

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC - SP

ANTONIO CARLOS RIBEIRO

**Santuário Nacional da Umbanda e Ecologia Decolonial:  
reflexões acerca da discriminação afrorreligiosa**

DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

São Paulo  
2025

ANTONIO CARLOS RIBEIRO

**Santuário Nacional da Umbanda e Ecologia Decolonial:  
reflexões acerca da discriminação afrorreligiosa**

**Doutorado em Ciência da Religião**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião sob a orientação da Profa. Dra. Suzana Ramos Coutinho.

São Paulo  
2025

Banca Examinadora

---

---

---

---

---

Dedico este trabalho aos que respeitam a  
orientação religiosa de outrem, mesmo  
que não corresponda com a sua.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 88887.661858/2022-00.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – nº do processo 88887.488988/2020-00.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à comunidade acadêmica da PUC-SP, que, ao longo dos últimos anos, contribuiu com amizade e partilha durante este período de estudos presenciais e a distância. Essa comunidade é ampla, mas cabe ressaltar alguns segmentos que tiveram participação mais significativa nesta caminhada no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião:

Aos colegas de turma do doutorado, pelo companheirismo sincero ao longo da jornada de pesquisa nos estudos em Ciência da Religião.

Aos professores que ministraram disciplinas obrigatórias e optativas, pelo alto nível de comprometimento em nos direcionar para uma vida de estudos e pesquisa, características da vida acadêmica.

À Equipe Editorial da *Revista de Estudos Religiosos*, pela oportunidade proporcionada no processo de elaboração, revisão pelos pareceristas e publicação de artigo científico, que contribuiu processualmente para a construção desta tese.

À Profa. Dra. Suzana Ramos Coutinho, minha orientadora, pelas contribuições fundamentais para a pesquisa de doutorado, possibilitando uma colaboração original ao debate acadêmico sobre as questões relacionadas à Ecologia Decolonial.

À Assistente de Coordenação da Pós-Graduação em Ciência da Religião, Andreia Bisuli de Souza, pelas informações e encaminhamentos prestativos, que facilitaram o cotidiano como doutorando nesta instituição.

À banca de qualificação – Prof. Dr. Wagner Lopes Sanchez, Prof. Dr. Enio Brito e Prof. Dra. Olívia Bandeira –, pela orientação ampliada, que contribuiu estruturalmente para o desenvolvimento teórico e metodológico desta tese.

Às lideranças do Santuário Nacional da Umbanda, pelo acolhimento durante todo o processo de pesquisa, bem como pela disponibilidade e disposição no fornecimento de informações.

Por fim, agradeço o financiamento concedido pela CAPES e pela FUNDASP, contribuindo para a pesquisa e conclusão desta tese.

“O umbandista não precisa de catedral frutuosa, linda e maravilhosa, como só um gênio humano é capaz de conceber. Ele só precisa de um pouquinho da natureza, como somente Deus foi capaz de criar.”

“A causa de Deus é para unir, não separar.”

*Pai Ronaldo Antonio Linares*

“Posso não possuir a mesma orientação religiosa que a sua, mas refletirei, academicamente, o seu direito de professá-la.”

*Antonio Carlos Ribeiro*

## RESUMO

RIBEIRO, Antonio Carlos. **Santuário Nacional da Umbanda e Ecologia Decolonial: reflexões acerca da discriminação afrorreligiosa**. 2025. 157 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2025.

Diante do crescente fenômeno da discriminação ao segmento afrorreligioso no Brasil, este estudo estabelece uma correlação entre essa realidade e os postulados teóricos de Allport, especialmente no que se refere à Escala do Preconceito e Discriminação e à Teoria do Contato Intergrupar. O objetivo é analisar a atuação do Santuário Nacional da Umbanda na recuperação e preservação ambiental sob a perspectiva da Ecologia Decolonial, apontando essa abordagem como uma contribuição reflexiva para o debate sobre a discriminação ao segmento afrorreligioso. Parte-se da hipótese de que a atuação ecológica do Santuário e sua vivência religiosa, pautada na consciência ambiental, oferecem uma base significativa para discussões sobre a discriminação às religiões afro-brasileiras. A pesquisa, de caráter qualitativo, foi conduzida por meio de revisão bibliográfica abrangendo: os postulados teóricos de Allport; os estudos acadêmicos recentes que indicam a escalada da discriminação aos afrorreligiosos no Brasil; as pesquisas sobre a relação entre questões ambientais e os fundamentos da Umbanda; documentos legais e publicações acadêmicas que abordam o Santuário Nacional da Umbanda e as reflexões da Ecologia Decolonial, sobretudo na obra de Malcom Ferdinand. A metodologia adotada envolveu a pesquisa bibliográfica de literatura científica disponível em portais como Google Acadêmico e similar, bem como a análise de documentos legislativos e institucionais da cidade de Santo André e do referido Santuário. Os resultados apontam que a trajetória de recuperação e preservação ambiental preconizada pelo Santuário Nacional da Umbanda, pela perspectiva da Ecologia Decolonial, conjugada à Teoria do Contato Intergrupar, pode oferecer elementos reflexivos para os debates acerca da discriminação aos afrorreligiosos no contexto brasileiro.

**Palavras-chave:** Santuário Nacional da Umbanda. Ecologia Decolonial. Escala do Preconceito e Discriminação de Allport. Teoria do Contato Intergrupar. Discriminação afrorreligiosa.

## ABSTRACT

RIBEIRO, Antonio Carlos. **Santuário Nacional da Umbanda e Ecologia Decolonial: reflexões acerca da discriminação afrorreligiosa**. 2025. 157 f. Dissertation (Doctorate in Study of Religion) – Pontifical Universidade Catholic University de São Paulo, São Paulo, 2025.

In view of the growing phenomenon of discrimination against Afro-religious groups in Brazil, this study establishes a correlation between this reality and Allport's theoretical postulates, especially with regard to the Scale of Prejudice and Discrimination and the Theory of Intergroup Contact. The objective is to analyze the work of the National Umbanda Sanctuary in environmental recovery and preservation from the perspective of Decolonial Ecology, pointing to this approach as a reflective contribution to the debate on discrimination against Afro-religious groups. The hypothesis is that the ecological work of the Sanctuary and its religious experience, based on environmental awareness, offer a significant basis for discussions on discrimination against Afro-Brazilian religions. The research, of a qualitative nature, was conducted through a bibliographic review covering: Allport's theoretical postulates; recent academic studies that indicate the escalation of discrimination against Afro-religious groups in Brazil; research on the relationship between environmental issues and the foundations of Umbanda; legal documents and academic publications that address the National Umbanda Sanctuary and the reflections of Decolonial Ecology, especially in the work of Malcolm Ferdinand. The methodology adopted involved bibliographic research of scientific literature available on portals such as Google Scholar and similar, as well as the analysis of legislative and institutional documents of the city of Santo André and the aforementioned Sanctuary. The results indicate that the trajectory of environmental recovery and preservation advocated by the National Umbanda Sanctuary, from the perspective of Decolonial Ecology, combined with the Theory of Intergroup Contact, can offer reflective elements for debates about discrimination against Afro-religious people in the Brazilian context.

**Keywords:** National Sanctuary of Umbanda. Decolonial Ecology. Allport's Scale of Prejudice and Discrimination. Intergroup Contact Theory. Afro-religious discrimination.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 01</b> – Localização de Santo André na Região Metropolitana de São Paulo.....	93
<b>Figura 02</b> – Localização da Macrozona Urbana e de Proteção Ambiental.....	94
<b>Figura 03</b> – Mapa de Santo André, com destaque para os bairros Parque Miami e Jardim Riviera na divisa ao sul do Parque Natural Municipal do Pedroso.....	97
<b>Figura 04</b> – Quadro comparativo desflorestamento da Mata Atlântica.....	99
<b>Figura 05</b> – Fotografia aérea datada de 1972, correspondente ao espaço de funcionamento da Pedreira do Montanhão, ainda em atividade extrativista à época. Percebe-se a ausência de vegetação nativa e os cortes feitos no terreno para fins de extração de matéria-prima para a construção da Rodovia Anchieta, iniciada na década de 1940.....	100
<b>Figura 06</b> – Localização Santuário Nacional da Umbanda.....	101
<b>Figura 07</b> – Percebe-se o solo da área exposto e a alteração na drenagem local com formação de lagos.....	103
<b>Figura 08</b> – Inauguração do Santuário Nacional da Umbanda.....	104
<b>Figura 09</b> – Registro do encontro com Ronaldo Antonio Linares, idealizador e Fundador do Santuário Nacional da Umbanda.....	109
<b>Figura 10</b> – Setor A, com as áreas disponíveis para as comunidades reservarem para os encontros.....	111
<b>Figura 11</b> – Setor B, com as áreas disponíveis para as comunidades reservarem para os encontros.....	112
<b>Figura 12</b> – Setor C, com as áreas disponíveis para as comunidades reservarem para os encontros.....	113
<b>Figura 13</b> – Setor D, com as áreas disponíveis para as comunidades reservarem para os encontros.....	113
<b>Figura 14</b> – Foto da área 45, pertencente ao setor C.....	114

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1</b> – Escala do Preconceito e Discriminação de Allport.....	40
<b>Tabela 2</b> – Associação de alguns Orixás cultuados na religiosidade umbandista aos elementos da natureza.....	87
<b>Tabela 3</b> – Evolução da População Residente: Brasil, Estado de São Paulo, Região Grande ABC nos anos de 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e estimativa 2008-2012.....	96
<b>Tabela 4</b> – Documentos relativos ao Santuário Nacional da Umbanda.....	102
<b>Tabela 5</b> – Relação de visitas, das conversas com as lideranças do Santuário Nacional da Umbanda e observação das características do local.....	106
<b>Tabela 6</b> – Entidades constantes no Santuário e suas características.....	108
<b>Tabela 7</b> – Relação das áreas disponíveis para reserva, com capacidade e valor.....	114

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

APRM – Áreas de Proteção e Recuperação dos Mananciais.

CNRS – Centre National de la Recherche Scientifique.

CONDEPHAAT – Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico Arqueológico, Artístico e Turístico.

FUGABC – Federação Umbandista do Grande ABC.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus.

ONU – Organização das Nações Unidas.

PNMP – Parque Natural Municipal do Pedroso.

SEMASA – Serviço Municipal de Saneamento Ambiental de Santo André.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>1 AS CARACTERÍSTICAS DOS POSTULADOS TEÓRICOS DE ALLPORT SOBRE O PRECONCEITO E DISCRIMINAÇÃO .....</b>	<b>26</b>
1.1 À GUISA DE INTRODUÇÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS REFLEXÕES DE ALLPORT .....	26
1.2 O CONTEXTO HISTÓRICO EM QUE ALLPORT FORMULOU SUAS CATEGORIAS CIENTÍFICAS.....	29
1.3 PRECONCEITO: DEFINIÇÃO, GÊNESE E FORMAS DE EXPRESSÃO.....	32
1.3.1 Os postulados de Allport e a gênese do preconceito .....	35
1.4 AS FORMAS DE EXPRESSÃO DO PRECONCEITO E DISCRIMINAÇÃO .....	37
1.4.1 Escala do Preconceito e Discriminação de Allport .....	39
1.5 CONSIDERAÇÕES SOBRE A TEORIA DO CONTATO INTERGRUPAL .....	43
<b>2 A CORRELAÇÃO ENTRE A ESCALA DO PRECONCEITO DE ALLPORT E O ACIRRAMENTO DA DISCRIMINAÇÃO AO SEGMENTO AFRORELIGIOSO NO CONTEXTO BRASILEIRO .....</b>	<b>47</b>
2.1 O PRECONCEITO E A DISCRIMINAÇÃO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS .....	49
2.2 A DISCRIMINAÇÃO AOS AFRORELIGIOSOS E SUA RELAÇÃO COM OS ESTÁGIOS PROPOSTOS PELA ESCALA DO PRECONCEITO E DISCRIMINAÇÃO DE ALLPORT .....	52
2.2.1 Primeiro estágio: a antilocução.....	54
2.2.2 Segundo estágio: a esquiva ou evitamento .....	57
2.2.3 Terceiro estágio: a discriminação .....	61
2.2.4 Quarto estágio: os ataques físicos.....	63
2.2.5 Quinto estágio: o extermínio .....	65
<b>3 CONFLUÊNCIAS ENTRE A CONSCIENTIZAÇÃO AMBIENTAL E A RELIGIOSIDADE UMBANDISTA.....</b>	<b>71</b>
3.1 A EMERGÊNCIA DA CULTURA DE CONSCIENTIZAÇÃO AMBIENTAL .....	73

3.2	RELIGIOSIDADE UMBANDISTA: DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO E SUA VINCULAÇÃO AOS ELEMENTOS DA NATUREZA .....	75
3.2.1	O surgimento da Umbanda com Zélio Fernandino de Moraes.....	81
3.3	BREVES APONTAMENTOS CONVERGENTES ENTRE A UMBANDA E A CULTURA DE CONSCIENTIZAÇÃO AMBIENTAL.....	85
<b>4</b>	<b>CONTEXTUALIZAÇÃO DO SANTUÁRIO NACIONAL DA UMBANDA: PRECEDENTES, DESENVOLVIMENTO E ATUAÇÃO AMBIENTAL E RELIGIOSA... ..</b>	<b>90</b>
4.1	ELEMENTOS HISTÓRICOS DA REGIÃO DO GRANDE ABC .....	90
4.2	CARACTERÍSTICAS DO MUNICÍPIO DE SANTO ANDRÉ .....	92
4.3	O CONTEXTO DE FUNDAÇÃO DO SANTUÁRIO NACIONAL DA UMBANDA .....	100
4.3.1	Estrutura e funcionamento do Santuário Nacional da Umbanda.....	106
<b>5</b>	<b>A ECOLOGIA DECOLONIAL COMO PERSPECTIVA REFLEXIVA ACERCA DA DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA .....</b>	<b>116</b>
5.1	CONSIDERAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO DECOLONIAL.....	116
5.2	A EMERGÊNCIA DA ECOLOGIA DECOLONIAL .....	124
5.2.1	A dupla fratura da modernidade de Malcom Ferdinand .....	126
5.3	A TEORIA DO CONTATO INTERGRUPAL DE ALLPORT E O SANTUÁRIO NACIONAL DA UMBANDA NUMA PERSPECTIVA ECOLÓGICA DECOLONIAL.....	129
5.4	PONTOS DIALÓGICOS ENTRE O SANTUÁRIO NACIONAL DA UMBANDA E A ECOLOGIA DECOLONIAL .....	130
5.4.1	A dupla fratura da discriminação afroreligiosa no contexto brasileiro .....	132
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>138</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>143</b>

## INTRODUÇÃO

Esta tese doutoral almeja dar prosseguimento ao que foi desenvolvido no período de pesquisa referente ao mestrado em Ciência da Religião, cuja investigação, no processo de feitura da dissertação, concentrou-se na constatação da exclusão da modalidade Discriminação Religiosa do serviço Disque 100 durante a gestão presidencial de Jair Messias Bolsonaro (2019-2022). Ancorada pelo ideário de Thompson (1987), que afirma que “o direito importa, e é por isso que nos incomodamos com toda essa história” (p. 359), a dissertação foi motivada pelo princípio da liberdade religiosa disposto no Artigo V da Constituição Federal de 1988 como cláusula pétrea em processo de consolidação numa sociedade cuja formação histórica foi marcada por perseguições a segmentos religiosos diversos da matriz hegemônica.

Por conseguinte, os postulados teóricos que nortearam a reflexão no período do mestrado partiram das categorias “necropolítica” e “neoconservadorismo”, cujo binômio ofereceu elementos consistentes para a compreensão da constatação supracitada. A pesquisa articulou diversos fatores, como o dado empírico da exclusão da modalidade de discriminação religiosa de um canal que registrava denúncias dessa natureza; a observação dos números anteriores que apontavam o segmento afrorreligioso como o que mais recorria a esse serviço; a orientação religiosa da responsável, à época, pela pasta ministerial que gerencia o serviço Disque 100, a atual senadora pelo Distrito Federal, Damares Regina Alves (Republicanos), e a agenda de viés conservadora preconizada pelo bolsonarismo. O resultado da dissertação foi que a gestão de Bolsonaro foi capitaneada por um modelo neoconservador de sociedade e engendrou um contexto de necropolítica religiosa, destituindo um grupo historicamente perseguido por sua identidade religiosa do acesso a um canal de denúncia de violação do direito à liberdade religiosa. A banca de defesa da dissertação sugeriu a continuidade do estudo com uma pesquisa que propiciasse novas contribuições para os estudos acerca do fenômeno da discriminação religiosa, gestando, assim, uma nova fase no percurso deste pesquisador.

Uma vez exposta a base motivacional para o início desta pesquisa, durante as discussões provenientes das aulas ministradas pelos professores do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, foram considerados outros fatores analíticos para refletir sobre o fenômeno da discriminação religiosa. Em face da multiplicidade de episódios de manifestação deste fenômeno na sociedade brasileira, foi sugerido o estudo de Williams

(2021), concernente às discussões acerca da aversão às dissidências sexuais. Williams retoma os postulados teóricos do psicólogo social estadunidense Gordon Willard Allport, contemporizando a chamada Escala do Preconceito e Discriminação, que apresenta uma forma de mensurar os episódios de discriminação. De acordo com Allport, a referida Escala considera os episódios de preconceito que variam do estágio um, correspondendo à antilocução, passando pelo estágio dois, relativo à esquiva, estágio três, referente à discriminação, o quarto estágio que diz respeito à violência física e, por fim, o quinto, relacionado ao extermínio. Dada a pertinência deste referencial para a conjuntura de discriminação aos afroreligiosos, foi realizado um estudo que correlacionou publicações acadêmicas recentes que versam sobre o fenômeno da discriminação às religiões afro-brasileiras com a Escala do Preconceito e Discriminação de Allport. Assim, foi inserida no processo reflexivo desta tese a apropriação de vasta literatura sobre o fenômeno da discriminação ao segmento afroreligioso expressa em diversos níveis no contexto brasileiro: Santos (2016), Lima (2017), Chaves (2018), Santos (2019), Dias (2019), Fernandes e Almeida (2020), Santana (2021), Miranda (2020; 2021; 2022), Fonseca (2022), Ribeiro (2021), Rodrigues (2021), Dos Santos (2024), dentre outros.

Revisitando a obra de Allport (1954), foram levadas em conta outras contribuições teóricas, como o conceito de endogrupo-exogrupo e a Teoria do Contato Intergrupar (ou Hipótese de Contato), como possibilidade de atenuar a discriminação. Segundo essa Teoria, Allport menciona a possibilidade de desenvolver ações que possam prevenir e superar o contexto fomentador de preconceitos. A Teoria do Contato Intergrupar seria bem-sucedida sob a condição de articulação de várias ações intermediadas por órgãos que fomentassem espaços de interatividade entre os diferentes grupos ou indivíduos que se engajariam pela cooperação intergrupar. Nesse sentido, os traços caracterizados por diferenças de ordem social, étnico-racial, religiosa, dentre outras, seriam amenizados pelo critério da igualdade.

Sob este prisma, foi inserida no processo de feitura desta tese a pertinência de se considerar os elementos concernentes às questões ambientais como um possível ponto comum entre os diferentes segmentos religiosos. Nesse âmbito, foi considerado o arcabouço teórico referente às publicações sobre as convergências entre os umbandistas e o desenvolvimento de uma conscientização ambiental. Autores como Martins (2015), Cumino (2015), Carvalho (2017), Jardim (2017), Castor (2018), Favaro (2018), Nogueira (2021), David (2022), dentre outros, dissertam que essas convergências indicam que a Umbanda e as questões ambientais podem favorecer o engendramento de sociedades mais sustentáveis. Igualmente, discorrem que ambas podem engajar socialmente os indivíduos ao senso crítico frente ao capitalismo

neoliberal. Segundo Loureiro (2020), diante do cenário de injustiça socioambiental, observa-se a necessidade de incentivar o desenvolvimento da conscientização ambiental por meio de lógicas e racionalidades que engendrem práticas socioculturais e religiosas promotoras de uma nova relação entre os seres humanos e estes para com a natureza, em oposição ao capitalismo excludente. Por sua vez, a Umbanda é um fator religioso que leva em conta o cosmo sacralizado que abrange uma compreensão que vincula as relações humanas e as divindades, mediante elementos e fenômenos da natureza, identificados nos Orixás (David, 2022). A conjugação desses fatores teóricos conduziu a pesquisa para as publicações acadêmicas a respeito do Santuário Nacional da Umbanda, localizado no Parque Natural Municipal do Pedroso, no município de Santo André, região metropolitana de São Paulo. Foram identificados na literatura acadêmica os seguintes trabalhos sobre o Santuário: Freitas (2011), Scifoni *et al.* (2011), Santo (2015), Colli-Silva e Silva (2018), Rossetti e Dias (2019), Watanabe e Cruz (2019), Watanabe (2021), Bensadon (2022), Martins (2022) e D'Andréa (2023). Todos os trabalhos apresentam informações em comum, ressaltando o histórico de recuperação ambiental da área na qual o Santuário está inserido e oferece infraestrutura para os afroreligiosos realizarem suas cerimônias:

Inaugurado na década de 1960, o local é administrado pela Federação Umbandista do Grande ABC e situa-se em área de proteção ambiental, cujo uso foi concedido pela Prefeitura Municipal de Santo André. O espaço é formado por diversos terreiros, imagens de santos (associados aos Orixás) e pontos naturais, como cachoeira, lagos, matas e trilhas, onde são realizadas as práticas dos adeptos da Umbanda e do Candomblé (Watanabe; Cruz, 2019, p. 20).

A presença do Santuário Nacional da Umbanda tem relevância ambiental por estar localizado numa área da Mata Atlântica que, até o início da década de 1970, "era objeto de exploração mineral, com a instalação da Pedreira Montanhão, que foi uma das fornecedoras para a construção da Via Anchieta, atual Rodovia Anchieta" (D'Andréa, 2023, p. 46). A área, abandonada pela pedreira, teve prejuízos para a fauna e a flora local, compreendendo um terreno de 645.000 m<sup>2</sup> em "estado de completa devastação" (Scifoni *et al.*, 2011, p. 8). Anos antes, a região já era frequentada por grupos de umbandistas para a realização de rituais e, dentre esses grupos, uma das lideranças, chamada Ronaldo Antonio Linares, idealizou, no local abandonado, um espaço organizado para recepcionar grupos para finalidades afroreligiosas (Freitas, 2011). Segundo a autora, o local teve a autorização do prefeito Lincoln Grillo em 1979 "como uma concessão de direito real de uso público, renovada e

estendida pelo prazo de 20 anos em 2008 (Projeto de Lei nº 43/08), ainda permitindo a arrecadação de uma taxa de manutenção” (Freitas, 2011, p. 39).

Para Scifoni *et al.* (2011), o processo histórico de formação do Santuário relaciona-se com “a formação de uma consciência crítica entre os praticantes da Umbanda sobre a necessidade de controlar os impactos resultantes de tal atividade religiosa em ambientes naturais” (p. 9). Por conseguinte, além de recuperar ambientalmente a área degradada pela pedreira, a instalação do Santuário na região assegurou que as áreas utilizadas pelos umbandistas no Parque Natural Municipal do Pedroso não fossem urbanizadas ou ocupadas por assentamentos precários de forma irregular, em decorrência da expansão urbana, como ocorreu em outros pontos próximos: “salienta-se, ainda, que, ao recuperar ambientalmente a área, o Santuário poupou recursos públicos que poderiam ter sido gastos em reurbanização e/ou remoção dos domicílios, o que também geraria impactos sociais negativos sobre as populações” (D’Andréa, 2023, p. 62). Dessa maneira, os desdobramentos históricos do Santuário Nacional da Umbanda perfazem um itinerário de recuperação e preservação ambiental de uma área devastada por uma pedreira concomitante à oferta de um espaço com infraestrutura para os afroreligiosos realizem suas cerimônias com segurança, como atestam Colli-Silva e Silva (2019):

Ele é visto como um refúgio contra problemas de violência, segurança e até de intolerância religiosa. E não só isso: a maneira como a Umbanda trata a questão das ervas, da vegetação e da conservação da natureza faz com que o espaço do Santuário seja algo preservado, como observado no processo de recuperação da antiga área da pedreira. É, portanto, um espaço que, por ser valorizado não só por ser sagrado, mas por também ser um espaço natural, tende a se manter íntegro e por muito tempo, resguardando também o patrimônio religioso material e imaterial que faz parte da cultura e história do Brasil e do povo brasileiro (Colli-Silva; Silva, 2019, p. 32).

Assim, o presente trabalho se propõe a passar em revista os vários elementos apresentados anteriormente e a considerar a análise do fenômeno da discriminação ao segmento afroreligioso no contexto brasileiro pela Escala do Preconceito e Discriminação de Allport e, mediante a proposta da Teoria do Contato Intergrupar, discorrer sobre a confluência entre os umbandistas e as questões ambientais, apresentando o Santuário Nacional da Umbanda. Com isso, para nortear a pesquisa sob um arcabouço teórico contemporâneo que confira uma contribuição original, levar-se-á em conta a perspectiva da Ecologia Decolonial, com destaque para Malcom Ferdinand com sua obra “Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho”, publicada em 2022. Ferdinand apresenta a proposta de uma Ecologia decolonial a partir da construção de um “Navio-Mundo”, que possibilita um

encontro capaz de superar a fratura ambiental e colonial resultante da colonialidade nas Américas, preconizada pelos povos europeus. O autor metaforiza os navios negreiros cruzando o Atlântico com cativos do continente africano relegados ao porão, sendo submetidos ao trabalho forçado ou à morte. Essa dinâmica do navio, denominada “política do porão”, configura um fator estrutural do colonialismo. Em contrapartida, o autor propõe uma Ecologia Decolonial, apresentando a imagem de uma alternativa ao “Navio negreiro”, chamado “Navio-Mundo”, marcado pelo “convés da justiça”, permeado por uma nova postura ecológica em relação ao habitar a Terra. Assim, ao abrir a possibilidade para “um outro (navio-)mundo” desprovido de porão, o autor descortina a possibilidade de um projeto de sociedade no qual os companheiros de bordo possam habitar juntos o convés da justiça, enfrentando os desafios climáticos da contemporaneidade.

Diante do exposto, o problema a ser discorrido neste trabalho parte da seguinte pergunta: como o Santuário Nacional da Umbanda, com sua trajetória de recuperação e preservação ambiental, pela perspectiva da Ecologia Decolonial, conjugada à Teoria do Contato Intergrupual, pode oferecer elementos reflexivos para os debates acerca da discriminação aos afroreligiosos no contexto brasileiro?

Considerando o que foi apresentado até o presente momento, o objetivo central deste trabalho será refletir sobre a trajetória de recuperação e preservação ambiental preconizada pelo Santuário Nacional da Umbanda, pela perspectiva da Ecologia Decolonial, conjugada à Teoria do Contato Intergrupual, como possibilidade de contribuição para os debates acerca da discriminação aos afroreligiosos no contexto brasileiro. A base documental se ancora nas obras bibliográficas dos pensadores Allport e Ferdinand, juntamente com as publicações acadêmicas que versam sobre a discriminação aos afroreligiosos no Brasil e o Santuário Nacional da Umbanda, a partir dos quais se analisará:

1. A gênese do preconceito e discriminação; suas formas de expressão pela Escala do Preconceito e Discriminação de Allport e a proposta do autor com a Teoria de Contato Intergrupual;
2. A correlação da Escala do Preconceito e Discriminação de Allport com o fenômeno da discriminação aos afroreligiosos no contexto brasileiro;
3. A confluência entre a conscientização ambiental e a religiosidade umbandista;
4. A contextualização histórica do Santuário Nacional da Umbanda, seu funcionamento e atuação pela recuperação e preservação ambiental.
5. A retomada dos elementos anteriores pela perspectiva da Ecologia Decolonial como possibilidade reflexiva para a discussão acerca do fenômeno da discriminação afroreligiosa.

Essas questões serão discutidas a partir do material bibliográfico sobre os seguintes elementos:

a) a produção Allport (1954) utilizando duas teorias: a Escala do Preconceito e Discriminação, como instrumento para mensurar a escalada deste fenômeno; e a Teoria do Contato Intergrupar, como proposta para amenizar os desdobramentos da discriminação na sociedade; a literatura que versa sobre o fenômeno da discriminação às religiões afro-brasileiras, concluindo com as publicações acadêmicas mais recentes para indicar a correlação com as teorias de Allport;

b) A literatura científica a respeito do fenômeno da discriminação às religiões afro-brasileiras, com destaque para as publicações que retratam o contexto recente em correlação com a Escala do Preconceito e Discriminação de Allport;

c) a produção de autores que versam sobre as mudanças climáticas e o desenvolvimento de uma conscientização ambiental em confluência com os fundamentos da religiosidade umbandista;

d) os documentos legislativos municipais e estaduais relacionados ao Santuário Nacional da Umbanda, bem como os trabalhos acadêmicos e sites institucionais que versam sobre seu histórico de atuação ambiental e funcionamento;

e) a bibliografia acerca da emergência do pensamento decolonial e da Ecologia Decolonial, com ênfase na contribuição de Malcom Ferdinand através de ideias como “política do porão”, “dupla fratura da modernidade” e “Navio-Mundo”.

Para essa finalidade, foram delimitados cinco objetivos específicos. O primeiro consiste em descrever, a partir dos postulados teóricos de Allport, a Escala do Preconceito e da Discriminação, assim como a Teoria do Contato Intergrupar. O segundo objetivo é revisar os referenciais bibliográficos que refletem o fenômeno do preconceito e discriminação contra o segmento afrorreligioso no contexto brasileiro e as publicações acadêmicas recentes sobre este tema em correlação com os postulados de Allport. O terceiro objetivo busca refletir sobre a questão ecológica e a conscientização ambiental em confluência com a religiosidade umbandista. O quarto objetivo é apresentar o Santuário Nacional da Umbanda, contextualizando sua história na cidade de Santo André, incluindo sua fundação, trajetória de recuperação e preservação ambiental da área em que está inserido, sua estrutura e funcionamento. Por fim, o quinto objetivo é analisar, de acordo com a perspectiva exposta na obra “Por uma Ecologia Decolonial” de Malcom Ferdinand, a atuação ambiental do Santuário Nacional da Umbanda como elemento reflexivo para o fenômeno da discriminação religiosa no contexto brasileiro.

Parte-se da hipótese de que a trajetória histórica do Santuário Nacional da Umbanda para recuperar uma área antes devastada e conservá-la com a finalidade de utilização dos adeptos das religiões afro-brasileiras de forma segura apresenta uma variedade de nuances reflexivo-analíticas. A abordagem envolvendo o Santuário Nacional da Umbanda e a noção de Ecologia Decolonial proposta por Malcom Ferdinand, amparada pelo referencial de Allport, oferece elementos reflexivos para o debate sobre o fenômeno da discriminação aos afrorreligiosos no contexto brasileiro.

A pesquisa desenvolvida seguiu as normas de um estudo qualitativo, com base em um levantamento bibliográfico. Segundo Gil (2011), esse tipo de pesquisa "é desenvolvida a partir de materiais elaborados, constituídos por livros e artigos científicos" (p. 5). Foram consultados portais eletrônicos que hospedam publicações acadêmicas, como Google Acadêmico, SciELO Brasil, Catálogo de Teses e Dissertações - CAPES, Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e Portal de Periódicos CAPES - Acesso Café; além de bibliotecas físicas, como a Biblioteca Nadir Gouvêa Kfourri, da PUC-SP, para a pesquisa de material impresso. Considerando que a abordagem qualitativa permite a pesquisa a partir de documentos, foram investigados decretos e resoluções relativas ao Santuário Nacional da Umbanda, bem como a legislação e pesquisa documental pelo portal eletrônico do município de Santo André.

Com o objetivo de aprofundar o conhecimento sobre o Santuário Nacional da Umbanda, destacando aspectos específicos dessa unidade de análise – por se tratar de um caso representativo do fenômeno proposto para investigação neste trabalho – optou-se por agregar à pesquisa bibliográfica e documental visitas ao local. Assim, numa abordagem de cunho exploratório e descritivo, buscaram-se evidências que sustentassem os achados teóricos a partir da revisão da literatura, corroborada pelas visitas *in loco* ao Santuário Nacional da Umbanda. O intuito foi encontrar resultados que identificassem a existência de padrões entre as informações coletadas bibliograficamente e as observadas no campo (Denzin; Lincoln, 2000).

Além das publicações acadêmicas mencionadas, informações relevantes sobre o Santuário Nacional da Umbanda no tocante à origem, trajetória histórica, infraestrutura, mapa, serviços oferecidos e agendamento de reservas para utilização pelos adeptos afrorreligiosos e visitantes foram obtidas por meio dos portais eletrônicos da instituição: “<https://santuariodeumbanda.com.br/site/>” e “<https://reservanosantuario.com.br/>”.

Dessa forma, tanto o material coletado a partir da pesquisa bibliográfica, quanto os conteúdos disponibilizados nos canais de comunicação do Santuário, serviram como fontes

para a compilação dos dados para este trabalho.

Adicionalmente, informações institucionais do município de Santo André foram coletadas a partir de publicações em formato PDF disponíveis nos sites da prefeitura, do Serviço Municipal de Saneamento Ambiental de Santo André (SEMASA) e do governo do Estado de São Paulo. Esses documentos fornecem subsídios para compreender o processo jurídico-legislativo que embasou as ações promovidas pelas lideranças do Santuário Nacional da Umbanda.

Os documentos pesquisados sobre o Santuário Nacional da Umbanda, considerados na elaboração desta tese, abrangem quatro decretos municipais, duas leis municipais e uma resolução estadual. Além disso, foram analisados dois documentos do SEMASA, bem como informações técnicas provenientes de estudos judiciais realizados pelo Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo.

A seguir, apresenta-se a descrição desses documentos em ordem cronológica. Descatam-se os seguintes Decretos municipais: Nº 11.176/1985 – Concede permissão formal à FUGABC para o uso da área onde se localiza a instituição (Santo André, 1985); Nº 9.114/1991 – Revoga a permissão concedida pelo decreto anterior (Santo André, 1991); Nº 16.878/2008 – Outorga a concessão de direito real de uso do espaço do Santuário Nacional da Umbanda à FUGABC (Santo André, 2008) e Nº 16.878/2016 – Aprova o Plano de Manejo do Parque Natural Municipal do Pedroso (Santo André, 2016). A respeito das Leis municipais, destacam-se: Nº 7.733/1998 e Nº 8.586/2003 – Cria e regulamentam o Parque Natural Municipal do Pedroso (Santo André, 1998; 2003); e Nº 10.323/2020 – Institui o Dia Municipal da Umbanda em Santo André (Santo André, 2020). Quanto à Resolução estadual: Resolução Nº 37/2019 da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo – Dispõe sobre o registro do Santuário Nacional da Umbanda como patrimônio cultural imaterial (São Paulo, 2019).

Ademais, foram considerados documentos técnicos, como o próprio Plano de Manejo do Parque Natural Municipal do Pedroso (SEMASA, 2016a; 2016b) e informações sobre os impactos da decisão judicial que determinou o fechamento da Estrada do Montanhão, via de acesso ao Santuário. Esses dados foram encaminhados ao Ministério Público do Estado de São Paulo em 2011 (Scifoni *et al.*, 2011).

Quanto às visitas ao Santuário Nacional da Umbanda, ocorreram três ocasiões no espaço de pouco mais de um ano. Em duas, houve acesso direto às lideranças. Insta considerar que as tratativas para essas visitas foram iniciadas com contato via *e-mail* para a Federação Umbandista do Grande ABC (FUGABC), organismo responsável pelo Santuário Nacional da

Umbanda. As tratativas foram intermediadas pela Sra. Maria Aparecida Linares, nora do idealizador e fundador do Santuário, Pai Ronaldo Antonio Linares. Após a autorização para as visitas com finalidade de pesquisa, a Sra. Maria Aparecida reservou um momento na agenda de seu esposo, Sr. João Rodolfo Linares, filho do fundador. Na ocasião da primeira visita, com a recepção amistosa do Sr. João Rodolfo, tratou-se de um primeiro contato com o espaço físico do Santuário e de uma abordagem preliminar acerca das informações relativas ao funcionamento da instituição. O fator de orientação religiosa deste pesquisador em momento algum constituiu empecilho por parte dos integrantes do Santuário ao longo do processo de pesquisa.

A segunda visita foi constituída da técnica à deriva que, segundo Guy Debord (1958), consiste em uma espécie de caminhada sem um rumo definido, a partir da ideia de uma breve passagem por vários ambientes, explorando a paisagem de maneira lúdica e construtiva. Essa passagem pelos ambientes internos do Santuário Nacional da Umbanda possibilitou uma observação além dos padrões estabelecidos pela literatura sobre o local e pelas observações dos funcionários. Segundo Debord (1958), a técnica da deriva pode resultar em um meio expressivo de coleta de dados para a pesquisa sobre o objeto investigado.

A respeito da terceira visita, através da mediação da Sra. Maria Aparecida e Sr. João Rodolfo Linares, foi agendado um momento com Pai Ronaldo Antonio Linares. Torna-se imperioso considerar que, em face do escopo deste trabalho, as informações obtidas pelas conversas com as lideranças já estavam dispostas pelo site institucional do Santuário Nacional da Umbanda e pelas publicações acadêmicas disponíveis em portais acadêmicos, como o Google Acadêmico.

A partir da leitura da bibliografia e análise dessas fontes citadas, a presente tese apresenta cinco capítulos, que buscam analisar a trajetória ambiental do Santuário Nacional da Umbanda pela perspectiva da Ecologia Decolonial como possibilidade de oferecer reflexões para o fenômeno da discriminação aos afroreligiosos no contexto brasileiro.

No primeiro capítulo – **As características dos postulados teóricos de Allport sobre o preconceito e discriminação** – através de pesquisa bibliográfica, apresentar-se-á uma abordagem a respeito dos postulados teóricos do psicólogo norte-americano Gordon William Allport (1897-1967) acerca de duas contribuições: a Escala do Preconceito e Discriminação e da Teoria do Contato Intergrupar. Como exposto anteriormente, para Allport (1954), a escalada do preconceito se desdobra em cinco estágios (ou níveis), que vão do menos grave, o estágio um, para o mais grave, o estágio cinco, correspondente ao extermínio do grupo ou indivíduo alvo da discriminação. Essa teoria foi desenvolvida nos anos 1950, após a Segunda

Guerra Mundial e a revelação das atrocidades praticadas pelos partidários do nazismo. Outras contribuições teóricas do autor, como endogrupo (grupo majoritário) e exogrupo (grupo minoritário), cuja relação ilustra a gênese do preconceito, também serão discutidas, assim como a Teoria do Contato Intergrupar como possibilidade de redução do preconceito e discriminação.

Já o segundo capítulo – **A correlação entre a Escala do Preconceito de Allport e o acirramento da discriminação ao segmento afroreligioso no contexto brasileiro** – abordará o fenômeno da discriminação religiosa no cenário brasileiro a partir dos referenciais teóricos de Allport. Levando em consideração as publicações recentes que discutem o tema, será ressaltada a correlação entre a Escala do Preconceito e Discriminação e o acirramento da discriminação às religiões afro-brasileiras. Assim, serão compreendidos os estudos que indicam para o estágio um da referida escala, que corresponde à antilocução (piadas sobre os adeptos afroreligiosos); estágio dois, relativo à esquiva, que envolve a busca por evitar o contato com indivíduos ou símbolos relacionados à religiosidade africana; estágio três, que consiste na discriminação no ambiente de trabalho e escolar em relação aos afroreligiosos; estágio quatro, que se refere à violência física na qual lideranças e adeptos de religiões afro-brasileiras se deparam, assim como a seus locais de culto; e, por fim, o estágio cinco, correspondente ao extermínio, que envolve o assassinato de afroreligiosos. Observa-se a originalidade da aplicação da teoria de Allport na análise da discriminação contra as religiões afro-brasileiras.

No terceiro capítulo – **Confluências entre a conscientização ambiental e a religiosidade umbandista** – será realizada a convergência entre a religiosidade umbandista e as questões ambientais como um horizonte que gera possibilidades dialógicas de princípios comunitários e relações humanas permeadas pela solidariedade, como um projeto societário democrático e de consciência ecológica. A partir da pesquisa bibliográfica, observa-se a urgência de debates e encaminhamentos frente aos problemas provenientes das questões ecológicas, especialmente em face da situação crítica do meio ambiente. Destaca-se que, entre as várias causas da crise climática, figura o paradigma de domínio sobre a natureza, resultante da relação de poder de um grupo social que subjuga os demais. Essa dinâmica de dominação do poder político-econômico sobre as classes sociais é sustentada por uma articulação cultural disseminada por modelos sociais característicos do colonialismo e do capitalismo. Este capítulo aponta para um recorte bibliográfico cuja cosmovisão umbandista concebe a natureza sob uma perspectiva sagrada. Assim, pode-se concluir que a prática umbandista favorece

relações intergrupais a partir da lógica relacional destes grupos com as divindades, expressas nos elementos da natureza antropomorfizados pelos Orixás.

No quarto capítulo – **Contextualização do Santuário Nacional da Umbanda: precedentes, desenvolvimento e atuação ambiental e religiosa** – apresentará o Santuário Nacional da Umbanda, considerando o contexto histórico de formação da região do Grande ABC, seu desenvolvimento industrial e a expansão urbana por meio de assentamentos precários. Será contextualizado o cenário da fundação do Santuário, seus objetivos e consolidação, destacando sua atuação na recuperação da área anteriormente devastada por uma antiga pedreira. Numa abordagem descritiva, ancorada na literatura disponível e com uma perspectiva etnográfica, será apresentada a estrutura física do Santuário Nacional da Umbanda, seu funcionamento, os serviços oferecidos, entre outros elementos que primam pela conservação ambiental e conscientização ecológica entre os adeptos umbandistas.

Por fim, no quinto capítulo – **A Ecologia Decolonial como perspectiva reflexiva acerca da discriminação religiosa considerando o Santuário Nacional da Umbanda e a Teoria do Contato Intergrupar** – e nas considerações finais, os fatores discutidos nos capítulos anteriores são convergidos para o paradigma do pensamento decolonial, com destaque para o arcabouço teórico de Malcom Ferdinand em sua obra Ecologia Decolonial. De acordo com o autor, metaforicamente, existe uma dupla fratura colonial e ambiental oriunda da modernidade, que geram teorias ecologistas (que desconsideram o colonialismo e o sistema escravocrata) e os movimentos sociais e antirracistas (que ignoram o fator ambiental). A partir dos aportes teóricos discorridos nos capítulos anteriores, reflete-se sobre a correlação da dupla fratura de Ferdinand com a uma dupla fratura nos debates sobre a discriminação afroreligiosa, cujas publicações que associam os fatores ambientais à essa discriminação apresentam um campo a ser explorado.

Verifica-se a possibilidade dialógica acerca da atuação ambiental do Santuário Nacional da Umbanda como um elemento reflexivo, sob os postulados da Ecologia Decolonial, que pode contribuir para os debates sobre o fenômeno da discriminação contra o segmento afroreligioso. Através do ideal de justiça ambiental, propõe-se a reflexão a respeito da discriminação afroreligiosa para se pensar, sobre a perspectiva do Santuário como um "Navio-Mundo", onde, retomando a Teoria do Contato Intergrupar de Allport, seria possibilitado um convívio fraterno entre diferentes grupos sociais, ético-raciais e religiosos.

## **1 AS CARACTERÍSTICAS DOS POSTULADOS TEÓRICOS DE ALLPORT SOBRE O PRECONCEITO E DISCRIMINAÇÃO**

O primeiro capítulo versará sobre os postulados do psicólogo norte-americano Gordon Willard Allport (1897-1967) como um referencial reflexivo para a compreensão da recente escalada do preconceito e da discriminação às religiões afro-brasileiras. A partir de uma revisão bibliográfica da obra de Allport, sobretudo da publicação de 1954, que investiga a origem do preconceito, sua definição, suas manifestações em forma escalonada e reflexões sobre como atenuar seus efeitos, foram utilizadas obras de apoio que buscam estudiosos da Psicologia Social contemporâneos a Allport e comentadores acadêmicos nacionais e internacionais sobre sua obra. A literatura que versa sobre os postulados teóricos de Allport contribui sobremaneira com reflexões que compreendem categorias como endogrupo e exogrupo, preconceito intergrupar, estereótipos, preconceito generalizado, a Escala do Preconceito e da Discriminação, Teoria do Contato Intergrupar ou Hipótese de Contato, dentre outras expressões que estudiosos refletiram a partir do fenômeno do preconceito.

A abertura desta tese de doutorado, com a apresentação dos principais postulados teóricos de Allport, visa oferecer elementos consistentes para refletir sobre a realidade do campo religioso brasileiro sob uma perspectiva sociológica e ecológica. Será observada, ulteriormente, a literatura que discorre sobre a temática do preconceito em relação ao segmento afrorreligioso, a partir das noções de endogrupo e exogrupo, além da Escala ou Pirâmide do Preconceito refletida por Allport na década de 1950. Em face da combinação das duas temáticas, identificam-se contribuições para a reflexão sobre o fenômeno do acirramento da discriminação aos adeptos afrorreligiosos. Destarte, a classificação do preconceito, do estágio menos grave para o mais grave, pode auxiliar na correlação para mensurar os níveis de violência dispensados contra os afrorreligiosos. Com vistas a lançar luz sobre o referencial de Allport correlacionado ao preconceito contra o segmento afrorreligioso, propõe-se viabilizar um horizonte para refletir sobre possibilidades de desconstrução de ideias preconceituosas e a consolidação da liberdade religiosa no contexto brasileiro.

### **1.1 À guisa de introdução: considerações sobre as reflexões de Allport**

De acordo com Carletti e Azevedo Ferreira (2022), Gordon Willard Allport foi contemporâneo de uma fase de confronto entre a psicanálise e a psicologia comportamental. Contrapondo-se ao grupo considerado reducionista por preconizar uma única perspectiva

teórica para as questões psicológicas, Allport concebia a fenomenologia como um modo de ensinar novas abordagens para a Psicologia. Sendo assim, o autor apresenta uma proposta similar a um pluralismo sistemático, o qual possibilita empregar uma variedade de pressupostos teóricos, a fim de analisar uma mesma problemática. Caberia à capacidade imaginativa dos profissionais do campo do saber de Allport estabelecer o critério para delimitar as categorias-chave que seriam utilizadas em determinada teoria. Na visão de Carletti e Azevedo Ferreira (2022), a obra de Allport corrobora auspiciosamente com o debate acadêmico, “condicionando as contribuições da Psicologia às diversas áreas da sociedade, ao amadurecimento de suas reflexões e aos debates internos” (p. 2).

Na esteira dessa consideração, o presente capítulo se propõe a investigar o fenômeno do preconceito e discriminação às religiões afro-brasileiras a partir da contribuição teórica de um pensador do campo da Psicologia Social, o psicólogo estadunidense Gordon Willard Allport. Nascido em Montezuma, cidade localizada no estado americano de Indiana, em 1897, ele pertenceu ao Departamento de Relações Sociais da Universidade de Harvard. Ao longo de sua formação, fez seus estudos em Berlim, Hamburgo e, por fim, em Cambridge, juntando-se ao corpo docente permanente da Harvard University na década de 1930. Foi membro sênior da American Psychological Association e recebeu uma série de homenagens de sociedades do campo da Psicologia na Inglaterra, França e Alemanha. De acordo com Carletti e Azevedo Ferreira (2022), Allport provavelmente é mais conhecido pelos seguintes estudos publicados: “Personalidade: uma interpretação psicológica”; “A psicologia do boato”; “O indivíduo e sua religião”; “A natureza do preconceito”; e “Padrão e Crescimento da Personalidade”.

Das obras mencionadas, o presente estudo abordará a obra intitulada, em tradução livre, “A natureza do preconceito”, cujo título original é *The Nature of Prejudice*, publicada em 1954. Esta obra consiste em uma análise relevante sobre o fenômeno do preconceito intergrupar, os estereótipos e a discriminação. O autor analisou a gênese e a natureza do preconceito, revisitando variados tipos de preconceito: religioso, étnico-racial, sexual etc. Igualmente, investigou as raízes desse fenômeno, tanto individual quanto socialmente, suas diversas formas de expressão e seus desdobramentos sobre os indivíduos e grupos sociais. Allport ainda contribuiu com propostas de intervenção pertinentes, como a Teoria do Contato Intergrupar ou Hipótese de Contato, com o objetivo de reduzir os efeitos negativos da discriminação.

O contato deste pesquisador com a obra de Allport ocorreu durante o período de realização das disciplinas no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião. Ao longo do processo de pesquisa para este trabalho, em uma fase permeada por inquietações

sobre as razões que justificariam a recente escalada dos casos de discriminação ao segmento afroreligioso, este estudo deparou-se com a obra de Matthew Williams, professor de Criminologia na Universidade de Cardiff, País de Gales. Em seus estudos, Williams realiza uma análise interdisciplinar que envolve os campos da neurociência, psicologia, economia, informática e sociologia, com o objetivo de problematizar como o ódio atravessa a história da humanidade em âmbito global desde sua origem. Em obra publicada em 2021, Williams busca descortinar horizontes para o enfrentamento das diversas expressões de preconceito no século XXI.

O contato com o trabalho de Williams (2021) suscitou intuições que levaram este estudo a uma breve reflexão sobre a gênese da discriminação, considerando a escalada do ódio contra determinados grupos que se tornam alvos do preconceito de outros. Williams (2021) retoma os estudos de Allport, cuja produção científica forneceu uma sistematização que pode contribuir analiticamente para a compreensão do fenômeno do acirramento da discriminação aos afroreligiosos. Como mencionado anteriormente, em sua obra publicada em 1954, Allport propõe a chamada Escala do Preconceito e Discriminação. A literatura pesquisada apresenta algumas variações na nomenclatura desse instrumento, sendo referido ora como Escala de Allport, ora como Pirâmide de Allport. Trata-se de um modelo analítico capaz de mensurar e classificar a extensão do preconceito em determinado contexto social, sugerindo uma progressão de práticas hostis, que variam desde manifestações menos graves (estágio um) até o estágio máximo de violência, correspondente ao extermínio do grupo alvo (estágio cinco).

É importante destacar o contexto social e histórico em que Allport desenvolveu essa escala, marcado pelo conhecimento público das atrocidades perpetradas pelo Terceiro Reich, que visavam erradicar as identidades LGBTQIA+, a população judaica, os indivíduos alinhados política e ideologicamente ao comunismo e grupos étnicos como os ciganos (Dos Santos, 2024).

Dessa forma, o presente capítulo desta tese propõe uma correlação entre a Escala do Preconceito e Discriminação de Allport e a categoria analítica referente ao endogrupo e exogrupo, para posteriormente relacioná-las ao acirramento do preconceito e da discriminação contra as religiões afro-brasileiras. A partir da revisão de literatura recente sobre esse fenômeno e da exposição dos pressupostos teóricos da Escala do Preconceito e Discriminação, buscar-se-á estabelecer uma correlação entre os dois objetos, proporcionando uma reflexão aprofundada conforme os postulados do psicólogo social.

Além disso, este estudo pretende apresentar elementos fundamentais para embasar a

análise do Santuário Nacional da Umbanda em diálogo com a perspectiva de uma Ecologia Decolonial, conforme proposta por Malcom Ferdinand.

Conforme exposto, ao investigar o comportamento intolerante contra o segmento afrorreligioso, este estudo recorre às teorias de Allport, desenvolvidas em um contexto próximo ao apogeu e à decadência do regime nazista e seus efeitos sobre o continente europeu. Essas teorias oferecem um instrumento analítico ainda pouco explorado nas publicações sobre o tema. Nos pressupostos teóricos de Allport (1954), encontram-se elementos pertinentes para a compreensão do preconceito e da discriminação relacionados às religiões de matriz afrorreligiosa.

O itinerário a seguir propõe-se a apresentar os pressupostos teóricos de Allport, abordando uma breve contextualização histórica do autor, sua contribuição para os estudos sobre a gênese e as formas de expressão do preconceito, a Escala do Preconceito e Discriminação com seus cinco níveis ou estágios e, por fim, a noção da Teoria do Contato Intergrupar como proposta para a redução da discriminação.

## **1.2 O contexto histórico em que Allport formulou suas categorias científicas**

As formulações teóricas publicadas por Allport em 1954 são notáveis pela sua sistematicidade e continuam relevantes na atualidade (Lima, 2020). Conceitos como a Escala do Preconceito e Discriminação de Allport, as noções de relações intergrupais envolvendo os conceitos de endogrupo e exogrupo, a gênese do preconceito e a Teoria do Contato Intergrupar são ferramentas teóricas fundamentais. Nesse sentido, “para alguns autores, um estudante do preconceito na psicologia social que não leu o livro de Allport é considerado um iletrado” (Dovidio; Glick; Rudman, 2008 *apud* Lima, 2020, p. 19).

Antes de abordar o trabalho de Allport, é relevante enfatizar as motivações filosóficas e epistemológicas do contexto da década de 1950 que influenciaram sua reflexão e resultaram na formulação das categorias citadas.

Para isso, é imprescindível considerar as experiências derivadas da Segunda Guerra Mundial, em especial as atrocidades praticadas pelo regime nazista, como os campos de concentração e as sevícias perpetradas contra a população judaica e outros grupos sociais considerados marginalizados. Esses eventos tiveram repercussões de grande magnitude na questão racial.

A conjuntura internacional da época era marcada pela criação da Organização das Nações Unidas (ONU) em 1945, com o objetivo de promover relações amistosas entre os

países. No mesmo ano, foi fundada a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), uma agência especializada da ONU, com a finalidade de colaborar para a paz e a segurança mundial por meio da educação e do fomento às ciências naturais, sociais e humanas, além da comunicação:

Após os resultados catastróficos da Segunda Guerra Mundial, a UNESCO foi criada tendo como um de seus principais objetivos tornar inteligível o conflito internacional e sua consequência mais perversa, o Holocausto. A persistência do racismo, especialmente nos EUA e África do Sul, o surgimento da Guerra Fria e o processo de descolonização africana e asiática mantiveram a atualidade da questão racial. A Unesco, em perspectiva igualitária e universalista, estimulou a produção de conhecimento científico a respeito do racismo, abordando as motivações, os efeitos e as possíveis formas de superação do fenômeno (Maio, 1999, p. 143).

De acordo com Maio (1999), uma das primeiras questões a receber atenção durante as discussões promovidas pela UNESCO foi o racismo. O autor menciona que, na década de 1950, a instituição patrocinou uma série de pesquisas sobre a questão racial no Brasil, especialmente nas regiões Nordeste e Sudeste, com o objetivo de “apresentar ao mundo os detalhes de uma experiência no campo das interações raciais julgada, na época, singular e bem-sucedida, tanto interna quanto externamente” (Maio, 1999, p. 141).

Segundo Meertens e Pettigrew (1997), com a derrocada do regime nazista e o conseqüente contexto do pós-guerra, deflagrou-se, em parte do Ocidente, uma combinação de fatores contrários ao racismo, na qual expressões e atitudes baseadas em teorias de superioridade racial passaram a ser socialmente rejeitadas. Além da criação da ONU, surgiram outros instrumentos internacionais, com destaque para a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, que se tornou um marco orientador do debate entre os Estados nacionais nas décadas seguintes.

Nesse sentido, em 1965, a Assembleia Geral das Nações Unidas adotou a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, um dos principais tratados internacionais relativos aos direitos humanos, que entrou em vigor em 1969. Além disso, vale destacar a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, igualmente proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1981.

É importante considerar que esses documentos consistem em medidas de caráter universal, destinadas a promover a igualdade entre os povos e a prevenir o acirramento de conflitos no Ocidente.

Vale ainda lembrar a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de

Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, igualmente proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1981. Insta considerar que esses documentos consistem em medidas que se pretendem universais cuja finalidade visava a promoção da igualdade entre todos os povos e a prevenção do acirramento beligerante no Ocidente para

[...] evitar as suas consequências de extermínio de grupos sociais como haviam decorrido na primeira metade do século XX com as duas grandes guerras mundiais [...] estes acontecimentos não só não foram capazes de acabar com as formas tradicionais de preconceito e discriminação de minorias, como contribuíram ainda para a proliferação de uma nova forma de preconceito capaz de contornar a pressão da norma existente nas sociedades atuais (Matos, 2011, p. 6).

Essa breve descrição do cenário da década de 1950 busca contextualizar a produção intelectual de Allport, publicada em 1954. Para Schneider (1985), o arcabouço teórico desenvolvido por Allport representava um contraponto à produção científica pautada pela “alienação ou vaidosa identificação com uma suposta aristocracia intelectual fechada e exclusiva” (p. 3).

Schneider destaca que Allport fazia parte de uma corrente de psicólogos experimentais sensíveis à necessidade de engajamento da psicologia científica na prestação de serviços à sociedade. Para o psicólogo social em questão, um estudo sistemático deve estar fundamentado no envolvimento com os problemas e interesses humanos, formulando questionamentos capazes de conduzir a investigações inéditas.

Nesse sentido, segundo Schneider (1985), Allport produziu uma ciência psicológica de caráter prático, desenvolvendo metodologias e epistemologias preliminares com o objetivo de servir à sociedade de seu tempo e das gerações futuras:

Emergências e rupturas nacionais e sociais, duas grandes guerras mundiais, genocídios, a ameaça atômica mobilizaram todas as ciências sociais, propondo várias questões especiais para a psicologia social. Entre elas, destaca Allport as seguintes: como é possível preservar os valores da liberdade e dos direitos individuais sob as condições de crescentes tensões e arregimentação social? Pode a ciência oferecer uma resposta? Estes desafios suscitaram um grande esforço criativo de pesquisa para a compreensão dos fenômenos da liderança, opinião pública, boato, propaganda, preconceito, mudança de atitude, moral, comunicação, tomada de decisão, relações raciais e conflitos de valores (Schneider, 1985, p. 14).

Na leitura de Schneider (1985), a conjuntura dos Estados Unidos contemporânea a Allport favoreceu o crescimento da Psicologia Social e de disciplinas correlatas. Dentre os fatores que corroboram essa premissa, podem ser mencionados: o posicionamento dos Estados Unidos no cenário político-econômico global; a diversidade étnico-cultural de sua

população; a consolidação de uma tradição de viés pragmático; a disponibilidade de recursos para investimento em pesquisas científicas; e o desenvolvimento e a expansão do sistema universitário. Esses elementos teriam sido determinantes para o avanço das Ciências Sociais e, conseqüentemente, para as pesquisas de Allport.

Para Schneider (1985), Allport faz uma crítica ao modelo progressista de seu tempo, no qual o desenvolvimento tecnológico avançava, segundo o autor, perigosamente à frente das Ciências Sociais. Diante desse avanço, indivíduos desprovidos de habilidades para interagir socialmente sem preconceitos e ressentimentos poderiam colocar o destino da humanidade em risco. Como afirmou Allport (1968): “Se a ciência social, sob apropriada orientação ética, pode eventualmente reduzir ou eliminar o hiato cultural, pode muito bem ser uma questão de que o destino humano depende” (Allport, 1968, p. 23).

Infere-se, assim, que as ciências físico-químicas deveriam ser relativizadas em favor das Ciências Humanas e biopsicossociais. Embora os avanços científicos proporcionem tecnologia, conforto, comunicação e entretenimento, essas mesmas ciências também contribuem para a destruição ambiental e colocam em risco a sobrevivência humana devido ao desenvolvimento da indústria bélica.

Dessa forma, essa contextualização histórica, filosófica e epistemológica visa introduzir o arcabouço teórico de Allport. Assim, a abordagem das categorias propostas pelo psicólogo social estadunidense tratará, primeiramente, da origem do preconceito, discutindo as relações intergrupais entre endogrupo e exogrupo. Em seguida, será analisada a definição do preconceito e sua manifestação na forma de discriminação, que pode escalar do primeiro até o quinto estágio, culminando no extermínio do indivíduo ou grupo alvo – fenômeno descrito na literatura científica como Escala do Preconceito e Discriminação de Allport. Por fim, será discutida a proposta de intervenção para a redução do preconceito, conhecida como Teoria do Contato Intergrupar ou Hipótese de Contato.

### **1.3 Preconceito: definição, gênese e formas de expressão**

Segundo as considerações de Lima (2020), o preconceito tem acompanhado a história da humanidade, uma vez que, desde tempos remotos, identifica-se a compreensão de uma hierarquia na qual determinado grupo se posiciona sobre outros como um processo normalizado. O autor também destaca o fator da naturalização, referindo-se à percepção de um grupo sobre as diferenças de outro como indicativas de inferioridade, o que desencadeia atos hostis do primeiro contra o segundo. Assim, as diferenças intergrupais levam um grupo a

distinguir no outro um padrão diverso daquele adotado em determinado contexto social.

Allport (1954) analisa essa tendência de desenvolver atitudes negativas contra mais de um grupo ou segmento social diferente sob a noção de preconceito generalizado, categoria que será explorada posteriormente. O autor caracteriza esse tipo de preconceito como uma inclinação a manifestar atitudes desfavoráveis em relação a segmentos sociais cuja cosmovisão não está em consonância com a do grupo dominante, evidenciando um viés de distinção que os diferencia dos demais. Além disso, fatores cognitivos estruturados em um modo dualista de pensamento influenciam essa tendência, promovendo uma postura intolerante diante da ambiguidade e resultando em atitudes baseadas em um absolutismo moral quanto a condutas sociais (Allport, 1954).

Nas palavras de Félix Neto, baseado nas teorias elaboradas por Allport, o preconceito pode ser definido como uma forma de discriminação contra grupos minoritários, manifestando-se como uma atitude favorável ou desfavorável em relação a membros de um grupo, fundamentada essencialmente na sua pertença a esse grupo e não em características individuais. Por exemplo, o preconceito sexual ocorre quando um indivíduo é avaliado apenas por sua identidade de gênero (masculino ou feminino), e não por suas características pessoais. Diversos grupos podem ser alvo de preconceitos, além dos sexuais: raças, etnias, religiões, migrantes, prisioneiros, homossexuais, pessoas com deficiência, indivíduos com transtornos mentais e até intelectuais. Embora o preconceito possa ter conotações tanto positivas quanto negativas, no Ocidente ele tem assumido predominantemente um viés negativo (Allport, 1954 *apud* Neto, 1998, p. 507).

Segundo os postulados teóricos de Allport, observa-se um viés clássico nas pesquisas sobre o fenômeno da discriminação, ao definir o preconceito como hostilidade direcionada a indivíduos ou grupos socialmente desvalorizados. Assim, o preconceito se caracteriza como um elemento que perpetua as situações como a discriminação, a exclusão social e, conseqüentemente, a violência (Allport, 1954). De acordo com Bandeira e Batista (2002), o preconceito pressupõe a negação do outro pelo simples fato de não pertencer ao grupo que se identifica como superior. Nesse contexto, “a violência pode se tornar uma ferramenta utilizada por uma pessoa para manter ou garantir a sua superioridade sobre outro ser” (Farias; Carvalho; Barroso, 2021, p. 23).

Dentro dessa lógica de relações de poder, os autores refletem que a violência se transforma em um instrumento de opressão, atuando como fator favorável à manutenção do preconceito e da discriminação. Nesse sentido, ao analisar a discriminação direcionada a determinados indivíduos e grupos, Allport (1954) argumenta que essa pode ser empregada

com a intenção de desviar a hostilidade decorrente de situações de insatisfação ou tensão, utilizando certos coletivos como bodes expiatórios. Em outras palavras, “as pessoas satisfeitas com a sua situação tendem a ser mais tolerantes com os outros do que as que estão insatisfeitas” (Allport, 1954 *apud* Silva, 2007, p. 15).

Comentando sobre essa análise de Allport, Neto (1998) aponta para uma plethora de consequências para os indivíduos vitimados pelo preconceito proveniente de outros grupos, tais como a internalização da discriminação, o reforço de estereótipos negativos e a perpetuação de ciclos de exclusão social. Esses indivíduos podem desenvolver sentimentos de inferioridade, baixa autoestima e, em alguns casos, uma postura reativa que os leva a reproduzir atitudes preconceituosas contra grupos ainda mais vulneráveis.

Dessa forma, o preconceito generalizado não apenas reforça desigualdades sociais, mas também contribui para a manutenção de sistemas de opressão estruturais. A transmissão intergeracional do preconceito e sua institucionalização por meio de normas culturais e práticas sociais aprofundam as dificuldades de grupos marginalizados em romper com esses ciclos.

No contexto da Psicologia Social, a obra de Allport (1954) influenciou significativamente as investigações sobre a origem e a perpetuação do preconceito, bem como as estratégias para sua mitigação. Entre os mecanismos sugeridos para reduzir a discriminação, destaca-se a Teoria do Contato Intergrupar, que propõe que o contato intergrupar, observadas determinadas condições, pode reduzir estereótipos e promover maior compreensão mútua. Esse modelo, posteriormente aprimorado por estudiosos como Pettigrew e Tropp (2006), enfatiza que fatores como status igualitário, cooperação e apoio institucional são essenciais para que o contato intergrupar seja eficaz na redução do preconceito.

Portanto, compreender a categoria do preconceito generalizado e suas implicações é essencial para o desenvolvimento de políticas públicas e estratégias educacionais que visem à promoção da igualdade social e à mitigação dos impactos da discriminação nas sociedades contemporâneas.

Na edição comemorativa dos 25 anos da publicação da obra *The nature of prejudice*, Allport (1979) assevera que os grupos ou segmentos sociais que se percebem em uma composição hierárquica inferior em relação a outros grupos, reproduzem o preconceito sobre outros grupos que, por ventura, estiveram em condição hierárquica inferior e/ou minoritária. Pela justificativa “sou intolerante porque fui vítima de intolerância” (Allport, 1979, p. 153), a obra analisa que os vitimados podem passar a exercer o papel de agressores. Comentando sobre essa análise de Allport, Neto (1998) aponta para uma plethora de consequências para os

indivíduos vitimados pelo preconceito proveniente de outros grupos, tais como:

[...] afastamento e passividade, militância, agressão contra o exogrupo e auto-aversão. Allport sugeriu também que estas reações podiam ser circunscritas em duas categorias gerais: intrapunitivas e extrapunitivas. As defesas intrapunitivas são as que implicam auto-culpabilidade e as defesas extrapunitivas colocam a culpa nos outros. Allport defende que os membros de grupos minoritários que são intrapunitivos serão hostis ao seu próprio grupo, ao passo que os que são extrapunitivos manifestarão lealdade em relação ao seu próprio grupo e agressividade em relação a outros grupos (Neto, 1998, p. 559).

Vale lembrar que Allport (1979) identifica que a postura dos vitimados, ao se tornarem agressores, pode ser interpretada como uma forma de defesa e, inclusive, uma tentativa de integração ao grupo ou segmento majoritário. No entanto, o fenômeno oposto também pode ocorrer, em situações nas quais indivíduos vitimados pelo preconceito adotam uma postura não preconceituosa em relação a outros grupos igualmente marginalizados, optando pela redução desses episódios no relacionamento intergrupar (Allport, 1979).

Esse processo, que envolve vitimização e agressão, embora presente no cotidiano das sociedades repercute de maneira significativa nas dinâmicas de preconceito e discriminação em nível grupal. Trata-se, portanto, de um indicativo de uma tendência generalizada para juízos permeados por preconceitos que transcendem conjunturas sociais específicas.

### **1.3.1 Os postulados de Allport e a gênese do preconceito**

No que diz respeito aos elementos que podem causar o preconceito generalizado, é relevante retomar o contexto do fim da Segunda Guerra Mundial, período no qual foram publicados estudos que investigavam a tendência de generalizar o preconceito. Autores como Allport (1954; 1979) e Adorno *et al.* (1950) colaboraram para o entendimento das correlações entre as diversas expressões do preconceito generalizado e suas causas. Os postulados de Allport contribuíram com a análise baseada no viés etnocentrista, enquanto a obra de Adorno trouxe a teoria da personalidade autoritária. De maneira geral, conforme Stephan e Stephan (2013), as causas do preconceito generalizado compartilham a ideia de que os grupos minoritários (exogrupos) são percebidos como uma ameaça à ordem social estabelecida pelos grupos majoritários (endogrupo).

Allport (1954/1979), ao mencionar o etnocentrismo como uma das causas do preconceito generalizado, destaca um conceito amplamente debatido por diversos teóricos,

que parte da concepção de que um grupo se percebe como superior aos demais. Nesse sentido, o preconceito generalizado está associado ao fator etnocentrista, definido como a “tendência de avaliar outras culturas e grupos com base nas normas e valores da própria cultura, frequentemente resultando em um viés de superioridade e desconfiança em relação aos estrangeiros” (Allport, 1954, *apud* Silva, 2024, p. 53).

Ancorada na obra de Allport, Silva (2024) pondera que o etnocentrismo se configura como uma das causas mais recorrentes do preconceito. Considerando que os indivíduos tendem a atribuir estereótipos desfavoráveis a outros grupos, especialmente aos minoritários e/ou percebidos como ameaça ou inferiores, esse processo leva a um tratamento discriminatório. Por conseguinte, o etnocentrismo carrega um forte componente valorativo em relação ao próprio grupo social, ao mesmo tempo em que sustenta uma visão depreciativa dos outros grupos. Dessa forma, os elementos de identidade e coesão do grupo majoritário são reforçados, consolidando uma percepção de superioridade em relação aos demais e, consequentemente, justificando a discriminação contra os grupos minoritários.

Outra obra que contribui para a compreensão da correlação entre as várias formas de manifestação do preconceito generalizado e suas causas é a de Adorno *et al.* (1950). Na publicação intitulada *The Authoritarian Personality*, os autores apresentam os fundamentos do que denominam teoria da personalidade autoritária. Segundo Adorno *et al.*, essa teoria equivale ao produto das operações sociocognitivas latentes ao preconceito generalizado. Nela, os autores argumentam que os indivíduos possuem a tendência de demonstrar sentimentos favoráveis em relação ao seu próprio grupo e desfavoráveis em relação aos outros grupos. Para ilustrar a teoria da personalidade autoritária, os autores desenvolveram a Escala F de autoritarismo, com o objetivo de mensurar os traços autoritários presentes nos indivíduos.

São considerados fatores psicológicos associados a outros elementos comportamentais e atitudinais, como postura de obediência e submissão, agressividade, justificção reiterada das ações e apoio a situações em que grupos e/ou segmentos sociais minoritários sofrem algum tipo de opressão. Nesse sentido, a análise do autoritarismo em indivíduos, com base nos traços de personalidade, reflete um processo de socialização marcado, na infância, por um viés de severidade e punição, resultando em maior sujeição a contextos e figuras de autoridade.

É fundamental considerar que há um expressivo número de publicações que discutem a interconexão entre diferentes formas de preconceito. Allport (1954) teorizou sobre as variadas expressões do preconceito interligadas psicologicamente, oferecendo um ponto central para a compreensão do preconceito generalizado. Ao revisar esses estudos, observa-se

que os fatores psicológicos desempenham um papel essencial na formação do preconceito, sendo fundamentais para a análise desse fenômeno que persiste na sociedade contemporânea.

No que diz respeito às características da gênese do preconceito, Allport teorizou sobre as relações intergrupais, distinguindo os indivíduos do endogrupo (majoritário e dominante) e os do exogrupo (minoritário e dominado). O endogrupo, de maneira generalizada, atribui traços ao exogrupo, que se torna alvo de relações assimétricas de poder. Nesse contexto, os conceitos de endogrupo e exogrupo são essenciais para a compreensão do fenômeno do preconceito.

Com base nas reflexões de Allport, Fiske e Neuberg (1990) aprofundaram a categorização dos conceitos de endogrupo e exogrupo. O primeiro é composto por indivíduos que categorizam e generalizam uma série de elementos como pertencentes ao seu próprio grupo. Assim, esses indivíduos se identificam e se reconhecem dentro desse grupo com base em determinadas características que consideram comuns entre si. O exogrupo, por sua vez, é composto por aqueles que são identificados pelos membros do endogrupo como desprovidos das características generalizadas e categorizadas pelo próprio grupo. Esse processo resulta em relações intergrupais marcadas pela ausência de identificação entre os grupos e pela falta de sentimento de pertencimento. Segundo Fiske e Neuberg (1990), essa categorização e generalização dos grupos com base na lógica do “nós” e “eles” é um processo inerente ao ser humano.

Monteiro (2006) adverte que o processo de categorização e generalização influencia as estruturas cognitivas responsáveis pela organização do conhecimento e das ações cotidianas, constituindo, assim, a base do “pré-conceito normal” (p. 413). Seguindo as ideias propostas por Anderson (1991), esse processo cognitivo permite estabelecer uma ordem de classificação no meio físico e social. Em outras palavras, a divisão da realidade em diferentes categorias e generalizações possibilita a organização da noção de tempo e de adaptação ao ambiente em que se está inserido.

Sob essa perspectiva, e de acordo com os postulados teóricos de Allport (1954) sobre o preconceito de viés étnico-racial, depreende-se que esse fenômeno se reveste de certa antipatia, fundamentada em generalizações equivocadas e inflexíveis, que podem ser tanto sentidas quanto expressadas. Além disso, tal preconceito pode ser direcionado a um grupo (exogrupo) em sua totalidade ou a um indivíduo isoladamente, pelo simples fato de ser identificado como membro desse grupo. Allport enfatiza que esse processo envolve a criação de estereótipos e rótulos na relação intergrupar, destacando que essa dinâmica estabelece concepções fixas sobre os traços do exogrupo (Fernandes e Pereira, 2018).

Por conseguinte, Allport considera que a relação entre endogrupo e exogrupo é marcada pela estereotipação do primeiro em relação ao segundo, sendo esta vinculada a uma articulação que determina a aceitação ou rejeição categórica de determinado grupo. Além disso, essa dinâmica atua como um fator de reforço para a naturalização dos juízos sobre o outro, contribuindo para a consolidação do preconceito e da discriminação social.

#### **1.4 As formas de expressão do preconceito e discriminação**

Como exposto anteriormente, Neto (1998) conceitua o preconceito como um tipo específico de atitude. Essa concepção parte do pressuposto de que o preconceito pode ser compreendido a partir de três componentes principais: o afetivo (relacionado aos sentimentos preconceituosos experienciados diante de membros de grupos específicos ou até mesmo ao pensar nesses grupos); o cognitivo (diz respeito à forma como as informações sobre esses membros são processadas, bem como às crenças e expectativas em relação a eles); e o comportamental (associado à manifestação da atitude preconceituosa por meio de ações dirigidas contra esses grupos).

Nessa perspectiva, segundo Neto (1998), o preconceito, quando expresso no nível comportamental, configura-se como discriminação. Ou seja, a discriminação pode ser definida como a materialização do preconceito em ações concretas, expressando uma tendência natural de indivíduos ou grupos a agirem de forma diferenciada em relação a outros. Dessa maneira, a discriminação se manifesta quando essa tendência se converte em prática. Em situações discriminatórias, os membros de um grupo podem ser alvo de afirmação ou negação com base em sua pertença a determinado grupo. Para o autor, a discriminação pode se expressar por meio de diferentes comportamentos, variando desde formas mais moderadas, como o evitamento, até níveis mais acentuados, que podem resultar na exclusão de empregos, escolas e alojamentos. Em casos extremos, a discriminação pode assumir a forma de agressão contra os alvos do preconceito (Neto, 1998, p. 509).

O estudo do sociólogo Matthew Williams representa um marco ao resgatar o referencial de Allport. Em sua obra “A Ciência do Ódio”, publicada em 2021, Williams contextualiza a atitude preconceituosa sob o viés comportamental, descrevendo um episódio em que foi vítima de agressão física motivada por sua orientação sexual. Esse evento o impulsionou a se dedicar à investigação sobre o ódio presente nos indivíduos agressores. Segundo o autor, os crimes de ódio ocorrem em todas as épocas e em diversas partes do mundo, tendo como alvos frequentes os grupos minoritários (exogrupos), vítimas de

preconceito por questões étnico-raciais, sexuais, religiosas, entre outras, desde os primórdios da humanidade.

Com o advento da internet, o ódio tem sido disseminado de maneira exponencial pelas novas mídias digitais, influenciando grupos sociais e partidos políticos radicais que promovem agendas excludentes e violentas. Articulando diferentes campos científicos, Williams realiza incursões na neurociência, psicologia, economia, entre outras áreas, a fim de problematizar como a raiva atravessa a história da humanidade e quais estratégias podem ser adotadas na contemporaneidade para enfrentar antigas e novas expressões de preconceito.

Sob essa ótica, Williams (2021) define o preconceito como uma antipatia generalizada em relação a determinado grupo, negativamente concebido com base em fatores religiosos e étnico-raciais: “Para ser considerado preconceituoso, você precisava ver todo um grupo de forma negativa, não apenas determinados indivíduos daquele grupo” (p. 30). Dessa forma, percebe-se um diálogo estreito entre Williams e Allport, uma vez que ambos concebem o preconceito como um estereótipo negativo atribuído a um grupo de maneira generalizada. Esse alinhamento teórico também se evidencia quando Williams retoma a Escala do Preconceito e Discriminação, originalmente proposta em 1954. Esse instrumento teórico descreve a relação intergrupala na qual o endogrupo, ao expressar preconceito e discriminação contra o exogrupo, pode submetê-lo a um ciclo de violência crescente, culminando, no nível extremo, no extermínio do exogrupo.

#### 1.4.1 Escala do Preconceito e Discriminação de Allport

Conforme descrito, segundo Allport (1954), a noção de preconceito se assenta em uma postura hostil em relação a indivíduos pertencentes a um grupo social distinto, aos quais são atribuídos estereótipos antagônicos. Nesse sentido, o preconceito está associado a uma noção construída de forma precipitada, sem base reflexiva, e expressa oposição a outros grupos ou indivíduos com base em critérios sociais, étnico-raciais, religiosos, sexuais, entre outros. Para Allport, a tensão gerada por essa dinâmica pode resultar em episódios de violência. Dessa forma, percebe-se a possibilidade de um diálogo entre essa teoria sobre o exogrupo e o contexto da discriminação às religiões afro-brasileiras.

Os postulados teóricos de Allport (1954) apresentam um modelo das expressões preconceituosas, no qual as ações se desenvolvem de maneira escalonada, permitindo compreender como o preconceito, ao se transformar em ação, pode abranger cinco fases progressivas que incluem discriminação, violência física e, no extremo, extermínio. Esse

modelo descreve o preconceito como um processo contínuo, que se intensifica gradualmente e pode se manifestar em qualquer sociedade que tolere ou incentive práticas preconceituosas.

Na interpretação de Williams (2021), Allport, ao partir da definição original de preconceito como uma visão negativa sobre um grupo em sua totalidade, propôs essa escala para teorizar a gradação diferenciada das ações preconceituosas. A tabela a seguir apresenta uma síntese desse instrumento teórico, conforme preconizado por Allport, e sua aplicação na contemporaneidade, com exemplos concretos baseados nas obras de Neto (1998) e Williams (2021).

Considera-se que a literatura sobre a escala do preconceito e discriminação de Allport também faz referência a essa teoria por meio da nomenclatura alternativa “Pirâmide de Allport”. Muitas publicações utilizam a ilustração de uma pirâmide para demonstrar didaticamente essa estrutura, representando o estágio um na base e avançando até o estágio cinco no topo, sugerindo um processo de escalada na gravidade das ações preconceituosas. Neste estudo, essa teoria será apresentada em forma de tabela, de modo a descrever detalhadamente cada estágio e suas características.

**Tabela 1** – Escala do Preconceito e Discriminação de Allport

<b>ESCALA DO PRECONCEITO E DISCRIMINAÇÃO DE ALLPORT</b>	
<b>ESTÁGIO</b>	<b>CARACTERÍSTICAS</b>
<b>1º ANTILOCUÇÃO (Discurso de ódio e difamação verbal)</b>	Esse estágio envolve conversas hostis, difamação verbal, propagandas ou piadas com conotação racista, transfóbica, etnocêntrica, entre outras. O discurso de ódio é empregado gradualmente por setores do endogrupo, evoluindo de simples piadas para insultos arbitrários contra o exogrupo. Atualmente, as plataformas digitais têm potencializado e evidenciado essa fase, permitindo a rápida disseminação dessas manifestações preconceituosas.
<b>2º EVITAMENTO, ESQUIVA (Segregação)</b>	Esse estágio visa manter o grupo étnico-racial ou segmento social separado do grupo dominante na sociedade. Observa-se a separação entre endogrupo e exogrupo, que pode ocorrer de maneira orgânica — como a exclusão de determinados indivíduos de certos estabelecimentos — ou ser imposta pelo Estado por meio de leis e políticas segregacionistas. Um exemplo contemporâneo dessa prática é a atuação de agentes do mercado imobiliário que afastam pessoas brancas de áreas habitadas por minorias étnicas, contribuindo para a formação de guetos.
<b>3º DISCRIMINAÇÃO (Discriminação institucionalizada)</b>	Nesse estágio, o endogrupo impede o exogrupo de acessar oportunidades, bens e serviços essenciais, dificultando sua ascensão social. A exclusão ocorre em diversas esferas, como mercado de trabalho, educação, assistência à saúde e proteção jurídica igualitária. Quando um grupo minoritário é privado de direitos civis, de

	oportunidades de emprego ou de acesso a moradias, configura-se um processo de marginalização sistemática. O regime do apartheid na África do Sul exemplifica esse estágio, ao institucionalizar a segregação racial e a negação de direitos à população negra.
<b>4º ATAQUE FÍSICO (Violência dirigida)</b>	Essa fase representa a intensificação consciente dos atos preconceituosos presentes nos estágios anteriores. Trata-se da violência direcionada contra pessoas e propriedades por indivíduos ou grupos racistas, transfóbicos, entre outros. Embora as leis possam condenar essas práticas, em muitos casos, as autoridades fazem vistas grossas ou até participam delas. Em algumas regiões, agentes das forças policiais cometem atos de violência ilegalmente. Um exemplo notório é a prática sistemática de agressões físicas contra pessoas LGBTQ+ na Rússia, tanto por parte da sociedade civil quanto das forças policiais.
<b>5º EXTERMÍNIO</b>	Nesse estágio extremo, a violência contra um grupo de indivíduos assume um caráter indiscriminado e sistemático, podendo ser institucionalizada ou até legalizada. O objetivo é eliminar completamente o exogrupo, como ocorreu nas tentativas nazistas de genocídio contra os judeus. Extermínios em larga escala, como o genocídio em Ruanda (1994) e o conflito em Darfur (2003-), exemplificam esse estágio, no qual a perseguição e o assassinato em massa são promovidos com o intuito de erradicar populações inteiras.

**Fonte:** Neto (1998, p. 510) e Williams (2021, p. 30-32). Elaborada pelo autor.

No que se refere aos cinco estágios ou níveis da Escala do Preconceito e Discriminação de Allport, considera-se que o primeiro estágio corresponde à denominada “antilocução”, caracterizada pelo discurso de ódio, cujas variantes englobam categorias como comentários pejorativos, piadas e insultos. Caso a situação preconceituosa persista, observa-se um escalonamento para o segundo estágio, referente à esquiva ou evitamento, configurando-se como uma forma de isolamento destinada à restrição de espaços públicos compartilhados, a fim de evitar o contato intergrupar, o que pode resultar em segregação.

Com a progressão da escala para o terceiro estágio, evidencia-se a discriminação, frequente em ambientes de trabalho e instituições de ensino, nos quais indivíduos pertencentes a determinados grupos enfrentam barreiras de acesso e oportunidades desiguais. No quarto estágio, ocorre o ataque físico, materializado em agressões contra indivíduos ou grupos alvos do preconceito e da discriminação, bem como em atentados contra seus símbolos e patrimônios culturais, sem a devida intervenção das autoridades policiais. Por fim, o quinto estágio corresponde ao extermínio ou genocídio, momento em que a violência extremada contra indivíduos pertencentes a grupos vitimados pelo preconceito e pela discriminação é legitimada ou sistematicamente promovida (Felix, 1998; Williams, 2021).

Cabe mencionar a contribuição do sociólogo Alexandre Brasil Carvalho da Fonseca,

professor associado da Universidade Federal do Rio de Janeiro e organizador da obra “Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil: pesquisas, reflexões e debates”. O autor define a intolerância como um conjunto de atitudes e práticas que negam a legitimidade da existência, das crenças ou das expressões culturais de determinados grupos sociais. Segundo Fonseca, a intolerância pode se manifestar de diversas formas, desde discursos hostis e práticas de exclusão até ações extremas, como a violência física e o extermínio.

No contexto brasileiro, a intolerância religiosa tem sido um dos principais focos de estudo do autor, especialmente no que tange às religiões de matriz africana. Fonseca aponta que a perseguição e a discriminação contra essas religiões são reflexos de um preconceito histórico que, em muitos casos, encontra respaldo institucional e se perpetua por meio de discursos e políticas excludentes.

Ademais, a obra organizada por Fonseca problematiza a relação entre o Estado laico e a intolerância religiosa, discutindo os desafios para a garantia da liberdade religiosa em um cenário, no qual determinados segmentos religiosos exercem influência sobre políticas públicas e práticas sociais. Dessa forma, a pesquisa do autor contribui para a compreensão das dinâmicas de intolerância e para o desenvolvimento de estratégias de enfrentamento e promoção da diversidade religiosa no Brasil:

[...] o conjunto de ideologias e atitudes ofensivas às diferentes crenças e religiões e às pessoas que as professam; em casos extremos pode incluir perseguição, agressão física, ofensa, discriminação e, até mesmo, por atos que atentam à vida (Fonseca, 2018, p. 24).

Nessa definição, podem-se identificar elementos que dialogam com o arcabouço teórico proposto por Allport em sua obra de 1954. A citação da obra de Fonseca remete à manifestação de uma atitude hostil de preconceito que, na ausência de mecanismos de interrupção, pode se desdobrar em discriminação e avançar gradativamente para estágios mais graves. O autor destaca, em sua definição, trechos como “em casos extremos pode incluir [...] e até mesmo”, sugerindo que a eclosão de uma atitude ofensiva nem sempre resulta, necessariamente, nos níveis mais extremos de perseguição, agressão física ou extermínio.

De maneira análoga, na teoria de Allport, indivíduos que se encontram no primeiro nível da escala do preconceito não necessariamente avançam para os estágios subsequentes. No entanto, a progressão de um nível ao outro tende a aumentar a probabilidade de escalonamento para graus mais severos de discriminação e violência. Nesse sentido, Allport exemplifica da seguinte forma:

Foi a antilocução de Hitler que levou os Alemães a evitar os seus vizinhos judeus e amigos de outrora. Esta preparação tornou mais fácil decretar as leis de discriminação de Nuremberg que, por sua vez, fizeram com que os subsequentes incêndios de sinagogas e ataques aos judeus nas ruas parecessem natural. O passo final nesta macabra progressão foram os fornos de Auschwitz (Allport, 1954, p. 15, tradução nossa).

Assim, evidencia-se a relevância de dissertar sobre os elementos que contribuem para a construção de horizontes reflexivos acerca do preconceito intergrupar e, conseqüentemente, para o desenvolvimento de atitudes pautadas no respeito à alteridade grupal e à diversidade sociocultural. Para Pettigrew (2008), os postulados de Allport referentes à Teoria do Contato Intergrupar fornecem subsídios fundamentais para a reflexão sobre as formas de enfrentamento do preconceito entre grupos.

Considerando que o presente estudo se insere na investigação do fenômeno da discriminação contra o segmento afroreligioso, com ênfase na atuação das lideranças do Santuário Nacional da Umbanda na recuperação ambiental sob a perspectiva de uma Ecologia Decolonial, torna-se essencial a incorporação da Teoria do Contato Intergrupar, proposta por Allport.

### **1.5 Considerações sobre a Teoria do Contato Intergrupar**

Em face do exposto, depreende-se que a Escala do Preconceito e Discriminação de Allport, teoriza sobre o fenômeno do preconceito e da discriminação em diversos níveis, ampliando o horizonte de reflexão acerca da proporção com que determinadas ocorrências podem se desdobrar, resultando em formas mais graves e letais. Igualmente, a obra de Allport (1954) propôs outro instrumento voltado à redução dos preconceitos nas relações intergrupais, denominado Teoria do Contato Intergrupar. Cabe lembrar que a abordagem do contato como estratégia para minimizar o preconceito intergrupar teve início com estudiosos das ciências sociais após a derrota dos nazistas (Pettigrew, 1998). Esse autor argumenta, contudo, que a hipótese proposta por Allport recebeu atenção significativa em pesquisas posteriores nesse campo de investigação.

A Teoria do Contato Intergrupar considera que a gênese do preconceito e da discriminação social está no processo de categorização/generalização e na hostilidade intergrupar, ambos aprendidos socialmente. Esse mecanismo resultaria na rejeição de determinado indivíduo ou grupo com base na falta de conhecimento sobre ele, gerando,

consequentemente, discriminação, na medida em que há ausência de contato relacional capaz de proporcionar vivências positivas entre grupos (Brewer; Gaertner, 2001, *apud* Rutland *et al.*, 2005). Ademais, a percepção de aspectos similares entre membros de diferentes grupos é considerada um elemento-chave para o estabelecimento de pontos de convergência entre eles (Byrne, 1969, *apud* Matos, 2011). Destarte, infere-se que o contato positivo entre indivíduos ou grupos distintos pode contribuir para a desconstrução de estereótipos negativos, promovendo mudanças de comportamento e atitudes em relação ao grupo em questão (Matos, 2011, p. 10).

Para Manuel, Silva e Oliveira (2016), a Teoria do Contato Intergrupar de Allport fundamenta-se no desenvolvimento de ações voltadas à prevenção e redução das situações que geram preconceito. Segundo os autores, a referida hipótese atingiria seu objetivo por meio de articulações mediadas pelo poder público, que promovam espaços de interação entre indivíduos de diferentes origens étnico-raciais, sociais, religiosas, sexuais, entre outras, sob a perspectiva da igualdade e da cooperação intergrupar.

Tomando como referência a obra de Allport (1954), observa-se que o autor desenvolve a ideia da Teoria do Contato Intergrupar a partir do conceito de estereótipo. Segundo ele, a noção estereotipada está relacionada a crenças extremadas direcionadas a determinados indivíduos ou grupos. Essa concepção exagerada é frequentemente adotada por grupos dominantes como justificativa para diferentes formas de tratamento em relação a esses indivíduos ou grupos. Importa destacar que, para Allport, o contato intergrupar superficial pode não gerar resultados positivos e, em alguns casos, pode até intensificar os estereótipos. Para que o contato intergrupar tenha um efeito positivo na redução do preconceito, Allport (1954) propõe uma série de condições fundamentais para sua efetividade:

[...] através de contatos de igualdade de estatuto entre grupos majoritários e minoritários no desenvolvimento de objetivos comuns. O efeito é potencializado se este contato for sancionado por apoios institucionais (isto é, por lei, costumes ou atmosfera local), e desde que seja de um tipo que conduza à percepção de interesses comuns e de humanidade comum entre os membros dos dois grupos (Allport, 1954, p. 281, tradução nossa).

Conforme exposto, Allport (1954) apresentou a ideia da Teoria do Contato Intergrupar, constituída pelos seguintes elementos condicionantes: 1) a igualdade de status entre os grupos; 2) a definição de objetivos comuns; 3) o suporte de instituições mediante marcos legislativos, estabelecimento de costumes e um clima social desprovido de preconceito; e 4) a percepção de pontos similares entre os grupos em questão (Allport, 1954).

Após a formulação da Teoria do Contato Intergrupar, diversas publicações científicas analisaram criticamente essa teoria, concluindo que, além de possibilitar novos conhecimentos e ampliar as formulações intuitivas de Allport, sua aplicabilidade na redução do preconceito foi confirmada (Matos, 2011).

Um dos estudos que corroboram essa ratificação foi o de Pettigrew e Tropp (2006). Esses autores submeteram a efeito de escrutínio o impacto do contato entre grupos diferentes, considerando os quatro elementos que, segundo a hipótese de Allport, condicionariam uma possível redução do preconceito. Os resultados da pesquisa de Pettigrew e Tropp indicaram uma relação entre o contato intergrupar e a diminuição dos estereótipos preconcebidos. Além disso, no que se refere aos quatro elementos condicionantes propostos por Allport, verificou-se que, de modo geral, eles conduzem a efeitos positivos, sendo possível obter resultados favoráveis mesmo na ausência de um dos elementos.

Dessa forma, a conclusão dos estudos de Pettigrew e Tropp (2006) sugere que os quatro elementos mencionados por Allport devem ser vistos como facilitadores. Para se alcançar um resultado efetivo na redução dos níveis de preconceito, os autores ressaltam que esses elementos não são imprescindíveis, embora desempenhem um papel relevante. No entanto, enfatizam que cada elemento, isoladamente, é insuficiente para gerar um efeito significativo na dinâmica do contato intergrupar, sendo necessária sua articulação conjunta. Assim, os achados desse estudo dialogam com o arcabouço teórico de Allport, ratificando os benefícios dos quatro elementos quando articulados como facilitadores do contato intergrupar (Pettigrew; Tropp, 2006).

Contribuindo para essa discussão, Alexandre Brasil Fonseca destaca o caráter fundamental dos espaços de encontro na promoção da transformação social no que tange ao preconceito religioso e seus desdobramentos. Segundo Fonseca (2018), “os espaços de participação social, espaços de diálogo, são fundamentais para se romper preconceitos e para se estabelecer um ambiente de respeito à diversidade religiosa” (p. 46). Em consonância com as reflexões de Fonseca, o presente estudo busca ampliar a abordagem dialógica e reflexiva sobre o fortalecimento do princípio da liberdade religiosa. Parte-se do entendimento de que é essencial viabilizar horizontes de diálogo para refletir sobre a discriminação recorrente aos afroreligiosos.

Sob uma perspectiva histórica, ao observar a diversidade religiosa no contexto brasileiro desde a chegada do colonizador europeu, nota-se um pluralismo de referenciais religiosos decorrente da coexistência de uma “tríplice matriz cultural: portuguesa, indígena e africana” (Bingemer, 2017, p. 105). Nesse sentido, Wachholz (2011) afirma que a interação

entre essas matrizes gerou impactos significativos sobre as demais culturas, especialmente as dos povos subjugados, que foram obrigados a assimilar a religião dos portugueses de forma imposta. Para o autor, esse processo resultou na contestação da religiosidade de matriz indígena e africana, evidenciando “marcas de exclusivismo, intolerância e estigmatização. Com essas marcas, o cristianismo interpelou indígenas, novos cristãos e negros, negando-lhes sua alteridade” (Wachholz, 2011, p. 782).

Essas características perduraram ao longo dos séculos na formação da sociedade brasileira, resultando em uma trajetória histórica na qual as manifestações religiosas de povos de ascendência africana foram sistematicamente vitimadas pelo preconceito e pela discriminação. De acordo com uma pesquisa conduzida pelo Ministério dos Direitos Humanos e discutida no “Seminário sobre Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa”, com apoio da Ordem dos Advogados do Brasil, identificou-se um cenário alarmante. A pesquisa, organizada pelo sociólogo Alexandre Brasil Fonseca, resultou na obra “Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil”, que analisou dados entre 2011 e 2015. O estudo concluiu que a discriminação religiosa se manifesta de forma expressiva na sociedade brasileira, atingindo com maior incidência as religiões afro-brasileiras, que figuram entre as mais afetadas por violações de direitos em relação à sua religiosidade (Fonseca, 2018, p. 44-45).

Concluindo o primeiro capítulo deste trabalho, destaca-se a relevância do tema referente à Teoria do Contato Intergrupual como um elemento reflexivo para a compreensão do fenômeno da discriminação religiosa. A proposta teórica de Allport pode contribuir para a análise da discriminação contra afroreligiosos a partir da aproximação com questões ecológicas como um elemento comum entre diferentes grupos sociais. No próximo capítulo, o objetivo será correlacionar a Escala do Preconceito e Discriminação de Allport ao fenômeno da discriminação contra o segmento afroreligioso no contexto brasileiro.

## **2 A CORRELAÇÃO ENTRE A ESCALA DO PRECONCEITO DE ALLPORT E O ACIRRAMENTO DA DISCRIMINAÇÃO AO SEGMENTO AFRRRELIGIOSO NO CONTEXTO BRASILEIRO**

Publicações recentes que investigam temas relacionados à discriminação religiosa no contexto brasileiro obtiveram expressivo ponto de atenção dos pesquisadores que partiram da motivação em discorrer sobre o mapeamento desse fenômeno. Estudos como Gualberto (2011), Fonseca e Adad (2016) e Ribeiro (2024) são exemplos que corroboram com essa constatação e, através de dados estatísticos, embasam que os praticantes das religiões afro-brasileiras compõem o segmento cujos índices apontam maior incidência de vitimização pela discriminação ao longo da formação da sociedade brasileira. Apesar do avanço do ordenamento jurídico no que tange ao direito à liberdade religiosa, os episódios de hostilidade por conta de fatores religiosos ainda permanecem presentes na composição social. No que diz respeito ao caráter tipológico da violência sofrida pelos afrorreligiosos, os estudos de Eller (2018) avaliam uma perspectiva envolvendo a relação com grupos pentecostais através da simbólica. Camurça (2019) aponta que as publicações nesse âmbito demonstram a violência às religiões afro-brasileiras em múltiplas faces: os discursos dentro dos templos, a exposição midiática por meio da concessão pública e a ascensão dessas expressões religiosas no espaço público. O conjunto desses fatores, aliado à emergência de um contexto de atenção às políticas públicas voltadas para a população negra e a agenda reacionária de viés conservador sob a égide do pânico moral (Vencato; Vieira, 2021), desencadeiam uma conjugação social com novas nuances para a reflexão nessa área.

O acirramento nas formas como essa discriminação aos afrorreligiosos ocorre nos últimos anos no país é analisado por Santos (2019) e Rodrigues (2021). Esses autores sinalizam tanto para uma escalada dessa discriminação quanto para a variedade de como essa se manifesta, sugerindo outras categorias para se abordar esse fenômeno. Alguns exemplos são descritos como categorias referentes a racismo religioso, cristofacismo, violência religiosa, terrorismo religioso, dentre outros, oferecendo chaves interpretativas para se compreender os meandros dessa temática. Todavia, pelos canais de pesquisa de trabalhos acadêmicos evidencia-se pouca quantidade de estudos que se debruçam sobre o fenômeno da hostilidade às manifestações afrorreligiosas no campo da Psicologia Social; constata-se na literatura científica sobre esse tema maior índice de publicações nas áreas jurídica, sociológica, de ciência da religião, dentre outras. Assim, este autor considerou pertinente

pesquisar sobre os fatores que motivariam a violação do direito à liberdade religiosa por parte de indivíduos e de grupos sociais em relação às minorias religiosas ou de uma matriz diversa da tradição hegemônica. Desse modo, este estudo procurou desenvolver uma reflexão acerca de outras categorias que podem contribuir com a compreensão do fenômeno da discriminação às religiões de matriz africana para uma posterior junção com a contribuição que o Santuário Nacional da Umbanda pode oferecer aos debates nesse cenário.

Nessa perspectiva, ao longo do processo de pesquisa deste trabalho, no período permeado de inquietações sobre a pergunta acerca das razões que justificariam os casos de discriminação religiosa e a escalada recente em suas manifestações, este estudo deparou-se com a obra de Matthew Williams (2021). Conforme já mencionado anteriormente, nessa obra, o autor realiza uma confluência analítica interdisciplinar envolvendo os campos da neurociência, psicologia, economia, informática e sociologia, problematizando como o ódio perpassa a história em âmbito global desde a sua gênese. Ademais, a obra procura descortinar horizontes de combate das variadas expressões de preconceito no século XXI. O contato com esse manuscrito ensejou intuições que suscitaram para este estudo uma breve reflexão acerca da gênese da discriminação a partir da escalada do ódio a alguns agrupamentos que se tornam alvos do preconceito de outros grupos. O autor retoma os estudos de Allport, cuja produção científica deixou uma sistematização que pode corroborar analiticamente com o fenômeno da escalada da discriminação aos afroreligiosos, mencionado anteriormente. Vale lembrar que Allport propõe a chamada Escala de Preconceito e Discriminação que consiste em um instrumento analítico que pode mensurar e classificar a extensão do preconceito, considerando dado contexto social, sugerindo estágios de práticas hostis que variam do menos grave (estágio um) até o estágio máximo de violência, correspondendo ao extermínio do grupo alvo (estágio cinco).

Desta feita, este capítulo se propõe a fazer uma correlação da Escala do Preconceito ou Discriminação de Allport associada à categoria analítica concernente ao endogrupo e exogrupo com a escalada da discriminação às religiões afro-brasileiras. Passando em revista a literatura acerca da discriminação religiosa nos vários períodos da história do Brasil, considerar-se-ão as publicações mais recentes que descortinam o fenômeno da escalada supracitada e através de breve exposição dos pressupostos teóricos da Escala do Preconceito ou Discriminação de Allport, verificar-se-á a correlação entre os dois objetos, ensejando densa reflexão consoante os postulados de um psicólogo social. Este passo se torna importante para posterior inserção da atuação do Santuário Nacional da Umbanda em perspectiva ecológica decolonial para contribuir com os debates sobre esse fenômeno.

## 2.1 O preconceito e a discriminação às religiões afro-brasileiras

Consoante Silveira (2006), a repressão às manifestações religiosas de raízes africanas teve início na fase colonial, marcada pelo regime escravocrata e pela hegemonia do catolicismo. Por conseguinte, expressões religiosas distintas das tradições católicas eram concebidas como contravenção penal. Assim sendo, não se consideravam nem a dignidade humana nem as crenças da população negra, proveniente da diáspora africana e escravizada no Brasil. Antes mesmo de embarcarem nos navios do tráfico negreiro, muitos dos nativos já eram batizados de acordo com o rito romano:

[...] os negros introduzidos no Brasil pertenciam a civilizações diferentes e provinham das mais variadas regiões de África, com maior destaque para o povo bantu da África Austral. Porém, suas religiões, quaisquer que fossem, estavam ligadas a certas formas de família ou de organização clânica [...]. O tráfico negreiro violou tudo isso. Os escravizados foram obrigados a se incorporar a um novo tipo de sociedade, com formas de ser e estar ocidentais (Cossa, 2019, p. 99).

De acordo com Silva (2018), era obrigação atribuída ao proprietário de escravos o batismo e a consequente inserção do seu cativo no seio da cristandade, sob o risco de perder o escravo caso fosse demandado por outra pessoa, que assumiria tal propriedade (p. 2). Essa conjuntura promovia sobremaneira o que Dussel (1993) designava como “encobrimento do outro”, resultando na escassez de material que pudesse servir como fonte para o conhecimento das práticas afroreligiosas nesse período. Contudo, encontram-se registros de rituais genericamente chamados de “Calundus”, sobretudo entre os séculos XVI e XVIII (Prado, 2021).

Não obstante a imposição da religião oficial, os escravizados envidaram esforços na manutenção de seus costumes culturais e religiosos por meio do sincretismo indígena-africano, associando santos católicos às divindades africanas e “dando às suas divindades nomes de santos católicos” (Bingemer, 2017, p. 102).

Em relação a mais antiga referência ao sincretismo, Mott (1986), ancorando-se em registros feitos por holandeses, aponta sua ocorrência no Quilombo de Palmares, em 1645, descrevendo a existência de “uma capela com imagens de Jesus Menino, de Nossa Senhora da Conceição, de São Brás, e Barleus informa que de longe podia-se ouvir o bater dos pés e o tã-tã dos tambores nos rituais dos negros” (p. 154). Nesse contexto, ambos os povos passaram a compartilhar e adaptar suas tradições acerca da natureza e dos rituais de seus deuses e orixás.

Os cultos relativos aos caboclos se deram pela incorporação proveniente de africanos

de origem étnica dos povos banto, conjugados aos elementos indígenas em alguns de seus rituais no Brasil. Esse fenômeno propiciou o surgimento dos candomblés de angola-caboclo, além de outras formas de sincretismo em solo brasileiro, como o Tambor de Mina, a Jurema e o Congado (Santos, 2017 *apud* Prado, 2021, p. 22).

Para Silva (2005), os aspectos vinculados à religiosidade africana assumiram uma dimensão de resistência diante da imposição da hegemonia católica pela estrutura colonial. Essa dinâmica se consolidou no processo pelo qual a população negra escravizada conciliava práticas relacionadas ao catolicismo, originando múltiplas expressões religiosas conforme a região: no Sul do país, o Batuque; no Maranhão, o Tambor de Mina e a Pajelança; na Bahia, o Candomblé; em Pernambuco, o Xangô:

O terreiro associou-se assim ao protesto do negro contra as condições da escravidão, colocando tanto sua organização a favor da luta pela libertação, como no plano religioso, promovendo a crença na magia compartilhada por pessoas que tinham em comum, além da condição de subordinação, a esperança na transformação dessas condições (Silva, 2005, p. 50).

De acordo com Silva (2007), os adeptos das manifestações afroreligiosas foram duramente perseguidos ao longo da formação da sociedade brasileira. Consoante Bastide (1971), no período colonial e imperial, quaisquer cerimônias que evocassem a matriz africana eram consideradas “cultos ao demônio”, tipificadas como crimes e não permitidas pelas Ordenações Filipinas, vigentes até 1830. Nessa esteira, tais cultos eram enquadrados como práticas de feitiçaria e negação divina, cujas penalidades variavam desde a aplicação de multas, condenação ao desterro, encarceramento e flagelação pública. A pena de morte poderia ser aplicada, através do enforcamento, decapitação e/ou fogueira, após submeter o indivíduo a torturas e mutilações físicas (Pierangeli, 2001).

Durante o período imperial, o Código Criminal da época criminalizava qualquer manifestação religiosa que não fosse a oficial, enquadrando tais práticas como crimes policiais (Brasil, 1830). No bojo desse contexto, as classes sociais mais elitizadas buscavam referências socioculturais que se distanciassem dos padrões da população negra. À vista disso, manteve-se a vigilância sobre os espaços de manifestação religiosa de matriz africana, como os terreiros, que eram interpretados como potenciais focos de articulação em torno da pauta abolicionista.

Após a Proclamação da República, o Código Penal de 1890 reforçou a criminalização das práticas de curandeirismo (Brasil, 1890). A perseguição às manifestações de religiosidade africana permaneceu “pelos elites sociais, em um misto de desprezo e fascínio pelo exotismo

que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes” (Silva, 2007, p. 224). Ademais, foram criados aparatos normativos contra os praticantes de “feitiçaria”, inserindo no Código Penal vigente as práticas da religião afro-brasileira em três artigos: 156, 157 e 158, que versavam sobre a prática ilegal da medicina, magia e curandeirismo (Maggie, 1992). Nesse contexto, o Espiritismo foi enquadrado como crime contra a saúde pública devido à atuação mediúnica, em que “supostos espíritos curadores realizavam curas por meio de passes, prescrição de medicamentos homeopáticos, entre outros recursos de atendimento aos enfermos” (Gomes, 2021, p. 2). De acordo com os artigos supracitados, era ilegal o exercício da medicina sem formação acadêmica, assim como a prescrição de qualquer medicamento sem a devida habilitação exigida por lei.

No período do Estado Novo (1937-1945), apesar da maior abertura à pluralidade religiosa, manteve-se o veto às manifestações religiosas afro-brasileiras, iniciando uma nova fase de penalização pelo Código Penal de 1940. Em uma sociedade permeada por um viés racista e classista, as expressões religiosas de matriz africana eram vistas como uma violação à “ordem pública” e aos “bons costumes” (Lima, 2016, p. 677). Dessa forma, rituais que envolvessem instrumentos de percussão nos terreiros eram considerados crimes de contravenção, passíveis de multa e encarceramento, conferindo respaldo legal para invasões e destruição desses espaços. Além disso, os terreiros eram cobrados pelo Estado para funcionarem mediante licença, restringindo as cerimônias de posse e normatizando as atividades das sociedades espíritas de modo a garantir sua adequação às exigências da ordem pública, conforme estabelecido na Constituição de 1937 (Giumbelli, 2003, p. 274). Diante desse cenário, para se defenderem e protegerem suas cerimônias das constantes batidas policiais, lideranças afrorreligiosas e chefes de terreiros criaram federações de umbanda, sobretudo no Rio de Janeiro.

Durante a Ditadura Civil-Militar (1964-1985), buscando conferir maior legitimidade ao regime, os governantes militares revogaram a necessidade de registro dos terreiros nas Delegacias de Jogos e Costumes. Além disso, adotaram uma abordagem mais amistosa com os adeptos das religiões afro-brasileiras, sem, contudo, deixar de exercer controle sobre os terreiros e demais locais de culto. Nesse contexto, os centros de Umbanda deixaram de ser obrigados a se registrarem nos departamentos policiais, passando a fazê-lo nos cartórios. Esse reconhecimento formal conferiu status de entidade religiosa aos centros umbandistas nos censos oficiais, além de integrar seus feriados religiosos aos calendários públicos em âmbitos local e nacional (Brown, 1985 *apud* Silva, 2005, p. 117).

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, que assegurou a inviolabilidade

de consciência e crença, além do livre exercício do culto, houve avanços na proteção das expressões culturais e religiosas de matriz africana. A partir disso, dispositivos jurídicos voltados à proteção dos direitos humanos foram incorporados ao ordenamento brasileiro, como a Lei nº 7.716/89, que tipifica o preconceito e a discriminação étnico-racial e religiosa. Além disso, foi indeferida a subvenção estatal para cerimônias religiosas, independentemente da crença ou organização, representando um marco no processo histórico das religiões afro-brasileiras.

Nesse contexto, destaca-se também a Lei nº 12.288/2010, correspondente ao Estatuto da Igualdade Racial, que assegura o direito à liberdade de consciência e crença, garantindo o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção dos locais de culto e suas liturgias. Além disso, estabelece a obrigatoriedade de comunicação ao Ministério Público sobre quaisquer práticas discriminatórias contra religiões afro-brasileiras, visando a abertura de ação penal contra os responsáveis.

Diante do exposto, infere-se que os praticantes das religiões de matriz africana sofreram perseguições e discriminação por parte do aparato legislativo durante o período colonial e imperial, endossadas pelo catolicismo (Matos, 2020) e, posteriormente, pela criminalização no Código Penal até décadas atrás (Maggie, 1992). No período contemporâneo, embora o ordenamento jurídico garanta a liberdade religiosa, observam-se registros de episódios de discriminação contra adeptos das religiões afro-brasileiras, sobretudo por parte de grupos fundamentalistas (Ribeiro, 2024).

## **2.2 A discriminação aos afroreligiosos e sua relação com os estágios propostos pela Escala do Preconceito e Discriminação de Allport**

Como observado, o fenômeno da discriminação aos afroreligiosos tem recebido atenção no âmbito acadêmico em diversas áreas do conhecimento. A literatura científica apresenta vários termos e conceitos que refletem as nuances da discriminação em relação às religiões de matriz africana. Importa, nesta reflexão, trazer à baila o arcabouço teórico de Allport, cujo instrumento de mensuração do preconceito e discriminação, será utilizado para analisar o fenômeno da discriminação aos afroreligiosos. As publicações sobre o fenômeno mencionado serão o material de análise para essa correção.

Diante da constatação de que o segmento afroreligioso apresenta o maior índice de denúncias de discriminação religiosa, evidencia-se a continuidade histórica desse fenômeno na sociedade brasileira. Para exemplificar essa observação, pode-se considerar o estado do

Rio de Janeiro, que recentemente registrou o maior número de casos de discriminação contra adeptos das religiões afro-brasileiras. Entre as vítimas, 71% são mulheres, de acordo com indicadores referentes ao período de 2011 a 2015 (Guimarães; Pereira, 2021).

Os dados sobre essa realidade são amplamente veiculados em canais televisivos e reportagens de jornais em todo o Brasil, evidenciando episódios de ridicularização, ameaças e vandalismo contra praticantes das religiões afro-brasileiras e seus espaços de culto, usando justificativas de cunho religioso.

Nesse contexto, alguns casos receberam grande visibilidade midiática por meio de matérias jornalísticas que retratam os impactos desses episódios motivados pelo preconceito religioso. Um exemplo notório dessa dinâmica foi a repercussão da obra de Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus, intitulada *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* (Macedo, 2002). O conteúdo do livro apresenta informações distorcidas e preconceituosas sobre as religiões de matriz africana, contribuindo para a disseminação de estigmas e reforçando a discriminação religiosa. Conforme expõe Macedo (2002):

Prostitutas, homossexuais e lésbicas sempre são possuídos por "pombas-giras", "marias-molambo", etc. Nos casos em que as pessoas estão perdendo tudo o que têm e caindo em desgraça, normalmente, por trás estão demônios que se dizem chamar "exu-do-lodo", "da vala" e outros. Os espíritos, como já dissemos, não têm corpo, tamanho ou sexo, entretanto, se alojam em um corpo humano e ali fazem miséria (p. 33).

Com base na Escala do Preconceito e Discriminação de Allport, o presente estudo abordará, a seguir, publicações que analisam o fenômeno da discriminação afroreligiosa em suas diversas manifestações. Serão considerados os estágios graduais do preconceito e discriminação, do estágio um ao estágio cinco, conforme a discriminação contra o segmento afroreligioso tem sido analisada pelos pesquisadores que, nos últimos anos, publicaram estudos sobre o tema.

Esse percurso teórico servirá de fundamento para a compreensão do fenômeno da discriminação contra as religiões afro-brasileiras, com o objetivo de, posteriormente, refletir sobre caminhos para a efetiva consolidação da liberdade religiosa desse segmento. A respeito da Teoria do Contato Intergrupala, tal abordagem será retomada no último capítulo, como proposta analítica juntamente com os postulados de Ferdinand para a contribuição das discussões acerca da discriminação afroreligiosa no contexto brasileiro e sua escalada no contexto recente.

### 2.2.1 Primeiro estágio: a antilocução

As publicações sobre o fenômeno da discriminação contra as religiões afro-brasileiras, delimitadas neste estudo, relacionam-se ao estágio um da Escala do Preconceito e Discriminação de Allport, referente ao estágio da antilocução, que varia de piadas a insultos abertos. Esse nível pode ser associado à famigerada expressão “chuta que é macumba” (Dias, 2019) ou à atribuição demoníaca aos praticantes dessas religiões, retratados como adoradores do diabo e, por isso, considerados agentes do mal (Fernandes; Almeida, 2020). Além disso, estudos como os de Nascimento (2017), Nogueira (2020), Fernandes e Almeida (2020) e Jahn e Livieri (2023) oferecem reflexões relevantes sobre a temática à luz do instrumental de Allport.

No estudo de Dias (2019), intitulado "Chuta que é macumba", destaca-se que o título faz referência a uma expressão popular usada para denotar rejeição e afastamento de algo ou alguém percebido como perigoso ou negativo. Segundo o autor, essa expressão surgiu no século XIX, na Bahia, no contexto de campanhas que associavam rituais de matriz africana a práticas malignas, incentivando sua repressão. Movimentos adversos às religiões afro-brasileiras difundiram discursos preconceituosos e caluniosos, incitando a população a destruir oferendas rituais depositadas em espaços naturais ou urbanos, especialmente em encruzilhadas (Dias, 2019, p. 44). Para o autor, essa noção carrega um viés persecutório e racista, buscando eliminar vestígios da religiosidade africana, atribuindo-lhe conotações malignas e desprezíveis.

Jahn e Livieri (2023) analisam a demonização dos elementos das religiões afro-brasileiras, exemplificada pelo uso pejorativo do termo "macumba". Segundo as autoras, essa estigmatização está diretamente ligada ao racismo, manifestando-se na associação entre religiões de matriz africana e o conceito de "magia negra". As autoras argumentam que esse discurso etnocentrista e racista remonta ao período colonial, quando os colonizadores portugueses impuseram a matriz judaico-cristã como instrumento de dominação e conversão de povos africanos – uma prática que, segundo elas, persiste até os dias atuais (Jahn; Livieri, 2023).

Para Nogueira (2020), a discriminação religiosa no Brasil opõe-se aos saberes ancestrais da cultura negra, expressos nos ritos, mitos, corporalidade e artes de sua descendência. Ele considera que essa discriminação não ocorre de forma isolada, mas sim dentro de uma lógica racista e estruturalmente organizada, cujo objetivo é eliminar “uma estrutura mítico-africana milenar, que representa modos de ser, resistir e lutar. Um quilombo

epistemológico que se mantém vivo nas comunidades de terreiro, apesar dos esforços centenários da cristandade para obliterá-lo” (Nogueira, 2020, p. 29).

Dessa forma, percebe-se uma tentativa articulada de apagar os traços culturais e religiosos herdados dos povos africanos, reforçando um racismo que perpetua a incompreensão da sociedade sobre sua cultura, crenças e saberes. De acordo com Nascimento (2017), a intolerância religiosa por si só não é suficiente para abarcar a complexidade da discriminação enfrentada pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, uma vez que esses indivíduos são igualmente marginalizados por sua identidade étnico-racial. O autor enfatiza que, no Brasil, os povos negros escravizados tiveram sua cultura sistematicamente apagada, sendo tratados como mercadoria até poucos meses antes da Proclamação da República (Mbembe, 2014 *apud* Nascimento, 2017, p. 53).

Por fim, a visão depreciativa das religiões afro-brasileiras também é abordada por Fernandes e Almeida (2020) em seu estudo intitulado "A Igreja Universal e a intolerância religiosa: A satanização das religiões afro-brasileiras". As autoras analisam como a Igreja Universal do Reino de Deus construiu sua identidade em oposição às religiões de matriz africana, atribuindo-lhes uma representação demoníaca. Segundo as autoras, essa instituição tem utilizado um discurso de ódio e discriminação, intensificado pelo crescimento de seu poder ao longo dos anos, fomentando uma narrativa de "guerra espiritual" contra aquilo que considera maléfico. Esse processo de satanização das religiões afro-brasileiras reforça um discurso discriminatório historicamente enraizado, que persiste nas dinâmicas socioculturais brasileiras:

[...] que discrimina o negro, deprecia sua cultura, diminui a tradição religiosa de vários povos que foram forçados a deixar sua terra de origem. E o ódio inoculado pela teologia iurdiana não fica restrito ao púlpito dos templos, é veiculado por emissoras de rádio e TV, é reproduzido na sociedade sob a forma de violência verbal e física. Assegurada a liberdade de culto e de expressão pela Constituição Federal Brasileira de 1988 para todas as religiões, é necessário que pensemos a relação violenta entre a IURD e as demais religiões como uma relação de poder institucionalizado, uma relação de exclusão violenta, de dominância, nos moldes bourdieusianos. Assim, o poder iurdiano decorre de sua legitimidade social e sua crescente influência deve ser compreendida como um movimento de busca pelo “monopólio do exercício legítimo da violência religiosa”, se levarmos em conta a centralidade de sua ideologia e prática beligerante (Fernandes; Almeida, 2020, p. 310).

Assim, de acordo com Fernandes e Almeida (2020), nos cultos da Igreja Universal do Reino de Deus, a demonização das religiões afro-brasileiras assume características teatrais. Nessas cerimônias, ocorre a manifestação de um suposto demônio em um dos fiéis, momento

em que obreiros da igreja colocam as mãos sobre o indivíduo e o encaminham para ser exorcizado pelos pastores, em meio aos gritos da congregação.

Segundo Almeida (2009), essa prática segue um roteiro estruturado, semelhante a uma entrevista, com perguntas como: “Qual é o seu nome?” “O que você tem feito na vida dela(e)?” “Como você entrou na vida dela(e)?” Previsivelmente, as respostas sempre estabelecem um vínculo entre a suposta possessão demoníaca e a religiosidade afro-brasileira, criando um clima de escárnio e humilhação das entidades cultuadas nessas tradições. O objetivo dessa encenação, segundo Fernandes e Almeida (2020), é demonstrar a “superioridade” da Igreja Universal sobre as religiões de matriz africana (p. 320).

As autoras ressaltam que, nos cultos descritos, descontextualiza-se e distorce-se a representação das religiões afro-brasileiras, descaracterizando elementos como a autenticidade e reforçando um discurso depreciativo. No entanto, além da depreciação dos adeptos dessas crenças, a Igreja Universal do Reino de Deus também promove um projeto de dominação ideológica, como se pode observar na obra "Orixás, Caboclos e Guias", de autoria de Edir Macedo, fundador da instituição. Com a intenção de afirmar uma suposta superioridade moral e religiosa, Macedo argumenta que:

Dentre os que procuram os terreiros para fechar os corpos, a maioria se compõe de criminosos, contraventores, prostitutas, homossexuais e etc. Todas essas pessoas precisam, de fato, abrir o corpo e a mente para que o Espírito Santo faça morada em suas vidas e se tornem criaturas remidas pelo sacrifício expiatório de Jesus Cristo (Macedo, 2002, p. 82).

As autoras sublinham que Edir Macedo, em seu livro, emprega uma linguagem simples para garantir a fácil compreensão dos leitores. Além disso, ele reitera conceitos dualistas utilizando estratégias baseadas na lógica do marketing religioso, um dos traços característicos da estrutura empresarial da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

Ademais, a obra apresenta uma retórica permeada de poder simbólico, posicionando a igreja como representante da verdadeira divindade em uma constante “guerra santa” contra as religiões de matriz africana, que seriam identificadas como manifestações demoníacas. A reflexão de Macedo é marcada pelo uso estratégico da linguagem, onde o texto reforça a mesma narrativa apregoada nos cultos, destacando os supostos benefícios espirituais e materiais concedidos àqueles que passam a frequentar a IURD.

Sob essa ótica, as autoras enfatizam que a Igreja Universal exerce um papel central no neopentecostalismo brasileiro, conduzindo um projeto expansionista que visa monopolizar o conceito de religião legítima para ampliar seu número de fiéis e sua influência social.

Segundo Fernandes e Almeida (2020), a IURD emprega diversos recursos simbólicos e discursivos para fortalecer seu domínio no campo religioso, enquanto desqualifica e sataniza manifestações religiosas que não convergem com sua identidade doutrinária.

Dessa forma, a igreja elege um inimigo comum para combater: a religiosidade africana, historicamente marginalizada. Esse discurso de demonização das religiões afro-brasileiras remonta ao período colonial e perpetua-se até os dias atuais, ignorando a identidade da população negra e sua luta histórica pela preservação de suas tradições e cultura.

Como discutido, os estudos citados dialogam diretamente com o conceito de antilocução (primeiro estágio da Escala do Preconceito de Allport) no contexto afroreligioso. Expressões pejorativas, piadas e comentários depreciativos criam uma atmosfera social que normaliza a discriminação, possibilitando sua escalada para formas mais graves de exclusão e violência.

Portanto, este estudo prosseguirá com a análise do segundo estágio da discriminação contra as religiões afro-brasileiras, examinando sua progressão e impacto social.

### **2.2.2 Segundo estágio: a esquiva ou evitamento**

Dando sequência à correlação da discriminação ao segmento afroreligioso com a Escala do Preconceito e Discriminação de Allport, cita-se o segundo estágio, denominado esquiva ou evitamento, referentes à tendência de evitar contato com o grupo discriminado, geralmente motivada por crenças negativas sobre tal grupo. No contexto das religiões afro-brasileiras, esse preconceito se manifesta na concepção de que frequentar terreiros ou manter relações com seus adeptos pode trazer maldição ou prejuízos à vida do indivíduo (Santana; Santos, 2021).

Os estudos a serem dialogados neste estágio incluem as obras de Nascimento, Souza e Trindade (2001), Nascimento (2016), Bortoleto (2014), Silva Meira e Dias Amorim (2015), Miranda (2016), Carmuça (2017) e Santana e Santos (2021), que apresentam reflexões pertinentes sobre o fenômeno da esquiva no contexto afroreligioso.

Esses estudos analisam a importância da herança cultural africana na construção da identidade brasileira, explorando a origem e as formas de manifestação do racismo religioso, especialmente contra os adeptos das religiões de matriz africana. Embora presente na atualidade, o conceito de racismo religioso tem suas raízes em concepções depreciativas formadas desde o período colonial.

Apesar do princípio constitucional da liberdade religiosa e do estabelecimento da laicidade no Brasil, Santana e Santos (2021) apontam a permanência de fortes tabus sociais contra o segmento afrorreligioso. Esses tabus contribuem para manter a discriminação, relegando essas tradições a uma posição subalterna na ordem social.

Segundo Santana e Santos (2021), o cristianismo católico desempenhou um papel central na construção dessa visão distorcida sobre as religiões afro-brasileiras. Além de justificar a escravidão, a Igreja associou as divindades africanas ao demônio, reforçando a marginalização desse segmento segundo a ótica judaico-cristã:

A Igreja Católica teve papel decisivo para difusão da crença de que as divindades cultuadas pelos africanos seriam manifestações de forças demoníacas. Essa associação ocorre principalmente na figura do orixá Exu (ou Bará), que é divindade ligada ao fogo e comumente representada com chifres e tridentes. A iconografia da entidade facilitou sua associação à figura do demônio cristão. (Santana; Santos, 2021, p. 107).

Além disso, o catolicismo explorava a narrativa de que, apesar da escravidão imposta aos africanos, havia um suposto benefício na catequização, que poderia livrá-los das práticas consideradas pagãs. Segundo Nascimento, Souza e Trindade (2001), um exemplo marcante desse processo é a reinterpretação demonizadora da entidade Exu, que foi representado com chifres, um membro viril e uma sexualidade sem freios, tornando-se uma figura assimilada à imagem do diabo cristão. Como destacam os autores: “A entidade escolhida foi o demônio” (Nascimento; Souza; Trindade, 2001, p. 108).

Essa dupla vertente do catolicismo, que tanto contribuiu para a manutenção do sistema escravocrata quanto demonizou as religiões de matriz africana, é reforçada por Abdias Nascimento (2016). O autor evidencia essa conivência histórica ao afirmar que: “O cristianismo católico não constitui outra coisa que aceitação, justificação e elogio da instituição escravocrata, com toda sua inerente brutalidade e desumanização dos africanos” (Nascimento, 2016, p. 63).

Diante desse cenário, é relevante recordar casos concretos de discriminação, que dialogam diretamente com o segundo estágio de preconceito e discriminação da Escala de Allport. Esse estágio, relacionado à esquiva, manifesta-se na tentativa de impedir ou desencorajar a participação em cultos afrorreligiosos.

Um exemplo significativo é descrito no estudo de Carmuça (2017), que aborda um caso de vilipêndio religioso ocorrido no Centro Espírita Cruz de Oxalá, localizado no bairro

do Catete, no Rio de Janeiro. No dia 1º de junho de 2008, quatro jovens evangélicos abordaram um grupo de adeptos da Umbanda, que aguardavam atendimento na calçada do Centro.

O conflito escalou rapidamente: os jovens passaram a proferir ameaças contra os umbandistas e, posteriormente, invadiram o espaço sagrado, expulsando as lideranças religiosas presentes. Bortoleto (2014) apresenta o relato desse episódio, segundo a versão do responsável pelo Centro Umbandista:

Segundo Edmar Castelo Branco, a responsável pelo centro, as provocações começaram na fila. 'Tinha uma fila com mais de 60 pessoas e aí eles começaram a provocar na fila. Aí empurraram a porta, abriram a porta e entraram já xingando e quebrando todos os santos.'. Segundo a 9ª DP (Catete), em depoimento, os suspeitos afirmaram ser evangélicos. Pelo menos cinco carros do 2º BPM (Botafogo) foram para o local na tentativa de conter o tumulto. A polícia ainda não divulgou os nomes dos invasores. Ninguém ficou ferido. (...) De acordo com o delegado Fábio Pereira, da 9ª DP (Catete), os quatro jovens foram detidos em flagrante e levados para a delegacia, onde prestaram depoimento. Eles não pareciam arrependidos e testemunhas contaram que o grupo gritava que aquilo era "coisa do diabo" enquanto quebrava as imagens do Centro, segundo Pereira. "O dano não tinha como objetivo causar prejuízo às vítimas, mas impedir a realização da prática religiosa", explicou. Eles foram autuados por crime contra o sentimento religioso e liberados depois de se comprometerem a comparecer à audiência no 1º Juizado Especial Criminal de Botafogo na data a ser marcada pela Justiça (Bortoleto, 2014, p. 72).

Uma vez que o caso teve repercussão midiática, Bortoleto (2014) descreveu um trecho que estava nas redes sociais da igreja frequentada pelos quatro rapazes envolvidos, onde eram compartilhados vídeos e textos com inúmeras críticas a outras religiões, apresentadas como "alerta para a população". No entendimento de Carmuça (2017), o ataque perpetrado por esses jovens evangélicos teria relação com o pastor Tupirani, líder da comunidade evangélica denominada "Igreja Geração Jesus Cristo", cujos vídeos postados nas redes sociais continham insultos às religiões afro-brasileiras e afrontas à ordem legal que protege a liberdade religiosa. Entre os temas veiculados estavam *slogans* como "Bíblia sim, Constituição não!", além da desqualificação da Lei Caó, que tipifica o racismo como crime inafiançável (Carmuça, 2017, p. 887).

Nesse mesmo artigo, o autor apresenta outros dois casos ocorridos no Rio de Janeiro: um em que frequentadores da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) localizada no bairro da Abolição teriam apedrejado o Centro Umbandista Irmãos Frei da Luz; e outro em que uma adepta da Tenda Espírita Antônio de Angola foi mantida em cárcere privado (Carmuça, 2017, p. 888).

Mesmo no contexto do segundo estágio, vale passar por uma associação ao terceiro

estágio, relacionado à discriminação, lembrando a teoria de Miranda (2016) sobre o fenômeno denominado “governança criminal com Deus”, que propõe uma reflexão acerca da discriminação como categoria integrante do terceiro estágio da Escala do Preconceito e Discriminação. Além de abordar a discriminação contra a religiosidade africana em contextos como ambiente de trabalho e escolas, Miranda analisa a dinâmica social do estado do Rio de Janeiro. Segundo a autora, em algumas localidades do Rio, a chamada governança criminal em nome de Deus fomenta a ascensão de carreiras políticas, religiosas e criminosas. Miranda teoriza sobre como certas igrejas seriam utilizadas como instrumento de lavagem de dinheiro proveniente da extorsão da população por traficantes e milicianos, com a anuência de grupos policiais. Essa operação financeira políticos ligados a tais igrejas, que, por sua vez, colaborariam com o Estado em troca de mecanismos de controle pastoral sobre o eleitorado. Dentro dessa engrenagem social observada no Rio de Janeiro, as religiões afro-brasileiras são sistematicamente excluídas, pois “não operam pela lógica do poder pastoral de ofertar a salvação, a lei e a verdade” (Foucault, 2008 *apud* Miranda *et al.*, 2022, p. 639). Assim, essas tradições religiosas se tornam alvos frequentes da discriminação e da intolerância.

Outro aspecto relevante relacionado à esquiva, evitamento e/ou segregação das religiões afro-brasileiras pode ser observado no estudo de Silva Meira e Dias Amorim (2015), fundamentado em conceitos da Geografia Urbana e Cultural. Os autores destacam os mecanismos de exclusão e segregação que emergem da lógica de produção do espaço urbano, afetando diretamente os adeptos das comunidades de terreiros. A marginalização dessas práticas religiosas não apenas reforça a discriminação, mas limita seu direito à livre expressão e culto dentro da sociedade brasileira. Silva Meira e Dias Amorim consideram que a:

[...] realidade das religiões de matriz africana se depara com um complexo contexto de marginalização social, já que estas se tornam invisibilizadas e submetidas a uma ordem superior de poder. Sobre essa ordem de poder, citam-se as ausências de políticas públicas para reconhecimento de territórios, apoio e manutenção das práticas culturais e proteção ao patrimônio imaterial, dentre outros. (Silva Meira; Dias Amorim, 2015, p. 930).

Visando exemplificar essa questão, os autores citam eventos e exposições promovidos pelas autoridades civis no município de Poções, estado da Bahia. Segundo Silva Meira e Dias Amorim (2015), todos os segmentos religiosos da cidade recebem convites para participação, exceto as comunidades de terreiro. Dessa forma, os adeptos das religiões afro-brasileiras vivenciam “situações de intolerância religiosa, conflitos territoriais e perseguições culturais em áreas públicas na citada cidade” (Silva Meira; Dias Amorim, 2015, p. 931).

Concluindo a discussão sobre o segundo estágio da teoria de Allport, a esquiva, apresentou-se uma variedade de expressões de discriminação contra as religiões afro-brasileiras, conforme analisado pelos autores referenciados. Como já exposto, o primeiro estágio, a antilocução, busca normalizar a discriminação, criando um ambiente propício para sua progressão. Atingindo o segundo estágio, a esquiva, observa-se a exclusão sistemática dessas religiões de espaços públicos e sociais. Diante desse cenário, na ausência de mecanismos eficazes para conter essas manifestações de preconceito e intolerância, a discriminação emerge como o terceiro estágio, conforme estabelecido na teoria de Allport.

### **2.2.3 Terceiro estágio: a discriminação**

O terceiro estágio, na teorização de Allport, corresponde às situações tipificadas como discriminação. Essa condição, quando associada aos afroreligiosos, manifesta-se em diversos ambientes, como o profissional, no qual adeptos das religiões de matriz africana podem sofrer discriminação durante processos seletivos, e o escolar, onde estudantes de determinados segmentos religiosos são alvo de preconceito.

Uma breve pesquisa no Google Acadêmico com as expressões “intolerância religiosa no ambiente de trabalho” e “intolerância religiosa no ambiente escolar” delimitou os estudos de Fonseca e Adad (2016), Miorelli e Trevisan (2021) e Fonseca (2022) como relevantes para o tema. Além disso, a obra de Silva Meira e Dias Amorim (2015) destaca a discriminação em relação ao espaço urbano. Segundo os autores, a lógica da especulação imobiliária capitalista força comunidades de terreiros, historicamente estabelecidas em determinadas localidades, a deslocarem-se para regiões periféricas e carentes de infraestrutura.

Na publicação de Fonseca e Adad (2016), os autores elaboraram um relatório a partir da coleta de dados sobre intolerância e violência religiosa no Brasil. O estudo baseou-se em duas metodologias: Análise de notícias veiculadas pela mídia, incluindo jornais de grande circulação das 27 Unidades Federativas e portais online, totalizando 65 veículos de informação entre 2011 e 2015. As palavras-chave utilizadas foram: “Intolerância Religiosa”, “Violência Religiosa”, “Perseguição Religiosa”, “Conflito Religioso”, “Discriminação Religiosa”, “Fundamentalismo Religioso”, “Demônio” e “Diabo”, incluindo seus equivalentes em inglês. Entrevistas semiestruturadas com lideranças religiosas de 10 estados brasileiros, totalizando 20 participantes envolvidos em casos emblemáticos de intolerância e violência religiosa.

Os dados foram categorizados em oito tipos de violência religiosa: Violência

psicológica; Violência física; Violência contra práticas religiosas; Violência moral; Violência institucional; Violência patrimonial; Violência sexual e Negligência.

Quanto à discriminação religiosa no comércio, Silva Meira e Dias Amorim (2015) relatam um caso ocorrido em Poções, Bahia, em 2014. Uma adepta das religiões afro-brasileiras foi expulsa de um estabelecimento comercial enquanto tentava comprar aviamentos para roupas. O proprietário utilizou expressões como: “Saia, Satanás! Você aqui não tem vez, não volte mais aqui.” (Silva Meira; Dias Amorim, 2015, p. 931). Situações semelhantes configuram discriminação em espaços comerciais, onde pessoas de determinadas crenças são impedidas de consumir ou adquirir produtos devido à sua religião.

Em relação à discriminação no espaço urbano, os autores observam que as comunidades de terreiro, antes localizadas em áreas afastadas dos centros urbanos, enfrentam agora processos de expulsão devido ao crescimento da especulação imobiliária. Melhorias na infraestrutura dessas regiões despertaram o interesse do empresariado, resultando em conflitos com os novos moradores, que pressionam pela remoção dos terreiros. Esse fenômeno força as comunidades afroreligiosas a se deslocarem para áreas sem infraestrutura, aumentando sua vulnerabilidade social (Silva Meira; Dias Amorim, 2015, p. 939).

Os autores analisam a dinâmica de poder na sociedade para além do controle estatal, destacando a necessidade de políticas públicas voltadas às religiões de matriz africana. Argumentam que cabe ao Estado não apenas evitar a reprodução de ideologias excludentes, mas também atuar para romper com a hegemonia de determinados grupos sociais, sobretudo nas relações socioespaciais que envolvem questões étnico-raciais, de gênero e de religião.

Por fim, em um contexto sociopolítico, a fala do ex-presidente Jair Bolsonaro exemplifica a ameaça à liberdade religiosa e ao princípio da laicidade do Estado: “Deus acima de tudo. Não tem essa historinha de Estado laico, não. O Estado é cristão e a minoria que for contra, que se mude. As minorias têm que se curvar para as majorias.” (Miorelli; Trevisan, 2021, p. 148).

Essa perspectiva política pode levar à construção de um Estado confessional, onde minorias religiosas são forçadas a se adaptar à predominância cristã. Sob a ótica da teoria de Allport, esse contexto favorece a escalada da discriminação religiosa para o quarto estágio, correspondente à violência física. Conforme as produções que discorrem sobre esse fenômeno, este estudo prosseguirá a abordagem de acordo com as publicações que retratam, empiricamente, este fenômeno na sociedade brasileira.

#### 2.2.4 Quarto estágio: os ataques físicos

O quarto estágio da Escala do Preconceito de Allport refere-se ao ataque físico. Nesse nível, agressões são amplamente veiculadas nas mídias sociais e convencionais, atingindo tanto indivíduos quanto locais de culto e seus símbolos religiosos. Muitas vezes, os agressores são instigados por lideranças religiosas que incentivam a destruição do que consideram um inimigo, sob a justificativa de uma suposta “guerra espiritual”.

Retomando a obra de Fonseca e Adad (2016), no levantamento de informações sobre intolerância e violência religiosa no Brasil, os autores realizaram uma entrevista semiestruturada com Katia Coelho Marinho Eduardo, avó de Kayllane Campos. Ambas estiveram envolvidas em um dos casos mais emblemáticos de violência motivada por intolerância religiosa no Rio de Janeiro.

Em 2015, após participarem de um culto candomblecista, Kayllane Campos, então com 12 anos, foi atingida por uma pedrada ao sair do local trajando vestimentas características da religião. O ataque foi perpetrado por dois homens que erguiam uma Bíblia e proferiam insultos como: “Diabo!”, “Vai para o inferno!”, “Jesus está voltando!”.

Segundo Fonseca e Adad (2016), a repercussão do caso foi significativa, representando 10% de todas as matérias jornalísticas sobre intolerância religiosa que foram publicadas entre 2011 e 2015 (p. 39).

A referida entrevista com Katia Coelho Marinho Eduardo foi relevante não apenas pela dimensão que o caso atingiu, mas também pela oportunidade de coletar depoimentos diretos das vítimas. Insta considerar que a obra de Fonseca e Adad aduz para o fato de ouvir experiências e percepções de uma adepta da religiosidade africana que vivenciou um episódio de discriminação permite uma compreensão mais aprofundada sobre o preconceito motivado por religião e suas consequências. Além disso, tal abordagem contribui para a investigação do fenômeno da discriminação religiosa, fornecendo dados qualitativos sobre as sensações das vítimas e suas reflexões a respeito do preconceito que sofreram:

Um grande passo foi dado com caso Kayllane, a consciência que temos direitos, que não podemos ficar calados, que temos que lutar pelos nossos direitos conquistados, que precisamos cobrar das autoridades, mostrar a força e sabedoria que meu povo tem, e levar as escolas o que é nossa religião. [...] Se éramos colocados de lado por falta de conhecimento, coloquei a boca no trombone, e continuarei enquanto meus Deuses me derem forças (Katia Eduardo, Rio de Janeiro, 28/03/2016 *apud* Fonseca; Adad, 2016, p. 39).

Torna-se pertinente lembrar outras situações emblemáticas tratadas no relatório,

referentes aos ataques a imóveis, objetos e símbolos ligados às religiões afro-brasileiras. O noticiário identificado sobre esse tema está relacionado à “violência patrimonial por motivação religiosa”, ou seja, notícias que envolvem condutas caracterizadas pela destruição parcial ou total de objetos religiosos, depredação de espaços físicos que abrigam templos religiosos e casas e invasão desses locais motivada por intolerância religiosa.

Conforme Fonseca e Adad (2016, p. 43), essas práticas refletem um padrão de perseguição religiosa que impacta não apenas os espaços físicos, mas também a segurança e o bem-estar psicológico dos adeptos dessas tradições espirituais. Os autores mencionam que, diante da recorrência de ataques, algumas comunidades religiosas têm investido altos valores em segurança privada para proteger seus espaços (Fonseca; Adad, 2016, p. 44).

A identificação dos responsáveis por esses ataques, no entanto, continua sendo um desafio para as autoridades. Segundo os autores, isso ocorre, em grande parte, devido à localização periférica de muitos terreiros, o que dificulta investigações e a responsabilização dos agressores.

No que se refere à literatura sobre ataques físicos motivados por intolerância religiosa, destaca-se a obra de Miranda *et al.* (2022), que realizou um estudo focado no estado do Rio de Janeiro. A pesquisa analisou casos registrados entre janeiro de 2011 e abril de 2021, tanto em reportagens quanto em denúncias ao Disque Denúncia (DD) 21, totalizando 51 episódios de discriminação e violência contra terreiros.

A análise evidenciou um fenômeno preocupante: nos últimos 15 anos, os conflitos envolvendo terreiros passaram a estar diretamente ligados a disputas territoriais. Esses ataques são frequentemente orquestrados por grupos armados, compostos por traficantes e/ou milicianos. A motivação dos ataques envolve não apenas interesses econômicos, mas também imperativos religiosos e doutrinários.

A autora Miranda *et al.* (2022, p. 619) argumenta que a governança desses grupos mistura comércio ilícito, teologia e um projeto político, impactando diretamente a vida das comunidades afroreligiosas. A noção de "Milicrentes" e a expansão de grupos armados religiosos. Em uma publicação anterior, Miranda (2020) introduziu o conceito de “milicrentes”, termo utilizado para descrever milicianos que adotam um discurso e uma conduta fundamentalista cristã. Esse conceito dialoga com o estudo de Vital da Cunha (2008), que já se referia a esses grupos como “traficantes evangélicos”. O modus operandi desses grupos armados segue um padrão no qual:

[...] expulsão e/ou destruição de terreiros em territórios sob seus domínios como

prática de demonstração de força e autoridade dentro e fora dos territórios sob domínio armado, passou a ser a tônica das notícias que destacam as agressões e uma dimensão das consequências, qual seja, o processo de subjugação por meio da tentativa de conversão forçada e da expressão pública de sua aceitação. As violações funcionam, então, como um tipo de propaganda, caracterizada por se concentrar na perseguição a religiosos de matrizes africanas. Estas voltam a ser satanizadas para que as performances de expulsão do terreiro e de humilhação de suas lideranças funcionem como uma vitória em cena, espetacularizada para fazer render enquadramentos audiovisuais, e que agrega prestígio e reitera o poder simbólico, bélico e material do agressor, propagando os efeitos do marketing do terror a cada exibição nas redes sociais (Miranda *et al.*, 2022, p. 620).

Os autores destacam o caráter (neo)cruzadista e político-religioso da oposição à religiosidade afro-brasileira, embasado em uma moralidade de cunho econômico e racial. Essa dinâmica possibilita a barganha de crenças, vidas, votos, bens e serviços públicos nos territórios populares (Miranda *et al.*, 2022, p. 640).

Além disso, Marques também discorre sobre casos de agressões físicas contra adeptos das religiões afro-brasileiras e atos de vandalismo contra seus símbolos e espaços sagrados. Um exemplo emblemático ocorreu em janeiro de 2024, na cidade de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, quando o monumento Mãe Oxum, localizado na praia de Ipanema, foi alvo de ataques. Apesar de ter sido tombado como patrimônio histórico e cultural da cidade em 2023, o monumento foi pichado com as inscrições “pagão” e “Cristo vive”, poucos dias antes da realização da XVI Marcha Estadual pela Vida e Liberdade Religiosa.

A autora ressalta que esses episódios não são casos isolados, mas sim uma continuidade histórica da intolerância contra as religiões de matriz africana no Brasil. Esse fenômeno está profundamente enraizado no imaginário social brasileiro e vinculado ao racismo estrutural.

Segundo Marques (2024), uma estratégia adotada para evitar esses ataques tem sido a "invisibilização" dos espaços afrorreligiosos no contexto urbano. Esse processo evidencia não apenas uma tentativa de proteção, mas também um sintoma da exclusão e marginalização dessas tradições religiosas no cenário nacional.

### **2.2.5 Quinto estágio: o extermínio**

Por fim, o quinto estágio da escala proposta por Allport diz respeito ao extermínio. Conforme indicado na literatura delimitada para este estudo, a sistematização das publicações científicas e das matérias jornalísticas sugere a ocorrência de assassinatos de lideranças afrorreligiosas motivados por intolerância religiosa, o que demanda uma reflexão aprofundada sobre essa variante do fenômeno.

A literatura pesquisada, ancorada nos estudos de Vital da Cunha, Lopes e Lui (2017), Almeida (2019), Souza (2021), Miranda *et al.* (2022), Marques (2024) e Ribeiro (2024), destaca a pertinência da aplicação do conceito de extermínio, conforme tratado por Allport, à realidade da intolerância religiosa no Brasil. Nesse sentido, os autores refletem sobre a violência material, que resulta no assassinato de adeptos das religiões afro-brasileiras em diversas regiões do país. Além disso, analisam o extermínio simbólico, caracterizado pelo silenciamento e pela invisibilização das expressões religiosas afro-brasileiras no espaço público, bem como pelo combate direto aos seus locais de culto, especialmente em territórios onde os quatro estágios anteriores da escala de Allport já se encontram em um nível mais acirrado.

No contexto do estado do Rio de Janeiro, de acordo com Miranda *et al.* (2022, p. 623), grupos armados formados por milicianos e/ou traficantes têm imposto uma organização social pautada por um domínio armado baseado na moralidade pentecostal. Segundo os autores, esses grupos buscam consolidar um monopólio territorial e eleitoral, utilizando-se da arrecadação de impostos ilegais enquanto impõem normas de conduta e moralidade à população, incluindo a proibição de manifestações religiosas afro-brasileiras (Miranda *et al.*, 2022, p. 623). Ainda segundo os autores, os registros do Disque Denúncia apontam um aumento das ameaças de morte contra pais e mães de santo, bem como expulsões forçadas de líderes religiosos e o fechamento de terreiros sob coerção de traficantes (Miranda *et al.*, 2022, p. 623).

No estudo de Almeida (2019), fruto de uma tese de doutorado em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), a autora analisa como a violência étnico-religiosa perpetrada pelos chamados “traficantes evangélicos” tem gerado transformações profundas nas tradições africanas no Brasil. O estudo menciona dois vídeos veiculados pelo aplicativo Whatsapp em 2017, nos quais criminosos obrigavam adeptos das religiões afro-brasileiras a destruírem seus próprios terreiros e objetos sagrados mediante ameaças de morte. Esses episódios ocorreram em diferentes regiões do estado do Rio de Janeiro, levando ao fechamento de diversas comunidades de terreiro e ao enfraquecimento da transmissão de seus modos de vida, devido ao medo de invasões e assassinatos de suas lideranças religiosas (Almeida, 2019).

Já a obra de Souza *et al.* (2021) aborda a relação entre intolerância religiosa e dissidência sexual, investigando assassinatos de adeptas do segmento afrorreligioso no Rio Grande do Sul. A autora conduz uma pesquisa etnográfica de metodologia qualitativa, realizada entre o final de 2019 e o início de 2020, a partir do assassinato de cinco travestis.

Dentre as vítimas, duas eram lideranças religiosas de matriz africana. Ambas possuíam Ensino Fundamental incompleto e exerciam diferentes ocupações profissionais.

A primeira vítima mencionada no estudo era Ana, 39 anos, branca, assassinada na porta de sua casa, na região de Santa Maria (RS). A segunda, Marilene, 46 anos, parda, foi morta dentro de sua residência, localizada na Zona Norte de Porto Alegre. O estudo sugere que a violência de motivação religiosa frequentemente se cruza com outros marcadores sociais de vulnerabilidade, como gênero, raça e classe, tornando determinadas populações ainda mais expostas a ataques e violações de direitos. O relato a seguir detalha a ocorrência da violência:

[...] no dia 1º de janeiro de 2020 ficaram sabendo que, em um pequeno município limítrofe da cidade, Ana foi assassinada a tiros na frente de sua casa. A Polícia Civil prendeu dois suspeitos pelo crime. O crime fora motivado por uma dívida. Ana mantinha um terreiro e era bem conhecida e respeitada em seu bairro. Em 21 de janeiro, Marilene foi encontrada morta dentro de casa. Marilene era mãe de santo. Em um primeiro momento, não foi possível identificar marcas de violência no corpo da vítima. No entanto, no dia seguinte, o laudo do Instituto-Geral de Perícias (IGP) do Rio Grande do Sul apontou como causa um traumatismo crânio encefálico. O suspeito do crime foi preso no dia seguinte (Souza *et al.*, 2021, p. 3).

Embora o estudo não relate categoricamente a relação dos homicídios por motivação religiosa, perfaz um questionamento acerca dos elementos que cercam os casos. Souza *et al.* (2021) aludem ao contexto de violência a que as pessoas travesti estão expostas no seu cotidiano, sendo concebidas como seres descartáveis. Os pronunciamentos oficiais dos órgãos policiais da região descartaram o enquadramento como “crime de ódio”, tripificando os episódios por motivações fúteis aos crimes. Contudo, cabe observar elementos não mencionados no desfecho das investigações, não mencionando as situações que envolviam a orientação religiosa das vítimas, tão pouco de gênero.

Marques (2024) aduz para ocorrência de ameaças de morte e violência aos afroreligiosos em outros estados do Brasil. Comenta sobre o assassinato da ialorixá e liderança quilombola, Mãe Bernadete Pacífico, em novembro de 2023, aos 72 anos, com mais de 20 disparos de arma de fogo. Mãe Bernardete Pacífico estava à frente da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (Conaq) e atuava em favor da preservação da cultura, da espiritualidade e da história de seu povo, segundo nota enviada pela entidade (Coelho, 2023). Pela investigação da Polícia Civil, o assassinato foi articulado por um líder do tráfico de drogas por ver em Mãe Bernardete um posicionamento contra o extrativismo ilegal de madeira e o tráfico na região do Quilombo Pitanga dos Palmares, em Simões Filho, região metropolitana de Salvador, Bahia.

Concluindo este empreendimento que pode ter se assemelhado a uma revisão de literatura que versa sobre as diversas formas de como se manifestam a intolerância, o preconceito, a discriminação e a violência por motivação religiosa, vale citar a pesquisa de Ribeiro (2024) referente ao serviço Disque 100 vinculado ao governo federal. Durante o processo de pesquisa sobre os dados disponibilizados pelo portal eletrônico da pasta ministerial que respondia pelo serviço Disque 100, foi constatado que os números relativos aos registros contendo as denúncias de casos de discriminação religiosa não estavam mais disponíveis.

Essa constatação oportunizou o questionamento quanto às razões pelas quais os dados relativos a esse fenômeno não estavam disponibilizados para acesso a partir de 2020. Dessa forma, foi observado que os relatórios referentes à modalidade discriminação religiosa dos anos de 2011 a 2018 demonstravam um resultado que apontava para o predomínio de denúncias dessa natureza provenientes dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Em seguida, esse dado foi colocado em confronto com o alinhamento político-ideológico dos mandatários que encabeçavam a gestão do governo federal à época, bem como a pasta ministerial a que o serviço Disque 100 estava inserido. Mediante o desenvolvimento reflexivo a partir das categorias neoconservadorismo e necropolítica, o resultado consistiu em dissertação de mestrado baseada na constatação da exclusão da modalidade discriminação religiosa de um canal de denúncias cujos adeptos das religiões afro-brasileiras estavam recorrendo para registrar a violação do direito à liberdade religiosa. Perante a esta visibilidade fornecida por um órgão oficial do governo com repercussão pela imprensa e demais mídias, em confronto com a confissão religiosa de linha pentecostal assumida pela ministra Damares Alves sob a gestão presidencial de Jair Bolsonaro, inferiu-se que a categoria necropolítica oferecia elementos analíticos para se refletir acerca desta conjuntura.

Segundo Ribeiro (2024), a noção de necropolítica, palavra cunhada por Achille Mbembe, concebe a ideia segundo a qual governos se organizariam sem levar em conta as políticas públicas relacionadas a determinados segmentos sociais, principalmente os mais vulneráveis, sendo caracterizados como governos necropolíticos. Mbembe (2016) recorre ao arcabouço foucaultiano relacionado à tese da soberania concernente ao deixar e fazer morrer, situando o direito de vida e de morte como um dos atributos fundantes da soberania. A governança detentora de tal direito possui, igualmente, o poder de ‘fazer morrer’ e ‘deixar viver’, uma vez que é através do direito de matar (fazer morrer) que o soberano exerce seu direito sobre a vida (deixar viver). De acordo com Mbembe, trata-se de uma mudança procedente do direito político do século XIX, no qual o direito soberano reveste-se de atributo

biopolítico constante no Estado moderno que lhe confere o poder de ‘fazer viver’ e ‘deixar morrer’.

Por conseguinte, aplicando essa categoria ao dado constatado, concluiu-se que a governança bolsonarista, exercendo o poder soberano, excluiu um instrumento recorrentemente utilizado pelos afroreligiosos, deixando esse segmento desprovido de um canal de denúncias dos casos de discriminação religiosa. Destarte, os adeptos da religiosidade afro-brasileira ficariam vulneráveis aos casos de violação da liberdade religiosa e com possibilidades reduzidas de denunciar os episódios. A exclusão de um canal institucional que trazia visibilidade dos casos de discriminação aos afroreligiosos potencializaria os episódios de violência a esse grupo.

A relação com o quinto estágio que diz respeito ao extermínio se valeria de um sentido governamental diante do desmonte de políticas públicas de caráter protetivo às minorias religiosas e garantidor da liberdade de suas expressões e locais de culto. A invisibilização dessa condição a que os adeptos das religiões afro-brasileiras estão sujeitos configuraria um modo de governar necropolítico. Assim, considerando o biopoder como “aquele domínio da vida sobre o qual o poder tomou o controle” (Foucault, 1997 *apud* Mbembe, 2016, p. 123), a gestão bolsonarista deixaria os adeptos afroreligiosos expostos a um contexto necropolítico de viés religioso.

Esse itinerário expositivo procurou abordar concisamente as publicações recentes de autores que dissertaram sobre o fenômeno da discriminação religiosa, conjugadas ao instrumental teórico de Allport proposta pela Escala do Preconceito e Discriminação. Vale retomar as ideias que Allport elaborou, nos anos da década de 1950, para se refletir sobre as possibilidades de um contexto no qual se evitasse a escalada do preconceito e discriminação. Como visto, Allport considera a relação entre o endo e exogrupo a partir do esteriótipo do primeiro grupo sobre o segundo, por um prisma vinculado a um constructo social que naturalizaria a aceitação ou a rejeição peremptória de um sobre o outro.<sup>1</sup>

Para Allport (1954), baseado na Teoria do Contato Intergrupual, os estereótipos são mutáveis, podendo se modificar na mesma proporção em que ocorrem alterações no contexto situacional que os condicionam. É provável que a educação voltada para uma diversidade cultural nas instituições de ensino pode corroborar para a mudança aos padrões étnico-raciais,

---

<sup>1</sup> Esse fator, no contexto brasileiro, pode ser exemplificado em um episódio durante a campanha presidencial de 2022, quando presidente-candidato à época, Jair Messias Bolsonaro, emitiu um discurso de sujeição dos dissidentes: “Onde nós iremos? Cedendo para as minorias... As leis existem, no meu entender, para proteger as majorias. As minorias têm que se adequar” (Andrade, 2022 *apud* Ezequiel; Ribeiro, 2023, p. 8). Segundo Aguiar e Peron (2016), a trajetória política de Bolsonaro é marcada por proferir declarações polêmicas, acentuadamente lesivas e discriminatórias às minorias, além da apologia à violência.

culturais e religiosos na formação das novas gerações. Assim, este estudo propõe a abordagem que reflete sobre as questões às crises climáticas e a emergência de se incrementar a educação ambiental como paradigma para a sociedade contemporânea. No bojo desse contexto, a compreensão de como as religiões afro-brasileiras, sobretudo a Umbanda, concebem o meio ambiente pode alterar uma visão estereotipada de parte da sociedade sobre eles. Somada à abordagem sobre o Santuário Nacional da Umbanda com um histórico de recuperação ambiental de uma região devastada sob a lógica extrativista e desenvolvimentista podem corroborar com a alteração dos estereótipos condicionantes que vitimam os afroreligiosos. A obra de Allport sugere que o preconceito pode diminuir, caso se estabeleça um estatuto de igualdade entre indivíduos que compõe o grupo majoritário e o grupo minoritário e maioritário, desenvolvendo objetivos comuns e de cooperação intergrupala. No próximo capítulo, o presente estudo versará sobre o desenvolvimento de uma conscientização ambiental e a relação dos indivíduos com a natureza.

### **3 CONFLUÊNCIAS ENTRE A CONSCIENTIZAÇÃO AMBIENTAL E A RELIGIOSIDADE UMBANDISTA**

Conforme apresentado nos capítulos anteriores, observa-se que, no cenário brasileiro, há uma multiplicidade de situações nas quais os adeptos do segmento afrorreligioso são vitimados pela discriminação religiosa. Utilizando o instrumental analítico de Allport, foi sugerida uma escalada do preconceito à religiosidade afro-brasileira, sustentada pelos estudos acadêmicos recentes que tematizam esse fenômeno. Essas publicações foram correlacionadas aos estágios do preconceito estabelecidos por Allport, do estágio um ao estágio cinco, abordando diversas tipologias de discriminação contra os afrorreligiosos, chegando mesmo ao extermínio de seus adeptos e espaços de cerimônia.

Dessa forma, este estudo pretende contribuir com a reflexão sobre o fenômeno do preconceito contra as religiões afro-brasileiras e, de forma mais específica, contra a Umbanda. O foco recai sobre a experiência do Santuário Nacional da Umbanda, considerando seu histórico de recuperação ambiental, sua constituição, estruturação e consolidação, com ênfase na atuação de seus membros na preservação ambiental. Essa questão tem recebido crescente atenção no debate mundial devido às mudanças climáticas, ao aquecimento global e à perda de biodiversidade. Nesse contexto, destacam-se a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano, realizada em Estocolmo (1972), e a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, no Rio de Janeiro (1992). A primeira conferência indicou a emergência da questão ecológica na pauta das discussões políticas internacionais, enquanto a segunda consolidou o meio ambiente como um problema global, reforçando a necessidade de um modelo de desenvolvimento sustentável (Le Preste, 2000 [1997]).

Na leitura de David (2022), a ascensão do conservadorismo no Brasil tem provocado uma escalada de violência sociopolítica e cultural contra diversos grupos vulneráveis, com ênfase no segmento afrorreligioso. O autor argumenta que as comunidades de terreiros umbandistas se tornaram alvo da intolerância por representarem uma ameaça ao modelo de sociedade imposto pelo capitalismo na conjuntura ocidental. As práticas religiosas umbandistas, associadas aos Orixás, são interpretadas como atos de resistência à dominação desde os tempos coloniais, reivindicando o reconhecimento da cultura afro-brasileira, seus direitos, cosmovisão, símbolos e locais de cerimônia, elementos fundamentais para a identidade dessas comunidades.

Diante da necessidade de reversão do cenário de crise ambiental, é essencial adotar

estratégias que promovam uma cultura de conscientização ambiental e contestem visões ideológicas que alienam a relação do ser humano com a natureza. Para Carvalho (2015), a crescente consciência sobre os riscos da degradação ambiental impulsionou investigações sobre os padrões de relação entre sociedade e natureza, as causas desses padrões e as possibilidades de mudança no atual contexto de degradação. Segundo a autora, a educação ambiental, independentemente das abordagens teóricas, políticas e ideológicas, é um processo fundamental na busca por soluções para os problemas ambientais e suas consequências para as diferentes formas de vida (Carvalho, 2015, p. 11).

Sob esse prisma, Maia (2015) sustenta que o incentivo a uma cultura educadora em relação ao meio ambiente resgata princípios éticos e morais que se enfraqueceram ao longo da história, especialmente no que diz respeito à relação entre os seres humanos e com o meio ambiente. O autor argumenta que esse incentivo dialoga diretamente com a cosmovisão umbandista, sugerindo uma possível articulação entre essas duas esferas. Considerando que este estudo busca destacar a atuação do Santuário Nacional da Umbanda na recuperação ambiental, essa reflexão permite inferir elementos de resistência ao modelo de sociedade de mercado herdado do período colonial. Em outras palavras, o esforço para recuperar e preservar um espaço anteriormente devastado pelo desenvolvimento econômico – que, segundo Loureiro (2020), explora tanto o meio ambiente quanto os indivíduos para garantir a continuidade do capital – abre diversas possibilidades analíticas. Esses elementos serão abordados ao longo deste capítulo, à luz dos estudos publicados na área, fornecendo um arcabouço teórico para essa abordagem. No capítulo seguinte, será apresentado o contexto empírico do Santuário Nacional da Umbanda, localizado na região do ABC paulista.

É importante destacar que tanto uma cultura educadora em relação à ecologia quanto a cosmovisão umbandista buscam estimular experiências que transcendam o modelo capitalista predominante, incorporando princípios que favoreçam a conservação ambiental. A conscientização ecológica desempenha um papel fundamental ao articular aspectos ambientais às dimensões históricas e sociopolíticas. Paralelamente, as lideranças do Santuário umbandista exercem esse papel ao antropomorfizar os fenômenos naturais, os elementos e as forças da natureza, que são cultuados como Orixás. Diante disso, considera-se pertinente refletir, em um ensaio teórico, sobre a convergência entre os aspectos ambientais e a religiosidade umbandista. Para tanto, este capítulo seguirá um percurso reflexivo que abordará, inicialmente, pressupostos da consciência ambiental e a desigualdade social como fator central dos problemas ambientais. Em um segundo momento, será revisitada a origem da Umbanda, com ênfase no contexto sociopolítico em que essa religião adquiriu expressividade

nacional. Por fim, serão analisadas as conexões dialógicas entre o meio ambiente e a religiosidade umbandista.

### **3.1 A emergência da cultura de conscientização ambiental**

A urgência dos debates e encaminhamentos diante dos problemas ecológicos se acentua em razão da situação crítica do meio ambiente. Jardim (2017) sublinha que uma das origens da crise climática reside no paradigma de domínio sobre a natureza, o qual se desdobra na relação de poder de um grupo social sobre os demais, subjugando-os. A autora tece essa análise a partir da dominação das elites políticas e econômicas sobre as demais classes sociais, utilizando-se de uma trama articulada por razões culturais disseminadas por modelos sociais afeitos ao colonialismo e ao capitalismo.

Nessa mesma direção, Loureiro (2020) argumenta que a conjuntura pouco favorável às questões sociais e ambientais é influenciada por fatores ideológicos, políticos e econômicos, sendo moldada pelo liberalismo econômico, pela desregulamentação pública e pela promoção de ideologias predominantes. Os efeitos desse contexto são sentidos com maior ênfase no estilo de vida dos povos e comunidades tradicionais, incluindo as comunidades de terreiros. Apesar dos avanços legislativos nessa área, persiste certa invisibilidade sobre a prática de vida dessas comunidades no que diz respeito à legitimidade e à transmissão dos conhecimentos herdados às novas gerações. Ademais, essa invisibilidade se estende ao setor do turismo, onde essas comunidades frequentemente não participam das decisões sobre políticas públicas e desenvolvimento de atividades em seus territórios. Dessa forma, a implementação de uma cultura de conscientização ambiental perpassa um entendimento educativo, promovendo uma postura autônoma, diversa e complexa, com variadas formas de expressão (Loureiro, 2020).

No âmbito do debate sobre a injustiça social e ambiental, Castor (2018) destaca que as publicações acadêmicas sobre o tema têm atraído atenção há algum tempo. Desde a década de 1990, os debates sobre a conscientização ambiental e a necessidade de uma cultura educadora em relação às questões ecológicas vêm repensando a relação entre os seres humanos e a natureza (Layrargues, 2006). O autor enfatiza que não basta limitar-se a essa relação, sendo igualmente urgente repensar a interação entre os próprios seres humanos, tanto no contexto social quanto na dinâmica relacional individual. Layrargues justifica essa perspectiva ao reconhecer que as relações sociais tendem a reproduzir desigualdades, pois certos grupos privilegiados buscam manter seus padrões de vida e utilizam sua influência política, econômica e cultural para tal fim. Consequentemente, grupos sociais menos favorecidos são

expostos a condições sociais e ambientais de maior risco. Como alternativa a essa realidade, Barchi (2013), em artigo sobre a educação ambiental como exercício de poder e resistência, destaca a importância do incremento educativo sobre o meio ambiente para que os grupos sociais repensem a predominância do capital, uma vez que os problemas ecológicos derivam de questões políticas estruturais do modelo societário vigente.

Nessa perspectiva, os estudos de Taques, Neumann e Kataoka (2020) argumentam que o desenvolvimento de uma cultura de conscientização ecológica e educação ambiental não apenas promove a proteção da natureza em seus atributos bióticos e abióticos, mas também oferece suporte a sujeitos historicamente vinculados à colonialidade e à subalternização étnico-racial, que os expõem com maior incidência às injustiças ambientais. Esse raciocínio também pode ser identificado na reflexão de Loureiro e Layrargues (2013), ao afirmarem que uma cultura educativa voltada à conscientização ecológica fomenta uma agenda engajada na defesa dos direitos de diversos grupos suscetíveis a essas injustiças ambientais. Nesse contexto, os autores citam os adeptos afroreligiosos, ressaltando sua pluralidade e resistência na luta contra a desigualdade social, visando à construção de um contexto socioambiental mais equitativo e justo.

Diante desse cenário, Loureiro (2020) enfatiza que a promoção de uma cultura de conscientização ambiental e educação ecológica têm direcionado análises sobre formas de pensar que incentivam práticas culturais e sociais sustentáveis. O autor destaca a pertinência de integrar, nesse processo, práticas religiosas que auxiliem na reconstrução das relações entre os indivíduos e sua conexão com o meio ambiente. Esse direcionamento opõe-se diretamente à agenda capitalista, que possui um viés excludente e está enraizada na racionalidade fragmentada da modernidade (Payne *et al.*, 2018). Dessa maneira, indivíduos e grupos sociais que fomentam uma cultura educadora sobre questões ecológicas, por meio da conscientização ambiental, contribuem para a formulação de um projeto de sociedade que se afasta de uma lógica política e econômica injusta. Barchi (2013) ressalta a necessidade de desconstruir a vertente de dominação e especulação promovida pela lógica de progresso e consumo, a qual sustenta uma concepção de sociedade e natureza que legitima a exclusão e a injustiça. A conscientização ambiental propõe, assim, um modelo societário baseado em valores comunitários, incentivando ações de resistência como alternativas à matriz neoliberal que molda realidades sociais e ambientais. O próximo tópico discorrerá sobre os fundamentos da religiosidade umbandista, seu contexto fundacional e características que confluem com o paradigma da conscientização ambiental.

### **3.2 Religiosidade umbandista: desenvolvimento histórico e sua vinculação aos elementos da natureza**

Na leitura de Assunção (2010), a religiosidade umbandista reflete uma nova significação de vários traços do imaginário religioso comum da junção de três populações de origens distintas: o contato entre os povos afro com os povos originários das terras brasileiras mediado pelos colonizadores europeus. Ou seja, o encontro de diferentes matrizes populacionais, situados no período colonial brasileiro, em dado contexto histórico e social, preconizou uma ressignificação dos elementos culturais donde teria germinado o movimento umbandista. Na esteira dessa reflexão, Pinto (2020) ensina que a gênese da umbanda orbita o contexto histórico da colonização do Império Português no solo brasileiro, emergindo, mediante a diáspora africana, um intercâmbio no interior das senzalas na fase hegemônica da produção açucareira. Essa troca de cosmovisões entre nativos do continente africano e escravizados no Brasil pelos europeus, em contato com os povos ameríndios, formou um conjunto sistêmico de elementos míticos e religiosos.

O estudioso umbandista Alexandre Cumino cita algumas das nações africanas que passaram pelo tráfico transatlântico e foram trazidos para a chamada América portuguesa.<sup>2</sup> O autor discorre sobre as nações africanas que foram impactadas pela ação do tráfico negreiro, a saber: Bantus, Yorubás e os Fons. Os indivíduos desses povos capturados no continente africano tiveram como destino as localidades que atualmente pertencem ao Nordeste e Sudeste brasileiro. O candomblé teria surgido como uma forma de resistência diante do sofrimento proveniente do sistema escravagista, um sentido de solidariedade entre os escravizados e articulação pela conservação das identidades coletivas. Assim sendo, os povos africanos trazidos para o Brasil conferiram uma nova estrutura aos seus elementos sagrados como os Orixás e Inquices, tributando a eles seus rituais (Cumino, 2015).

Na conjugação desses fatores, foi deflagrado o sincretismo religioso no cenário brasileiro, podendo ser entendido como um complexo fenômeno social gestado mediante o contato intercultural com troca mútua e interdependente, de populações de origens distintas.

---

<sup>2</sup> A experiência do início da colonização portuguesa no Brasil se deu na costa litorânea por meio do estabelecimento de engenhos de açúcar e da utilização de mão de obra de indígenas escravizados. A partir da década de 1560, com a eclosão de várias epidemias, a população indígena da região diminuiu, levando os europeus, pressionados pelos religiosos jesuítas, a promulgarem uma legislação que limitava a escravização de nativos. Simultaneamente, foi aprimorado o funcionamento do tráfico negreiro transatlântico, principalmente com a conquista de Angola ao fim do século XVI. O quantitativo resultante do tráfico indica que, entre os anos de 1576 e 1600, aproximadamente 40 mil africanos chegaram ao Brasil, como escravizados. Na fase seguinte, compreendendo os anos de 1601 a 1625, este número chegou a 150 mil indivíduos, sendo destinados ao trabalho nos canaviais e engenhos de açúcar (Schwartz, 1988; Alencastro, 2000).

Por conseguinte, o caráter múltiplo de traços religiosos e culturais, concebidos *a priori* de forma dissociada e diversa, foi se transformando paulatinamente em um específico modo de prática religiosa: a junção de elementos culturais e religiosos distintos em um elemento único. Para Dias (2010), a origem desse processo se fundamentava no encontro entre o catolicismo e os traços culturais e religiosos indígenas, a partir da catequese dos jesuítas, associando às noções de sagrado da cultura europeia com algumas divindades tupis. Com a utilização da mão de obra dos povos africanos escravizados, caberia aos senhores de engenho a incumbência da catequização à fé católica. Entretanto, tratava-se de um processo incipiente de educação religiosa que, aliado a outros aspectos, resultou que os escravizados se servissem da religião como um fator de resistência contra o aniquilamento do substrato cultural afro. Mantovanello (2006) aponta para esse momento como sendo o início do processo sincrético da religiosidade dos diversos povos afros escravizados com o catolicismo. Para a autora, esses povos chegaram a acomodar a devoção aos santos católicos em convivência com as divindades africanas, ao ponto de considerarem, em situações específicas, a integração das duas tradições na mesma matriz religiosa.

Na leitura de Prandi (2000), o sincretismo afro-cristão, em sua origem, consistiu em mera acomodação na qual os povos afros recebiam o catolicismo como anteparo sobre o qual disfarçavam de modo consciente, suas próprias concepções religiosas que, “sob as invocações dos santos católicos, adoravam os representantes da divina corte africana” (p. 58). Levando em conta a vasta territorialidade brasileira, em cada região, a vinculação entre os santos católicos e as divindades africanas se diferenciava, sendo que “a relação com um ou outro santo depende da região do país, variando de acordo com a popularidade do santo no local” (p. 75). À guisa de exemplificação, na região do estado da Bahia concebe-se São Jorge como um santo católico relacionado a Oxóssi, divindade afro associada à caça. Todavia, no estado do Rio de Janeiro, este mesmo santo foi relacionado a Ogum, divindade relacionada à guerra e à “abertura de caminhos” na vida dos indivíduos. Destarte, emergiu essa matriz religiosa afro-brasileira, de característica heterogênea e específica em comparação com o que se observa em outras culturas.

Bastide (2008) corrobora com constructo reflexivo acerca do sincretismo religioso indicando que o candomblé se relacionou com o catolicismo, dentre outras formas, além da relação dos Santos e Orixás, com as peregrinações dos candomblecistas às igrejas nas festividades dos santos e santas associados à determinadas divindades afro. Neste particular, vale lembrar a tradição da lavagem anual das escadarias na igreja de Nosso Senhor do

Bonfim<sup>3</sup> significando um lugar de memória, elaboração e reelaboração de identidades, originada ao final do século XIX. Dessa maneira, a festividade de Nosso Senhor do Bonfim configurou um meio de engajamento da população soteropolitana orbitando em torno do religioso, seja pela crença no Bonfim ou em Oxalá ou, até mesmo, em ambos ao mesmo tempo.

Como contraponto ao conjunto teórico relacionado à ideia de sincretismo religioso, Sweet (2003) apresenta a noção da religiosidade dos nativos africanos escravizados no Brasil como intocadas e independentes. Não obstante ao contato entre a cultura religiosa das nações africanas entre si com o catolicismo do colonizador português, o autor defende a continuidade de distinções agudas entre as cosmovisões de cada matriz ao invés de uma dinâmica dialógica. Ou seja, considerando que os indivíduos escravizados acomodavam superficialmente práticas do catolicismo, em se tratando das práticas religiosas de gênese afro, essas teriam permanecido inalteradas e independentes no que tange aos seus sistemas de pensamento. Sob esta ótica, o autor discorre acerca do Calundu, prática religiosa comum no período colonial, qual se reveste de uma tradição religiosa comum da região da África Central que teria sido recriada no Brasil colonial.<sup>4</sup> Esse contraponto interpretativo ao sincretismo religioso pode ser associado às práticas religiosas da Quimbanda, a qual foi relacionada, durante o período Varguista, a práticas que se assemelhavam “aos rituais bárbaros e primitivos da chamada magia negra” (Rohde, 2009, p. 91).

Na leitura de Flavia Pinto (2020), com a dinâmica sincrética entre a religiosidade afro e os santos do catolicismo, cultuados forçosamente pelos negros nas senzalas, foram surgindo outros cultos de vertente cultural afro-brasileira. Isto posto, depreende-se que a religiosidade afro-brasileira é caracterizada pela incorporação das expressões culturais de origem afro com outras tradições e culturas que constituem a identidade brasileira, tais como a indígena,

---

<sup>3</sup> O ano de 1745 marca a inauguração da Igreja do Senhor do Bonfim, em Salvador. Originalmente, era um ato singelo controlado pela Igreja, no contexto da festa e novenário do Senhor do Bonfim. Esta ocorria no mês de janeiro, após o Dia de Santos Reis. A lavagem acontecia na quinta-feira anterior ao novenário, organizada pela Igreja. Os escravos dos senhores locais providenciavam a lavagem da capela que, gradualmente, foi se popularizando até se transformar em uma festa. A devoção ao Senhor do Bonfim assume contornos relevantes para a região, com origem no culto a Oxalá (Salles & Soares, 2005). Segundo Serra (1995), tal culto seria celebrado no reino de Ifé (antiga cidade iorubá situada a sudoeste da Nigéria), tendo como característica a lavagem de seus objetos sacros com água que é retirada de um rio dedicado ao referido Orixá e conduzida pelos fiéis em procissão até o templo.

<sup>4</sup> Segundo Sweet (2003), o Calundu assemelhar-se-ia a uma junção de diversos ritos de cura praticados pelos povos da região centro-africana. O elemento vinculante entre esses ritos seria o fenômeno da possessão por espíritos. O termo "calundu" indicaria uma variação da palavra "quilundu," que se referia à ideia de doença causada por um espírito, sendo necessária a mediação de um sacerdote para se obter alguma forma de cura. Dessa maneira, para o autor, o Calundu seria uma prática amplamente difundida entre a população escravizada no período colonial, consistindo em uma manifestação religiosa transplantada do continente africano cuja funcionalidade visava tratar uma variedade de doenças.

européia e cabocla. Emergem, desta forma, a religiosidade afro-brasileira diversificada por expressões como o batuque (Rio Grande do Sul), o xangô (Pernambuco), tambor-de-mina (Maranhão), o Catimbó (ou catimbó-jurema, surgiu no século XVI com a fusão de elementos indígenas, portugueses e africanos; seus praticantes veneram a jurema, árvore típica do nordeste e apreciada pelos indígenas da região nordeste), a Macumba, o Calundu etc. (Pinto, 2020). Consoante Nogueira (2021), a prática ritualística observada nestas cerimônias apresentava elementos comuns que podem ser encontrados nos terreiros umbandistas atualmente: os cultos aos Orixás combinado aos santos do catolicismo; as danças ritmadas ao som de atabaques e a de incorporação de ancestrais africanos e indígenas que oferecem conselhos aos praticantes.

Com a abolição do sistema escravagista, seguida pela Proclamação da República e a migração da população negra para o contexto urbano em expansão no Brasil, Pinto (2020) chama a atenção para a prática religiosa da Macumba na cidade do Rio de Janeiro. Segundo a autora, a conjugação desses fatores marcou uma nova composição no campo religioso brasileiro que propiciou um imaginário adensador de diversas práticas religiosas de matriz africana e ameríndia, desencadeando pontos de tensão. A literatura pesquisada sobre esse período aponta para algumas questões que impactaram os praticantes de religiosidade diversa ao cristianismo, podendo ser sintetizadas por dois aspectos relevantes: a relação entre o Estado-Igreja e o Código penal de 1890.

No que tange à relação entre Estado-Igreja, vale ressaltar que o ideário republicano rejeitava as restrições impostas ao princípio da liberdade religiosa, uma vez que estava firmado o entendimento de que a liberdade de pensamento teria que vir acompanhada da liberdade de poder exteriorizá-lo. Dessa maneira, a Constituição de 1891 proclamou a separação entre a Igreja e o Estado, prescrevendo no artigo 11, § 2º que “é vedado aos Estados, como à União, estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos religiosos” (Brasil, 1891). É formado, por conseguinte, o Estado ancorado pela laicidade no qual as religiões passam a contar com a proteção constitucional e se consagra a liberdade de crença e de culto, cujo princípio é:

[...] que o Estado deve manter-se absolutamente neutro, não podendo discriminar entre as diversas igrejas, quer para beneficiá-las, quer para prejudicá-las. Às pessoas de direito público não é dado criar igrejas ou cultos religiosos, o que significa dizer que também não poderão ter qualquer papel nas suas estruturas administrativas. (Bastos, 2000, p. 192).

Na leitura de Assunção (2010), a religiosidade umbandista reflete uma nova

significação de vários traços do imaginário religioso comum, resultante da junção de três populações de origens distintas: o contato entre os povos africanos com os povos originários das terras brasileiras, mediado pelos colonizadores europeus. Ou seja, o encontro de diferentes matrizes populacionais, situado no período colonial brasileiro, em dado contexto histórico e social, preconizou uma ressignificação dos elementos culturais, dando origem ao movimento umbandista.

Na esteira dessa reflexão, Pinto (2020) ensina que a gênese da Umbanda orbita o contexto histórico da colonização do Império Português no solo brasileiro, emergindo, mediante a diáspora africana, um intercâmbio no interior das senzalas durante a fase hegemônica da produção açucareira. Essa troca de cosmovisões entre nativos do continente africano e escravizados no Brasil, em contato com os povos ameríndios, formou um conjunto sistêmico de elementos míticos e religiosos.

O estudioso umbandista Alexandre Cumino cita algumas das nações africanas que passaram pelo tráfico transatlântico e foram trazidas para a chamada América Portuguesa. O autor discorre sobre as nações africanas impactadas pela ação do tráfico negreiro, a saber: Bantus, Yorubás e Fons. Os indivíduos desses povos, capturados no continente africano, tiveram como destino as localidades que atualmente pertencem ao Nordeste e Sudeste brasileiro. O candomblé teria surgido como uma forma de resistência diante do sofrimento proveniente do sistema escravagista, promovendo um sentido de solidariedade entre os escravizados e a articulação pela conservação das identidades coletivas. Assim sendo, os povos africanos trazidos para o Brasil conferiram uma nova estrutura aos seus elementos sagrados, como os Orixás e Inquices, tributando a eles seus rituais (Cumino, 2015).

Na conjugação desses fatores, foi deflagrado o sincretismo religioso no cenário brasileiro, podendo ser entendido como um complexo fenômeno social gestado mediante o contato intercultural e a troca mútua e interdependente entre populações de origens distintas. Por conseguinte, o caráter múltiplo de traços religiosos e culturais, concebidos a priori de forma dissociada e diversa, foi se transformando paulatinamente em um modo específico de prática religiosa: a junção de elementos culturais e religiosos distintos em um elemento único. Para Dias (2010), a origem desse processo se fundamentava no encontro entre o catolicismo e os traços culturais e religiosos indígenas, a partir da catequese dos jesuítas, que associava noções de sagrado da cultura europeia com algumas divindades tupis. Com a utilização da mão de obra dos povos africanos escravizados, cabia aos senhores de engenho a incumbência da catequização à fé católica. Entretanto, tratava-se de um processo incipiente de educação religiosa que, associado a outros aspectos, fez com que os escravizados utilizassem a religião

como um fator de resistência contra o aniquilamento do substrato cultural afro. Mantovanello (2006) aponta esse momento como o início do processo sincrético da religiosidade dos diversos povos africanos escravizados com o catolicismo. Para a autora, esses povos chegaram a acomodar a devoção aos santos católicos em convivência com as divindades africanas, ao ponto de considerarem, em situações específicas, a integração das duas tradições na mesma matriz religiosa.

Dessa maneira, a separação entre a instituição romana e o Estado consiste em uma especificidade do Estado laico. Esse princípio impossibilita que os órgãos estatais apoiem qualquer vertente religiosa, bem como adotem posturas antirreligiosas, caracterizando o Estado laico pela noção de neutralidade religiosa.

No que concerne ao segundo aspecto relevante, cujo ponto de tensão estaria relacionado ao Código Penal brasileiro de 1890, especificamente aos artigos 156, 157 e 158, que se referiam às práticas ilegais da medicina. O Código Penal dessa fase entrelaçou a saúde à religião, associando o exercício ilegal da medicina à prática de curandeirismo e à chamada feitiçaria. Os dispositivos acerca do exercício ilegal da medicina vinham descritos como ‘crimes contra a saúde pública’, prevendo penas que variavam entre seis e vinte e quatro anos de prisão. Maggie (1992) assevera que os praticantes de religiosidades destoantes da hegemonia cristã passaram a ser vigiados pela repressão policial, correndo o risco de serem acusados como “charlatães, macumbeiros [...] considerados produtores de malefícios sociais incalculáveis e responsabilizados pelo número crescente de alienados mentais. São eles o terceiro fator a concorrer para a loucura, só suplantado pela sífilis e o álcool” (Maggie, 1992, p. 46).

No bojo desse contexto, emergiu uma base histórico-social que preconizaria o nascimento da Umbanda no início do século XX. A conjuntura histórico-social supracitada consolidou uma sociedade urbano-industrial e de classes. Para Ortiz (1999), nesse momento histórico, foi desencadeada uma transformação social que corresponde a “um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificaram, tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira” (p. 15). Nesse sentido, segundo o autor, com o advento da sociedade de classes no estado do Rio de Janeiro, emergiram camadas populares das regiões periféricas, o que resultou no aumento de adeptos da prática da macumba.

Simultaneamente, nota-se na classe média carioca a emergência de práticas do espiritismo de corrente kardecista, que marcaria o início da Umbanda, conforme será discorrido a seguir.

### 3.2.1 O surgimento da Umbanda com Zélio Fernandino de Moraes

No que concerne à origem da Umbanda, a literatura acadêmica disponível sobre essa temática a menciona como resultante de um processo de transformação que culminou em uma nova expressão religiosa, distinta das demais correntes que contribuíram culturalmente para sua constituição (Ortiz, 1999). Seguindo essa linha de raciocínio, Oliveira (2008) enfatiza que o movimento umbandista seria fruto das transformações desencadeadas em um determinado contexto histórico da sociedade brasileira.

Autores como Nogueira (2009), Kátia (2020) e Simas (2021) consideram o mito fundador da Umbanda a partir da narrativa centrada na figura de Zélio Fernandino de Moraes, então com 17 anos, durante uma sessão na Federação Espírita de Niterói, no dia 15 de novembro de 1908. Nessa ocasião, o jovem Zélio teria incorporado um espírito que se apresentou como Caboclo das Sete Encruzilhadas. Vale destacar que, ao revisitar os estudos sobre essa narrativa, um traço comum observado na fundação da Umbanda é a coincidência dessa data com o dia da Proclamação da República.

Estudiosos umbandistas como Saraceni e Xaman (2003), Golembieski (2015) e Cumino (2015) descrevem Zélio Fernandino de Moraes como um jovem que sofria de distúrbios de ordem espiritual. Após receber atendimento médico e assistência de um sacerdote católico, recorreu a uma sessão espírita, onde incorporou o espírito autodenominado Caboclo das Sete Encruzilhadas. Muitos estudiosos e adeptos do segmento afrorreligioso atribuem a esse espírito o papel de fundador do movimento umbandista (Rivas Neto, 2020).

Sobre os desdobramentos do ocorrido na referida sessão espírita, os autores pesquisados constroem a narrativa com base na descrição de que espíritos de povos indígenas e africanos escravizados na fase colonial eram impedidos de se manifestar por meio da incorporação nos ambientes kardecistas, pois eram considerados pouco evoluídos para oferecer alguma contribuição (Cumino, 2015). No entanto, na noite em que a Umbanda foi anunciada, o jovem Zélio incorporou o espírito de um indígena que se identificou como Caboclo das Sete Encruzilhadas. Diante da exclusão dos espíritos de indígenas e africanos escravizados nos centros kardecistas, anunciou-se, então, a fundação de uma religião que acolheria essas entidades independentemente de sua origem étnico-racial e cultural, com o objetivo de praticar a caridade. No dia seguinte ao ocorrido em Niterói, o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria se manifestado na residência do jovem Zélio, dando início ao culto da religião denominada Umbanda.

De acordo com Rivas Neto (2020), a definição de Umbanda proveniente de Zélio, por

meio da incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, estava fundamentada na prática da caridade, ancorada nos ensinamentos evangélicos sob a égide de Cristo. Para o autor, tanto a constituição doutrinária quanto os ritos umbandistas, nesse momento inicial, prescindiam de elementos fundamentalmente africanos, como os sacrifícios de animais, a utilização de atabaques e o culto aos Orixás. No entanto, a Umbanda se caracterizava pelo acolhimento da manifestação de espíritos indígenas, africanos escravizados e seus descendentes. Segundo Cumino (2015), Zélio Fernandino de Moraes fundou o primeiro terreiro umbandista, denominado Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, evidenciando sua proximidade com o kardecismo (mesmo ao acolher a manifestação de espíritos considerados "não evoluídos" pelos espíritas) e com a doutrina católica (embora adotando a crença na reencarnação em detrimento da ressurreição).

Consoante Favaro (2018), a descrição do surgimento da Umbanda a partir da incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por Zélio Fernandino de Moraes reveste-se de relevância por situar esse momento em um contexto histórico brasileiro marcado pela consolidação de uma sociedade urbana, industrial e de classes. Por outro lado, Cumino (2015) argumenta que essa narrativa não considera a historicidade de resistência e luta dos povos indígenas e das nações africanas escravizadas ao longo dos séculos de formação da sociedade brasileira. Segundo o autor, já havia indícios de elementos de gênese afro-indígena e culto à ancestralidade em cerimônias de Calundu, Catimbó e Macumba antes da fundação da Umbanda. No entanto, para Pinto (2020), tais indícios na religiosidade afro-indígena continham elementos considerados maléficis pela religião hegemônica no Brasil, que associava essas práticas à magia negra e feitiçaria.

Para Silva (1994), contudo, a Umbanda, enquanto culto organizado nos moldes atuais, teve sua gênese entre as décadas de 1920 e 1930. Nesse período, grupos kardecistas oriundos da classe média nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul passaram a incorporar, durante suas sessões espíritas, elementos da religiosidade afro-brasileira. Além disso, esses grupos começaram a professar publicamente essa fusão de práticas e doutrinas, almejando sua aceitação e legitimação como uma nova religião:

É muito difícil dizer com precisão em que momento começaram a “baixar” nas sessões espíritas kardecistas as entidades dos cultos afro, ou quando estes começaram a absorver os valores kardecistas. Contudo, a história de formação de um dos terreiros de Umbanda mais conhecidos do Rio de Janeiro, o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, possibilita a compreensão dos princípios básicos que estruturam a nova religião. Esse centro de Umbanda (embora tivesse sido registrado como “espírita” por imposição legal) foi fundado por um grupo de kardecistas liderados por Zélio de Moraes em meados da década de 1920, em Niterói (Silva,

1994, p. 106-110).

Na obra de Prandi (1991), encontra-se expressamente a análise da fundação do primeiro centro de Umbanda na década de 1920, resultante da dissidência de grupos kardecistas na região de Niterói. Posteriormente, em 1938, o polo central desse grupo foi instalado na área central do Rio de Janeiro, precedido pela formação de diversas outras comunidades que o autor denomina espiritismo de Umbanda. Esse movimento culminou na criação da União Espírita Brasileira e na realização do Primeiro Congresso de Umbanda, que contou com a presença de umbandistas de São Paulo (Brown, 1987 *apud* Prandi, 1991).

Para Favaro (2018), a contribuição do grupo de Zélio Fernandino de Moraes consistiu na apropriação cultural da religiosidade afro-brasileira, presente nos rituais de macumba praticados no Rio de Janeiro e em demais rituais afro, conferindo-lhes uma ressignificação a partir do kardecismo. Em outras palavras, segundo o autor, tratou-se de um esforço para embranquecer os traços afro-brasileiros que, na conjuntura da época, poderiam associar a nova religião à macumba, o que dificultaria sua aceitação e propagação.

Rivas Neto (2020) ressalta que o movimento preconizado por Zélio recebeu, nos meios populares, a designação de Umbanda Branca, mantendo em sua estrutura um viés racista. Não obstante esses aspectos, o movimento umbandista iniciado por Zélio Fernandino de Moraes obteve considerável adesão de seguidores, conferindo à nova religião crescente reconhecimento nos anos seguintes.

Ao discorrer sobre os primórdios da Umbanda, Renato Ortiz afirma que os anos posteriores foram marcados pela fundação de vários terreiros umbandistas no estado do Rio de Janeiro sob a orientação de Zélio, empregando a terminologia Tenda Espírita:

Um outro centro espírita, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada em 1908 em São Gonçalo, Estado do Rio, e que também praticava o kardecismo, em torno de 1930, voltase para a Umbanda. “Nesse decênio o dirigente dessa Tenda, Zélio de Moraes, recebeu do Caboclo Sete Encruzilhadas a incumbência de fundar sete centros, os quais foram instalados na cidade do Rio de Janeiro entre 1930 e 1937 com os nomes de Tenda Espírita: S. Pedro, num sobrado da Praça 15 de Novembro; N. Sra. da Guia, na rua Camerino, 59; N. Sra. Da Conceição, sem sede fixa S. Jerônimo, na Rua Visconde de Itaboraí, 8; S. Jorge, na Rua Dom Gerardo, 45; Santa Bárbara Oxalá, na atual Av. Presidente Vargas, 2567 (Ortiz, 1978, p. 38).

Cumino (2015) atribui esse fenômeno à política varguista durante o Estado Novo, que buscava forjar uma identidade para a nação brasileira. Nesse mesmo raciocínio, Nogueira (2021) argumenta que a Umbanda aglutinaria elementos das matrizes culturais que compuseram a formação do Brasil: as populações indígenas, os colonizadores europeus e os

povos africanos escravizados. Assim, na leitura de Pinto (2020), a Umbanda se caracteriza como uma religião de matriz afro-ameríndia-euro-brasileira, ressignificando traços culturais de cada uma dessas influências e contribuindo para a construção de uma identidade nacional. Em seus rituais, prevaleceram elementos do kardecismo e do catolicismo, mais próximos da burguesia. Sob essa perspectiva, em atenção a um projeto sociopolítico voltado à consolidação da identidade nacional por meio da miscigenação racial, a nova religião foi institucionalizada em 1939 com a fundação da Federação Espírita de Umbanda. Segundo Rivas Neto (2020), esses desdobramentos podem ser interpretados, ainda que de forma incipiente, como uma abertura às tradições culturais e religiosas afro-indígenas, historicamente marginalizadas na sociedade brasileira.

Com a disseminação da Umbanda nos meios populares e seu conseqüente crescimento, impulsionado pela criação de diversos terreiros, Cumino (2015) afirma que houve uma maior aproximação dos elementos específicos da cultura afro-indígena, desconsiderados pela chamada Umbanda Branca. Assim, segundo o autor, ocorreu um movimento em que diversos terreiros, que já atuavam há séculos com rituais ligados ao Calundu, Catimbó, Tambor-de-Mina e Macumba, passaram a se identificar como terreiros de Umbanda. Esse processo visava, por um lado, evitar a repressão policial e, por outro, buscar legitimidade junto à classe média. Para Nogueira (2021), essa dinâmica pode ser compreendida ao se considerar que esses grupos religiosos já praticavam muitos dos rituais que foram apropriados pelo grupo de Zélio por ocasião do início da Umbanda.

Diante do exposto, na contemporaneidade, observa-se que as comunidades umbandistas apresentam princípios sociais diversificados. Vale destacar uma teoria clássica que buscou interpretar as influências mútuas entre a Umbanda e o Kardecismo, proposta por Cândido Procópio Ferreira de Camargo na década de 1960, intitulada "continuum mediúnico". No entanto, Nogueira (2020), ao revisar essa teoria, menciona o conceito de "rizoma umbandista" como uma alternativa que abarca a pluralidade das práticas umbandistas. Dessa forma, a Umbanda não se dividiria apenas em dois polos, mas se caracterizaria por uma multiplicidade de influências, sujeitas a constantes negociações e transformações dentro da religião. Nesse contexto, emergem no espectro umbandista influências das tradições esotéricas, crenças da Nova Era e práticas de raiz oriental, entre outras.

Nessa concepção rizomática, evidencia-se a possibilidade de inúmeras ramificações, nas quais a Umbanda se apresenta como uma religiosidade passível de fusões e ressignificações, originando práticas totalmente novas. Dada a inexistência de um padrão único nos rituais umbandistas, que carecem de um "corpo doutrinário e ritualístico unificado"

(Nogueira, 2021, p. 46), observa-se uma diversidade de vivências e práticas nos distintos terreiros.<sup>5</sup>

### **3.3 Breves apontamentos convergentes entre a umbanda e a cultura de conscientização ambiental**

Retomando a reflexão sobre a urgência de promover o desenvolvimento de uma cultura de conscientização ambiental e educação ecológica na contemporaneidade, muitos esforços têm sido envidados em busca de uma relação equilibrada entre os indivíduos e a natureza. Um ponto comum nessas discussões é a compreensão de que essa relação teria sido mais harmônica no passado e foi se perdendo ao longo da história. Para Layrargues (2006), essa perda decorre do estabelecimento de sociedades pautadas pela exploração dos recursos naturais e por um viés mercadológico desprovido de preocupação com a sustentabilidade ecológica. Segundo o autor, é urgente fomentar pontos de resistência à dinâmica social fundamentada no desenvolvimentismo exploratório, que impacta tanto os recursos naturais, quanto as populações mais vulneráveis. A introdução de uma consciência ética referente à ecologia torna-se imprescindível, sendo condição *sine qua non* a instauração de um novo modelo ético que supere a competitividade capitalista e o ethos exploratório dos recursos naturais e dos seres humanos (Layrargues, 2006).

Em face do exposto, Jardim (2017), corroborada por Taques *et al.* (2020), argumenta que o desenvolvimento de uma cultura de conscientização ambiental, mediada por uma educação voltada para essa temática, abriria horizontes para a apropriação retórica favorável à agenda de pautas políticas vinculadas às causas sociais e ambientais. Ou seja, temas como a defesa dos direitos humanos, civis, políticos e de classes, especialmente aquelas compostas por mão de obra operária, receberiam maior atenção, com o objetivo de consolidar imperativos democráticos ancorados na cidadania para todos. Ademais, segundo os autores, uma cultura de educação ambiental contribuiria para o fortalecimento de uma consciência voltada à diversidade étnico-racial e social, promovendo o combate às diversas expressões de preconceito em relação à diversidade humana. Nesse sentido, o desenvolvimento de uma cultura de conscientização ambiental implicaria um questionamento sobre as estruturas sociais que produzem relações excludentes e discriminatórias, marginalizando povos e culturas desde

---

<sup>5</sup> Cumino (2015) apresenta um mosaico umbandista ao fazer referência às umbandas pela diversidade de influências e liturgias, tais como: Umbanda Branca, Umbanda Popular, Umbanda Tradicional, Esotérica, Mista e Omolocô, Umbanda de Caboclo, Umbanda da Jurema, Eclética, Umbandaime, dentre outras.

o período colonial. Comunidades que mantêm formas de vida ligadas à cultura indígena, aos povos negros escravizados e aos assentamentos quilombolas, entre outros, seriam consideradas em um projeto de sociedade que transcende o ideário capitalista.

No entendimento de Loureiro (2020), o desenvolvimento de conscientização e educação ambiental está eticamente e moralmente engajado em uma agenda em favor de populações e culturas marginalizadas pela colonialidade no passado e, posteriormente, pelo projeto societário capitalista. Para o autor, uma cultura de consciência ambiental é transdisciplinar e busca um diálogo entre diferentes narrativas sobre a realidade, delineando uma ecologia de debates ancorada na justiça social.

Nesse contexto, Jardim (2017) argumenta que a Umbanda converge com o desenvolvimento de uma cultura de conscientização ambiental, pois expressa de forma religiosa a complexidade social ligada a elementos afro-ameríndios. Segundo a autora, como a Umbanda se articula com o engajamento ativo de grupos sociais marginalizados, cria-se uma maior possibilidade de legitimação de suas cosmovisões religiosas, ampliando a resistência diante do projeto social hegemônico do capitalismo.

Cumino (2015) destaca que a religiosidade umbandista promove uma vivência contrária à lógica capitalista, uma vez que valoriza as culturas de comunidades marginalizadas. Segundo o autor, os rituais umbandistas acolhem indivíduos pertencentes às minorias e classes humildes, incluindo os espíritos dessas classes. Nos rituais da Umbanda, que envolvem a incorporação de espíritos de ancestrais indígenas, negros escravizados e outros pertencentes às camadas populares da sociedade brasileira, os elementos culturais dessas comunidades são valorizados. Dessa forma, a Umbanda ressignifica questões raciais, distanciando-se de relações de marginalização e discriminação.

Diante disso, Rohde (2011) aponta que as comunidades de terreiros umbandistas se configuram como espaços de resistência à ordem social imposta pelo sistema capitalista, na medida em que rechaçam qualquer forma de discriminação. Nesses espaços, tanto vivos quanto falecidos são reconhecidos e acolhidos, independentemente de preconceitos étnico-raciais.

Estudiosos como Barchi (2013), Carvalho (2017) e Loureiro (2020) contribuem para a reflexão sobre a importância das práticas umbandistas na promoção de modos de vida alternativos às estruturas capitalistas. Esses autores denunciam o capitalismo como um sistema que busca padronizar as subjetividades e homogeneizar as vivências de forma alienante. Castor (2018) contrapõe essa ideia ao afirmar que a Umbanda valoriza a diversidade étnico-racial e promove a atualização ritual e das memórias, fortalecendo a

oralidade e as tradições culturais de povos marginalizados.

Por fim, Favaro (2018) descreve os terreiros umbandistas como espaços de encontro, reflexão e pertencimento, onde os adeptos exercem funções sociais e comunitárias, alinhadas com suas crenças e o espírito de serviço ao terreiro. Nesse sentido, a Umbanda compartilha princípios com a educação ambiental, pois suas práticas litúrgicas promovem valores de sustentabilidade e respeito à natureza, inspirados na tradição oral dos povos afrodescendentes e indígenas. Assim, a conexão sagrada entre ser humano e natureza reforça a convergência entre a Umbanda e a conscientização ambiental.

**Tabela 2** – Associação de alguns Orixás cultuados na religiosidade umbandista aos elementos da natureza

<b>ORIXÁ</b>	<b>ATRIBUIÇÕES</b>	<b>ELEMENTO DA NATUREZA A QUE ESTÁ RELACIONADO</b>
Iemanjá	Amor materno	Rainha do Mar e protetora das águas
Iansã	Impulsividade	Deusa dos raios e das tempestades
Nanã	Zeladora da disciplina	Habita os pântanos e profundezas dos rios
Ogum	Aventureiro e senhor dos metais e da guerra	Relacionado ao ar
Omolu	Rege a morte	Relaciona-se ao elemento terra
Oxalá	Criador e pacificador	Representa o elemento ar
Oxóssi	Provedor dos alimentos	Habita as matas e florestas
Oxum	Beleza e sensibilidade	Orixá das águas doces, do cobre e dos minerais.
Xangô	Justiça	Relacionado às pedras e pedreiras, ao trovão; senhor do fogo.

**Fonte:** Saraceni (2008); Castor (2018). Elaborada pelo autor.

Em face do exposto, os umbantistas consideram os elementos naturais como personificações ancestrais a quem direcionam seus cultos. Castor (2018) reforça a compreensão dos Orixás como divindades antropomorfizadas a partir dos elementos da natureza: Iemanjá (antropomorfização das águas do mar); Xangô (faz referência às lavas quentes dos vulcões) e Iansã (relacionada aos ventos e tempestades). Nesse sentido, para a autora, a natureza se identifica com a Umbanda viva e levada a cabo de forma plena nas vivências de seus ensinamentos através dos Orixás. A identidade de um adpeto da Umbanda, desta forma, parte do princípio da imprescindibilidade da preservação da natureza, uma vez que em cada um dos seus elementos reside a orixalidade, isto é, o universo mítico dos Orixás (Castor, 2018). Nos vários êmbitos da natureza, nos elementos água, ar, terra e fogo residem uma habita um traço divinizado. Segundo Martins (2015) nas comunidades de terreiros

umbandistas, a ligação com os aspectos ambientais se assenta “no fato de a natureza ser um elemento central em seu modo de perceber o divino, pois é nos Orixás que a matriz africana se revela mais intensamente” (p. 2). O autor sublinha que o *modus operandi* e modelo interpretativo dos elementos constitutivos da tradição umbandista se realizam por meio da relação do adepto com seus ancestrais, mediante um sistema mítico e dogmático. Essa ligação acontece através de permanente “manejo dos elementos naturais como a água, o fogo, a terra e as florestas, enfim, a força da vida materializada pelos Orixás nos ambientes” (Martins, 2015, p. 02). Na leitura de Favaro (2018), “o axé liberado pela natureza fortalece o espírito para que atue em benefício da harmonia no mundo biofísico, e coloca o ser humano em conexão com as grandezas que ordenam a natureza” (p. 57).

Assim sendo, para Favaro (2018), a religiosidade umbandista fomenta divinização dos elementos naturais, a constituição do indivíduo humano como dotado de uma personalidade ecológica, convergindo para um dos pressupostos da cultura de consciência ambiental e educação quanto às questões ecológicas. Tomando como ponto inicial a noção de um mundo divinizado, concebendo os elementos da natureza como composição integrante de um imaginário personificado pelos Orixás, resulta a emergência de uma lógica antagônica ao projeto societário no ocidente capitalista. Logo, o surgimento de uma lógica alternativa tem como ponto fulcral a relação entre os seres humanos com as divindades que considera, igualmente, o reino animal, mineral, vegetal, sem prescindir dos mais variados fenômenos naturais, sobressaindo “uma base ontológica, epistemológica e política, divergente àquela que constitui a racionalidade moderna” (Favaro, 2018, p. 102). Como demonstrado até aqui, infere-se que na religiosidade vivenciada pelas comunidades de terreiros umbandistas prevalece um *ethos* que visa proteger a natureza na totalidade de seus elementos, cujas práticas convergem para os fundamentos de uma cultura de conscientização e educação ambiental.

Após teorizar sucintamente acerca dos pontos convergentes envolvendo o segmento umbandista e a cultura de conscientização ambiental e educação quanto às questões ecológicas, compreende-se que ambos são dotados de funções pertinentes para o estabelecimento de justiça social alinhada ao mote da sustentabilidade. Mesmo que as duas esferas estejam em campos distintos da realidade, a umbanda no campo religioso e a conscientização ambiental na área da educação podem ser observadas as pertinências analíticas da tangencialidade na afluência de um e de outro. A abordagem crítica em relação ao projeto societário capitalista-neoliberal e o modelo de relações resultantes do período colonial apontam para o anseio por uma sociedade capitaniada por uma integração de

responsabilidade mútua entre os seres humanos entre si e em contato com o meio ambiente. Através dos desdobramentos das práticas umbandistas para o campo social e ecológico, as lógicas hegemônicas de injustiça social e ambiental podem ser confrontadas. Do mesmo modo, a práxis proveniente da cultura de conscientização e educação quanto às questões ambientais tocam aspectos políticos que conclamam os indivíduos ao compromisso de se colaborar com o estabelecimento da justiça e igualdade em âmbito socioeconômico e étnico-racial. Ademais, no tocante à conscientização e educação ambiental, o engajamento da sociedade para fatores como a subjetividade dos indivíduos, as sexualidades e as questões de gênero, potencializam o anseio por relações sociais sob a égide da igualdade.

Concluindo este capítulo, insta considerar a convergência entre a religiosidade umbandista e as questões ambientais como horizonte que possibilita o encontro de princípios comunitários e relações humanas solidárias como projeto societário perpassado pela democracia e consciência ecológica. Conforme apontado pela bibliografia recortada neste estudo, dada a cosmovisão da natureza delineada sob uma compreensão sacra, a prática umbandista enseja as relações entre os indivíduos sob a lógica relacional destes para com as divindades através dos elementos da natureza antropomorfizados pelos Orixás. No capítulo seguinte, esse estudo prosseguirá a perspectiva analítica com destaque para o Santuário Nacional da Umbanda situado na cidade paulista de Santo André. O instrumental do ensaio teórico deste capítulo subsidiará os fatores que desdobraram o contexto urbano da cidade de Santo André, marcada pelo viés desenvolvimentista com empreendimentos que exploraram os recursos naturais da região em que está inserida a instituição umbandista. O engajamento dos adeptos umbandistas sob a condução das lideranças do Santuário Nacional da Umbanda pela recuperação ambiental da localidade suscita elementos de análise dos fatores motivadores para esse intento em perspectiva de aproximação pela Teoria do Contato Intergupal entre vários segmentos sociais e religiosos.

#### **4 CONTEXTUALIZAÇÃO DO SANTUÁRIO NACIONAL DA UMBANDA: PRECEDENTES, DESENVOLVIMENTO E ATUAÇÃO AMBIENTAL E RELIGIOSA**

Como observado no capítulo anterior, o segmento afrorreligioso considera a ligação com a natureza um aspecto fundamental para a vivência de suas mitologias, a valorização das ancestralidades, a realização de rituais e, sobretudo, a relação com os Orixás e demais entidades. Assim sendo, este capítulo tem como objetivo apresentar o Santuário Nacional da Umbanda, que ocupa uma área de mais de 645.000 m<sup>2</sup>, localizado na Estrada do Montanhão e inserido no Parque Natural Municipal do Pedroso, na cidade de Santo André, Região Metropolitana da Grande São Paulo.

Levando em conta que a área onde se encontra o Santuário possui um histórico de recuperação e preservação ambiental, uma vez que pertence ao bioma da Mata Atlântica, este capítulo analisará os elementos históricos que moldaram a região do Grande ABC. Especificamente, abordar-se-á o processo de desenvolvimento urbano e industrial, bem como a consequente expansão demográfica, fatores que impactaram diretamente os limites da Mata Atlântica e que, de certa forma, influenciaram a origem e atuação do Santuário Nacional da Umbanda desde a década de 1970.

Além disso, será feita uma análise das legislações municipais e estaduais que embasaram o trabalho das lideranças da instituição, acompanhada da descrição de seu funcionamento e dos serviços prestados. Também serão abordados os aspectos relacionados à promoção de uma cultura afrorreligiosa permeada pela conscientização ambiental, destacando-se seu potencial para o diálogo com os postulados de Malcom Ferdinand sobre Ecologia Decolonial. Esse enfoque contribuirá para o debate acerca da discriminação religiosa no Brasil e possibilitará a retomada da Teoria do Contato Intergruppal, fornecendo subsídios para uma articulação reflexiva mais aprofundada.

##### **4.1 Elementos históricos da Região do Grande ABC**

No que tange à formação histórica da região do Grande ABC, vale ressaltar que essa área é composta por sete cidades: Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano do Sul, Mauá, Diadema, Ribeirão Pires e Rio Grande da Serra. Juntas, essas cidades formam um aglomerado urbano interligado por uma extensa malha viária, caracterizando, com exceção de Rio Grande da Serra, uma paisagem urbana contínua. Além dos aspectos biofísicos (físico-territoriais), a região apresenta traços comuns nos quesitos político-econômicos e

administrativos.

Entre os séculos XVI e XIX, a delimitação geográfica e a sede administrativa da região passaram por diversas mudanças. Desde a Vila de Santo André da Borda do Campo até a configuração atual dos municípios que compõem o Grande ABC, o território sofreu transformações significativas. A história da região remonta ao período colonial do Brasil, e, conforme observado por Rodrigues (1991), a área do atual município de Santo André:

(...) era cortada por uma trilha tupiniquim que conduzia ao mar. A partir da segunda metade do Século XVI, esta via passou a ser utilizada pelos portugueses em sua faina de catequizar, povoar e garantir a posse da terra. É possível que já a esta época tivessem se instalado pequenas roças em torno da passagem” (Rodrigues, 1991, p. 14).

Para Santos (1992), o primeiro povoamento da região surgiu com a criação da Vila de Santo André da Borda do Campo, estabelecida como unidade municipal do planalto paulista em 8 de abril de 1553 pelo Governador-Geral Tomé de Souza, atendendo às solicitações de João Ramalho. No entanto, por questões de subsistência e proteção, a vila foi transferida para São Paulo em 1560, tornando-se um bairro. Após essa mudança, a região passou por um período de estagnação, limitando-se a ser um local de passagem entre o porto de Santos, a capital e o interior.

Em 1561, uma extensa porção territorial foi concedida como sesmaria ao ouvidor da Capitania de São Vicente, Sr. Amador de Medeiros. Posteriormente, em 1631, o Capitão Duarte Machado e sua esposa Joana Sobrinha doaram parte dessa sesmaria aos monges da Ordem de São Bento. Em 1637, os religiosos receberam outra significativa extensão de terras, onde fundaram duas fazendas: São Caetano e São Bernardo, locais que mais tarde dariam origem aos respectivos municípios. Outras áreas menores foram passando por diversos proprietários até serem loteadas no século XX (Kaleeb, 2008).

Passarelli (1990) destaca que, em 1758, a Fazenda São Caetano já apresentava uma incipiente vocação industrial, com atividades relacionadas ao beneficiamento de matéria-prima e a operação de olarias para produção de telhas e tijolos. No caso da Fazenda São Bernardo, um pequeno núcleo urbano se formou em suas proximidades, o que levou à criação do município de São Bernardo em 1889.

De acordo com a literatura pesquisada, dois fatores foram determinantes para o desenvolvimento da região do Grande ABC a partir da segunda metade do século XIX. O primeiro fator foi consiste na implantação da Estrada de Ferro Santos-Jundiaí, conhecida como São Paulo Railway Company (SPR), cujo objetivo era facilitar o escoamento da

produção agrícola, especialmente do café, da Província de São Paulo até o Porto de Santos. Klink (2001) enfatiza que essa infraestrutura impulsionou a produção cafeeira e acompanhou a transição do centro de poder econômico do Rio de Janeiro para São Paulo, processo que se consolidaria entre 1910 e 1920.

O segundo fator relevante foi a chegada de colônias de imigrantes, principalmente de ascendência italiana, inseridas na política do Brasil Imperial para estimular a agricultura de subsistência em propriedades que abasteciam as fazendas cafeeiras. Até a década de 1920, chegaram à região, imigrantes italianos, espanhóis, germânicos, comunidades do leste europeu, sírio-libaneses e japoneses (Rodrigues, 1991). No entanto, devido às dificuldades de adaptação do solo para o cultivo, conforme aponta Passarelli (1990), a região passou a desenvolver uma vocação industrial. Assim, muitos imigrantes buscaram alternativas de emprego em propriedades agrícolas maiores ou em núcleos urbanos (Santo André, 2008).

Dessa forma, depreende-se que o desenvolvimento histórico da região do Grande ABC não se baseou em uma significativa produção agrária, uma vez que a economia local estava vinculada à província de São Paulo, funcionando como fornecedora de produtos agrícolas. Assim, o Grande ABC desempenhava um papel complementar na estrutura econômica da metrópole em formação. Segundo Rodrigues (1991), essa relação entre as duas regiões já existia desde o século XVIII, com o escoamento da produção de açúcar do interior paulista.

No entanto, Gaiarsa (1991) observa que a atividade agrícola na região persistiu até meados da década de 1940, quando a expansão urbana já era uma realidade impulsionada pela Lei de Parcelamento do Solo nº 271/1929. Nesse período, houve um aumento na oferta de trens de passageiros, o que incentivou a comercialização de lotes próximos às estações ferroviárias, enquanto as áreas mais distantes ainda eram destinadas a atividades rurais (Passarelli, 1994).

## **4.2 Caraterísticas do Município de Santo André**

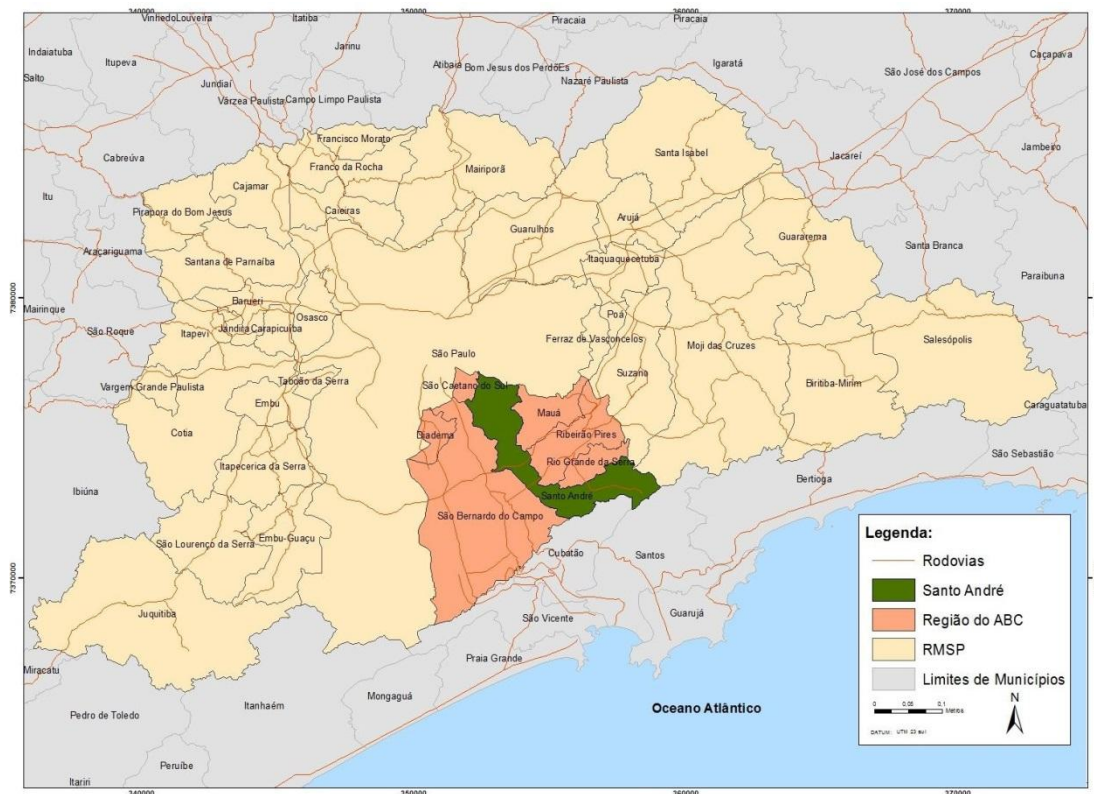
A formação do atual centro de Santo André resultou do povoamento ao redor da estação ferroviária de São Bernardo, recebendo o status de distrito em 1910. Em 1939, foi elevado à categoria de sede político-administrativa da região do Grande ABC, com sua emancipação. Com o passar do tempo, os demais distritos foram se emancipando e deram origem às cidades que hoje compõem a região: São Bernardo do Campo tornou-se município em 1945, seguido por São Caetano do Sul em 1949. Posteriormente, em 1953, Mauá e Ribeirão Pires também conquistaram sua autonomia administrativa.

Para Holanda (1989), as cidades cujas bases históricas estavam ligadas à estrutura agrária passaram a se desenvolver com uma estrutura funcional independente. Esse processo permitiu identificar um duplo movimento concomitante e convergente ao longo da evolução histórica do país. De um lado, houve a ampliação da influência das comunidades urbanas, enquanto, de outro, os centros rurais foram progressivamente reduzidos a meras fontes de abastecimento, transformando-se em "colônias" das cidades (p. 128).

Do ponto de vista territorial, Santo André está localizada entre o Planalto Paulista e a Serra do Mar, inserida na Região Metropolitana de São Paulo (RMSP), aproximadamente 18 km da capital. O município possui uma área de 174,38 km<sup>2</sup> e conta com importantes vias de acesso, como o Rodoanel Governador Mário Covas (SP-21), a Linha 10 – Turquesa da Companhia Paulista de Trens Metropolitanos (que liga as estações Brás e Rio Grande da Serra) e as avenidas dos Estados, Industrial e Pereira Barreto.

A configuração geográfica da cidade apresenta uma posição central dentro da região do Grande ABC, fazendo divisa com todos os seus municípios, exceto Diadema, situado mais ao noroeste. A Figura 01, exposta a seguir, ilustra a posição geográfica de Santo André em relação aos municípios do Grande ABC e sua inserção na Região Metropolitana de São Paulo.

**Figura 01** – Localização de Santo André na Região Metropolitana de São Paulo.



**Fonte:** Santo André, 2013, p. 5.

A partir de 2012, o município de Santo André foi dividido em duas áreas pelo Plano Diretor Municipal (Lei nº 8.696/04, alterada pela Lei nº 9.394/12): a Macrozona Urbana e a Macrozona de Proteção Ambiental. A Macrozona Urbana corresponde à parte noroeste do município, abrangendo uma área de 66,45 km<sup>2</sup> e concentrando 95% da população. Já a Macrozona de Proteção Ambiental situa-se na parte sudeste, com uma extensão de 107,93 km<sup>2</sup> e abrigo apenas 5% dos habitantes. Essa região inclui diversas sub-bacias dos rios Grande e Pequeno, que estão interligadas ao Reservatório Billings.

A definição dessas macrozonas levou em consideração tanto as características dos ambientes naturais quanto no que diz respeito às áreas já consolidadas por edificações. A Macrozona de Proteção Ambiental, além de ter sua ocupação mais restrita, corresponde às Áreas de Proteção e Recuperação dos Mananciais (APRM), nas quais está inserido o Parque Natural Municipal do Pedroso.

Cabe ressaltar que, segundo o último censo populacional realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2022, a cidade de Santo André contava com 748.919 habitantes.

**Figura 02** – Localização da Macrozona Urbana e de Proteção Ambiental.



**Fonte:** Santo André (2013, p. 96).

A partir do século XX, essa região passou a se consolidar como o maior polo industrial da Região Metropolitana de São Paulo. Considerando os investimentos estatais e o capital

estrangeiro, ocorreu um crescimento significativo nos setores automobilístico, mecânico, metalúrgico e de materiais elétricos (Santo André, 2008, p. 21). O município tornou-se sede de diversas indústrias de autopeças, delineando um novo perfil produtivo, demandando mão de obra especializada e incentivando a automação para aumentar a capacidade de produção.

Segundo Silva e Tomikase (2016), a década de 1950 conferiu à região grande prestígio em âmbito nacional, impulsionado pela expansão industrial e pela instalação de montadoras de automóveis. O Grande ABC tornou-se o primeiro centro da indústria automobilística brasileira, concentrando diversas montadoras, como Ford, Mercedes-Benz, General Motors e Volkswagen.

No que se refere ao desenvolvimento econômico e seus impactos ambientais na região onde está situado o Santuário Nacional da Umbanda, Medici (1992) descreve que, por volta dos anos 1950, o território ao longo da Estrada do Pedroso era a última área rural de Santo André, contando com pouco mais de uma dezena de olarias. Na década seguinte, a criação do Imposto Territorial Rural para terrenos na zona rural da cidade, estabelecido pela Lei Municipal nº 1.862/1962, passou a abranger a atual Macrozona de Proteção Ambiental. O Parque Natural Municipal do Pedroso se localizava no limite dessa área.

O crescimento do setor industrial na década de 1950 desencadeou uma intensa expansão demográfica, impulsionando a ocupação de áreas mais afastadas e delineando um processo de urbanização característico da Região Metropolitana de São Paulo. Esse processo resultou em alta densidade demográfica, com ocupação de terrenos de maior declividade e carência de infraestrutura habitacional.

Na perspectiva de Erminia Maricato (1979), o modelo industrial baseado em baixos salários, aliado a um mercado imobiliário altamente seletivo na capital paulista e à escassez de políticas públicas para moradia, levou grande parte da população a recorrer a assentamentos precários e loteamentos irregulares. Segundo Moreno (2004), a valorização de propriedades fundiárias foi influenciada por grupos com poder de decisão sobre o orçamento municipal, incluindo grandes proprietários de terras, empresas do setor imobiliário e construtoras. Esses atores orientaram a aplicação dos investimentos públicos de maneira a favorecer seus interesses, utilizando-se de uma legislação urbanística ambígua e de sua aplicação arbitrária.

Nesse contexto, a ocupação irregular de terras foi amplamente tolerada pelo poder público, mas apenas em áreas de menor interesse do mercado imobiliário, muitas delas legalmente restritas por suas características ambientais e pela proteção de mananciais. Como consequência, até o final da década de 1960, ocorreu uma expressiva proliferação de moradias irregulares no município de Santo André. Esse crescimento populacional foi impulsionado

pela migração em busca de oportunidades de trabalho no setor industrial, na construção civil e em obras públicas (Santo André, 1991).

Dessa forma, houve um adensamento populacional e uma expansão de moradias precárias, que ocuparam terrenos antes destinados à preservação ambiental. Esse fenômeno avançou sobre áreas de maior declividade, resultando em impactos socioespaciais que aprofundaram as desigualdades sociais, conforme observado por Santo André (1991, p. 109): "Refletindo no espaço físico o aprofundamento das distinções sociais."

A Tabela 3, exposta a seguir, apresenta um comparativo do crescimento populacional, abrangendo os contextos nacional, estadual, da Região do Grande ABC e do município de Santo André, no período entre a década de 1960 e o ano de 2008. Esse levantamento permite observar a evolução demográfica e suas consequências na configuração urbana da região.

**Tabela 3** – Evolução da População Residente: Brasil, Estado de São Paulo, Região Grande ABC nos anos de 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e estimativa 2008-2012.

	1960	1970	1980	1991	2000	2008
Brasil	70.070.457	93.139.037	119.002.706	146.868.808	169.799.170	189.612.814
Estado de SP	12.809.231	17.771.948	25.040.698	31.548.008	37.032.403	41.011.635
Grande ABC	504.416	988.677	1.652.781	2.048.674	2.354.722	2.584.015
Santo André	245.247	418.826	553.072	616.991	649.331	680.496

**Fonte:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística; elaborada pelo autor.

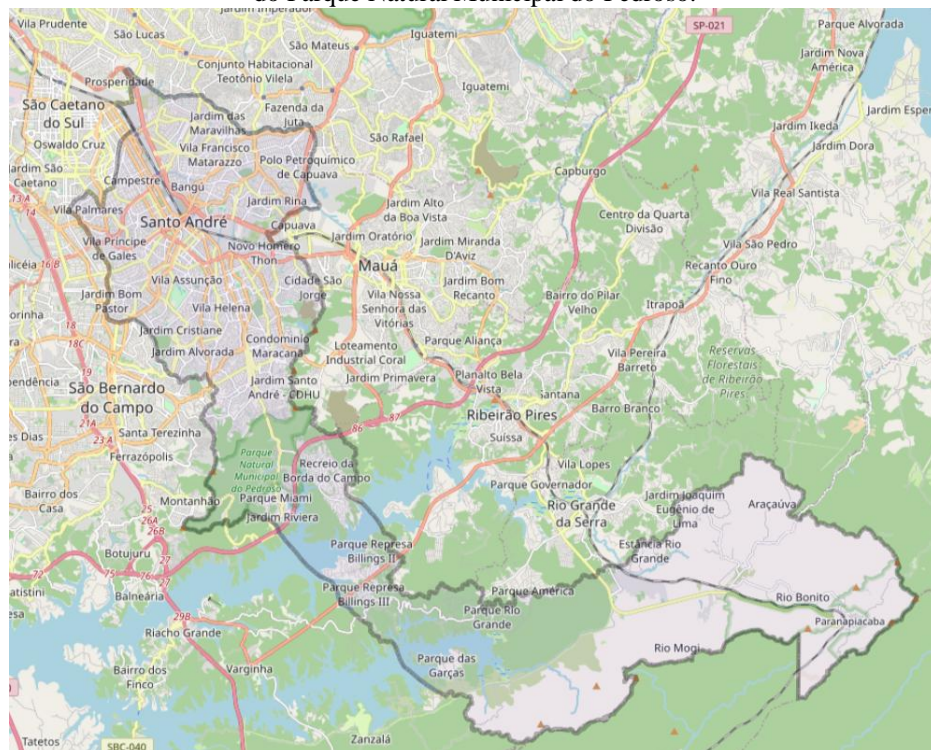
A análise desses fatores contribui para a compreensão dos desdobramentos que impactaram a região do entorno do Parque Natural Municipal do Pedroso. Desde a década de 1950, fatores como o advento de núcleos habitacionais precários e bairros regulares resultaram em um significativo adensamento populacional (Freitas, 2011). Durante a década de 1960, essa ocupação atingiu seu limite, levando à expansão habitacional na região da Represa Billings. Como consequência, surgiram diversos bairros em áreas de mananciais próximas ao Parque do Pedroso, então denominado Parque Florestal do Reservatório do Pedroso ou simplesmente Horto Municipal. Entre esses bairros destacam-se o Parque Miami, Jardim Riviera e Jardim Recreio da Borda do Campo, implantados de forma irregular em terrenos pertencentes à família Pedroso (Medici, 1992).

Nesse contexto, observa-se que "a ilegalidade é, sem dúvida, um critério que permite a aplicação de conceitos como exclusão, segregação ou até mesmo apartheid ambiental"

(Maricato, 1996, p. 57). A autoconstrução emerge como uma alternativa viável para as camadas populares atenderem às suas demandas habitacionais. No entanto, devido à escassez de recursos e outros fatores, essas construções frequentemente apresentam dimensões reduzidas, baixa qualidade dos materiais utilizados, ausência de acabamento e maior vulnerabilidade à deterioração precoce (Maricato, 1979; Ribeiro; Azevedo, 1996).

Essa realidade persistiu ao longo das décadas seguintes e se agravou nos anos 1990, com o surgimento da ocupação habitacional irregular ao sul do Parque Natural Municipal do Pedroso, conhecida como Pintasilgo. Essa ocupação abrigava aproximadamente 1.200 famílias em uma área de 500 hectares, localizada às margens da Represa Billings e adjacente ao Parque Miami. Além disso, a ocupação ocorreu em um terreno com alta declividade, aumentando os desafios ambientais e urbanos da região (Freitas, 2011, p. 19).

**Figura 03** – Mapa de Santo André, com destaque para os bairros Parque Miami e Jardim Riviera na divisa ao sul do Parque Natural Municipal do Pedroso.



Fonte: SIGA 2016; elaborado pelo autor.

Além das considerações introdutórias sobre a região do ABC Paulista — abrangendo sua formação histórica, características físico-ambientais e desenvolvimento urbano e industrial —, é relevante abordar de forma concisa a área onde está localizado o Santuário Nacional da Umbanda: o Parque Natural Municipal do Pedroso.

Frequentemente referido apenas como Parque do Pedroso, essa unidade de

conservação de proteção integral está inserida em um contexto urbano, desempenhando um papel essencial na preservação ambiental e na oferta de espaços naturais para a população.

De acordo com a Lei Municipal de Santo André nº 7.733, de 14 de outubro de 1998, que estabelece diretrizes para a Política Municipal de Gestão e Saneamento Ambiental, as Unidades de Conservação são definidas como:

Artigo 54

I - Área de Relevante Interesse Ecológico, com características naturais extraordinárias ou por abrigarem exemplares raros da biota regional exigindo cuidados especiais de proteção;

II - Área Especial de Interesse Turístico, com a finalidade de proteção dos recursos naturais renováveis e valorização e preservação das manifestações culturais destinadas ao desenvolvimento turístico local;

III - Monumento Natural, destinado a proteger e preservar ambientes naturais em razão de seu interesse especial ou características ímpares, tais como, quedas de água, cavernas, formações rochosas e espécies únicas de flora e fauna, possibilitando atividades educacionais, de interpretação da natureza, pesquisa e turismo;

IV - Parque Municipal, com a finalidade de resguardar os atributos excepcionais da natureza, conciliando a proteção integral da flora, da fauna e das belezas naturais com atividades culturais, recreativas, educacionais e de pesquisa científica;

V - Reserva Particular de Patrimônio Natural, área de domínio particular, cujo manejo é disciplinado por práticas conservacionistas com o objetivo de assegurar o bem-estar da população e conservar ou melhorar as condições ecológicas locais.

§ 1º - O Parque Regional do Pedroso, tendo em vista suas características naturais, passa a ser uma Unidade de Conservação, categoria Parque Municipal, devendo o Poder Executivo elaborar o Plano de Manejo de sua área.

A respeito da paisagem do Parque Natural Municipal do Pedroso, para Freitas (2011), resulta do legado de processos socioeconômicos característicos da formação territorial da região, como um remanescente agrário de uma fração da Mata Atlântica, considerada a segunda maior floresta brasileira, ficando atrás apenas da Floresta Amazônica. Originalmente percorria o litoral brasileiro do Rio Grande do Norte ao Rio Grande do Sul ocupando uma área de 1,3 milhão de quilômetros quadrados. Contudo, foi reduzido a aproximadamente 52 mil quilômetros quadrados, correspondendo a quase 5% de sua extensão original (Santo André, 2007). A figura abaixo ilustra esse processo de perda da mata nativa do período colonial para uma fase mais recente.

**Figura 04** – Quadro comparativo desflorestamento da Mata Atlântica.



**Fonte:** SOS Mata Atlântica, 2025, p. 1. Adaptada pelo autor.

Freitas (2011) desenvolve seus estudos sobre esse território problematizando as questões referentes a esse resultado de apropriações, de caráter exploratório dos recursos naturais e dos reflexos da expansão urbana. Essa conjugação configuraria um cenário de pressão antrópica nesse território natural, abrangendo as demais cidades do Grande ABC.<sup>6</sup>

Cabe ponderar que o exposto a respeito da conjuntura da região em que se localiza o Santuário da Nacional da Umbanda é considerado relevante para este estudo. De acordo com o material bibliográfico pesquisado acerca do Santuário, bem como a justificativa de sua fundação, permanência no local, recuperação ambiental e consolidação pela legislação e decretos municipais, observa-se uma relação articulada com os elementos que se referem à instituição. Em vista dos postulados teóricos de Ferdinand relativo à Ecologia Decolonial, faz-se pertinente considerar questões como o histórico de desenvolvimento urbano, o modelo de desenvolvimento socioeconômico implantado, os impactos ambientais desse processo, a expansão demográfica desprovida de planejamento urbano, os impactos ambientais resultantes dessa conjuntura, dentre outros, são relevantes para situar histórica e geograficamente os afroreligiosos que buscavam um espaço natural para seus rituais. Assim, considera-se apropriado adentrar no tema da origem do Santuário Nacional da Umbanda, seu contexto de fundação e consolidação no decorrer das décadas seguintes para, em um momento posterior, identificar elementos que o aproximam da Ecologia Decolonial como contribuição reflexiva para o fenômeno da discriminação aos afroreligiosos.

<sup>6</sup> Freitas (2011) observa que o parque foi criado com a finalidade de proteger um manancial de abastecimento para Santo André. Inicialmente uma reserva florestal, o parque evoluiu para um parque urbano recreativo e, finalmente, foi estabelecido como uma unidade de conservação, em conformidade com a legislação, para garantir a proteção e conservação dos ecossistemas naturais.

### 4.3 O contexto de fundação do Santuário Nacional da Umbanda

As informações sobre o Santuário Nacional da Umbanda foram obtidas por diversas fontes, incluindo publicações acadêmicas de autores como Scifoni *et al.* (2011), Freitas (2011), Santo (2015), Colli-Silva e Silva (2019), Watanabe e Cruz (2019), Rossetti e Dias (2019), Watanabe (2021), Martins (2022), Bensadon (2022) e D'Andréa (2023). Um ponto comum entre esses estudos é o uso de pesquisa etnográfica, com a aplicação de entrevistas semiestruturadas, alinhadas ao campo de investigação de cada autor.

Durante a elaboração deste trabalho, foram analisadas essas publicações, destacando-se a recorrência de certos elementos, especialmente no que se refere à origem do Santuário Nacional da Umbanda e à degradação ambiental provocada pela extração de brita realizada pela Pedreira Montanhão até o início da década de 1970. Segundo a literatura consultada, o Santuário ocupa a área anteriormente explorada por essa pedreira, que, após sua desativação nos anos 1970, deixou um terreno de 645.000 m<sup>2</sup> em “estado de completa devastação” (Scifoni *et al.*, 2011, p. 8), como registrado em imagens da época.

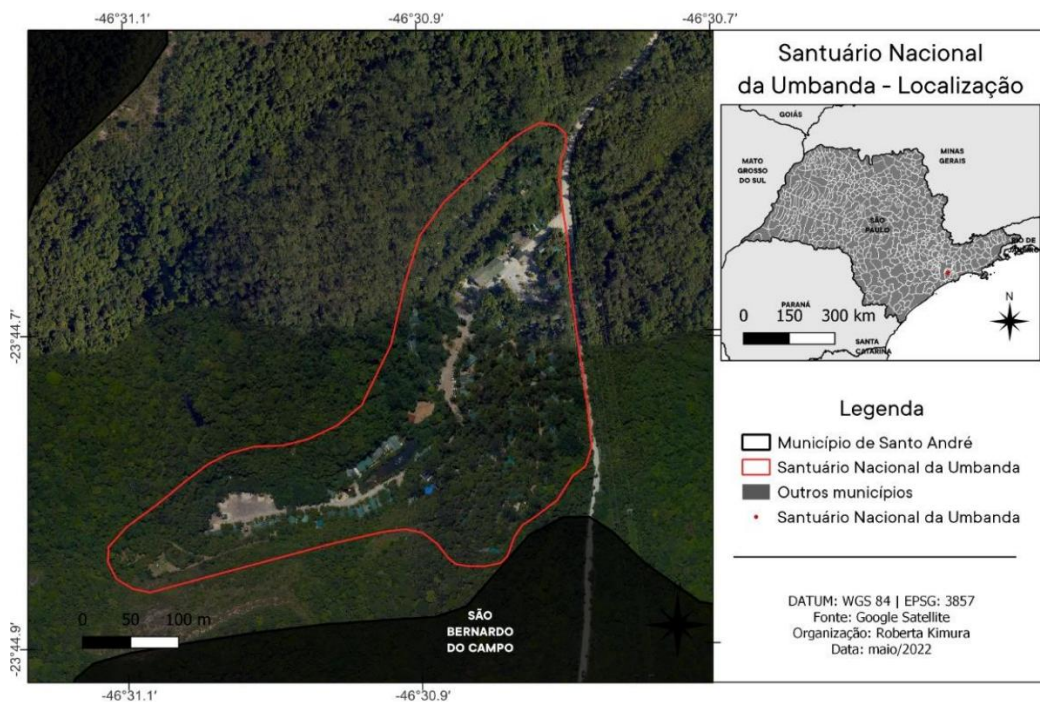
**Figura 05** – Fotografia aérea datada de 1972, correspondente ao espaço de funcionamento da Pedreira do Montanhão, ainda em atividade extrativista à época. Percebe-se a ausência de vegetação nativa e os cortes feitos no terreno para fins de extração de matéria-prima para a construção da Rodovia Anchieta, iniciada na década de 1940.



Fonte: Scifoni *et al.*, 2011, p. 8.

Outro aspecto recorrente na bibliografia sobre a origem do Santuário Nacional da Umbanda é a presença, já em anos anteriores, de grupos afrorreligiosos que buscavam o local para realizar seus cultos. A idealização do espaço partiu de uma das principais lideranças desses grupos, Ronaldo Antonio Linares, que almejava um ambiente seguro e adequado para as práticas das religiosidades afro-brasileiras. A institucionalização do Santuário ocorreu por meio da Federação Umbandista do Grande ABC, que teve o propósito de reunir e fortalecer os diversos grupos afrorreligiosos. A ilustração a seguir (Figura 06) apresenta uma imagem aérea do espaço atualmente.<sup>7</sup>

**Figura 06** – Localização Santuário Nacional da Umbanda.



**Fonte:** Kimura, 2022 *apud* Bensadon, 2022, p. 12.

A atuação do grupo liderado por Ronaldo Antonio Linares foi fundamental para a recuperação ambiental da área com fins religiosos, a contenção do avanço dos assentamentos precários decorrentes da expansão demográfica e a condução dos desdobramentos legais junto às autoridades públicas. Além disso, o grupo desempenhou um papel essencial na restauração da fauna e flora nativa da Mata Atlântica e na consolidação do local como um espaço sagrado, conhecido como a “Meca dos umbandistas”.

<sup>7</sup> A antiga Pedreira do Montanhão ocupava um vale onde nasce um dos formadores do Córrego do Pedroso, atualmente denominado Vale dos Orixás. Antes da desativação da pedreira, e mesmo com as explosões diárias de dinamite, já existia uma tradição de práticas culturais umbandistas no local, realizadas pelo menos uma vez por mês aos finais de semana (Scifoni *et al.*, 2011, p. 9). Essa informação também é confirmada por Freitas (2011) e Bensadon (2022).

Para facilitar a compreensão do processo jurídico que permeia a trajetória do Santuário Nacional da Umbanda, a Tabela 4 sistematiza essas informações, indicando a procedência do documento (legislativo, institucional ou técnico), o ano de publicação, a descrição do assunto e as respectivas fontes citadas na bibliografia deste estudo.

A análise desses documentos evidencia o reconhecimento progressivo do papel desempenhado pelo Santuário ao longo das décadas, culminando em seu registro como patrimônio cultural imaterial em nível estadual em 2019:

**Tabela 4** – Documentos relativos ao Santuário Nacional da Umbanda

DOCUMENTO	ANO	ASSUNTO	CITAÇÃO
Decreto municipal nº 11.176/1985	1985	Concede permissão de uso da área do Santuário à FUGABC, para o fim de guarda e reflorestamento de área.	Santo André, 1985
Decreto municipal nº 12.657/91	1991	Revoga decreto nº 11.176/85 que concedeu permissão de uso de área do Santuário à FUGABC	Santo André, 1991
Lei municipal nº 7.733/98	1998	Criação e regulamentação do PNMP	Santo André, 1998
Lei municipal nº 8.586/03	2003		Santo André, 2003
Decreto municipal nº 9.114/08	2008	Outorga a concessão de direito real de uso do espaço do Santuário à FUGABC	Santo André, 2008
Documento técnico enviado ao Ministério Público de São Paulo	2011	Informações técnicas sobre os impactos ambientais, culturais e sociais da decisão judicial de fechamento da Estrada do Montanhão	Scifone <i>et al.</i> , 2011
Decreto municipal nº 16.878/16	2016	Aprovação do Plano de Manejo do PNMP	Santo André, 2016
Plano de Manejo do Parque Natural Municipal do Pedroso	2016	Diagnóstico socioambiental e plano de manejo do PNMP	SEMASA, 2016a SEMASA, 2016b
Resolução nº 37/19 da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo	2019	Registro do Santuário como patrimônio cultural imaterial do estado de São Paulo	São Paulo, 2019
Lei municipal nº 10.323/20	2020	Institui a data de 15 de novembro como Dia Municipal da Umbanda	Santo André, 2020

**Fonte:** elaborada pelo autor.

Na década de 1970, foi realizada uma descrição das áreas a serem desapropriadas e, por meio de consultas cartoriais, os órgãos competentes da Prefeitura de Santo André empenharam-se na publicação de diversos Decretos de Desapropriação por Utilidade Pública. O objetivo era garantir a proteção das áreas florestais e dos mananciais que circundavam a região do Pedroso. Esse esforço visava assegurar, simultaneamente, a preservação das águas da bacia do Pedroso e da floresta local, essencial para a manutenção das nascentes e para o abastecimento público municipal (Santo André, 2016, p. 70).

Nesse contexto, com base na documentação disponibilizada pelo portal da Prefeitura Municipal de Santo André, nas entrevistas com as lideranças do Santuário Nacional da Umbanda e nas demais publicações sobre o tema, é fundamental considerar que:

No início de 1970, a título precário, é concedido o uso religioso do Santuário Nacional de Umbanda, em áreas do então Horto Florestal, no local onde funcionava a antiga Pedreira dos Pedrosos (Santo André, 2016, p. 70).

Os registros dessa época da fundação do Santuário Nacional da Umbanda demonstram uma paisagem degradada, conforme se pode observar pela Figura 07. O espaço devastado pelo extrativismo mineral ocasionou a retirada de cobertura vegetal nativa, além dos cortes no terreno que desencadeou a instabilidade de encostas.

**Figura 07** – Percebe-se o solo da área exposto e a alteração na drenagem local com formação de lagos.



**Fonte:** Foto cedida pelo Santuário Nacional de Umbanda (Scifone *et al.*, 2011, p. 9).

De acordo com Bensadon (2022), no início da década de 1970, Ronaldo Antonio

Linares e seu grupo articulou várias ações que resultaram na inauguração do Santuário Nacional da Umbanda. Através da “fundação da FUGABC, surgida em 1972 e presidida por Pai Ronaldo, e o encerramento da pedreira, surge a oportunidade de recuperar a área para assegurar a prática com a presença da natureza” (Bensadon, 2022, p. 29). Segundo a autora, Ronaldo Antonio Linares viajou ao estado do Rio de Janeiro e conheceu pessoalmente Zélio Fernandino de Moraes. Após o retorno dessa viagem, sob a liderança de Ronaldo Antonio de Linares pela FUGABC<sup>8</sup>, o Santuário Nacional da Umbanda é inaugurado no ano de 1972, conforme Figura 08, na qual se nota a área sem vegetação e com aspecto degradado, com os lagos resultantes do extrativismo mineral pela antiga Pedreira do Montanhão.

**Figura 08** – Inauguração do Santuário Nacional da Umbanda, 1972.



**Fonte:** Foto cedida pelo Santuário Nacional de Umbanda (Scifone *et al.*, 2011, p. 11)

Para Freitas (2011), a legitimidade da utilização dessa área dentro da unidade de conservação pela justificativa de uso religioso está relacionada ao desdobramento da história da origem da Umbanda: “O Umbandista tem por altar a natureza, antes de mais nada” (p. 110). Em face da importância que as religiões afro-brasileiras conferem aos elementos da

---

<sup>8</sup> O templo-sede da FUGABC está localizado na Casa de Pai Benedito de Aruanda, em São Caetano do Sul, SP. Fundado em 1960 por Pai Ronaldo Antonio Linares, "abrindo a primeira escola de desenvolvimento mediúnico e teológico na Umbanda no país" (Santo, 2014, p. 128), o local oferece atendimentos três vezes por semana com o apoio de cerca de 250 médiuns. Segundo D'Andréa (2023), as principais funções da FUGABC são cuidar do Santuário Nacional da Umbanda e viabilizar normatizações para as práticas umbandistas.

natureza, observa-se que o culto às entidades, tanto na umbanda como no candomblé, torna-se dificultado em uma conjuntura urbana com restrições de espaços naturais em detrimento do crescimento desordenado dos espaços urbanos (Silva, 1995). Assim sendo, considera-se que o segmento afrorreligioso se desenvolve em um ambiente predominantemente urbano, engendrando estratégias para a escassez de plantas e folhas sagradas e “de espaços naturais, que se encontram cada vez mais restritos às unidades de conservação, mananciais ou áreas marginais cujo desmatamento é legalmente proibido” (Colli-Silva, Silva, 2018, p. 13).

De acordo com o portal eletrônico do Santuário Nacional da Umbanda, a área, outrora devastada por várias décadas de extração de brita pela Pedreira Montanhão, foi ambientalmente recuperada em toda a sua extensão, inclusive o seu entorno. Como parte do processo para a reversão do impacto ambiental proveniente da pedreira, foi construída uma estrutura para um minhocário e um canteiro de mudas para o cultivo de plantas nativas para serem replantadas, no período correto, corroborando com a variedade da paisagem da flora local observada atualmente (Santuário Nacional da Umbanda, 2025).

Para Teixeira (2024), a história da criação do Santuário mostra o que Haesbaert afirma no artigo “Território e multiterritorialidade: um debate”: “geograficamente falando, não há desterritorialização sem reterritorialização (...) o que existe, de fato, é um movimento complexo de territorialização (...)” (Haesbaert, 2007, p. 20 *apud* Teixeira, 2024, p. 53). Logo, de acordo com a autora, a área que outrora era um espaço ambientalmente preservado, foi transformada em pedreira a partir da década de 1940, desativada décadas depois, devastada, para que a partir da década de 1970, passando por um processo de recuperação ambiental, foi restaurada em novo espaço, ressignificando seu simbolismo.

Dessa maneira, em face da atuação das lideranças umbandistas responsáveis pela recuperação e preservação da área na qual o Santuário estava localizado, através decreto municipal nº 11.176, de 03 de outubro de 1985, os órgãos municipais reconheceram a contribuição ambiental ao longo dos anos. Assim, foi concedido à instituição o direito de uso da área para a Federação Umbandista do Grande ABC, com a finalidade da guarda e reflorestamento. Por conseguinte, depreende-se que a legislação municipal de Santo André reconheceu e institucionalizou a presença e a atuação relevante do Santuário Nacional da Umbanda em favor da proteção ambiental.

De acordo com a literatura disponível, a recuperação ambiental preconizada pelos afrorreligiosos do Santuário Nacional da Umbanda em torno da área ocorreu sem a utilização de recursos públicos. Além disso, para Scifone *et al.* (2011), a instalação do Santuário com o apoio da Prefeitura Municipal de Santo André assegurou que muitas áreas do entorno da

instituição não fossem ocupadas por assentamentos precários, visto que no início dos anos 1970 a área já contava com o surgimento de alguns “barracos que foram removidos em função do Santuário. Não fosse essa presença histórica e atuação constante do Santuário, teríamos hoje um quadro que se repete na Favela Pintassilva, no interior do Parque do Pedroso” (Scifone *et al.*, 2011, p. 10). Insta considerar que durante o deslocamento para as visitas ao Santuário Nacional da Umbanda, pode ser observado pelo percurso no entorno da instituição, os reflexos da expansão urbana desencadeada nas últimas décadas.

#### 4.3.1 Estrutura e funcionamento do Santuário Nacional da Umbanda

Neste aspecto, as visitas ao Santuário Nacional da Umbanda durante o período de pesquisa serviram para ratificar as informações constantes pelo material bibliográfico consultado e as demais questões divulgadas pelo portal eletrônico da instituição. De posse desses dados, foi inserido no processo de pesquisa mais uma coleta de dados, consistindo numa fase de visitas ao Santuário Nacional da Umbanda. Foi possibilitado o acesso às lideranças para o contato e disponibilização de algumas informações, caso fossem necessárias. Assim, foi estabelecido agendamento com o Sr. João Rodolfo Linares e Pai Ronaldo Antonio Linares, em ocasiões diferentes. As conversas com as lideranças do Santuário permitiram se expressarem livremente, inseridos em seu ambiente, numa perspectiva qualitativa. Levou-se em conta a flexibilidade no desencadeamento das questões às lideranças, ficando a critério do pesquisador complementar com alguma pergunta pertinente para compreensão do assunto pesquisado. Assim sendo, foram realizadas três visitas ao Santuário Nacional da Umbanda, compreendendo a seguinte organização conforme a tabela abaixo:

**Tabela 5** – Relação de visitas, das conversas com as lideranças do Santuário Nacional da Umbanda e observação das características do local.

DATA	LOCAL	DURAÇÃO	FINALIDADE
21 abr. 2023	Santuário	03h45 min	Primeira visita ao Santuário, com conversas introdutórias com o Sr. João Rodolfo Linares.
17 fev. 2024	Santuário	04h30 min	Segunda visita e observações quanto às características do espaço interno e entorno do Santuário.
27 jul. 2024	Santuário	04h10 min	Terceira visita e conversa com o Pai Ronaldo Antonio Linares, idealizador e fundador do Santuário.
11 set. 2024	Reunião on line pelo Teams	01h16 min	Tratativas com a Sra. Maria Aparecida Linares a respeito de alguns documentos do Santuário.

**Fonte:** elaborada pelo autor.

Os primeiros contatos foram feitos através no início das aulas de doutorado, por meio de ligação telefônica disponível pelo site da instituição, pelo contato (11) 4338-3484. Feito isto, foi solicitado que este pesquisador enviasse mensagem por *e-mail* para a FUGABC, aos cuidados da Sra. Maria Aparecida Linares, Relações Institucionais e Comunicação do Santuário Nacional da Umbanda/FUGABC pelo endereço eletrônico [federacaoabc@gmail.com](mailto:federacaoabc@gmail.com). Ao longo de vários meses foram feitas tratativas para a obtenção de informações e verificar a viabilidade das visitas e demais questões necessárias. A primeira visita ocorreu em abril de 2023, sendo recepcionado pelo Sr. João Rodolfo Linares, filho do idealizador e fundador da instituição.

Isto posto, foram encaminhadas tratativas para um encontro com o Pai Ronaldo Antonio Linares. Antes desse encontro, ocorreu uma segunda visita cujo objetivo era estabelecer um contato com o espaço de acordo com a técnica à deriva, outrossi utilizada por Bensadon (2022) durante sua pesquisa. Nesta ocasião, caminhando pelo espaço e observando os monumentos, os grupos de frequentadores, as placas de sinalização, a estrutura de serviço, dentre outros elementos de funcionamento do Santuário Nacional da Umbanda, conferiu um detalhamento de nuances para as intuições reflexivas quando ao objeto de pesquisa. Durante essa visita, foi observada a informação disponível no site institucional que assevera a respeito do Santuário Nacional da Umbanda é considerado o primeiro e maior espaço nacional coletivo voltado às práticas afroreligiosas no Brasil (Reservas, 2024, p. 1).


O espaço que compreende na sua totalidade 645.000 m<sup>2</sup> reserva em torno de 15% para as práticas religiosas e visitação. Os frequentadores em seu maior número são de afroreligiosos que visitam o Santuário com suas comunidades de terreiros. Utilizam as áreas cobertas para a realização das giras e aproveitam os espaços naturais para seus ritos “e entregar oferendas como: cachoeiras, lagos, pedreiras e matas, dedicados aos principais Orixás cultuados na Umbanda e no Candomblé” (Reservas, 2024, p. 1).

Quanto à imagética religiosa disposta no interior do Santuário, são destacadas as entidades relacionadas aos cultos umbandistas e candomblecistas, espalhadas pelas praças e altares construídos ao longo dos anos. Para cada uma dessas imagens foi pensado em espaços para oferendas e veleiros para a utilização de velas de forma segura. Abaixo segue a relação desses espaços, com sucinta descrição de cada entidade. A técnica à deriva e posterior organização das informações contribuíram para a elaboração deste quadro (Tabela 6) com as imagens das entidades cultuadas no espaço interno do Santuário Nacional da Umbanda. Junto a esses espaços, foi observada a existência de placas indicativas em relação às normas de utilização, atenção ao respeito ao ambiente e demais serviços oferecidos. Foi observada a

presença de turistas que estavam no local sem finalidade religiosa, direcionando o olhar para outros elementos. A maioria dos visitantes era composta de umbandistas e candomblecistas.

**Tabela 6** – Entidades constantes no Santuário e suas características.

NOME	CARACTERÍSTICA	IMAGEM
<b>Casinha dos Pretos-Velhos</b>	Como se pode observar, diz respeito a uma pequena casa branca, disposta com varanda, cujas imagens representativas de um casal com traços afros recepcionam as preces e agradecimentos dos fiéis que visitam o Santuário.	
<b>Praça da Santa Sara Kali</b>	Entidade associada ao povo cigano. Este espaço é reservado às oferendas e preces.	
<b>Praça do seu Zé Pilintra</b>	Espaço voltado para o culto a uma entidade mais vinculada aos umbandistas, destinado às oferendas e homenagens.	
<b>Reino dos Exus</b>	Local dedicado às oferendas e preces às entidades consideradas como guardiões das estradas, guias dos caminhos e os protetores dos necessitados em suas jornadas.	
<b>Praça dos Baianos</b>	Na concepção umbandista, os baianos são entidades que representam o povo nordestino. Este local é reservado para as oferendas e homenagens.	
<b>Cruzeiro das Almas</b>	Local específico para os fiéis realizarem as orações em intenção aos desencarnados e, caso desejarem, tem um espaço para deixarem os pertences religiosos dos entes queridos já falecidos.	
<b>Cachoeira de Oxum</b>	Aproveitando a disponibilidade desse recurso natural, o Santuário tem três cachoeiras para fins religiosos cujos fiéis realizam seus cultos através do banho, desde que siga algumas recomendações internas, com a crença de purificação e recebimentos de bênçãos.	
<b>Pedreira de Xangô</b>	Trata-se de uma encosta de pedras naturais com a imagem do Orixá da Justiça para os fiéis fazerem suas oferendas.	

<b>Vale dos Orixás</b>	Consiste em um vale que com maior distância da portaria que se dispõem as praças e os monumentos representando os principais Orixás, de acordo com os afroreligiosos, medindo cada um em torno de 10 metros de altura, decorado com figuras das suas ferramentas e adereços.	
------------------------	--	---

**Fonte:** Adaptada, elaborada pelo autor.

Por fim, a terceira visita ao local foi com a finalidade de se encontrar com o fundador do Santuário. A terceira visita foi marcada pela recepção fraternal do fundador, cuja conversa em seu escritório foi pautou-se pela cordialidade, espontaneidade e momentos de comoção durante a conversa por parte da liderança ao relatar o histórico da instituição, já publicada pela literatura que versa sobre o Santuário. Abaixo o registro dessa ocasião de recepção cordial:

**Figura 09** – Registro do encontro com Ronaldo Antonio Linares, idealizador e fundador do Santuário Nacional da Umbanda.



**Fonte:** Autoria própria.

Ainda houve um momento de encontro virtual com a Sra. Maria Aparecida Linares, realizado por vídeo-chamada para tratar de questões acerca dos documentos relativos ao Santuário Nacional da Umbanda. Torna-se imperioso considerar que as informações mais pertinentes a respeito da instituição foram encontradas nas publicações científicas pesquisadas durante a fase de doutorado. Assim sendo, o contato com as lideranças do Santuário, para o

escopo desta pesquisa, serviu como forma de referendar as informações constantes no material bibliográfico já publicado a respeito do objeto.

Com a finalidade de descrever a estrutura e funcionamento do Santuário Nacional da Umbanda, vale ressaltar que seu endereço se localiza na Estrada do Montanhão, nº 700, Bairro Montanhão, Santo André, SP. Está situado em uma Área de Proteção Ambiental, configurando, por conseguinte, uma reserva ambiental. Para Watanabe (2021), o Santuário não se caracteriza como um terreiro. A autora descreve o espaço como “um local onde ocorrem práticas coletivas de Umbanda e Candomblé” (p. 134). De acordo com o estudo referente ao processo tombamento da área, com 640.046,50 m<sup>2</sup>, conta com diversas estruturas e recursos naturais que permitem a realização de trabalhos religiosos, oferendas e outros rituais de matriz africana.

De acordo com o site da instituição, atualizado na data de 24 de janeiro de 2025, o Santuário funciona de terça a domingo, com horário de entrada para visitação das 08h00 às 15h30. O dia da semana que não abre para visitação é apenas às segundas. O site da instituição justifica o encerramento das atividades às 15h30 por conta do esforço histórico pelo reflorestamento do espaço que retomou a flora e a fauna local à sua estrutura natural.<sup>9</sup> Ressalta-se que ao redor do Santuário existem espécies animais e aves, com hábitos noturnos, sendo necessário o espaço vazio para a circulação desses animais. Sobre a atenção aos aspectos da fauna e flora locais, o site institucional assim se posiciona:

Ter consciência ecológica significa aprender sobre o local e respeitar suas particularidades e entender até que ponto nossas ações estão ou não prejudicando o bioma. Conseguimos trazer a fauna e a flora para nosso espaço, agora precisamos dar-lhes espaço para que também o utilizem. O Santuário Nacional da Umbanda nunca deixará de proteger o ambiente natural que é tão importante para a prática da religião e, para isso, conta com a compreensão e compromisso de todos que o frequentam (Reserva, 2024, p. 1).

Para a manutenção da estrutura e funcionários, uma vez que a instituição não possui recursos públicos ou privados, considerando o mês de janeiro de 2025, foi estipulado o valor de R\$ 20,00 por pessoa para ingresso ao espaço interno; a gratuidade se aplica para crianças até 12 anos a entrada, para o estacionamento e os sanitários. Logo após a portaria, à direita,

---

<sup>9</sup> Um estudo de 2007 do Serviço Municipal de Saneamento Ambiental de Santo André sobre a fauna da Mata Atlântica na região do Pedroso revelou a ocorrência de espécies ameaçadas de extinção, como o mono-carvoeiro (*Brachyteles arachnoides*), a lontra (*Lontra longicaudis*) e a suçuarana (*Puma concolor*) (Semana, 2007, p. 40). Em áreas preservadas, foram encontradas capivaras (*Hydrochaeris hydrochaeris*), veados, macacos, pacas e gatos-do-mato (*Leopardus spp.*). Apesar da ausência de pesquisas abrangentes, cerca de uma centena de espécies de aves foram observadas nos ecossistemas do Pedroso, incluindo algumas ameaçadas de extinção: gavião-pomba (*Leucopternis lacernulata*), jacuaçu ou jacupemba (*Penelope obscura*) e pavão-do-mato (*Pyroderus scutatus*) (Semasa, 2007).

tem uma lanchonete (com várias opções de salgados, lanches feitos na hora e bebidas em geral) e loja de artigos religiosos que contribui para a arrecadação de recursos. Outra fonte de recursos para a manutenção do espaço é a utilização das áreas para os rituais dos grupos afrorreligiosos mediante pagamento de variados valores para uso. Ao acessar pela portaria o espaço interno do Santuário, observa-se pelas laterais e se estendendo pelo Santuário as áreas reservadas com a finalidade de rituais, sessões de gira, casamentos etc.<sup>10</sup> O Santuário não mantém Babá ou Babalaô para as cerimônias afrorreligiosas, ficando sob a responsabilidade dos grupos de terreiros providenciarem suas lideranças religiosas. A reserva pode ser realizada mediante alguns passos: cadastro pelo site; escolha do setor A (22 áreas), B (7 áreas), C (19 áreas) ou D (4 áreas) em que se localiza o espaço a ser utilizado; seleção de uma das 55 áreas e confirmação da reserva, com valores que variam entre R\$ 70,00 a R\$ 160,00, dependendo o tamanho da área e da capacidade de pessoas. As imagens disponibilizadas pelo site institucional do Santuário específico para reservas (<https://reservanosantuario.com.br/>), ilustram parte desse processo:

**Figura 10** – Setor A, com as áreas disponíveis para as comunidades reservarem para os encontros.



**Fonte:** Site “Reservas”, do Santuário Nacional da Umbanda.

<sup>10</sup> Segundo Watanabe e Cruz (2019), para os umbandistas, "mais importante do que monumentos e edificações existentes, são as práticas coletivas que dão efetivo sentido ao local" (p. 20).

**Figura 11** – Setor B, com as áreas disponíveis para as comunidades reservarem para os encontros.



**Fonte:** Site “Reservas”, do Santuário Nacional da Umbanda.

**Figura 12** – Setor C, com as áreas disponíveis para as comunidades reservarem para os encontros.



Fonte: Site “Reservas”, do Santuário Nacional da Umbanda.

**Figura 13** – Setor D, com as áreas disponíveis para as comunidades reservarem para os encontros.



Fonte: Site “Reservas”, do Santuário Nacional da Umbanda.

**Figura 14** – Foto da área 45, pertencente ao setor C.

**Fonte:** Site “Reservas”, do Santuário Nacional da Umbanda.

**Tabela 7** – Relação das áreas disponíveis para reserva, com capacidade e valor referente a janeiro de 2025.

SETOR A			SETOR C		
ÁREA	CAPACIDADE	VALOR	ÁREA	CAPACIDADE	VALOR
00	28 pessoas	R\$ 70,00	18	40 pessoas	R\$ 100,00
01	35 pessoas	R\$ 100,00	19	42 pessoas	R\$ 130,00
02	28 pessoas	R\$ 70,00	21	15 pessoas	R\$ 70,00
03	15 pessoas	R\$ 70,00	22	75 pessoas	R\$ 160,00
04	20 pessoas	R\$ 70,00	23	38 pessoas	R\$ 100,00
05	35 pessoas	R\$ 130,00	24	28 pessoas	R\$ 70,00
06	20 pessoas	R\$ 100,00	25	25 pessoas	R\$ 70,00
07	42 pessoas	R\$ 130,00	27	30 pessoas	R\$ 100,00
08	45 pessoas	R\$ 130,00	36	25 pessoas	R\$ 70,00
09	42 pessoas	R\$ 130,00	40	20 pessoas	R\$ 70,00
10	28 pessoas	R\$ 100,00	41	32 pessoas	R\$ 70,00
12	45 pessoas	R\$ 130,00	42	30 pessoas	R\$ 100,00
13	15 pessoas	R\$ 70,00	43	15 pessoas	R\$ 70,00
14	28 pessoas	R\$ 100,00	45	55 pessoas	R\$ 130,00
15	35 pessoas	R\$ 100,00	46	42 pessoas	R\$ 130,00
16	15 pessoas	R\$ 70,00	47	18 pessoas	R\$ 70,00
31	40 pessoas	R\$ 130,00	49	28 pessoas	R\$ 70,00
34	42 pessoas	R\$ 130,00	53	45 pessoas	R\$ 130,00
38	28 pessoas	R\$ 100,00	54	22 pessoas	R\$ 100,00
39	39 pessoas	R\$ 130,00			
55	55 pessoas	R\$ 160,00			
56	115 pessoas	R\$ 160,00			

SETOR B			SETOR D		
ÁREA	CAPACIDADE	VALOR	ÁREA	CAPACIDADE	VALOR
11	32 pessoas	R\$ 100,00	30	42 pessoas	R\$ 130,00
17	40 pessoas	R\$ 100,00	32	36 pessoas	R\$ 100,00
20	20 pessoas	R\$ 100,00	33	38 pessoas	R\$ 100,00
28	28 pessoas	R\$ 70,00	52	18 pessoas	R\$ 70,00
29	29 pessoas	R\$ 70,00			
44	18 pessoas	R\$ 70,00			
50	28 pessoas	R\$ 100,00			

**Fonte:** Site “Reservas”, do Santuário Nacional da Umbanda; elaborada pelo autor.

Completando décadas de funcionamento, pode-se inferir que o Santuário Nacional da Umbanda se manteve atento ao seu propósito original e na atualidade é procurado por um público diversificado. Além dos frequentadores afroreligiosos, nota-se a realização de visitas com a finalidade escolar e de pesquisas de viés acadêmico de ampla gama de campos de estudos, abrangendo a área ambiental, antropológica, turismo, comunicação, dentre outros. Em dezembro de 2019 o Santuário Nacional da Umbanda foi reconhecido pelo Estado de São Paulo e registrado como Patrimônio Cultural Imaterial pelo CONDEPHAAT – Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo, voltado para as práticas afroreligiosas, através da Resolução SC-37, de 19-12-2019 (Watanabe, 2021; Reservas, 2024). Recentemente, o Santuário Nacional da Umbanda foi convidado para participar do Portal de Turismo da cidade de Santo André, podendo ser acessado pelo endereço “<https://www3.santoandre.sp.gov.br/turismosantoandre/atrativos/>”.

Conforme exposto, o percurso histórico do Santuário Nacional da Umbanda se apresenta como relevante no que tange à recuperação ambiental e à “transformação de uma paisagem degradada em um cartão postal que atrai visitantes do Brasil e do exterior, inclusive religiosos católicos num esforço e diálogo inter-religioso” (Scifoni, 2011, p. 10). Considera-se uma experiência cujo empreendimento iniciado há mais de 50 anos atrás apresentou um resultado socioambiental e religioso com diversas possibilidades analíticas. Assim, no próximo capítulo, a partir dos postulados de Ferdinand acerca da Ecologia Decolonial, considerar-se-á a trajetória de recuperação e preservação ambiental preconizada pelo Santuário Nacional da Umbanda concomitante à oferta de espaço natural para as cerimônias afroreligiosas. Estes fatores podem oferecer possibilidades de contribuição para os debates acerca da discriminação afroreligiosa.

## **5 A ECOLOGIA DECOLONIAL COMO PERSPECTIVA REFLEXIVA ACERCA DA DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA**

Neste último capítulo será discorrida relação da Ecologia Decolonial com o Santuário Nacional da Umbanda numa perspectiva reflexiva acerca da discriminação aos afroreligiosos. Antes de adentrar nas considerações acerca da Ecologia Decolonial, faz-se pertinente identificar algumas das categorias e conceitos do pensamento decolonial, será explanado genericamente o que significa decolonialidade e algumas das suas categorias e definições conceituais. Pontuar-se-á a distinção de colonialismo e colonialidade, modernidade e colonialidade e a formulação da tríade modernidade, colonialidade, decolonialidade e as formas de colonialidade: a do poder, do saber, do ser e da natureza e recursos naturais, articulando o fator racial como constituição fulcral do pensamento colonial. Entre os autores que perfazem este cabedal teórico sobre a decolonialidade, além de Aimé Césaire e Frantz Fanon, incluem-se Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Immanuel Wallerstein, Nelson Maldonado-Torres, Walter D. Mignolo, Ramón Grosfoguel. Partindo do significado de decolonialidade, serão descortinadas as distinções entre colonialidade, colonialismo, colonialidade-modernidade e modernidade-colonialidade-decolonialidade.

### **5.1 Considerações sobre o pensamento decolonial**

A respeito do significado de decolonialidade, trata-se de um termo que surgiu da percepção de que a ideia de colonização não teria sido findada, compreendendo que as características desse processo ainda se fazem presentes, apesar de se apresentarem de outros modos mesmo tendo adquirido outras formas (Mignolo; Linera, 2006). Em face desse problema, estudiosos sentiram que era preciso refletir sobre categorias e elementos conceituais próprios ao contexto latino-americano com a tarefa de colocar em curso discussões acadêmicas voltadas para esta dimensão. Assim sendo, o termo colonialidade tem como significado “resistência e recusa” (Walsh; Mignolo, Linera, 2006), no sentido de uma militância permanente em oposição às colonialidades que são impostas aos agrupamentos subalternos:

A decolonialidade necessariamente segue, deriva e responde à colonialidade e ao processo e condição colonial em curso. É uma forma de luta e sobrevivência, uma resposta e prática epistêmica e baseada na existência - principalmente por sujeitos colonizados e racializados - contra a matriz

colonial de poder em todas as suas dimensões (Mignolo; Walsh, 2018, p. 17).

Em termos históricos, a concepção do pensamento decolonial atrelado à ideia de denúncia e militância conjugada a elementos epistemológicos dotados de categorias e postulados teóricos foi gestada no final do século XX. Um grupo de pesquisadores notou que, perante as características do colonialismo na América Latina e no Caribe, seria necessário elaborar conceitos e categorias analíticas específicas, em face da percepção de que a colonização se processou diferentemente nos vários territórios em que se desenvolveu (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016). Dessa maneira, a decolonialidade emerge como viés disruptor do pensamento pós-colonial que norteava as discussões teóricas sobre o processo de colonização nos continentes africano e asiático entre os séculos XVIII e XX (Restrepo; Martínez, 2010).

Bernardino-Costa e Grosghel (2016) asseveram que o referido grupo de pesquisadores preconizava que era preciso desenvolver um pensamento decolonial como condição sem a qual seria inviável analisar propriamente o colonialismo no continente latino-americano. Essa postura teórica divergente deflagrou um movimento disruptivo em relação ao grupo de pesquisas de tendência pós-colonial, surgindo, por conseguinte, no fim da década de 1990, um novo grupo de estudiosos voltados para investigar a relação entre modernidade e colonialidade (Ballestrin, 2013). Por conta da especialidade dos estudiosos que formavam esse grupo, o pensamento decolonial enveredou pelo diálogo com investigações em andamento por pesquisadores latino-americanos como Fanon e Césaire (pensamento negro), Quijano (colonialidade do poder), Dussel (filosofia da libertação), Wallerstein (teoria do sistema-mundo), dentre outros.

O pensamento decolonial foi gestado a partir da modernidade-colonialidade compreendendo o século XVI (Walsh; Mignolo; Linera, 2006). Walsh e Mignolo (2018), asseveram que a história e práxis da decolonialidade surgiu no contexto do final do século XV, com a chegada dos espanhóis em 1.492. Por conseguinte, o pensamento decolonial decorre do “giro decolonial” concernente ao ato de se “desprender da camisa de força” e se abrir às formas alternativas de vida a despeito da modernidade e da colonialidade, tanto do poder (capitalismo) e suas derivações: do saber, do ser e da natureza (Walsh; Mignolo, 2018).

De acordo com Maldonado-Torres (2008), o giro decolonial se relaciona com a atitude decolonial, ou seja, a noção consciente de que o sujeito possui em relação à sua realidade e às suas possibilidades em face de projetos de morte e desumanização próprios da modernidade. Para o autor, trata-se da consciência da colonização como elemento integrante da

modernidade, conferindo ao giro decolonial um papel fundamental para a decolonização, capitaniado pela atitude decolonial. Cabe ponderar que a atitude decolonial configura uma espécie de “grito de espanto” numa esfera individual como atitude do próprio sujeito perante os elementos de negação da colonialidade e visando transformações relativas às colonialidades do poder, do ser e do saber. Maldonado-Torres (2008; 2016) sublinha que a mudança que deixa para trás uma atitude de viés racista ou individualista, própria da modernidade, para uma atitude decolonial perpassada pela cooperação com o rompimento com o mundo da morte colonial é o momento nevrálgico do giro decolonial. Assim, desprovido de atitude decolonial, inviabiliza-se a mudança no mundo através da decolonização, uma vez que a mudança primordial se dá no próprio sujeito mediante o “grito de espanto”.

Mignolo e Walsh (2018) ponderam que, para a compreensão da decolonialidade, faz-se pertinente a noção da ideia de colonialidade e a distinção entre colonialidade e colonialismo. Para os autores, a colonialidade é a permanência de um processo colonizador abrangente e atuante na contemporaneidade inserido em um sistema-mundo moderno e se manifesta, sobretudo, através das mazelas sociais e da opressão perpetrada pelos colonizadores (Walsh; Mignolo; Linera, 2006; Mignolo; Walsh, 2018; Wallerstein, 1992; Quijano, 2007).

Wallerstein (1992) define a colonialidade como condição que compõe o colonialismo, no entanto, superando-o. O autor esclarece que a colonialidade se firma segundo os moldes de uma hierarquia política, social e cultural atuante ainda na contemporaneidade como:

[...] o produto e a justificação das desigualdades entre as zonas centrais e as zonas periféricas da economia-mundo capitalista. Se manifesta política, econômica e culturalmente em nossa forma de pensar, falar e proceder. A colonialidade se reproduz assim mesmo, apesar de as pessoas que se encontram nos níveis mais baixos da hierarquia tratam, obviamente, de lutar contra ela (Wallerstein, 1992. p. 6).

Perante esta definição, o grupo de pesquisadores voltados para os estudos acerca da decolonialidade passaram em revista seus pressupostos teóricos e adicionaram contribuições complementares propondo novas categorias. O colonialismo diz respeito ao processo e ao sistema colonial em que os colonizadores do continente europeu se organizaram para exercer o domínio e explorar os colonizados, tanto da força de trabalho quanto dos recursos naturais de suas terras. De acordo com Mignolo e Walsh (2018) esses fatores são associados ao imperialismo, situação que dificulta a conceituação de colonialismo. Contudo, os autores

propõem a atenção para o aspecto etimológico, uma vez que colonialismo deriva do latim “*colonus*”, remetendo à ideia de “fazendeiro”; por outro lado, o verbete imperialismo se origina de “*imperium*”, que significa “comando”. Sob este prisma, o termo “*colonus*” relaciona o ato de transferir uma população para um determinado território sob uma autoridade hierárquica e governamental. No caso do verbete “*imperium*”, este se relaciona ao exercício de poder que uma nação possui sobre outra, direta ou indiretamente, através de mecanismos de controle. Assim sendo, os autores atribuem ao colonialismo uma prática que envolve dominação e, conseqüentemente, a subjugação de uma nação ou povo sobre outro, um sistema que é complemento do imperialismo.

Césaire (1978) desenvolveu o conceito de colonialismo, ponderando que este termo concebe a ideia segunda a qual produziria alterações no indivíduo colonizado diante da dominação e exploração. Da mesma forma, o colonialismo também opera alterações no colonizador, contudo desencadeia neste, através do ato de colocar em curso o aniquilamento do outro mediante a exploração e genocídio, uma relação de “asselvajamento”. Nessa mesma esteira situa-se Fanon (1961) com a obra “*Os Condenados da Terra*”, sublinhando que a prática colonial é delineada pela violência perpetrada pelas forças policiais que oprimem o colonizado com agressividade gratuita mediante a lógica que reparte o mundo em duas compartimentações:

A violência com que se afirmou a supremacia dos valores brancos, a agressividade que impregnou o confronto vitorioso desses valores com os modos de vida ou de pensamento dos colonizados, fazem com que, por uma justa inversão das coisas, o colonizado os escarneça quando se evocam na sua presença esses valores (Fanon, 1961, p. 39).

O autor menciona essa compartimentação caracterizada, por um lado, pela saciedade como “uma cidade iluminada”, e por outro lado, pela fome através da lógica introjetada pelo colonizador, constituído por indivíduos “de má fama” (Fanon, 1961, p. 34). Interessante observar que na reflexão de Fanon se identifica a lógica do processo colonizador que produz nos colonizados o anseio de estar no lugar do colonizador. Em outras palavras, diante das sevícias praticadas pelos colonizadores que vitimou fulcralmente os colonizados causou a “destruição das formas sociais indígenas, demoliu sem restrições os sistemas de referências da economia, os modos de aparência, a roupa” (Fanon, 1961, p. 36).

Isto posto, da mesma forma que importa esclarecer as definições de “colonialidade” e “colonialismo” de modo a facilitar o entendimento de decolonialidade, faz-se fundamental apreender a associação entre colonialidade e modernidade. Ao discorrer sobre a modernidade

como empreendimento de desconstrução do sistema teórico eurocêntrico da modernidade, Dussel (2000) leciona que esse processo possui duas fases, sendo a primeira entre o século XV e XVI, e a segunda no século XVIII. Para o autor, a primeira fase da modernidade se relaciona com o mercantilismo em ordem global entre os séculos XV e século XVI, enquanto que a segunda diz respeito ao período da Revolução Industrial do século XVIII e o Iluminismo. No entanto, Dussel indica que essa segunda fase seria uma consequência da primeira, considerando a prescindibilidade da explicação da modernidade a partir dos processos europeus, colocando em relevo a contextualização do sistema-mundo com a teoria centro/periferia<sup>11</sup>. Contudo, a revisão conceitual a partir do continente latino-americano como empreendimento decolonial exige refletir a categoria modernidade e sua relação com a colonialidade.

Levando em conta os estudos de autores como Quijano (2000), Walsh, Mignolo e Linera (2006) e Mignolo e Walsh (2018), a noção de modernidade perfaz um itinerário arraigado à ideia de colonialidade. Os autores ressaltam que as categorias modernidade e colonialidade são complementares, contudo, a modernidade tem um viés de obscuridade sendo que a colonialidade sustenta o sistema-mundo moderno e colonial, cujo sistema capitalista foi aplicado. Por conseguinte, a modernidade se mostra com o status de progresso civilizatório e desenvolvido sem permitir que seja evidenciada a parte obscura do sistema-mundo moderno capitalista. Assim, os autores Walsh, Mignolo e Linera (2006) se referem metaforicamente à modernidade como uma espécie de “monstro de três cabeças”. Nessa concepção metafórica acerca das três cabeças, para os autores, atribui-se a cada uma delas como sendo a modernidade, a colonialidade e a decolonialidade; as duas últimas seriam ocultadas pela primeira. Logo, apenas a “cabeça” da modernidade é exibida, sendo ela atribuída à “retórica de salvação e progresso” (Walsh; Mignolo; Linera, 2006, p. 86). Logo, a colonialidade se caracterizaria pelas mazelas socioeconômicas e a outros mecanismos que colonizam o saber e o ser através da retórica eurocêntrica ancorada na inferiorização racial.

---

<sup>11</sup> De acordo com Wallerstein (2004), a ideia de centro-periferia é um conceito relacional no qual as nações menos desenvolvidas são consideradas países periféricos. Estes, frequentemente denominados colônias, estabelecem relações com o centro, representado pelos países colonizadores. Essas colônias são definidas como “unidades administrativas não soberanas, sob a jurisdição de outro Estado, normalmente distante” (Wallerstein, 2004, p. 55). Assim, a expansão da economia do sistema-mundo, inicialmente identificado com o continente europeu, iniciou-se com essas colônias modernas. Os países do centro incorporaram novas zonas, identificadas como colônias, por meio do estabelecimento de um sistema colonial. Este sistema se caracteriza pela introdução de processos similares aos que engendraram o centro. Uma das características do sistema colonial reside na distribuição de terra entre indivíduos da metrópole e no envio de responsáveis pela execução do poder. O autor argumenta que a justificativa para esse processo perpassa uma argumentação de viés racista sobre a cultura do outro, propagando, dessa maneira, uma noção de inferioridade que permeia tanto a engenhosidade processual do colonizador quanto um projeto “civilizatório” voltado à sua própria manutenção.

Mignolo e Walsh (2018) concebem as três cabeças da metáfora mencionada como a tríade modernidade/colonialidade/decolonialidade, sendo esta última também ocultada pela modernidade. Para Walsh, Mignolo e Linera (2006), a ideia de decolonialidade se relaciona com “a energia que não se deixa manejar pela lógica da colonialidade nem acreditar nos contos de fadas da retórica da modernidade” (p. 87). Consoante os autores, as formas de expressão da decolonialidade se dá por meio dos movimentos sociais que militam em oposição à colonialidade, à modernidade e ao sistema-mundo moderno capitalista.

Uma vez delineada a contextualização conceitual de colonialidade e colonialismo e da tríade modernidade, colonialidade e decolonialidade, de acordo com o escopo deste estudo, cabe retornar à ideia da colonialidade do poder. Partindo dos pesquisadores aqui mencionados, asseveram que a colonialidade do poder possui níveis que se imbricam estruturalmente, possibilitando a manutenção de um padrão. Tais níveis continuam sendo exercidos pela colonialidade do saber, do ser, da natureza e dos recursos naturais. Mignolo (2010, p. 12), discorrendo sobre as formas de controle, explicita que estas colonialidades são derivadas da colonialidade do poder, constituindo-se no pensamento dos colonizados e legitimando as distinções socioculturais, epistêmicas etc. Nessa dinâmica, surge o fator racial como meio para subjugar os povos colonizados.

No que se refere à colonialidade do saber, consoante Restrepo e Martínez (2010), diz respeito ao “governo dos outros e de si em nome da verdade produzida pelo conhecimento especializado (do teólogo, filósofo, gramático ou científico)” (p. 13). Logo, a colonialidade do saber se ancora na concepção eurocentrista, sendo excluída a possibilidade de outros saberes e culturas diferentes do modo de vida ocidental, fazendo uso de artifícios repressores de epistemologias alternativas através da invisibilização, negação e estereotipação dos saberes dos grupos colonizados.

Na leitura de Quijano (2000), o sistema eurocêntrico atribui um status de inferioridade a outras identidades culturais pelo emprego de recursos intelectivos manipulados pela colonialidade do poder. Assim sendo, essa estratégia constitui o dualismo relacionado ao binômio primitivo-civilizado e a naturalização acerca da noção de diferenças culturais partindo do fator racial. A colonialidade do saber sinaliza para o entendimento da impossibilidade de outras epistemes, exercendo um controle sobre a subjetividade e o conhecimento.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup>Wallerstein (2004) reflete sobre a universalidade como um componente do sistema-mundo moderno, que emerge como parte da manutenção da economia-mundo capitalista. Essa universalização corresponde à disseminação de padrões normativos sociais, como modelos de família etc.

No que se refere à colonialidade do ser, para Maldonado-Torres (2008) esta modalidade emerge do imbricamento do poder e do conhecimento, considerando a forma como a colonização reflete na subjetividade do ser e na experiência vivida. Para Walsh, Mignolo e Linera (2006) esta modalidade supera o controle da subjetividade, abrangendo o controle da sexualidade e dos papéis de gênero, abarcando um controle ontológico. Na leitura de Walsh, Mignolo e Linera (2006), é imprescindível acrescentar que a colonialidade do ser tem relevância no funcionamento da matriz colonial do poder, servindo como um componente de manutenção entre a colonialidade do poder e do saber pela negação da condição de pessoa aos povos subalternos.

Adentrando na ideia da colonialidade da natureza e dos recursos naturais, de acordo com Mignolo (2017), esta supera o mecanismo de controle de viés econômico, uma vez que:

[...] envolveu a “natureza” e os “recursos naturais” em um sistema complexo de cosmologia ocidental, estruturado teologicamente e secularmente. Também fabricou um sistema epistemológico que legitimava os seus usos da “natureza” para gerar quantidades maciças de “produtos” agrícolas, primeiro, e quantidades maciças de “recursos naturais” após a Revolução Industrial. O primeiro ainda foi o período da regeneração; com o segundo, entramos no período da reciclagem. A revolução industrial e tecnológica também possibilitou a industrialização de “produtos” agrícolas e a mercantilização do alimento e da vida (Mignolo, 2017, p. 8).

Para Walsh, Mignolo e Linera (2006), a colonialidade da natureza e dos recursos naturais pode ter sua compreensão potencializada se for considerada através do dualismo “natureza e sociedade” como imposição e controle do sistema colonial para a subjugação dos povos colonizados. O esforço pelo controle se relaciona com o padrão de poder dos colonizadores com vistas à manutenção de um mecanismo centro-periferia cujo capitalismo se mostra como economia-mundo que se estrutura segundo o funcionamento pela dominação do ser, do saber, da natureza (Mignolo, 2017).

Uma vez apresentadas os modos de controle que o padrão de poder com vistas à dominação dos colonizados, faz-se importante discorrer, ainda que concisamente, sobre a ideia de raça foi gestada e permeou as formas de colonialidade como meio de reforçar o outro como inferiorizado e subjugado.

Na leitura de Quijano (1999; 2007), a noção de raça está intimamente vinculada à colonialidade do poder como elemento nevrálgico do processo colonizador. O autor referencia essa observação pelo advento de um padrão de poder em um sistema-mundo moderno, de uma economia-mundo capitalista, introduzindo o processo de subjugação dos povos colonizados, sendo que “a ideia de raça foi um modo de outorgar legitimidade às relações de dominação

impostas pela conquista” (Quijano, 2000, p. 195). Logo, para o autor, racialização ou racismo vai além da cor da pele, sendo atrelada à potencialidade intelectual e cultural. Isto posto, a maneira como se desenvolveu o padrão de poder capitalista diz respeito a um processo histórico em que “raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população”(Quijano, 2000, p. 194).

Segundo o autor, o embasamento teórico que justifica a noção de raça emerge a partir do advento do colonizador ao continente latino-americano e se naturalizou como meio de legitimar a superioridade do europeu:

Desde então, tem demonstrado ser o mais eficaz e duradouro instrumento de dominação social universal, [...] raça tornou-se o primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nas fileiras, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outros termos, no modo básico de classificação social universal da população mundial (Quijano, 2000, p. 195).

Conforme exposto, a decolonialidade consiste como uma militância e resistência em oposição aos padrões de poder. Consoante Mignolo e Walsh (2018), a decolonialidade já atua há mais de cinco séculos. Assim sendo, a decolonialidade se estende por outras colonialidades, nas quais os seus teóricos buscam por sistematizar as “críticas de pensamento produzidas a partir da América Latina, assim como com autores de outros lugares do mundo, na perspectiva da decolonialidade da existência, do conhecimento e do poder” (Oliveira; Candau, 2010, p. 24). Vale mencionar o teórico Boaventura Santos (2009) com sua abordagem a partir do Pensamento Abissal, que assinala uma epistemologia crítica ao pensamento eurocêntrico e ao modo se pode proceder para refletir e agir disruptivamente face aos artifícios da colonialidade.

Santos (2009) conceitua o pensamento abissal como uma diferenciação entre os elementos visíveis (referentes à metrópoles) e invisíveis (concernentes aos territórios coloniais) através do Tratado de Tordesilhas, entendido como a primeira linha divisória. Santos sublinha que a parte invisível é vista pela visível como inexistente, isto é, irrelevante. De acordo com o autor, torna-se inadmissível uma forma de conhecimento proveniente do lado invisível, sendo que “do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica” (Santos, 2009, p. 25). Perante o pensamento abissal, para Santos (2009), apenas se possibilita o reconhecimento da existência abissal pelo pensar e agir para além dele. Todavia, deve-se contrapor-se ao pensamento abissal como uma “ruptura radical com as formas ocidentais

modernas de pensamento e acção” (Santos, 2009, p. 44). Por conseguinte, segundo o autor, propõe-se a emergência de epistemologias do sul global, envolvendo conhecimentos plurais, ecológicas, contra a hegemonia dos conhecimentos científicos e de outros saberes.

Para responder sobre o significado do pensamento decolonial, depreende-se que esta categoria se apresenta, de acordo com a literatura pesquisada, como um composto tripartite: de aporte teórico, concernente à construção das próprias teorias acerca da colonização implantada no continente latino-americano; de conceituação histórica, que se contrapõe à colonialidade; e o terceiro elemento, de uma posição política cuja práxis citada por Mignolo e Walsh (2018) remete à denúncia e militância. Ou seja, o conceito de decolonialidade parte da experiência da colonialidade, sendo as duas ofuscadas pela modernidade que atraí para si a atenção inserida em um sistema-mundo moderno capitalista. No bojo desse contexto, a decolonialidade emerge com o viés de militância e resistência em oposição às formas que a colonialidade de impõe sobre os povos e segmentos subalternizados. A decolonialidade, igualmente, contrapõe-se ao padrão de poder, constituindo uma teoria partindo da “construção alternativa à modernidade eurocêntrica, tanto no seu projeto de civilização quanto em suas propostas epistêmicas” (Oliveira; Candau, 2010, p. 17).

## **5.2 A emergência da Ecologia Decolonial**

O início das reflexões sobre a Ecologia Decolonial insere-se nos estudos decoloniais. Como exposto, os estudos decoloniais provêm de um campo de pensamento que surgiu no continente latino-americano, a partir das críticas ao colonialismo, ao capitalismo em escala global e à modernidade pautada pelo eurocentrismo. Assim, a Ecologia Decolonial consiste em uma crítica ao impacto do colonialismo e do capitalismo sobre o meio ambiente. Essa abordagem busca compreender a relação entre a crise ecológica global e os modelos históricos de exploração da natureza, desafiando paradigmas ocidentais e valorizando os saberes de povos tradicionais e locais (Escobar, 2015; Leff, 2006).

É pertinente citar a obra de Milton Santos, “Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal” no contexto temporal em que a Ecologia Decolonial era gestada pela reflexão de muitos autores. Santos (2001) destaca o impacto perverso do modelo de globalização em curso. O autor argumenta que a conscientização sobre os impactos da globalização pode viabilizar a construção de um modelo mais justo, no qual os interesses da população local sejam considerados, promovendo uma relação menos predatória com a natureza. A necessidade de uma globalização mais solidária e sustentável torna-se

urgente à medida que as crises climáticas se agravam, evidenciando os efeitos do desmatamento e das mudanças climáticas sobre as populações urbanas e rurais. Embora Milton Santos não tenha sido um ambientalista no sentido tradicional, suas ideias são retiradas para a compreensão da crise ambiental como um problema sistêmico, diretamente relacionado à globalização neoliberal. A reflexão de Santos (2001) delineia um convite à construção de um modelo de desenvolvimento mais sustentável, no qual o progresso respeite os limites ecológicos em escala planetária.

Em termos temporais, esse movimento de pesquisadores teve sua gênese no final do século XX e início do século XXI, ancorado nas ideias de pensadores como Leff (2006), Mignolo (2011), Quijano (2009), Escobar (2014) e Krenak (2019). Portanto, a Ecologia Decolonial originou-se da necessidade de entender a exploração da natureza segundo um elemento histórico ligado ao modelo de colonização aplicado no continente latino-americano, associado ao padrão ocidental de desenvolvimento. No entendimento de Leff (2006), a modernidade impôs um modelo extrativista que marginalizou formas tradicionais de relação com a natureza, reduzindo-a a mero recurso econômico. Essa perspectiva reverbera nas reflexões de Mignolo (2011), que aponta como a colonialidade do poder influenciou a exploração ambiental e a subalternização dos povos originários. Para Escobar (2014), esse modelo de colonização desencadeou a chamada crise ecológica global, que é indissociável da colonialidade do poder e dos mecanismos de dominação que os países colonizadores impuseram à natureza, sob uma ótica onde os recursos podem ser mercantilizados.

No livro "Ideias para Adiar o Fim do Mundo" (2019), o pensador indígena Ailton Krenak critica a visão ocidental de progresso e desenvolvimento, argumentando que a crise socioambiental contemporânea resulta da separação entre humanidade e natureza. Ele propõe uma reflexão sobre a necessidade de resgatar formas de vida mais integradas ao meio ambiente, rompendo com a lógica do consumismo e da exploração desenfreada dos recursos naturais. Na esteira desse raciocínio, o autor igualmente critica o modelo de sociedade ocidental e seu pensamento antropocêntrico hegemônico que não concebe a Terra como um organismo vivo. Para Krenak, da mesma forma, não são respeitados os vínculos naturais cultivados pelas populações dos povos originários, esvaziando a Terra de significados. Sob essa perspectiva, a Terra é um ser/lugar de habitar, um espaço vital que possibilita a vida humana. Em uma conjuntura social na qual prevalece a concepção dualista da modernidade, os significados são desmaterializados, tornando as relações e conhecimentos elementos abstratos (Krenak, 2019). Nessa dinâmica, segundo o autor, o ser humano se afastou das práticas que geram sensibilidades em relação à natureza e, por consequência, confronta-se

atualmente com a crise civilizatória do Antropoceno.

Essa abordagem ancora-se em epistemologias de culturas indígenas e afrodescendentes, historicamente silenciadas pelo pensamento ocidental. Assim, a Ecologia Decolonial busca retomar práticas ancestrais de cuidado com o meio ambiente e propõe “[...] um mundo no qual caibam muitos mundos (o pluriverso)” (Escobar, 2015, p. 90), onde múltiplas formas de coexistência e relação com a natureza sejam possíveis. A ideia do Pluriverso é promissora nesse sentido, pois oferece novos elementos e concepções reflexivas que problematizam diferentes modos de conhecimento, que por sua vez ocupam um lugar político sobre “o fim do mundo”, como diria Krenak (2019). Dessa forma, possibilita-se estabelecer vínculos profundos com a Terra e os demais seres não humanos da natureza, com essas “pessoas” mencionadas por Viveiros de Castro (2015), comprometendo-se com sua existência. Krenak (2019), por exemplo, afirma que “[...] fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja a natureza. Tudo é natureza. [...] Tudo em que consigo pensar é natureza” (p. 16-17).

Após discorrer sobre alguns pontos a respeito da Ecologia Decolonial, é importante considerar a contribuição de Ferdinand Malcom com a chamada dupla fratura da modernidade como um elemento reflexivo acerca da discriminação afrorreligiosa no contexto brasileiro.

### **5.2.1 A dupla fratura da modernidade de Malcom Ferdinand**

Malcom Djama Ferdinand nasceu em 1985 e viveu sua infância na ilha caribenha da Martinica, colonizada pela França e atualmente considerada um departamento ultramarino francês, situada ao norte de Trinidad e Tobago. Após completar a maioridade, mudou-se para a Inglaterra para se dedicar à graduação em Engenharia Ambiental pela *University College London*, mediada por uma fase de intercâmbio na Austrália. Em 2016, doutorou-se em Ciência Política e Filosofia Política pela *Université Paris Diderot*, defendendo uma dissertação sobre os conflitos ambientais contemporâneos no Caribe.

Ferdinand empreendeu um conjunto de pesquisas empíricas considerando o contexto das populações das ilhas de Martinica, Guadalupe, Haiti e Porto Rico. O autor fez um rigoroso exame das formas como os atuais conflitos ecológicos emergem nas reivindicações dos habitantes dessas ilhas por justiça socioambiental, suscitando críticas ao relacionamento político com a metrópole. Destarte, através da conjugação de fatores histórico-sociais e literários, Ferdinand elaborou uma abordagem teórica acerca da ecologia delimitada à

realidade do Caribe na fase pós-colônia, articulando de forma impreterível a preservação ambiental, o patrimônio cultural e as exigências na adoção de políticas igualitárias. Esse percurso metodológico permitiu a gestação de ideias que compuseram seu pensamento expresso na obra “Uma Ecologia Decolonial: Pensar a partir do Mundo Caribenho”, publicada em 2022. Atualmente, é pesquisador do *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), dedicando-se a estudos que investigam a relação entre colonialismo e problemas ambientais, tendo como ponto de partida o contexto caribenho.

Ao tomar contato com o livro de Ferdinand, o leitor é levado a refletir sobre os aspectos ambientais e as rupturas da colonialidade através da composição estrutural das quatro partes que constituem a obra. Fazendo alusão à ideia de navios — desde aqueles dos conquistadores europeus nos séculos de colonização no continente americano e caribenho, passando pelas metáforas da “Arca de Noé”, do “Navio negreiro” e do “Navio-Mundo” — Ferdinand enfatiza os problemas relativos à situação do Caribe.

O prefácio do supracitado livro foi elaborado pela filósofa estadunidense Angela Yvonne Davis, que na década de 1970 integrou o Partido Comunista dos Estados Unidos e o grupo Panteras Negras. Davis, igualmente, é conhecida por seu engajamento pelos direitos das mulheres e pelo combate à discriminação étnico-racial, tendo assumido um status referencial entre os teóricos marxistas. O prefácio ressalta a importância das intuições de Ferdinand que, a partir de uma abordagem da conjuntura macro no sentido planetário, tangencia elementos relevantes sobre questões raciais, de classe e de gênero.

Nesta obra, percebe-se que a lógica que perpassa a reflexão de Ferdinand se refere à urgência da conscientização sobre as condições desumanas pelas quais a população negra foi subjugada durante a colonialidade, cujos desdobramentos são sentidos ainda na contemporaneidade. Para isso, o autor envida esforços para ressignificar os mitos que disfarçam esse engendramento social, evocando o contexto de fatos históricos pertinentes a essa temática. A citação referente aos navios negreiros, como aparato nevrálgico desse processo, serve de fundamentação para compreender o cenário de opressão instaurado sobre a população negra escravizada.

Por meio da metáfora, na obra de Ferdinand, o “Navio negreiro” é ressignificado como instrumento de truculência pelo qual os escravizados eram submetidos durante as viagens da África para a América pelos colonizadores. Nessas embarcações que cruzavam o Atlântico, os negros eram mantidos acorrentados nos porões, submetidos a trabalhos forçados e até mesmo jogados ao mar para alimentar tubarões. A partir da descrição dessa realidade, Ferdinand apresenta a categoria “política do porão” como um dispositivo estrutural da

colonialidade, um elemento fundante do mundo moderno que relegava ao “Preto” a exclusão de qualquer possibilidade de existência digna. A respeito da política do porão, Ferdinand descreve uma passagem da obra de Olaudah Equiano, que relata as impressões de um africano escravizado ao chegar a um navio negroiro:

Quando embarquei, fui imediatamente brutalizado e sacudido por membros da tripulação, que queriam ver se eu era saudável; eu estava convencido de que chegava a um mundo de espíritos maus e de que eles me matariam. [...] Nem tive tempo de sentir meu sofrimento e *fui logo colocado sob o convés*. E, lá, eu recebi uma saudação nas minhas narinas que jamais receberam na vida; desgosto, fedor e lamentos; fiquei tão doente e tão deprimido que não conseguia comer e nem tinha vontade de provar nada. Eu esperava a morte como minha última amiga, a fim de me aliviar. Mas, muito rápido, para a minha tristeza, dois homens Brancos me ofereceram comida; diante da minha recusa, um deles me segurou com firmeza pelas mãos e colocou-me atravessado no molinete, eu acho, prendendo meus pés enquanto outro me chicoteava furiosamente (Ferdinand, 2022, p. 71).

Diante dessa análise crítica, Ferdinand propõe a "Ecologia Decolonial", expressa na imagem de um Navio-Mundo com um convés de justiça. Essa proposta utiliza o "Negroceno" – a experiência colonial – como ferramenta para conectar a devastação ecológica à injustiça enfrentada por populações vulneráveis por motivos étnico-raciais. Ferdinand enfatiza a interdependência entre as lutas antirracistas e as demandas ecológicas, defendendo que ambas são essenciais para um modo justo de habitar a Terra:

A ecologia decolonial é uma ecologia de luta. Longe do ambientalismo da arca de Noé, que recusa o mundo e prolonga a dominação dos escravizados, trata-se de questionar as maneiras coloniais de habitar a Terra e de viver junto. O confronto das destruições ecossistêmicas está, portanto, intimamente ligado a uma exigência de igualdade e de emancipação. A partir do imaginário do navio negroiro, a ecologia decolonial é uma saída do porão do mundo moderno (Ferdinand, 2022, p. 197).

No prólogo, Ferdinand, citando Aimé Césaire, situa o Caribe no centro de uma "tempestade moderna", simbolizando problemas socioambientais e históricos. Essa metáfora relaciona a devastação de ecossistemas a um projeto social marcado por desigualdades étnico-raciais. Ferdinand argumenta que a Ecologia Decolonial pode interligar problemas ecológicos com as injustiças da colonialidade e exclusão étnico-racial.

Ferdinand associa a "dupla fratura" à desarticulação entre movimentos ambientais e pós-coloniais, resultado de racismo persistente. Ele critica a sub-representação de minorias nos debates ambientais, defendendo uma interpretação integrada das fraturas ambientais e coloniais. Ferdinand centraliza a crise ecológica no conceito de "mundo" destituído de abordagem colonial, argumentando que a crise se relaciona ao sistema colonial mundial,

focado na utilidade financeira.

Para superar a dupla fratura da modernidade ocidental, Ferdinand sugere quatro ações principais: 1) reconectar humanidade e natureza: superar a visão dualista moderna, reconhecendo que humanos são parte dos ecossistemas e que a luta ambiental é inseparável da justiça social; 2) descolonizar a ecologia: tratar a crise ambiental considerando as estruturas coloniais que exploraram terras e corpos de povos indígenas e africanos escravizados, tornando-os protagonistas na construção de futuros sustentáveis; 3) reparação histórica e ambiental: conjugar justiça ecológica e social, reconhecendo os impactos históricos da colonização sobre povos e meio ambiente; 4) pensar a partir do Caribe: usar o Caribe como ponto de partida para repensar a ecologia de forma decolonial, valorizando histórias de resistência, saberes dos povos tradicionais e suas práticas sustentáveis.

Essas considerações, juntamente com as abordagens dos capítulos anteriores, serão usadas para refletir sobre a discriminação afroreligiosa no Brasil, à luz dos postulados de Allport e da Ecologia Decolonial, com foco no Santuário Nacional da Umbanda.

### **5.3 A Teoria do Contato Intergrupual de Allport e o Santuário Nacional da Umbanda numa perspectiva ecológica decolonial**

Conforme observado no primeiro capítulo do presente trabalho, os postulados teóricos de Allport fornecem reflexões pertinentes ao debate sobre o fenômeno do preconceito e da discriminação em diversos âmbitos. Assim, é necessário retomar a contribuição de Allport relacionada à Teoria do Contato Intergrupual como uma proposta reflexiva envolvendo o Santuário Nacional da Umbanda sob a perspectiva da Ecologia Decolonial.

A análise do papel da proximidade e da distância nas relações intergrupais fundamenta a clássica hipótese da psicologia social, a Teoria do Contato Intergrupual de Allport (1954). O autor propõe que o contato entre grupos, desde que observado em certas condições ideais, pode servir como um antídoto contra o preconceito. Essas condições incluem o seguinte roteiro: a) interações intergrupais ocorrendo em condições de igualdade entre os grupos envolvidos; b) promoção de ações e/ou atividades que tenham objetivos comuns aos grupos que interagem; c) incentivo ao desenvolvimento de relações personalizadas e de reciprocidade entre os membros dos grupos implicados; e d) apoio de organismos institucionais para o estabelecimento do contato intergrupual. Uma vez atendidas essas condições, o contato intergrupual pode reduzir o preconceito. Os estudos de Pettigrew e Tropp (2006) confirmaram que, de fato, a teoria preconizada por Allport pode contribuir para a diminuição do

preconceito e da discriminação.

De acordo com as publicações acadêmicas analisadas no segundo capítulo deste trabalho, ao revisar a análise do fenômeno da discriminação ao segmento afroreligioso em correlação com a Escala do Preconceito e Discriminação de Allport, a proposta da Teoria do Contato Intergrupual se apresenta como uma possibilidade reflexiva para os debates sobre este tema. Contudo, em face dos resquícios do processo de colonização aplicado no Brasil, associados aos casos de escalada da discriminação religiosa na contemporaneidade (David, 2022; Ribeiro, 2024), depreende-se a dificuldade de possibilitar o contato entre grupos de diferentes matrizes religiosas.

Todavia, levando em conta as condições ideais descritas por Allport, considerando a ocorrência de interações intergrupais em condições de igualdade com o envolvimento em atividades de interesses comuns, o presente estudo propõe que a emergência da conscientização ambiental pode colaborar nesse processo. Ou seja, diante do cenário de crise ambiental, faz-se necessário empregar diversas formas que favoreçam o desenvolvimento de uma cultura de conscientização no que tange à relação do ser humano com a natureza. A tomada de consciência acerca dos riscos da degradação ambiental desencadeou a atenção para as possibilidades viáveis de alterar a tempestade moderna (Ferdinand, 2022), a crise ecológica global (Escobar, 2014) ou ainda “o fim do mundo” (Krenak). Retomando as intuições de Carvalho (2015), o fomento à conscientização sobre questões ambientais constitui um processo fundamental para a viabilização de soluções para as consequências da degradação ambiental que impacta as diferentes formas de vida.

Dessa forma, parte-se do princípio de que o incremento de uma cultura educadora referente ao meio ambiente oferece alternativas para resgatar paradigmas éticos e morais dos povos ancestrais que foram se perdendo com a implantação do modelo de colonização no continente latino-americano, especialmente no que diz respeito à relação entre a comunidade humana e a natureza. Levando em conta a reflexão de Maia (2015) e Cumino (2015), o paradigma religioso da Umbanda está alinhado a uma vivência que se opõe à lógica capitalista, em termos de conscientização ambiental e valorização das culturas das comunidades humanas cuja população passou pela marginalização da colonialidade.

#### **5.4 Pontos dialógicos entre o Santuário Nacional da Umbanda e a Ecologia Decolonial**

Sob este enfoque, convém considerar a história do Santuário Nacional da Umbanda, cuja trajetória de recuperação ambiental de uma antiga pedreira é destacada por apresentar,

provavelmente, “o único território referencial dessa prática em São Paulo” (Watanabe, 2021, p. 141). Ou seja, o engajamento pela recuperação da fauna e flora no espaço em que está situado, bem como sua conservação, está concomitantemente ligado à utilização religiosa de acordo com o referencial da matriz afro-brasileira, o que depreende um elemento de resistência em face ao projeto societário proveniente da colonialidade. Conforme apresentado no terceiro capítulo, esses fatores relativos ao Santuário Nacional da Umbanda sugerem elementos analíticos, visto que oferecem uma alternativa ao modelo de exploração característico do sistema capitalista (Loureiro, 2020).

Neste ponto, identifica-se a relação entre o Santuário Nacional da Umbanda e os postulados da Ecologia Decolonial, ressaltando três aspectos principais: a valorização dos saberes tradicionais oriundos dos povos originários e dos descendentes dos escravizados vindo da diáspora africana, a relação espiritual com a natureza e a resistência ao colonialismo ambiental e religioso.

O Santuário Nacional da Umbanda, constituindo um espaço onde os afroreligiosos realizam rituais em conexão com a natureza, preserva e fortalece práticas espirituais de matriz africana e indígena, historicamente marginalizadas pelo modelo colonizador desenvolvido no contexto brasileiro. A Ecologia Decolonial, conforme proposta por Malcom Ferdinand, faz uma questionamento dessa exclusão de saberes ancestrais e propõe que práticas tradicionais sejam reconhecidas como legítimas formas de conhecimento ambiental. O Santuário, ao manter viva a tradição umbandista e sua relação com a natureza, torna-se um exemplo de resistência à colonialidade do saber. No que se refere à reflexão sobre a dupla fratura da modernidade sublinhada na obra de Ferdinand, o Santuário pode oferecer um ponto de inflexão ao se considerar a forma como se relaciona com a natureza sob um aspecto espiritual. Visto que o campo umbandista compreende a natureza sob um viés sagrado, cujos rituais estão vinculados a elementos naturais como rios, cachoeiras, florestas e montanhas, no Santuário Nacional da Umbanda essa conexão é reforçada por meio de práticas que integram o ambiente natural aos cultos, respeitando os ciclos ecológicos. Na teoria de Ferdinand, a modernidade criou uma "dupla fratura", ou seja, a separação entre humanidade e natureza, que levou à destruição ambiental e a marginalização dos povos colonizados e seus saberes.

A prática umbandista no Santuário oferece elementos reflexivos à referida fratura ao propor uma relação de reciprocidade com a natureza, na qual os Orixás e entidades espirituais representam forças naturais que devem ser respeitadas e cultuadas. Assim, a Umbanda já opera dentro de um pensamento decolonial, ao rejeitar a visão ocidental de que a natureza é apenas um recurso a ser explorado e um produto mercantilizável.

Cabe ainda ponderar o Santuário Nacional da Umbanda como um espaço de resistência frente aos resquícios do colonialismo histórico, com impactos ambientais e religiosos. Ao refletir que o segmento afrorreligioso, sobretudo o umbandista, tem sua gênese no contexto de resistência de povos indígenas, africanos e descendentes de escravizados à imposição da religiosidade de matriz judaico-cristã hegemônica, o Santuário Nacional da Umbanda se apresenta como um espaço religioso alternativo às estruturas religiosas coloniais, reafirmando essa resistência.

No contexto da Ecologia Decolonial, a resistência mencionada possui um caráter fundamental, visto que o colonialismo, além de devastar os ecossistemas, impôs uma visão de mundo que deslegitimava práticas espirituais vinculadas à natureza. Por conseguinte, infere-se que o Santuário Nacional da Umbanda representa um espaço que simboliza a militância em oposição à colonialidade, promovendo uma relação mais sustentável e respeitosa com o meio ambiente. Assim, pode-se identificar relações dialógicas entre Santuário Nacional da Umbanda e os postulados da Ecologia Decolonial ao observar que ambos buscam restaurar a conexão entre seres humanos e natureza, desafiando a lógica colonial que separou espiritualidade e meio ambiente. Tanto a Umbanda quanto o pensamento de Ferdinand sugerem que superar a crise ecológica passa por reconhecer e valorizar os saberes dos povos tradicionais.

#### **5.4.1 A dupla fratura da discriminação afrorreligiosa no contexto brasileiro**

É possível identificar elementos dialógicos entre a trajetória histórica de atuação do Santuário Nacional da Umbanda em relação ao meio ambiente e os postulados da Ecologia Decolonial, o que torna relevante mencionar o problema da dupla fratura apontado por Ferdinand. Segundo ele (2022), a modernidade foi estruturada por duas grandes fraturas, ilustrada pelo termo “Navio negreiro”: fratura colonial (imposição da colonização europeia sobre povos indígenas e africanos, marcada por exploração de terras, genocídio, escravidão e imposição de uma lógica colonialista); fratura ambiental (destruição da natureza impulsionada pela Revolução Industrial e pelo avanço do capitalismo manifesta no extrativismo e exploração de recursos naturais).

Ferdinand critica a separação entre essas fraturas, apontando a problemática de movimentos ambientais e antirracistas serem tratados isoladamente, o que resulta na "cegueira ecológica do antirracismo" e na "cegueira racial do ambientalismo". Para superar essa dicotomia, o autor propõe a Ecologia Decolonial, simbolizada pelo “Navio-Mundo”, que

reúne lutas ambientais e antirracistas e repensa a relação com a Terra pela construção de justiça ambiental conjugada com justiça social.

Em correlação com a dupla fratura teorizada por Ferdinand, pode-se considerar uma dupla fratura ao observar o engajamento de movimentos ecológicos dissociados das lutas contra a discriminação aos afroreligiosos no Brasil. A literatura sobre discriminação às religiões afro-brasileiras é ampla, abrangendo pesquisas de diversas áreas, mas poucos estudos relacionam esse fenômeno com questões ecológicas.

Na obra de Ferdinand, também se notam poucas referências à religiosidade dos povos tradicionais como elemento reflexivo para pensar temas ecológicos. Ao considerar o Santuário Nacional da Umbanda, observa-se a possibilidade de avançar em direção a um mundo mais justo entre os grupos humanos, que preserve a natureza em coexistência intergrupala. A junção de movimentos engajados pela causa ecológica, numa vertente decolonial, pode somar a causa religiosa de grupos minoritários, como os afroreligiosos.

Para Ferdinand, a dupla fratura da modernidade gera um "habitar colonial", uma forma de habitar a Terra que reflete o mundo moderno com marcas do colonialismo. No contexto religioso brasileiro, apesar do avanço jurídico em relação à liberdade religiosa, persistem resquícios de preconceito e discriminação às religiões afro-brasileiras, próprios da fase colonial. Essa forma de "habitar a Terra" parece negada aos afroreligiosos, principalmente com a escalada da discriminação, como os ataques aos terreiros e seus adeptos (Fonseca; Adad, 2016; Miranda *et al.*, 2022; Marques, 2024).

O Santuário Nacional da Umbanda oferece um espaço seguro para a prática religiosa de afroreligiosos. A literatura e as visitas ao Santuário, juntamente com as conversas com suas lideranças, confirmaram a ausência de discriminação aos afroreligiosos na área da instituição. O espaço proporciona: a) exercício da crença religiosa sem preocupação com discriminação; b) contato com a natureza, relevante para a religiosidade umbandista e candomblecista, num espaço com estrutura, imagens e frequentadores que compartilham a mesma cosmovisão; c) conscientização sobre a relação com o meio ambiente, com normas e atitudes que demonstram respeito e incentivam a preservação da fauna e flora; d) abertura das lideranças do Santuário e da FUGABC a visitantes com outras finalidades, como turistas, pesquisadores, autoridades públicas e grupos religiosos interessados em ecumenismo e diálogo inter-religioso.

Essa conjugação de fatores, associada ao Santuário Nacional da Umbanda, emerge como um caso específico a ser considerado para a compreensão do fenômeno da discriminação aos afroreligiosos. Bensadon (2022) assevera que:

[...] compreender que os terreiros de umbanda e candomblé e outras territorialidades de matriz africana são locais de resistência, memória, permanência e, no caso do Sanu [Santuário Nacional da Umbanda], além de possibilitar a integração com a natureza, viabiliza-se a realização dessas práticas religiosas de forma livre e segura. Tais locais necessitam ser mantidos e protegidos pelos praticantes, mas também pela sociedade e Estado como um todo (p. 57).

Por essa razão, este estudo lança o olhar para o Santuário Nacional da Umbanda sob uma perspectiva ecológica decolonial para se refletir o fenômeno da discriminação afrorreligiosa. Foi considerado o instrumental teórico de Allport concernente à Teoria do Contato Intergrupual como formas de se estabelecer ações que, seguindo dadas circunstâncias, poderiam resultar em dinâmicas intergrupais com menor propensão para a escalada do preconceito e discriminação aos grupos minoritários. Assim, seguindo o exercício da articulação na correlação dos vários referenciais teóricos apresentados neste estudo, vale retomar a Teoria do Contato Intergrupual como uma possibilidade reflexiva para as reflexões sobre o fenômeno da discriminação aos afrorreligiosos no contexto brasileiro.

Conforme exposto anteriormente sobre essa Teoria, o contato intergrupual poderia reduzir o preconceito, caso fossem atendidas algumas condições. A primeira condição se relaciona às interações intergrupais em condições de igualdade e da cooperação entre os grupos. Como forma de possibilitar horizontes reflexivos para as discussões do fenômeno em tela, o fomento de abordagens que levassem em conta os fatores das crises climáticas e ambientais, poderia ensejar a ideia de que a sociedade contemporânea está igualmente enfrentando os desafios relacionados ao meio ambiente. Os efeitos dos impactos ambientais atingem aos variados setores da sociedade. Esta abordagem pode ensejar reflexões cuja sociedade se questione sobre a forma como se relaciona com o meio ambiente. Ademais, pode oportunizar, igualmente, reflexões acerca do modelo societário que vem desenvolvendo ao longo da modernidade. A metáfora de Ferdinand, ao conceber o Navio-Mundo, serve como ponto reflexivo para abordar que a sociedade humana estaria no mesmo barco perantes os efeitos dos impactos ambientais. A compreensão desta dinâmica talvez ofeceria um viés da sociedade de modo mais agregador e diminuindo, por consequência, a fator que secciona os grupos sociais e potencializa suas diferenças a ponto de processar a discriminação.

A próxima condição mencionada por Allport se refere à promoção de ações e/ou atividades que possuam objetivos comuns aos diferentes grupos que estejam interagindo. Considerando a abordagem das crises climáticas e ambientais que impacta a sociedade, o incremento de reflexões sobre as causas dos eventos climáticos, a identificação da ação

humana sobre essas causas de mudanças climáticas e ambientais, o desenvolvimento de uma cultura de conscientização ambiental perpassando um entendimento educativo colaboraria com a promoção de ações que envolveriam a sociedade de variadas formas (Loureiro, 2020). Ou seja, pela via ambiental, seria estabelecida uma abordagem que agregaria a sociedade em condições de igualdade e o que corroboraria com o desenvolvimento de atividades que interessassem a uma coletividade pela urgência das questões climáticas e ambientais.

O próximo passo, segundo a Teoria do Contato Intergrupual de Allport, consistiria no incentivo ao desenvolvimento de relações personalizadas e de reciprocidade entre os membros dos grupos envolvidos. Este estágio de reciprocidade poderia partir de um contexto amplo para uma abordagem localizada, na qual os grupos sociais se agregariam sob a justificativa de realizar ações de caráter ambiental. Sob o mote da conscientização ambiental com vistas à redução do desequilíbrio climático, as relações entre os grupos e indivíduos, mesmo de traços étnico-raciais e religiosos distintos, poderia ser incentivada com ações e projetos em comum, proporcionando vivências positivas entre os grupos.

De acordo com Allport, o quarto passo a respeito da Teoria do Contato Intergrupual, concernente ao apoio de organismos institucionais para o estabelecimento do contato entre os grupos, menciona órgãos governamentais, legislativos, institucionais, entre outros, que possam oferecer apoio ao longo do processo. Neste ponto, considera-se o Santuário Nacional da Umbanda que, em face de sua trajetória histórica de recuperação e conservação ambiental e alinhamento com os setores públicos nas esferas municipal e estadual no que tange à legislação, pode emergir como um ator social com experiência para a conscientização ambiental.

Esse processo descrito acima se insere no horizonte de reflexão para os debates acerca da discriminação ao segmento afroreligioso no contexto brasileiro. De acordo com os postulados de Allport, refletir sobre essas possibilidades de contato poderia resultar em um contributo para a desconstrução de estereótipos negativos em relação aos adeptos das religiões afro-brasileiras e, por consequência, ensejaria a promoção de alterações no comportamento e atitudes em relação ao segmento afroreligioso pela percepção de questões similares entre os grupos sociorreligiosos no contexto brasileiro (Matos, 2011).

Insta ainda evocar a obra de Ferdinand acerca das metáforas da “política do porão” e do “Navio-Mundo”. Ambas são dotadas de amplos significados que podem servir analiticamente e, em face do exposto neste estudo, sugere-se a relação dialógica com o fenômeno da discriminação ao segmento afroreligioso.

Sob o parâmetro do colonialismo francês no Caribe, Ferdinand (2022) demonstra que

a “política do porão” se relaciona ao Negroceno. Nessa categoria, o escravizado não é considerado “um outro”, mas o “fora”, fora da Terra e de um mundo comum: “os escravizados Pretos são aquelas e aqueles a quem o mundo é recusado” (p. 73).

O recurso analítico da “política do porão” na reflexão de Ferdinand, fazendo alusão ao “Navio negreiro” que recusa o mundo, em diálogo com o fenômeno da discriminação afrorreligiosa no contexto brasileiro, trabalhos como “Chuta que é macumba” (Dias, 2019) e a atribuição do demônio aos adeptos dessas religiões, vistos como agentes do mal (Fernandes; Almeida, 2020), ilustram essa dinâmica. O fato de atuar no sentido de destruir um artefato material de matriz afrorreligiosa por atribuir-lhe elementos maléficos ilustra o preconceito e a discriminação acerca dessa religiosidade e lhe nega a possibilidade de se manifestar.

A obra de Ferdinand apresenta um Navio-Mundo como possibilidade de superação da dupla fatura ambiental e colonial, no qual coexistam apenas companheiros de bordo sem o porão, no qual todos os grupos e indivíduos, independentemente de seus traços étnico-raciais e religiosos, possam habitar esta terra e enfrentar a tempestade moderna. A possibilidade de incremento para a promoção da liberdade religiosa, reiteradamente desrespeitada no contexto brasileiro, cujo segmento afro concentra o maior número de casos (Ribeiro, 2024), é mencionada em algumas publicações. Para este estudo, menciona-se a publicação de Vital da Cunha, Lopes e Lui (2017), que discorrem sobre a militância política de grupos ecumênicos na construção da democracia brasileira, e Passos (2017), que disserta sobre mecanismos e antídotos em contraposição à intolerância religiosa. Ambas não consideram as questões ambientais como horizonte reflexivo para o debate sobre o fenômeno da discriminação afrorreligiosa.

O “Navio-Mundo” com seu convés da justiça, como proposto pela Ecologia Decolonial de Ferdinand, apresenta um deslocamento reflexivo do pensar o mundo e a Terra a partir do mundo caribenho. Em correlação com este estudo que versa sobre a discriminação afrorreligiosa no contexto brasileiro, pode fazer referência a uma reflexão que associa aos debates sobre este tema a questão ambiental. Ou seja, refletir sobre o fenômeno da discriminação às religiões afro-brasileiras a partir das questões ambientais; ou ainda, pensar as questões ambientais a partir da religiosidade afro-brasileira e da discriminação a este segmento. No bojo deste contexto emerge a trajetória histórica do Santuário Nacional da Umbanda, com a atuação de suas lideranças no engajamento de recuperação ambiental e preservação de parte da Mata Atlântica em consonância com seus princípios religiosos.

Neste sentido, a partir do exposto, a concepção imagética proposta por Ferdinand referente à construção de um Navio-Mundo a partir de um encontro capaz de superar a dupla

fratura ambiental e colonial apresenta elementos de diálogo com o Santuário Nacional na Umbanda. Este diálogo se desdobra à medida que se relaciona o compromisso ambiental associado às práticas afroreligiosas que as lideranças do Santuário oportunizaram ao longo das décadas.

Em consonância com o “Navio-Mundo” com seu convés de postura ecológica e religiosa em relação a habitar a Terra, o Santuário Nacional da Umbanda dialoga como uma instituição que acolhe seus frequentadores e visitantes, ensejando a reflexão de que seja possível aos companheiros de bordo habitarem juntos o convés do contexto brasileiro pela liberdade religiosa e cooperação inter-religiosa para enfrentar a tempestade em curso.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluindo este trabalho, considera-se pertinente revisitar o percurso realizado com o fito de identificar elementos reflexivos que possam apontar propostas acerca da discriminação às religiões afro-brasileiras numa perspectiva decolonial a partir do Santuário Nacional da Umbanda. A motivação principal desta pesquisa nasceu do processo de elaboração da dissertação de mestrado, cuja banca de defesa sugeriu aprofundar o estudo com uma investigação que promovesse novas contribuições para as reflexões sobre o fenômeno da discriminação religiosa, dando início a esta nova pesquisa.

Ao longo do percurso, foram apresentados dois referenciais teóricos e um campo concreto para articular os elementos reflexivos acerca do fenômeno da discriminação às religiões afro-brasileiras: o arcabouço teórico de Allport, com a chamada Escala do Preconceito e Discriminação, os conceitos de endogrupo e exogrupo, e a Teoria do Contato Intergrupar como possibilidade de atenuar os efeitos do preconceito; e a contribuição da obra de Malcom Ferdinand sobre a Ecologia Decolonial e a trajetória do Santuário Nacional da Umbanda no que tange à recuperação e preservação ambiental, além de oferecer espaço e estrutura para que os afroreligiosos realizem seus cultos em meio à natureza. Assim, o problema abordado neste trabalho partiu da seguinte pergunta: de que forma o Santuário Nacional da Umbanda, com sua trajetória de recuperação e preservação ambiental, sob a perspectiva da Ecologia Decolonial, pode oferecer elementos reflexivos para os debates acerca da discriminação às religiões afro-brasileiras no contexto brasileiro?

O objetivo geral visava refletir sobre a atuação do Santuário Nacional da Umbanda, promovendo a recuperação e preservação ambiental numa perspectiva ecológica decolonial como horizonte reflexivo para os debates acerca da discriminação às religiões afro-brasileiras no contexto brasileiro. O projeto inicial de pesquisa indicou as seguintes questões a serem respondidas: o que motiva a discriminação entre grupos com diferentes traços étnico-raciais e religiosos? Qual a gênese do preconceito e da discriminação? Como a literatura aborda esses assuntos? Como a discriminação aos adeptos da religiosidade africana se manifesta no contexto brasileiro? Quais elementos poderiam contribuir com a reflexão acerca deste fenômeno? De que forma a religiosidade afro-brasileira, sobretudo a umbandista, relaciona seus fundamentos e práticas com a natureza? Em que medida a religiosidade umbandista e a consciência sobre as questões ambientais se encontram? Qual a trajetória histórica do Santuário Nacional da Umbanda e sua articulação ambiental e religiosa? Quais as características da Ecologia Decolonial podem estar relacionadas com o Santuário Nacional da

Umbanda? Em que medida o diálogo entre ambos oferece elementos reflexivos para as discussões acerca da discriminação às religiões afro-brasileiras?

A análise dos diversos documentos (produção acadêmica sobre estes assuntos, materiais institucionais, decretos legislativos, visitas ao local) trouxe como principal resposta que a trajetória de recuperação e preservação ambiental preconizada pelo Santuário Nacional da Umbanda, em diálogo com postulados da Ecologia Decolonial, contribui com elementos reflexivos para os debates a respeito da discriminação às religiões afro-brasileiras. Ao longo dos cinco capítulos desenvolvidos no presente estudo, foram apresentadas as bases reflexivas com os temas em pauta.

As considerações a respeito dos questionamentos quanto à gênese do preconceito e discriminação foram abordadas a partir da contribuição teórica de Allport com a Escala do Preconceito e Discriminação. Categorias como endogrupo e exogrupo corroboraram com a abordagem sobre este tema. Como proposta para amenizar a escalada da discriminação, considerou-se a proposta de Allport relativa à Teoria do Contato Intergrupar, desde que observadas determinadas condições para a sua aplicação. Estudos de Pettigrew e Tropp (2006) demonstraram a viabilidade desta Teoria.

No segundo capítulo, abordou-se o fenômeno da discriminação afroreligiosa no Brasil em correlação com a contribuição da Escala de Allport. Foram considerados fatores históricos da formação da sociedade brasileira e o avanço da legislação sobre a liberdade religiosa. Observou-se que a escalada da discriminação às religiões afro-brasileiras se manifesta de diversas formas, ocasionando até ações extremadas como assassinatos de adeptos desse segmento religioso e destruição de seus espaços de culto.

No que tange aos elementos da religiosidade umbandista, o terceiro capítulo versou sobre suas origens, expansão e características relacionadas à natureza. Em confluência com a emergência dos impactos ambientais e climáticos resultantes da ação humana, notou-se a convergência dos paradigmas umbandistas com a consciência ambiental.

A respeito do Santuário Nacional da Umbanda, o quarto capítulo se debruçou sobre sua contextualização histórica e geográfica na região de Santo André. Foi pontuada a trajetória de recuperação ambiental na área em que está inserida, passando de um espaço degradado na década de 1970 para um ambiente de Mata Atlântica com a fauna e a flora recuperadas e conservadas. Concomitante a essa dinâmica, o Santuário se estabelece como um lugar de culto para os afroreligiosos com infraestrutura para seus frequentadores e visitantes.

O quinto capítulo analisou, consoante à perspectiva exposta na obra de Malcom Ferdinand, a trajetória de recuperação e preservação ambiental levada a cabo pelo Santuário Nacional

da Umbanda como elemento reflexivo para o fenômeno da discriminação religiosa no contexto brasileiro. Foi considerada a possibilidade dialógica entre os postulados de Ferdinand com a trajetória e funcionamento do Santuário Nacional da Umbanda. Elementos como resistência, valorização da cultura e saberes dos povos tradicionais, crítica ao modelo societário desenvolvido pelo capitalismo referente à exploração mercantilizável dos recursos naturais, dentre outros, foram observados analiticamente entre os dois referenciais.

Acerca da problemática desta pesquisa sobre as possibilidades reflexivas para o debate sobre a discriminação afrorreligiosa a partir do Santuário Nacional da Umbanda em relação à Ecologia Decolonial, o trabalho discorreu sobre as categorias de Ferdinand e Allport.

No que concerne à contribuição de Ferdinand, foram pontuadas categorias como a “dupla fratura da modernidade”, “política do porão” e “Navio-Mundo”. A dupla fratura referida por Ferdinand pode ser identificada no contexto das publicações que dissertam sobre o fenômeno da discriminação ao segmento afrorreligioso. De acordo com a pesquisa realizada, estudos que associam a discriminação às religiões afro-brasileiras com as questões ambientais constituem um campo a ser explorado. A literatura especializada acerca da discriminação aos afrorreligiosos pode ser encontrada em publicações da área jurídica, sociológica, teológica, filosófica, serviço social etc. Contudo, poucos trabalhos refletem a discriminação afrorreligiosa a partir das questões ambientais e ecológicas, com alguns estudos esboçando algumas contribuições como Martins (2015), Colli-Silva e Silva (2019); Loureiro (2020), David (2022), dentre outros, que foram utilizados neste trabalho. Em face da crise climática e ambiental, nota-se a necessidade de um campo de pesquisa que considere a dimensão ecológica da religiosidade umbandista para os debates sobre a discriminação afrorreligiosa. Assim, a “dupla fratura” das discussões acerca da discriminação aos afrorreligiosos poderia ser superada.

A categoria “política do porão” pode ser relacionada às expressões da discriminação aos afrorreligiosos, no sentido de negar-lhes um lugar no “convés” da sociedade. Em face dos casos que indicam a escalada da discriminação às religiões afro-brasileiras sob a justificativa de serem minoritárias e, associadas às forças maléficas, deveriam ser combatidas e até eliminadas mediante o uso da violência, observa-se a permanência de parâmetros do período colonial, no qual a religiosidade hegemônica não permitia outras expressões religiosas publicamente. Naquele contexto, os calundus e o sincretismo religioso foram uma alternativa à perseguição religiosa à qual a população escravizada era submetida. Apesar do ordenamento jurídico, no que tange à liberdade religiosa no contexto brasileiro, contemplar o princípio da liberdade religiosa, notam-se resquícios da colonialidade que atuam sobre os afrorreligiosos,

de modo que fiquem “nos porões” da sociedade, perpetuando o preconceito e discriminação às manifestações da religiosidade africana. A recente escalada da discriminação afroreligiosa pode estar relacionada à emergência de uma articulação reacionária às conquistas sociais provenientes de uma pletera de fatores que resultaram no recente ordenamento brasileiro. Em face da possibilidade de um projeto societário cuja diversidade religiosa amparada pelo princípio da liberdade religiosa conferiria aos afroreligiosos a prática de suas crenças sobre o “convés da sociedade”, atores sociais se articulariam para invibilizar tal dinâmica social.

Quanto à categoria “Navio-Mundo”, observa-se uma confluência com a Teoria do Contato Intergruppal. Para Ferdinand, o “Navio-Mundo” configura uma proposta na qual os povos subalternizados possam ser ouvidos em face dos riscos climáticos resultantes da modernidade, cujo modelo societário capitalista não considera os postulados da sustentabilidade. Assim, desprovidos de distinção discriminatória, os grupos humanos estariam no convés do “Navio-Mundo” como companheiros de bordo a enfrentar os desafios da “tempestade”.

Nessa analogia, foi retomada a obra de Allport acerca da Teoria do Contato Intergruppal que, sob algumas condições, favoreceria a redução do preconceito e discriminação entre os grupos distintos étnica, racial, social e religiosamente. A partir do desenvolvimento de atividades com interesses comuns, incentivando a cooperação entre os diferentes grupos, mediados por instituições, poderia reduzir os preconceitos e a discriminação intergruppal. Estudos como o de Pettigrew e Tropp (2006) demonstram a viabilidade desta propositura.

Por conseguinte, a experiência do Santuário Nacional da Umbanda, numa perspectiva ecológica decolonial, cuja trajetória histórica e funcionalidade demonstram uma instituição comprometida com a consciência ambiental, pode ser considerada nessa reflexão. Em face dos elementos apresentados, pode ser identificada na trajetória do Santuário Nacional da Umbanda a relação com temas de interesse comum com outros grupos religiosos, principalmente no que diz respeito à preservação da natureza. Diante das crises climáticas para as quais os ambientalistas e a Ecologia Decolonial chamam a atenção, a religiosidade umbandista, concreta e historicamente vivenciada pelo Santuário, pode ser colocada em relevo. Essa abordagem reflexiva torna latente a cooperação intergruppal pela atenção com a forma pela qual a sociedade se relaciona com a natureza, deixando em segundo plano as diferenças étnico-raciais ou religiosas. Como observado, a relação da trajetória do Santuário Nacional da Umbanda numa perspectiva da Ecologia Decolonial pode contribuir com as discussões acerca da discriminação às religiões afro-brasileiras, oferecendo possibilidades de respeito inter-religioso.

Contudo, apontando para os limites desta pesquisa, cabe ponderar que o segmento afrorreligioso é amplo e diverso. Apesar de o Santuário Nacional da Umbanda ser dirigido pela FUGABC, que agrega quantidade expressiva de terreiros, há ainda muitas comunidades autônomas. Considera-se, ainda, a existência de outras tradições afrorreligiosas que não têm um histórico de engajamento ambiental e que não foram mencionadas neste trabalho.

Levando-se em conta o escopo reflexivo deste trabalho, a aplicabilidade de suas propostas pode ensejar outras pesquisas. Na conjuntura de escalada da discriminação afrorreligiosa no contexto brasileiro, observa-se a pertinência de investigações que possam oferecer caminhos alternativos para o contato inter-religioso com objetivos e atividades de interesse comum. Os trabalhos de Pettigrew e Tropp (2006), que ressaltaram a aplicabilidade da Teoria do Contato Intergrupar, podem ser explorados como horizonte de reflexão e aplicação no debate sobre o fenômeno da discriminação afrorreligiosa. Por fim, a reflexão acerca da ideia da dupla fratura referente aos debates a respeito do fenômeno da discriminação às religiões afro-brasileiras pode ser abordada com uma atenção específica, identificando na literatura as fundamentações que oportunizem futuras pesquisas que compreendam o referido fenômeno e apresentem horizontes para sua redução.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W.; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel J.; SANFORD, R. Nevitt. **The authoritarian personality**. New York: Harper&Brothers, 1950.
- AGUIAR, Gustavo; PERON, Isadora. **Bolsonaro vira réu por ofensa a deputada**. Brasília: Biblioteca do Senado Federal, 2016. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/523459/noticia.html?sequence=1>. Acesso em: 12 jan. 2025.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALLPORT, Gordon Willard. **The nature of prejudice (25th Anniv)**. Reading: Addison-Wesley Publishing Company, 1979.
- ALLPORT, Gordon Willard. The historical background of modern social psychology. In: LINDZEY, Gardner; ARONSON, Elliot. **The handbook of social psychology**. Reading: Addison-Wesley, 1968.
- ALLPORT, Gordon Willard. The historical background of social psychology. In: LINDZEY, Gardner; ARONSON, Elliot. (Orgs.). **Handbook of Social Psychology**. New York: Random House, 1985.
- ALLPORT, Gordon Willard. **The nature of prejudice**. Cambridge: Addison-Wesley, 1954.
- ALMEIDA, Ronaldo de. **A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.
- ALMEIDA, Rosiane Rodrigues. **A luta por um modo de vida: As narrativas e estratégias dos membros do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA)**. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.
- ANDERSON, John R. The Adaptive Nature of Human Categorization. **Psychological Review**, v. 98, n. 3, 1991, p. 409- 429, 1991.
- ARAÚJO, Virgínia Gil. A ecologia decolonial na fotografia de Denise Adams. **Porto Arte: Revista de Artes Visuais**, v. 27, n. 49, 2024.
- ASSUNÇÃO, Luiz. A transgressão no religioso: Exus e mestres nos rituais da umbanda. **Revista Antropológicas**, v. 21, n. 1, 2010.
- BALLESTRIN, Luciana. O giro decolonial e a América Latina. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-116, 2013.
- BANDEIRA, Lourdes; BATISTA, Analía Soria. Preconceito e discriminação como expressões de violência. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, p. 119-141, 2002.
- BARCHI, Rodrigo. A Educação Ambiental como exercício de poder e resistência. **Revista Eletrônica em Gestão, Educação e Tecnologia Ambiental**, v. 17, n. 17, 2013.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BASTOS, Celso Ribeiro. **Curso de Direito Constitucional**. 21. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016.
- BINGEMER, Maria Clara Luchetti. Teologia latino-americana: raízes e ramos.

Petrópolis: Vozes, 2017.

BORTOLETO, Milton. "**Não viemos para fazer aliança**" - Faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras. 2014. 119 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BRASIL. **Código Criminal do Império do Brasil**. 1830. Disponível em:<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm)>. Acesso em: 30. Set. 2024.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil** (De 24 de Fevereiro de 1891). Disponível em:<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm)>. Acesso em 05 dez. 2024.

BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. **Diversidade religiosa e direitos humanos**. 3ª ed. Brasília: Editora União Planetária, 2013.

CAMARGO, Cândido Procopio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda** – Uma interpretação sociológica. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. **Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 15, n. 47, p. 855-886, 30 set. 2017.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. **Estudos de Sociologia**, v. 2, n. 25, p. 125-159, 2019.

CARLETTI, Renan Silva; AZEVEDO FERREIRA, Júlia Santa Clara de. Imaginação em psicologia: Alguns passos necessários, de Gordon W. Allport. **Revista Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea**, v. 11, n. 1, p. 01-17, 2022.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. **Educação Ambiental: A formação do sujeito ecológico**. São Paulo: Editora Cortez, 2017.

CARVALHO, Luiz Marcelo de. **Pesquisa em Educação Ambiental no Brasil: Um campo em construção?** Rio Claro: Unesp. 2015.

CASTOR, Katia Gonçalves. **Gira Mundos: a Educação Ambiental no mito e o mito na Educação Ambiental**. Vitória: Editora da UFES, 2018.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad. Noêmia de Sousa. Lisboa: Ed. Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHAVES, Kelson G. O. ARAUJO, Patrício Carneiro. 2017. Entre Ataques e Atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas. São Paulo: Aché. 300 p. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 19, n. 1, p. 207-211, 2018.

COELHO, Ana. Mãe Bernadete foi executada a mando do tráfico, conclui polícia civil da Bahia. **CNN Brasil**, 16/11/2023. Disponível em:<<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/mae-bernadete-foi-executada-a-mando-do-trafico-conclui-policia-civil-da-bahia/#:~:text=A%20Pol%C3%ADcia%20Civil%20concluiu%2C%20nesta,Filho%2C%20regi%C3%A3o%20metropolitana%20de%20Salvador>>. Acesso em: 21 nov. 2024.

COLLI-SILVA, Matheus; DA SILVA, Vagner Gonçalves. Um bosque de folhas sagradas: o Santuário Nacional da Umbanda e o culto da natureza. **Interagir: pensando a extensão**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 26, p. 11–33, 2019. DOI: 10.12957/interag.2018.39594. Disponível

em:<<https://www.e-publicacoes.uerj.br/interagir/article/view/39594>>. Acesso em: 15 jan. 2025.

CONVENÇÃO-QUADRO das Nações Unidas sobre Mudança do Clima. **Protocolo de Quioto e legislação correlata**. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2004 [1997].

COSSA, Dulcídio M. Albuquerque. Religiões Tradicionais Africanas e a Flexibilidade do Sagrado Africano em Bastide: Das trajetórias ao encantamento. **Revista da ABPN**, Uberlândia, v. 11, n. 28, p. 90-108, mar./maio, 2019.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: Uma Religião Brasileira**. São Paulo: Editora Madras, 2015.

D'ANDRÉA, Otávio di Nardo. **Contribuições não materiais da natureza para umbandistas: estudo de caso sobre o Santuário Nacional da Umbanda no Parque Natural Municipal do Pedroso em Santo André (SP)**. 2023. 92 f. Dissertação (mestrado profissional MPGC) – Fundação Getúlio Vargas, Escola de Administração de Empresas de São Paulo, São Paulo. 2023.

DAVID, Ricardo Santos. Sem folha não há Orixá: aproximações entre a Umbanda e a Educação Ambiental. **Boletim de Conjuntura (BOCA)**, Boa Vista, v. 12, n. 34, p. 127–140, 2022. DOI: 10.5281/zenodo.7151372. Disponível em:<<https://revista.ioles.com.br/boca/index.php/revista/article/view/726>>. Acesso em: 14 dez. 2024.

DEBORD, Guy. **Teoria da deriva**. Internacional situacionista. Paris: Manifesto da Internacional situacionista, v. 1, 1958.

DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. **Handbook of qualitative research**. Thousand Oaks, Califórnia: Sage Publications, 2000.

DIAS, João Ferreira. “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. **Sankofa Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. v. 12, n. 22, p. 39-62, maio. 2019.

DIAS, Mariana Andreotti. **Alternatividades nas Práticas e Cuidados com a Saúde Humana: Concepções e Dimensão Socioespacial da “Espiritualidade Terapêutica” no Aglomerado Urbano de Curitiba/PR**. Tese (Doutorado em Geografia), UFPR, Curitiba, 2021.

DIAS, Renato Henrique Guimarães. **Sincretismo religioso brasileiro: Pequeno estudo sobre alguns sincretismos religiosos surgidos no Brasil entre 1500 e 1908**. Rio de Janeiro: edição do autor, 2010.

DINIZ, Débora; LIONÇO Tatiana. Educação e laicidade. In: DINIZ, Débora; LIONÇO Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. **Laicidade e ensino religioso no Brasil**. Brasília: UNESCO; Letras Livres; EdUnB, 2010.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo** [online]. 2007, v. 12, n. 23, p. 100-122. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007>>. Acesso em 16 ago. 2024.

DOS SANTOS, Peterson Nunes. Para não esquecer o triângulo rosa: a memória da perseguição à população LGBT+ no Terceiro Reich. **Revista Científica do CPJM**, [S. l.], v. 3, n. 09, p. 126–155, 2024. Disponível em:<<https://rcpjm.cpj.uerj.br/revista/article/view/264>>. Acesso em: 6 set. 2024.

DUSSEL, Enrique. **1492 O encobrimento do outro: A origem do “mito da modernidade”**.

Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo; CASTRO- GÓMEZ, Santiago. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, p. 39-51, 2000.

ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 2018.  
em:<<http://blogs.jornaldaparaiba.com.br/suetoni/2017/02/09/bolsonaro-defende-intolerancia-e-faz-apologia-ao-crime-em-visita-a-paraiba/>>. Acesso em: 19 ago. 2024.

ESCOBAR, Arturo. Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

EZEQUIEL, Vanderlei de Castro; RIBEIRO DO VALLE, Maria. Do discurso do ódio à violência consumada: “fuzilar a petralhada!”. **Revista de Estudos Universitários - REU**, Sorocaba, SP, v. 49, p. e023003, 2023. DOI: 10.22484/2177-5788.2023v49id5169. Disponível em: <https://uniso.emnuvens.com.br/reu/article/view/5169>. Acesso em: 12 jan. 2025.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. Enilce Rocha e Lucy Magalhães, Juiz de Fora: UFJF, 1961.

FARIAS, Athena de Albuquerque; CARVALHO, Maria das Graças de; BARROSO, Marianna Leite. Preconceito e discriminação: um estudo sobre as principais vertentes da violência de gênero. **Amadeus International Multidisciplinary Journal**, v. 5, n. 10, p. 20-36, 2021.

FAVARO, Jean Filipe. **A relação sociedade/divindades/natureza no templo Espírita de Umbanda Abaçá de Oxalá em Pato Branco-PR**: modos plurais de existência (Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Regional). Curitiba: UTFPR, 2018.

FERNANDES, Andreia Maia; ALMEIDA, Flávio Aparecido de. A Igreja Universal e intolerância religiosa: A satanização das religiões afro-brasileiras. **REFLEXUS-Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 14, n. 1, p. 307-331, 2020.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. In: **Revista Calundu**, Brasília: Universidade de Brasília, v.1, 1, p. 117-136, 2017.

FERNANDES, Sheyla Christine Santos; PEREIRA, Marcos Emanuel. Endogrupo versus Exogrupo: o papel da identidade social nas relações intergrupais. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 18, n. 1, jan./abr. 2018.

FISKE, Susan. T.; NEUBERG, Stevan L. A Continuum of Impression Formation, from Category-Based to Individuating Processes: Influences of Information and Motivation on Attention and Interpretation. **Advances in Experimental Social Psychology**, v. 23, Orlando: Academic Press, p. 1-74, 1990.

FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho da (org.). **Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil**: pesquisas, reflexões e debates. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho da; ADAD, Clara Jane (orgs.). **Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011- 2015)**: resultados preliminares. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016.

FONSECA, Camila Mariana Costa. **Intolerância religiosa no mercado de trabalho: um**

**estudo de caso sobre Umbanda.** Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Faculdade Unida de Vitória. Vitória, p. 94. 2022.

FREITAS, Ana Paula. **Parque Natural do Pedroso: uma Unidade de Conservação em área urbana.** 2011. Dissertação (Mestrado em Faculdade de Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

GAIARSA, Octaviano Armando. **A cidade que dormiu três séculos.** Prefeitura Municipal de Santo André, 1991.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social.** São Paulo: Atlas, 2011.

GIUMBELLI, Emerson. O “Baixo Espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, Jun. 2003. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ha/a/mRXsmGkqyp5qZjVVSktGpx/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 12 dez. 2024.

GIUMBELLI, Emerson. O “chute da santa”. In: BIRMAN, Patrícia (org.) **Religião e espaço público.** São Paulo: Attar Editorial. 2003.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos.** Uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GOLEMBIESK, Rogério. **Rosa branca de Umbanda.** São Paulo, Editora Ícone, 2015.

GOMES, Adriana. Política, cura e religião: o Reformador e o artigo 157 das leis penais de 1890. **Revista Ágora**, Vitória, v. 32, n. 1, p. 1-27, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/34160>>. Acesso em: 2 set. 2024.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. **Mapa da Intolerância Religiosa – Violação ao Direito de Culto no Brasil.** Associação Afro-brasileira Movimento de Amor ao Próximo (Aamap). Rio de Janeiro, 2011.

GUIMARÃES, Pedro Tinoco; PEREIRA, Saulo. **Por que Rio lidera ranking de intolerância contra religiões africanas?** 2021. Disponível em: . Acesso em: 13 nov. 2024.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** Rio de Janeiro. Ed. José Olympio, 1989.  
PASSARELLI, Silvia H. F. **Notas sobre a Evolução Urbana da Borda do Campo. O Impacto da Ferrovia no Ambiente.** Curso de Pós Graduação: “Estruturas Ambientais Urbanas”. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Estadual de São Paulo, 1990.

JAHN, Leticia Lopes; LIVIERI, Wanessa Cristina. As leis de proteção contra intolerância religiosa: o racismo religioso e a intolerância contra aos adeptos das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista Direito, Desenvolvimento e Cidadania**, v. 2, n. 1, p. 47-62, mai. 2023.

JARDIM, Tatiana. **Umbanda: história, cultura e resistência.** 2017. 112 f. TCC (Graduação) - Curso de Serviço Social, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

KÁTIA, Arislene. **Umbanda para todos sem mistério.** Rio de Janeiro, edição da autora, 2020.

KLEEB, Suzana Cecília. Breve histórico de Santo André. In: SANTO ANDRÉ. Prefeitura Municipal de Santo André. **Anuário de Santo André 2009, ano base 2008.** Disponível em: <[https://web.santoandre.sp.gov.br/imgeditor/file/UPAE/ANU%C3%81RIOS/Anuario\\_de\\_Santo\\_Andre\\_2009-Ano\\_Base\\_2008-Parte\\_I.pdf](https://web.santoandre.sp.gov.br/imgeditor/file/UPAE/ANU%C3%81RIOS/Anuario_de_Santo_Andre_2009-Ano_Base_2008-Parte_I.pdf)>. Acesso em 15 out. 2024.

KLINK, Johannes Jeroen. **A cidade-região: regionalismo e reestruturação no Grande ABC Paulista**. Editora DP&A, Rio de Janeiro, 2001.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAYRARGUES, Philippe Pomier. Muito além da natureza: educação ambiental e reprodução social. In: LOUREIRO, Carlos Frederico B. (org.). **Pensamento complexo, dialética e Educação Ambiental**. São Paulo: Editora Cortez, 2006.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental: A reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LE PRESTE, Philippe. **Ecopolítica Internacional**. São Paulo: Editora Senac, 2000 [1997].

LIGIERO, Zeca. **Iniciação ao Candomblé**. Rio de Janeiro: Record, 1993.

LIMA, Fernando Peres da Cunha. A perseguição às religiões afro-brasileiras à luz da teoria das lutas de classes: uma análise jurídico-literária. **Revista da Faculdade de Direito, USP**, v. 111, p. 653-691, 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/133532>>. Acesso em: 23 set. 2024.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira. **Psicologia social do preconceito e do racismo**. Editora Blucher, 2020.

LINERO, Cibelle. Diversidade e intolerância religiosa nos ambientes de trabalho. **Conjur**. 2021. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2021-out-28/linero-diversidade-intolerancia-religiosa-ambientes-trabalho/>>. Acesso em: 12 nov. 2024.

LITTLE, Paul Elliot. Ecologia Política como etnografia: um guia teórico e metodológico. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 85-103, jan./jun. 2006.

LOUREIRO, Carlos Frederico B. Contribuições teórico-metodológicas para a educação ambiental com povos tradicionais. **Revista Ensino, Saúde e Ambiente**, v. 1, n. 6, 2020.

LOUREIRO, Carlos Frederico B. Educação Ambiental e Movimentos Sociais: reflexões e questões levantadas no GDP. **Revista Pesquisa em Educação Ambiental**, v. 3, n. 1, 2008.

LOUREIRO, Carlos Frederico B.; LAYRARGUES, P. P. “Ecologia política, justiça e educação ambiental: perspectivas de alianças contra hegemônicas”. **Revista Trabalho, Educação e Saúde**, v. 11, n. 1, 2013.

MACEDO, Edir Bezerra. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Universal, 2002.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Ed. Arquivo Nacional, Órgão do Ministério da Justiça, 1992.

MAIA, Jorge Sobral da Silva. **Educação Ambiental Crítica e formação de professores**. Curitiba: Editora Appris, 2015.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 41, p. 141–158, out. 1999.

MAIOR, S. S. Bolsonaro defende intolerância e faz apologia ao crime em visita à Paraíba. **Jornal da Paraíba**, 9 fev. 2017. Disponível em: <<http://blogs.jornaldaparaiba.com.br/suetoni/2017/02/09/bolsonaro-defendeintolerancia-e-faz-apologia-ao-crime-em-visita-a-paraiba/>>. Acesso em: 12 nov. 2024.

MANTOVANELLO, Cleusa F. O. Estratégia de sobrevivência. **Revista de Literatura**

**Historia e Memória**, Cascavel, ano 2, v. 2, 2006.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula rasa**, n. 9, p. 61-72, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Sociedade e estado**, v. 31, n. 1, p. 75-97, 2016.

MANUEL, Daniela Falco Pereira; SILVA, Marcus Vinícius; OLIVEIRA, Roselle Fernandes Torres de. A origem do preconceito. **Revista Científic@ Universitas**, Itajubá, v. 3, n. 2, 2016.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. . In: SILVA, Wagner Gonçalves (Org.). **Intolerância religiosa: impactos de neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007.

MARICATO, Ermínia. (Org). A Produção Capitalista da Casa (e da Cidade) no Brasil Industrial. São Paulo: Alfa-Omega, 1979.

MARICATO, Ermínia. Metrópole na Periferia do Capitalismo: ilegalidade, desigualdade e violência. São Paulo: Hucitec, 1996.

MARQUES, Simone Dias. Terreiros de matriz africana em Porto Alegre são invisibilizados pelo racismo religioso e expõem perseguição histórica. **Jornal da Universidade**, 1 fev. 2024, n. 179, 2024.

MARTINS, Felipe. Rodrigues. “Educação Ambiental e Candomblé: afrorreligiosidade como consciência ambiental”. *Paralellus*, Recife, v. 6, n. 12, p. 265-278, jan./jun. 2015.

MATOS, Erica do Amaral. Discriminação às religiões afro-brasileiras: entre intolerância, racismo, estigma e colonialidade. In: SHECAIRA, Sérgio Salomão; FERRARINI, Luigi Giuseppe Barbieri; ALMEIDA, Julia de Moraes (Orgs.). **Criminologia: estudos em homenagem ao professor Augusto Alvino de Sá**. São Paulo: D'Plácido, 2020.

MATOS, Luísa Alexandra Gameiro. **A hipótese do contacto e a expressão de preconceito contra minorias étnicas em jovens adultos de escolas portuguesas**. 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia Comunitária e Protecção de Menores) Instituto Universitario de Lisboa, Portugal, 2011.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

MEADOWS, Donella H. *et al.* **Limites do Crescimento: Um relatório para o projeto do Clube de Roma sobre o dilema da humanidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973 [1972].

MEDICI, Ademir, Migração, Urbanismo e Cidadania. A História de Santo André contada por seus Personagens. Prefeitura Municipal de Santo André, Projeto Viva Cidade, 1992.

MEERTENS, Roel W.; PETTIGREW, Thomas Fraser. Is subtle prejudice really prejudice?. **The Public Opinion Quarterly**, v. 61, n. 1, p. 54-71, 1997.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 34, n. 1, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. **Ondecoloniality: Concepts, analytics, praxis**. Duke University Press, 2018.

MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. **Desobediencia epistémica: retórica de lamodernidad, lógica de lacolonialidad y gramática de ladescolonialidad**. Ediciones del signo,

p. 46-92, 2010.

MIGNOLO, Walter. **Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade**. Trad. Marco Oliveira. Revista Brasileira de Ciências Sociais, p. 1-18, 2017.

MIORELLI, G. V.; TREVISAN, J. B. A influência da mitificação na persuasão do voto eleitoral nas eleições de 2018. **Anais da 11ª Mostra de Ensino, Extensão e Pesquisa - MOEXP do IFRS Campus Osório volume I: trabalhos ensino médio**. Osório, RS: IFRS Campus Osório, 2021.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de *et al.* Terreiros sob ataque? A governança criminal em nome de Deus e as disputas do domínio armado no Rio de Janeiro. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 15, n. 4, p. 619-650, 2022.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 17, 2020.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. As interfaces da intolerância e do racismo religioso como um problema público nacional. **Revista Intolerância Religiosa**, 2021. Disponível em: <[https://www.academia.edu/49107294/AS\\_INTERFACES\\_DA\\_INTOLER%C3%82NCIA\\_E\\_DO\\_RACISMO\\_RELIGIOSO\\_COMO\\_UM\\_PROBLEMA\\_P%C3%9ABLICO\\_NACIONAL?auto=citations&from=cover\\_page](https://www.academia.edu/49107294/AS_INTERFACES_DA_INTOLER%C3%82NCIA_E_DO_RACISMO_RELIGIOSO_COMO_UM_PROBLEMA_P%C3%9ABLICO_NACIONAL?auto=citations&from=cover_page)>. Acesso em 16 set. 2024.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. **Burocracia e fiscalidade: Uma análise das práticas de fiscalização e cobrança de impostos**. Rio de: Lumen Juris, 2016.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. Terreiros sob ataque? A governança criminal em nome de Deus e as disputas do domínio armado no Rio de Janeiro1. **Dilemas-Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 15, p. 619-650, 2022.

MONTEIRO, Maria Benedicta. Conflito Janeiro e negociação entre grupos. In: VALA, Jorge; MONTEIRO, Maria Benedicta. **Psicologia Social**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

MORELLATO, Ana Carolina Batista. **Tráfico de drogas, acumulação social da violência nas favelas, neopentecostalismo e a expressão de fé pelos “traficantes evangélicos”**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) - Faculdade de Direito de Vitória, Vitória, 2019.

MORENO, Robson da Silva. **Gestão local participativa em área ambientalmente protegida: o caso do GEPAM, Santo André, Estado de São Paulo**. 2004. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

MOTT, Luiz. Acotundá: Raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. **Revista do Museu Paulista**, v. 31, p. 124-147, 1986.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Adriano Roberto Afonso do; SOUZA, Lídio de; TRINDADE, Zeide Araújo. Exus e pombagiras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. In: **Revista Psicologia em Estudo**. v. 6, n.2, p. 107-113. Maringá: 2001.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, Brasília, v. 6, n. 2, p. 51-56, nov.

2017. Disponível em: <<http://revistaexico.ifb.edu.br/index.php/RevistaEixo/article/view/515/279>>. Acesso em: 19 nov 2024.
- NETO, Felix. **Psicologia Social**. Lisboa: Universidade Aberta, 1998.
- NOGUEIRA, Léo Carrer. As múltiplas influências da umbanda: do continuum mediúnicico ao rizoma umbandista. **Revista Expedições**, v. 12, n. 1, 2021.
- NOGUEIRA, Léo Carrer. **Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo**. Goiânia, Universidade Federal de Goiás (Dissertação de Mestrado), 2009.
- NOGUEIRA, Sidnei Barreto. **Feminismos Plurais**. Intolerância Religiosa. 1ª Reimpressão. Editora Jandaíra, 2020.
- OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**, Limeira, Editora do Conhecimento, 2008.
- OLIVEIRA, Leandro Dias de. **Geopolítica Ambiental: A construção ideológica do desenvolvimento sustentável (1945-1992)**. Rio de Janeiro: Autografia, 2019. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973 [1972].
- OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em revista**, v. 26, n. 1, p. 15-40, 2010.
- ONU. **Transformando Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável**, Assembleia Geral das Nações Unidas (A/RES/70/1), 25 de setembro de 2015. Traduzido pelo Centro de Informação das Nações Unidas para o Brasil (UNIC Rio), última edição em 13 de outubro de 2015. Disponível em:<<https://sustainabledevelopment.un.org>>. Acesso em: 01 dez. 2024.
- ORO, Ari Pedro. “Neopentecostais e Afro-Brasileiros: quem ganhará esta guerra?”. Guerra Santa, **Debates do NER**, v. 1, n. 1. 1997.
- ORO, Ari Pedro. Intolerância Religiosa Iurdiana e Reações Afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Wagner Gonçalves da (Org.) **Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EdUSP, 2007.
- ORO, Ari Pedro; BEM, Daniel F. de. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. **Ciências e Letras**, Porto Alegre, n. 44, p. 301-318, jul./dez. 2008.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**, São Paulo, Brasiliense, 2. ed., 1999.
- PAYNE, Phillip *et al.* Affectivity in environmental education research. **Pesquisa em Educação Ambiental**, v. 13, n. 1, 2018.
- PASSOS, João Décio. Intolerância religiosa: mecanismos e antídotos. **Rever**, v. 7, n. 3, p. 12-27, set/dez. 2017.
- PERONDI, Ildo; NETO, Paulo Alberto. **Intolerância e Tolerância Religiosa: análise e perspectivas**. 1ª ed. São Paulo: Edições Fons Sapientiae, 2017.
- PETTIGREW, Thomas Fraser. Future directions for intergroup contact theory and research. **International Journal of Intercultural Relations**, v. 32, p. 187-199. 2008.
- PETTIGREW, Thomas Fraser; MEERTENS, Roel W. Subtle and blatant prejudice in Western Europe. **European journal of social psychology**, v. 25, n. 1, p. 57-75, 1995.

- PETTIGREW, Thomas Fraser; TROPP, Linda R. A meta-analytic test of intergroup contact theory. **Journal of personality and social psychology**, v. 90, n. 5, p. 751-783, 2006.
- PIERANGELI, José Henrique. **Códigos penais do Brasil: evolução histórica**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2001.
- PINTO, Flávia. **Umbanda Religião Brasileira: guia para leigos e iniciantes**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2020.
- PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. São Paulo: Saraiva, 2006.
- PIOVESAN, Flávia; SOUZA, Douglas Martins de (Coord.). **Ordem jurídica e igualdade étnico-racial**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.
- PRADO, Andreza Silva. Um outro olhar sobre a repressão sofrida pelos calundus no Nordeste e Sudeste do Brasil: séculos XVI a XVIII. **Revista Em favor da Igualdade Racial**, v. 4, n. 2, p. 18-32, mai./ago. 2021.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1991.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. **Dispositivo**, v. 24, n. 51, p. 137-148, 1999.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo; CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, p. 193-238, 2000.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**, p. 73-118, 2009.
- RESTREPO, Eduardo; MARTÍNEZ, Axel Alejandro Rojas. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.
- REINHARDT, Bruno M. N. **Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador**. 2006. 235 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- RIBEIRO, Antonio Carlos. Cristofobia em confronto com as denúncias de intolerância às religiões afro-brasileiras no Brasil: 2011-2018. **Último Andar**, [S. l.], v. 24, n. 37, 2021. DOI: 10.23925/1980-8305.2021v24i37a5. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/51219>>. Acesso em: 12 nov. 2024.
- RIBEIRO, Antonio Carlos. **Necropolítica e Neoconservadorismo: a exclusão da modalidade Discriminação Religiosa do Disque 100 durante a gestão de Bolsonaro**. São Paulo: Dialética, 2024.
- RIBEIRO, Luiz Cessar de Queiroz; AZEVEDO, Sergio de. A Produção da Moradia nas Grandes Cidades Brasileiras: dinâmica e impasses. In: RIBEIRO, Luiz Cessar de Queiroz. (Org.). **A Questão da Moradia nas grandes Cidades: da Política Habitacional à Reforma Urbana**. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1996.
- RIVAS NETO, Francisco. Umbanda: religião das várias linguagens. **Revista de Estudos Afro-Brasileiros**, v. 1, n. 1, 2020.

RODRIGUES, Marly. (Org.) **Santo André: Cidade e Imagens**. Prefeitura Municipal de Santo André. Ed. Bandeirantes, São Paulo, 1991.

RODRIGUES, Ozaias S. O candomblé sob a mira do racismo e do terrorismo religioso: ataques, categorias e identidades reinventadas. **Revista Docência e Cibercultura**, v. 5, n. 2, p. 51-72, 2021.

ROHDE, Bruno Faria. **A umbanda tem fundamento, e é preciso preparar: abertura e movimento no universo umbandista** (Dissertação de Mestrado em Cultura e Sociedade). Salvador: UFBA, 2011.

ROSO, Adriane; STREY, Marlene Neves; GUARESCHI, Pedro; BUENO, Sandra M. Nora. Cultura e ideologia: a mídia revelando estereótipos raciais de gênero. **Psicologia & sociedade**, v. 14, p. 74-94, 2002.

RUTLAND, Adan *et al.* Interracial contact and racial constancy: A multi-site study of racial intergroup bias 3-5 years old Anglo-British children. **Applied Developmental Psychology**, 26, 699-713, 2005.

SALLES, Ricardo; SOARES, Mariza. **Episódios de história afro-brasileira**. Rio de Janeiro: DPA/FASE, 2005.

SANTANA, Cleilton P.; SANTOS, André F. P. R. dos. O Demônio São os Outros: a discriminação ao Candomblé como manifestação do racismo. **Revista Calundu**, v. 5, n. 2, 2021.

SANTO ANDRÉ, Plano de Manejo do Parque Natural Municipal do Pedroso, Volume I - Diagnóstico Socioambiental. Santo André, 2016. Disponível em: <[https://portais.santoandre.sp.gov.br/semasa/wp-content/uploads/sites/13/2024/08/Plano-de-Manejo-Pedroso\\_Diagnostico\\_Dez-2016-altElena-destacado-5.pdf](https://portais.santoandre.sp.gov.br/semasa/wp-content/uploads/sites/13/2024/08/Plano-de-Manejo-Pedroso_Diagnostico_Dez-2016-altElena-destacado-5.pdf)>. Acesso em 12 dez 2024.

SANTO ANDRÉ, Prefeitura Municipal de. **Plano Municipal de Habitação**. Santo André, 2006.

SANTO ANDRÉ, Prefeitura Municipal de. **Relatório do Plano Diretor – Diagnóstico**. Departamento de Planejamento Urbano, 1991.

SANTO ANDRÉ. Decreto nº 16.878 de 29 de dezembro de 2016. **Aprova o Plano de Manejo do Parque Natural Municipal do Pedroso “Prefeito Lincoln Grillo”, com seu Zoneamento Interno, Zona de Amortecimento, definindo seus programas, diretrizes, ações, e dá outras providências**. Prefeitura Municipal de Santo André. Disponível em: <<http://www.semasa.sp.gov.br/wp-content/uploads/2014/08/Decreto-Municipal-16878-D16878-16.pdf>>. Acesso em: 18 jan. 2025.

SANTO ANDRÉ. Decreto nº 11.176, de 03 de outubro de 1985. **Concede permissão de uso de área que descreve, à Federação Umbandista, para o fim de guarda e reflorestamento de área**. Prefeitura Municipal de Santo André. Disponível em: <<http://www4.cmsandre.sp.gov.br:9000/arquivo/5997>>. Acesso em: 18 jan. 2025.

SANTO ANDRÉ. Decreto nº 12.657, de 18 de janeiro de 1991. **Revoga decreto que concedeu permissão de uso de área a Federação Umbandista do Grande ABC**. Prefeitura Municipal de Santo André. Disponível em: <<http://www4.cmsandre.sp.gov.br:9000/arquivo/10510>>. Acesso em: 18 jan. 2025.

SANTO ANDRÉ. Diagnóstico Santo André: Plano Plurianual Participativo 2014-2017. Santo André: 2013. Disponível em: <<https://www.santoandre.sp.gov.br/pesquisa/ebooks/368073.PDF>>. Acesso em: 12 dez. 2024.

SANTO ANDRÉ. Lei nº 8.586 de 15 de dezembro de 2003. **Altera a Lei nº 7.733, de 14 de outubro de 1998, que dispõe sobre a Política Municipal de Gestão e Saneamento Ambiental, e dá outras providências.** Prefeitura Municipal de Santo André. Disponível em: <http://www4.cmsandre.sp.gov.br:9000/arquivo/23542>. Acesso em: 18 jan. 2025.

SANTO ANDRÉ. Lei nº 10.323, de 17 de julho de 2020. **Cria o dia municipal da umbanda, a ser comemorado anualmente em 15 de novembro, e dá outras providências.** Prefeitura Municipal de Santo André. Disponível em: <http://www4.cmsandre.sp.gov.br:9000/normas/29193>. Acesso em: 18 jan. 2025.

SANTO ANDRÉ. Lei nº 7.733, de 14 de outubro de 1998. **Dispõe sobre Política Municipal de Gestão e Saneamento Ambiental e dá outras providências.** Prefeitura Municipal de Santo André. Disponível em: <http://www4.cmsandre.sp.gov.br:9000/arquivo/22768>. Acesso em: 18 jan. 2025.

SANTO ANDRÉ. Lei nº 9.114 de 19 de dezembro de 2008. **Outorga concessão de direito real de uso à Federação Umbandista do Grande ABC.** Prefeitura Municipal de Santo André. Disponível em: <http://www4.cmsandre.sp.gov.br:9000/arquivo/28803>. Acesso em: 18 jan. 2025.

SANTO ANDRÉ. Prefeitura Municipal de Santo André. **Anuário de Santo André 2009, ano base 2008.** Disponível em: [https://web.santoandre.sp.gov.br/imgeditor/file/UPAE/ANU%C3%81RIOS/Anuario\\_de\\_Santo\\_Andre\\_2009-Ano\\_Base\\_2008-Parte\\_I.pdf](https://web.santoandre.sp.gov.br/imgeditor/file/UPAE/ANU%C3%81RIOS/Anuario_de_Santo_Andre_2009-Ano_Base_2008-Parte_I.pdf). Acesso em 15 out. 2024.

SANTO, Diana Espírito. Algumas observações em torno da renovação na umbanda urbana contemporânea. **Mneme - Revista de Humanidades**, [S. l.], v. 15, n. 34, p. 122–150, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/7104>. Acesso em: 18 jan. 2025.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**, p. 23-72, 2009.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos; GINO, Maniana. A menina e a pedra: uma breve delimitação sobre a intolerância religiosa no Brasil. In: SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos (Org.). **Intolerância Religiosa no Brasil - Relatório e Balanço**. Rio de Janeiro: Kline; CEAP, 2016.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos. A Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa e seus desafios para a construção do diálogo inter-religioso. **Numen**, v. 22, n. 1, p. 26-42, 2019.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

SANTOS, Wanderley dos. **Antecedentes Históricos do ABC Paulista: 1550-1892**. Prefeitura do Município de São Bernardo do Campo. Secretaria de Educação, Cultura e Esportes. Departamento de Cultura, 1992.

SANTUÁRIO NACIONAL DA UMBANDA. Santuário Nacional da Umbanda, 2025. **Compromisso ambiental**. Disponível em: <https://santuariodeumbanda.com.br/site/quem-somos/compromisso-ambiental/>. Acesso: 27 jan. 2025.

SÃO PAULO (Estado). Resolução SC-37, de 19 dez. 2019. Dispõe sobre o Registro do Santuário Nacional da Umbanda, situada no Município de Santo André como patrimônio cultural imaterial. **Diário Oficial do estado de São Paulo**, São Paulo, 19 dez. 2019. p. 78. Disponível em:

<[http://www.imprensaoficial.com.br/DO/BuscaDO2001Documento\\_11\\_4.aspx?link=%2f2019%2fexecutivo%2520secao%2520i%2fdezembro%2f21%2fpag\\_0078\\_3dea0c1b14f58afccb6cde89112e86e0.pdf&pagina=78&data=21/12/2019&caderno=Executivo%20I&paginaordenacao=100078](http://www.imprensaoficial.com.br/DO/BuscaDO2001Documento_11_4.aspx?link=%2f2019%2fexecutivo%2520secao%2520i%2fdezembro%2f21%2fpag_0078_3dea0c1b14f58afccb6cde89112e86e0.pdf&pagina=78&data=21/12/2019&caderno=Executivo%20I&paginaordenacao=100078)>. Acesso em: 24 jan. 2025.

SÃO PAULO (Estado). Secretaria de Estado da Cultura. Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado. **Processo nº 81179**. Estudo de registro do Santuário Nacional da Umbanda, no Município de São Bernardo do Campo. São Paulo: CONDEPHAAT, 2018.

SARACENI, Rubens. **Gênese divina de Umbanda sagrada**. 2. ed. São Paulo: Madras, 2008.

SARACENI, Rubens; XAMAN, Mestre. **Os Decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda**. São Paulo, Ed. Madras, 2003.

SARMENTO, Daniel Antônio de Moraes. Direito constitucional e igualdade étnico-racial. In: PIOVESAN, Flávia; SOUZA, Douglas Martins de (coord.). **Ordem jurídica e igualdade étnico-racial**. Brasil: Secretaria Especial de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, 2006.

SCHNEIDER, E. A psicologia social como problema humano - uma síntese psico-histórica de seus primórdios. **Arquivos Brasileiros de Psicologia Aplicada**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p. 3-18, jul./set. 1985.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCIFONI, Simone; ALVAREZ, Isabel Aparecida Pinto; ALVES, Glória da Anunciação; SCARLATO, Francisco Capuano; FARIA, Camila Salles de. **Relatório técnico sobre as 82 consequências da decisão judicial de fechamento da Estrada do Montanhão**. Grupo de Geografia Urbana Crítica Radical (GESP-LABUR): São Paulo, 12 set. 2011. Disponível em: <<https://gesp.fflch.usp.br/sites/gesp.fflch.usp.br/files/Relat%C3%B3rio%20Estrada%20do%20Montanhao.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2025.

SEMASA – Serviço Municipal de Saneamento Ambiental de Santo André. Plano de Manejo do Parque Natural Municipal do Pedroso: Volume I – **Diagnóstico Socioambiental**. Santo André, 2016a. Disponível em:

<[http://www.semasa.sp.gov.br/wpcontent/uploads/2014/08/Plano-de-Manejo-Pedroso\\_Diagnostico\\_Dez-2016-altElenadestacado-5.pdf](http://www.semasa.sp.gov.br/wpcontent/uploads/2014/08/Plano-de-Manejo-Pedroso_Diagnostico_Dez-2016-altElenadestacado-5.pdf)>. Acesso em: 24 jan. 2025.

SEMASA - Serviço Municipal de Saneamento Ambiental de Santo André. Plano de Manejo do Parque Natural Municipal do Pedroso. Volume II – **Programas de Manejo**. Santo André, 2016b. Disponível em: <<http://www.semasa.sp.gov.br/wp-content/uploads/2014/08/volume2.pdf>>. Acesso em: 24 jan. 2025.

SERRA, Ordep. **Águas do rei**. Petrópolis: Vozes, 1995

SIGA. Sistema de Informações Geográficas Andreense. **Selecionando dados de Meio Ambiente**. Dados de 2016. Disponível em: <<http://sigamapa.santoandre.sp.gov.br/>>. Acesso em: 14 dez. 2025.

SILVA MEIRA, Celio; DIAS AMORIM, Celeste. Cidade, cultura, memória e a segregação espacial das comunidades de terreiro de religiões afro-brasileiras na cidade de Poções - BA. **Colóquio do Museu Pedagógico**, v. 11, n. 1, p. 929-940, 2015.

SILVA, Ana Beatriz dos Anjos. **Análise do preconceito generalizado no Brasil**. 160 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, p. 160,

2024.

SILVA, Clarinda Isabel Soares da. **Preconceitos etnoculturais meio rural e meio urbano:** contributo para a educação intercultural. Dissertação (Mestrado em Relações Interculturais). Universidade Aberta, Lisboa, 2007.

SILVA, Gian Carlo de Melo. **Os filhos da escravidão e o primeiro sacramento: batismo, compadrio e sociedade escravista na freguesia de Santo Antônio do Recife, Capitania de Pernambuco, no fim do século XVIII.** *História* (São Paulo), v. 37, p. 1-30, 2018.

SILVA, Maria G. Valdivino; TOMIZAKI, Kimi Aparecida. O sonho de ser metalúrgico: dimensões da vivência juvenil no ABC Paulista. *Linhas Críticas, [S. l.]*, v. 22, n. 47, p. 86-109, 2016.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira.** Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole.** São Paulo: Vozes. 1995.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha. Processo de constituição do primeiro terreiro de keto.** Salvador: Maianga, 2006

SIMAS, Luiz Antônio. **Umbandas: uma história do Brasil.** Civilização Brasileira, 2021.

SOARES, Luís E. **Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro. Os dois corpos do presidente e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1994.

SOARES, Mariza de C. Guerra Santa no país do sincretismo. In: LANDIN, Leilah. (org.) **Sinais dos Tempos: diversidade religiosa no Brasil.** Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião. 1990.

SOUZA, Martha Helena Teixeira *et al.* Violência pós-morte contra travestis de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 37, n. 5, 2021.

SOUZA, Robson Max de O. **Noções de saúde e doença na tradição de Orixá e o papel do sacrifício.** 200 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

STEPHAN, Walter G.; STEPHAN, Cookie White. An integrated threat theory of prejudice. In: OSKAMP, Stuart (Ed.), **Reducing prejudice and discrimination.** Lawrence Erlbaum Associates. 2013.

SWEET, James H. **Recriar África:** cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

TAJFEL, Henry. **Human groups and social categories: studies in social psychology.** Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

TAJFEL, Henry; TURNER, John. C. An integrative theory of intergroup conflict. In: AUSTIN, W. G.; WORCHEL, S. (Orgs.). **The social psychology of intergroup relations.** Monterey: Brooks/Cole. 1979.

TAQUES, Rhuann Carlo Viero; NEUMANN, Patricia; KATAOKA, Adriana Massâe. Enfrentamentos sociopolíticos e diversidade: uma discussão entre Educação Ambiental Crítica e Teoria Queer. **REMEA - Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental, [S. l.]**, v. 37, n. 3, p. 69–91, 2020. DOI: 10.14295/remea.v37i3.11374. Disponível

em: <<https://periodicos.furg.br/remea/article/view/11374>>. Acesso em: 12 dez. 2024.

VALA, Jorge (Org.). **Novos racismos: perspectivas comparativas**. Oeiras: Celta, 1999.

VITAL DA CUNHA, Christina. “‘Traficantes evangélicos’: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas”. **Plural: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP**, São Paulo, v. 15, p. 23-46, 2008.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. **Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosacnaify/ N-1 edições, 2015.

WACHHOLZ, Wilhelm. Identidades religiosas brasileiras e seus exclusivismos. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 782-798. 2011.

WALLERSTEIN, Immanuel. Creación del sistema mundial moderno. **Un mundo jamás imaginado**, p. 1-8, 1992.

WALLERSTEIN, Immanuel. **World-systems analysis**. Durham, London, 2004.

WALSH, Catherine E.; MIGNOLO, Walter; LINERA, Álvaro García. **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento**. Ediciones del Signo, 2006.

WATANABE, Elisabete Mitiko; CRUZ, H. de F. O reconhecimento do patrimônio cultural de matriz africana – tombamento e registro de territórios tradicionais em São Paulo. **arq.urb**, [S. l.], n. 26, p. 7–22, 2019. DOI: 10.37916/arq.urb.vi26.24. Disponível em: <<https://revistaarqurb.com.br/arqurb/article/view/24>>. Acesso em: 30 nov. 2024.

WATANABE, Elisabete Mitiko. **Patrimônio Cultural: A atuação do CONDEPHAAT na proteção de bens culturais de matriz africana em São Paulo (1969-2019)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

WILLIAMS, Matthew. **A ciência do ódio: a jornada de um cientista para compreender a origem dos preconceitos e da violência que ameaçam o futuro da sociedade humana**. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021.