

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS MATEMÁTICAS E DA NATUREZA – CCMN**  
**INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS – DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**  
**DOUTORADO EM GEOGRAFIA**

**MARCELO ALONSO MORAIS**

**ESPAÇOS DA RELIGIÃO NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO: CONFLITOS E  
ESTRATÉGIAS NAS PRÁTICAS UMBANDISTAS**

**RIO DE JANEIRO**

**2017**

**MARCELO ALONSO MORAIS**

**ESPAÇOS DA RELIGIÃO NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO: CONFLITOS E  
ESTRATÉGIAS NAS PRÁTICAS UMBANDISTAS**

**Tese de Doutorado**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, PPGG, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Geografia.

Orientador: Professor Doutor Rafael Winter Ribeiro

Co-Orientador: Professora Doutora Iná Elias de Castro

RIO DE JANEIRO

2017

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

**Marcelo Alonso Morais**

Ficha Catalográfica

Morais, Marcelo Alonso

**Espaços da religião na cidade do Rio de Janeiro: conflitos e estratégias nas práticas umbandistas.** Marcelo Alonso Morais. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGG, 2017.

Orientador: Rafael Winter Ribeiro

Co-orientador: Iná Elias de Castro

217 f. ; 30 cm

Tese de Doutorado (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Inclui bibliografia

1. Religião 2. Cidadania 3. Espaço Público sociais.

**MARCELO ALONSO MORAIS**

**ESPAÇOS DA RELIGIÃO NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO: CONFLITOS E  
ESTRATÉGIAS NAS PRÁTICAS UMBANDISTAS**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, PPGG, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Geografia.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2017.

---

**Prof. Dr. Rafael Winter Ribeiro**  
Orientador  
Departamento de Geografia  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

**Profa. Dra. Iná Elias de Castro**  
Co-orientador  
Departamento de Geografia  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

**Prof. Dr. Augusto César Pinheiro da Silva**  
Departamento de Geografia e Meio Ambiente  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

---

**Profa. Dra. Rejane Cristina de Araújo Rodrigues**  
Departamento de Geografia e Meio Ambiente  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

---

**Prof. Dra. Aureanice de Mello Corrêa**  
Departamento de Geografia  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

---

**Prof. Dr. Caio Augusto Amorim Maciel**  
Departamento de Geografia  
Universidade Federal de Pernambuco

## **Agradecimentos**

Acima de tudo e de todos, agradeço a Deus, ao Nosso Senhor Jesus Cristo, aos orixás e meus guias, que me proporcionaram a iluminação necessária para que o trabalho fluísse ao longo desses quatro anos.

Aos meus pais, que proporcionaram a formação acadêmica que obtive até hoje, e a minha irmã, pelo carinho e dedicação nos momentos difíceis. Sem o amor irradiado por vocês eu não teria me tornado o ser humano que sou. Vocês foram fundamentais.

À Jefferson Brandão, meu muito obrigado pelo companheirismo.

Aos meus orientadores e amigos Rafael Winter Ribeiro e Iná Elias de Castro, que com esmero e competência, guiaram-me nessa empreitada.

Ao amigo Augusto César Pinheiro da Silva pela amizade e apoio incondicional desde o início da minha trajetória acadêmica.

À minha Mãe de Santo, Dona Zuleika Rosa de Medeiros, pelos preciosos ensinamentos.

Agradeço também aos professores do Programa de Pós-Graduação de Geografia da UFRJ pela convivência e aprendizado.

À amiga Isabela Bustamante, pelo cuidado e disponibilidade em fazer as traduções para o Inglês, e ao amigo Rafael da Silva Nunes, pelo esmero na formatação do trabalho.

Quero agradecer aos amigos Daniel Abreu de Azevedo, Guilherme Félix Machado Filho, Ana Zulmira P. da Cunha Pereira, Rejane Rodrigues, Marco Antônio M. Júnior, Marta Rocha, Taciana Amar, Edmea Guimarães, Vinicius B. Bouhid e a todos os membros do GeTERJ/PUC Rio pelo apoio.

Deixo também um agradecimento à direção, aos colegas e amigos da PUC-Rio, da Escola Alemã Corcovado e do Colégio Pedro II pelo incentivo, investimento e liberação para a participação em seminários, cursos e congressos.

## **Resumo**

Morais, Marcelo Alonso; Ribeiro, Rafael Winter; Castro, Iná Elias de. **Espaços da religião na cidade do Rio de Janeiro: conflitos e estratégias nas práticas umbandistas**. Rio de Janeiro, 2017. 217p. Tese de Doutorado – Departamento de Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

## **RESUMO**

O entendimento de práticas espaciais pode ser um instrumento importante na construção de espaços políticos e, conseqüentemente, agendas públicas que levem em conta as demandas materiais e imateriais das populações envolvidas, criando, assim, condição de cidadania num contexto democrático. No Município do Rio de Janeiro, a crescente intolerância religiosa, a dificuldade de acesso aos espaços públicos e de manutenção dos espaços privados, além da necessidade de adaptação das religiões à Constituição Brasileira, vem levando grupos umbandistas a criarem estratégias espaciais que possibilitem reconhecimento, visibilidade e efetividade de decisões que atendam às demandas de cidadania. Refletir sobre como os espaços fazem parte das estratégias dos grupos umbandistas no exercício da cidadania na cidade do Rio de Janeiro é importante para a Geografia Política, pois diante da necessidade de se pensar sobre as dificuldades de integração das práticas religiosas no seio da sociedade, observa-se que o espaço é o elo entre a identificação e ação política, tornando-se um referencial que interfere no processo de construção identitário e cria o sentimento de pertencimento, as redes de solidariedade e o reconhecimento no/do espaço.

## **Palavras-chave**

Espaço – Política - Religião - Cidadania.

## **Abstract**

Morais, Marcelo Alonso; Ribeiro, Rafael Winter; Castro, Iná Elias de. **Spaces of religion in the city of Rio de Janeiro: conflicts and strategies in Umbandist practices.** Rio de Janeiro, 2017. 217p. Doctoral Thesis - Department of Geography, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

## **ABSTRACT**

The understanding of spatial practices can be an important instrument in the construction of political spaces and, consequently, public agendas that take into account the material and immaterial demands of the populations involved, thus creating a condition of citizenship in a democratic context. In the Municipality of Rio de Janeiro, growing religious intolerance, the difficulty of access to public spaces and the maintenance of private spaces, and the need to adapt religions to the Brazilian Constitution, have led Umbandist groups to create spatial strategies that allow for recognition, visibility and effectiveness of decisions that meet the demands of citizenship. Reflecting on how spaces are part of the Umbandist groups' strategies in the exercise of citizenship in the city of Rio de Janeiro is important for Political Geography, because in view of the need to think about the difficulties of integrating religious practices within society, it can be observed that space is the link between identification and political action, becoming a referential that interferes in the process of identity construction and creates the feeling of belonging, networks of solidarity and recognition in/of the space.

## **Key words**

Space - Politics - Religion - Citizenship.



## Lista de fotos

Foto 1: Sede da primeira federação de Umbanda do Brasil .....	- 34 -
Foto 2: Festa de Iemanjá – Praia de Copacabana (2015) - Vestimentas como forma de identificação .....	- 57 -
Foto 3: Exemplo de espaço privado - Tenda Zurykan .....	- 60 -
Foto 4: Templo Estrela do Oriente - Gongá na Festa de Oxóssi.....	- 63 -
Foto 5: Tenda Espírita Zurykan – Gongá em homenagem à entidade Preta Velha .....	- 63 -
Foto 6: Templo Espírita Vó Sá Maria da Bahia – Festa em homenagem aos orixás Iansã e Oxum -	65 -
Foto 7: Templo Espírita Vó Sá Maria da Bahia – Festa em homenagem aos Erês – Mesa de doces ofertados às entidades na sala de estar da residência .....	- 66 -
Foto 8: Templo Espírita Vó Sá Maria da Bahia – Festa em homenagem aos Erês – Consulentes à espera de atendimento .....	- 67 -
Foto 9: Espaços da Unidade do Cachambi do Templo Caminhos da Paz destruídos pelos ataques.....	- 68 -
Foto 10: Espaços da Unidade do Cachambi do Templo Caminhos da Paz destruídos pelos ataques.....	- 68 -
Foto 11: Oferendas em rua do bairro de Botafogo, na porta do Cemitério São João Batista.-	76 -
Foto 12: Rua do bairro de Botafogo, na porta do Cemitério São João Batista. ....	- 77 -
Foto 13: Oferendas para os exus encontrada pelos umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia, no Cruzeiro das Almas, no Cemitério São João Batista, em Botafogo, Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro.....	- 78 -
Foto 14: Oferenda ao Orixá Obaluaê/Omulu, com alguidares com pipoca, carne de porco e velas brancas, realizada pelos umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia, no Cruzeiro das Almas, no Cemitério São João Batista, em Botafogo, Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro .-	78 -
Foto 15: Oferendas ao Orixá Obaluaê/Omulu, com alguidares com pipoca, carne de porco e velas brancas, realizada pelos umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia, no Cruzeiro das Almas.....	- 79 -
Foto 16: Praia da Urca – local onde seria realizado o ritual de encerramento dos umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia. ....	- 80 -
Foto 17: Praia da Urca – Buracos na areia onde foram colocadas as oferendas para os exus e as almas pelos umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia.....	- 80 -
Foto 18: Praia da Urca – organização da mesa de oferendas para os orixás e entidades de Umbanda pelos umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia. ....	- 81 -
Foto 19: Praia da Urca – entrega das oferendas no mar umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia.....	- 82 -
Foto 20: Entrada do Monte Cardoso Fontes e uso religiosos nos canteiros da Avenida Menezes Cortes .....	- 90 -
Foto 21: Entrada do Monte Cardoso Fontes e uso religiosos nos canteiros da Avenida Menezes Cortes Fonte:.....	- 91 -
Foto 22: Oferenda à Xangô, na entrada da Gruta do Archer .....	- 91 -
Foto 23: Cachoeira dos Primatas, local de oferendas à Oxum .....	- 92 -
Foto 24: Entrada do Parque Ecológico dos Orixás e o estacionamento, em Magé (RJ) .....	- 98 -
Foto 25: Entrada do Parque Ecológico dos Orixás e o estacionamento, em Magé (RJ) .....	- 98 -
Foto 26: Ficha de autorização para a entrada do Parque Ecológico dos Orixás, em Magé (RJ)-	99 -

Foto 27: Casas com entidades e orixás de Umbanda, Parque Ecológico dos Orixás, em Magé (RJ).....	- 100 -
Foto 28: Casas com entidades e orixás de Umbanda, Parque Ecológico dos Orixás, em Magé (RJ).....	- 100 -
Foto 29: Terreiro no centro da mata no Parque Ecológico dos Orixás, em Magé (RJ) .....	- 101 -
Foto 30: Mesa de oferendas para o Orixá Oxóssi, no Parque Ecológico dos Orixás, em Magé (RJ) .....	- 102 -
Foto 31: Uso da cachoeira por fiéis, no Parque Ecológico dos Orixás, em Magé (RJ). .....	- 103 -
Foto 32: Entrada do Parque Ecológico Vale dos Orixás (Duque de Caxias-RJ).....	- 104 -
Foto 33: Oferendas no Parque Ecológico Vale dos Orixás, em Duque de Caxias (RJ).....	- 105 -
Foto 34: Oferendas no Parque Ecológico Vale dos Orixás, em Duque de Caxias (RJ).....	- 105 -
Foto 35: Mata privada em área interna. Tenda Zurykan. ....	- 106 -
Foto 36: Pátio interno da Tenda Zurykan.....	- 107 -
Foto 37: Cruzeiro das Almas. Tenda Zurykan .....	- 107 -
Foto 38: Ponto de força dos orixá Xangô (pedreira). Tenda Zurykan. ....	- 108 -
Foto 39: Ponto de força dos orixá Oxum (cachoeira) Tenda Zurykan.....	- 109 -
Foto 40: Placa que demarca o início do Espaço Sagrado da Curva do S, no bairro do Alto da Boa Vista, Rio de Janeiro .....	- 112 -
Foto 41: Seara São Sebastião em momento ritualístico no espaço da UEUB, no bairro Todos os Santos, Rio de Janeiro .....	- 121 -
Foto 42: Oferendas realizadas pelos integrantes da Seara de São Sebastião para os exus e os pretos velhos, respectivamente, na entrada da UEUB, no bairro Todos os Santos, Rio de Janeiro .....	- 122 -
Foto 43: Oferendas realizadas pelos integrantes da Seara de São Sebastião para os exus e os pretos velhos, respectivamente, na entrada da UEUB, no bairro Todos os Santos, Rio de Janeiro .....	- 122 -
Foto 44: Armários para depósito dos pertences dos grupos umbandistas na UEUB, no bairro Todos os Santos, Rio de Janeiro .....	- 123 -
Foto 45: Café com Axé, no salão da UEUB, no bairro Todos os Santos, Rio de Janeiro.....	- 125 -
Foto 46: Resíduos sólidos no Parque Ecológico Vale dos Orixás, em Duque de Caxias (RJ). -	132 -
Foto 47: Resíduos sólidos no Espaço Sagrado da Curva do S, no Alto da Boa Vista, cidade do Rio de Janeiro (RJ) .....	- 132 -
Foto 48: Resíduos sólidos no Espaço Sagrado da Curva do S, no Alto da Boa Vista, cidade do Rio de Janeiro (RJ) .....	- 133 -
Foto 49: Espaço criado pela IURD em penitenciária paulistana .....	- 159 -
Foto 50: Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, Praia de Copacabana, 2016 .....	- 164 -
Foto 51: Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, Praia de Copacabana, 2016 .....	- 165 -

## Lista de figuras

Figura 1: Caboclo das Sete Encruzilhadas .....	- 30 -
Figura 2: Cartaz do 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda.....	- 35 -
Figura 3: Casas de Umbanda no Município do Rio de Janeiro - RJ.....	- 54 -
Figura 4: Espaços onde ocorrem agressões motivadas por intolerância religiosa .....	- 61 -
Figura 5: Os rituais umbandistas e a demanda por espaço público.....	- 70 -
Figura 6: Geossímbolos umbandistas no Parque Nacional da Tijuca.....	- 85 -

Figura 7: Espaços Sagrados no Parque Nacional da Tijuca, com destaque para as áreas de matas .....	- 86 -
Figura 8: Espaços Sagrados para alguns grupos religiosos no Parque Nacional da Tijuca. Em destaque, as áreas de matas e os rios.....	- 87 -
Figura 9: Recursos hídricos sacralizados por grupos religiosos no Parque Nacional da Tijuca. -	89 -
Figura 10: Os rituais umbandistas e a demanda por espaço .....	- 96 -
Figura 11: Mapa da localização dos Terreiros de Umbanda cadastrados pela Prefeitura do Município do Rio de Janeiro.....	- 129 -
Figura 12: Charge criticando o despejo de objetos no mar em homenagem ao Orixá Iemanjá....	- 138 -
Figura 13: Esquema apresentando a definição de espaço político, segundo Castro, 2017..	- 141 -
Figura 14: Esquema apresentando as condições para a existência do espaço político, segundo Azevedo (2016), a partir das reflexões de Castro (2012).....	- 143 -
Figura 15: Planejamento do MIRUA para a expansão da doutrina e da prática umbandista. -	157 -
Figura 16: Campos materiais que cruzam o campo político .....	- 157 -
Figura 17: Calendário de encontros do Café com Axé .....	- 160 -

## Lista de tabelas

Tabela 1: Principais Igrejas Evangélicas Pentecostais / Neopentecostais no Brasil.....	- 2 -
Tabela 2: Principais Igrejas Evangélicas Tradicionais no Brasil .....	- 2 -
Tabela 3: Grupos religiosos no estado do Rio de Janeiro .....	- 15 -
Tabela 4: Etapas do Projeto Espaço Sagrado .....	- 114 -

## Lista de quadros

Quadro 1: Relações entre os Estados democráticos e religiões .....	- 11 -
Quadro 2: Constituições brasileiras e tratamento dado à liberdade religiosa e reações ou efeitos nos / dos grupos umbandistas. ....	- 20 -
Quadro 3: Tipologia do uso dos espaços públicos pelos umbandistas .....	- 74 -
Quadro 4: Categorias de análise dos espaços políticos e participação umbandista .....	- 145 -
Quadro 5: Projetos de Lei, de cunho religioso, criados pelo Suplente de Deputado Federal Átila A. Nunes (PMDB).....	- 155 -

## **Lista de abreviaturas e siglas**

ALERJ - Assembleia Legislativa do estado do Rio de Janeiro  
CCIR - Comissão de Combate a Intolerância Religiosa  
CEDAE - Companhia Estadual de águas e Esgotos  
CEPLIR - Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos Humanos  
COMLURB – Companhia Municipal de Limpeza Urbana  
DECARDI - Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância  
DEM – Democratas  
FEMERJ - Federação dos Esportes de Montanha do Rio de Janeiro  
FEU – Federação Espírita de Umbanda  
FEUB – Federação Espírita Umbandista do Brasil  
FUNA - Federação de Umbanda e Nações Africanas  
IBAMA - Instituto Brasileiro de Meio e dos Recursos Naturais Renováveis  
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
ICMBio - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade  
INEA - Instituto Estadual do Ambiente  
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional  
IRPH - Instituto Rio Patrimônio da Humanidade  
ISER - Instituto de Estudos da Religião  
IURD – Igreja Universal do Reino de Deus  
LHER - Laboratório de História das Experiências Religiosas  
MIR - Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro  
MIRUA - Movimento Intra-Religioso de União Afro  
MP –Ministério Público  
MUDA – Movimento Umbanda do Amanhã  
NIREMA - Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente  
PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro  
PNT - Parque Nacional da Tijuca  
PRB – Partido Republicano Brasileiro  
PSB – Partido Socialista Brasileiro  
PSB – Partido Socialista Brasileiro  
PSD – Partido Social Democrático

PSL – Partido Social Liberal

PSOL – Partido Socialismo e Liberdade

PT – Partido dos Trabalhadores

RMRJ - Região Metropolitana do Rio de Janeiro

SDH - Secretaria de Direitos Humanos

SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SGT - Sistema de Gerenciamento de Terreiros

TJ - Tribunal de Justiça

UEUB - União Espírita Umbandista do Brasil

UUCAB - União Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>- 1 -</b>
<b>CAPÍTULO 1 - Liberdade religiosa como direito cidadão: desafios à Umbanda ao longo da história constitucional brasileira .....</b>	<b>- 10 -</b>
1.1. A Umbanda no universo religioso brasileiro .....	- 14 -
1.2. O tratamento dado à Liberdade religiosa nas constituições brasileiras e as reações dos grupos umbandistas .....	- 18 -
1.3. Liberdade religiosa e demanda de cidadania num contexto democrático .....	- 43 -
<b>CAPÍTULO 2 – Rituais umbandistas e a demanda por espaço na cidade do Rio de Janeiro: desafios e contradições .....</b>	<b>- 51 -</b>
2.1 Intolerância religiosa e práticas umbandistas.....	- 51 -
2.2. Os rituais umbandistas e a demanda por espaço .....	- 61 -
2.2.1. Cemitérios e ruas .....	- 75 -
Fonte: Arquivo pessoal (2016) .....	- 79 -
2.2.2. Praias .....	- 79 -
2.2.3. Matas e rios.....	- 82 -
<b>CAPÍTULO 3 – As estratégias espaciais dos grupos umbandistas para o exercício da liberdade de culto .....</b>	<b>- 94 -</b>
Fonte: Organizado pelo autor, 2017. ....	- 96 -
3.1. As estratégias das Casas / Terreiros / Templos / Federações / Associações de Umbanda: como o espaço é mobilizado nas demandas de cidadania na cidade do Rio de Janeiro ....	- 97 -
3.1.1. Construção e uso de espaços privados para rituais: Os parques ecológicos dos Orixás nos municípios de Magé e Duque de Caxias.....	- 97 -
3.1.2. Construção de geossímbolos em espaço privado .....	- 106 -
3.1.3. Construção de espaços sagrados pelo poder público: o exemplo do espaço sagrado da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca (PNT) .....	- 109 -
3.1.4. A terceirização de espaços privados para grupos umbandistas sem terreiro próprio ....	- 120 -
3.2. A patrimonialização da Umbanda pelos governos municipal e estadual do Rio de Janeiro: uma estratégia de visibilidade e reconhecimento?.....	- 126 -
3.3. O discurso da sustentabilidade como estratégia de legitimação das religiosidades afro-brasileiras na cidade do Rio de Janeiro .....	- 131 -

**CAPÍTULO 4 – A participação e/ou a construção nos/dos espaços políticos pelos umbandistas: visibilidade, reconhecimento e representatividade política ..... - 139 -**

4.1. Os grupos umbandistas nos espaços políticos de deliberação ..... - 146 -

4.1.1. As demandas e a participação dos umbandistas nos espaços políticos exclusivos - 147 -

4.2. As demandas umbandistas e os espaços políticos abertos: a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa ..... - 163 -

**CONSIDERAÇÕES FINAIS..... - 167 -**

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ..... - 173 -**

**“Na verdade, o caminho democrático consiste em ajustar interesses que vão surgindo e aceitar que as pessoas têm, às vezes, objetivos incompatíveis. Suprimir esses conflitos significa obrigar todos a uma uniformidade artificial”.**

**Fernando Gabeira, *Democracia tropical*, 2017, p.36.**



## INTRODUÇÃO

Ao longo da história ocidental, são inúmeros os exemplos que revelam lutas, conflitos e intolerância religiosa. Das cruzadas contra o Islã no Século XV, à Declaração de Chicago de 1982<sup>16</sup>, há a presença do religioso nas relações sociais (ARMSTRONG, 2001). Apesar do advento da modernidade, que não elimina o papel social das religiões, mas defende a separação entre Estado e religião, o fenômeno religioso se mantém e, em alguns casos, se intensifica na política.

Nos últimos anos, os atentados cometidos pelo Estado Islâmico (EI) em cidades europeias como Bruxelas, Berlim, Paris e Londres, e em países como Iraque e Síria, revelam, mais uma vez, a relevância de se levar em conta o fenômeno religioso no entendimento de guerras, conflitos e ataques terroristas no mundo contemporâneo. Na Síria, além das ações do EI, o governo de Bashar al-Assad vem combatendo à bala os insurgentes sob crescente influência jihadista. Além do apoio russo, o presidente sírio conta com o respaldo do Irã, uma ditadura islâmica que oprime homossexuais. No Egito, militares derrubaram o governo da religiosa Irmandade Muçulmana, eleita democraticamente após a queda de Hosni Mubarak. O motivo? Impedir um ambiente do sectarismo religioso. Já na Tunísia, país onde se originou a Primavera Árabe, o governo eleito, religioso, enfrenta pressões de ultrarradicais e de uma classe média contrária à islamização do país. Há também os casos da Arábia Saudita, cuja monarquia autoritária reprime as mulheres e vive pressão constante da minoria xiita, e do Bahrein, palco do sangrento conflito entre a maioria xiita e a monarquia sunita (MORAIS, 2014). Fica claro que não é possível compreendermos nenhuma das situações anteriores sem o entendimento das leituras fundamentalistas de muitos dos adeptos do Islamismo.

No campo religioso brasileiro, chama a atenção o crescimento do segmento dos evangélicos (22,2%), liderado pelos pentecostais e neopentecostais, como a Assembleia de Deus (a maior igreja evangélica do Brasil), a Congregação Cristã do Brasil, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja do Evangelho Quadrangular e pela Deus é Amor.

---

<sup>16</sup> Documento fundamentalista protestante (VASCONCELLOS, 2008, p.43).

Tabela 1: Principais Igrejas Evangélicas Pentecostais / Neopentecostais no Brasil

<b>IGREJAS PENTECOSTAIS / NEOPENTECOSTAIS</b>	<b>CRESCIMENTO (%)</b>	<b>NÚMERO DE DEVOTOS</b>
Assembleia de Deus	46,40%	12,31 milhões
Congregação Cristã	-8,00%	2,78 milhões
IURD	-9,80%	1,87 milhões
Evangelho Quadrangular	38,50%	1,81 milhões
Deus é Amor	9,20%	845 mil

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Camurça (2013)

No caso dos evangélicos tradicionais, as igrejas mais representativas são a Batista, Adventista, Luterana, Presbiteriana e Metodistas. Cabe ressaltar que, de 2000 a 2010, houve uma estagnação das chamadas igrejas históricas, superadas, inclusive, pelos evangélicos não determinados, formados por aqueles que transitam entre várias instituições, não se compatibilizando com as regras e normas de apenas uma igreja (CAMURÇA, 2013).

Tabela 2: Principais Igrejas Evangélicas Tradicionais no Brasil

<b>IGREJAS TRADICIONAIS</b>	<b>NÚMERO DE DEVOTOS</b>
Batista	3,72 milhões
Adventista	1,56 milhões
Luterana	996 mil
Presbiteriana	921 mil
Metodista	341 mil

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Camurça (2013)

Em março de 2017, foi lançado o livro “Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014”. A obra destaca a candidatura do Pastor Everaldo (PSC) à Presidência da República Federativa do Brasil, assim como as de Anthony Garotinho (PR) e Marcello Crivella (PRB) ao governo do estado do rio de Janeiro. Apesar de não se constituírem em candidaturas confessionais, o elemento religioso se tornou fundamental na disputa eleitoral. Recentemente, a influência de valores religiosos se tornou evidente nas falas dos deputados federais durante o processo de afastamento de Dilma Rousseff (PT).

Isso pode ser percebido na eleição municipal ocorrida na cidade do Rio de Janeiro em 2016. Candidato do PRB, apesar do enorme índice de rejeição (em torno de 30% da população), Marcelo Crivella venceu com 59,36% dos votos válidos o

candidato do PSOL, Marcelo Freixo (que obteve 40,64% dos votos válidos) em quase todas as zonas eleitorais do município.

Boa parte da rejeição ao candidato teve origem com o fato de ser bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), dirigida por seu tio, Edir Macedo, também proprietário da Rede Record de Televisão. Adepto do Criacionismo e criticado por sua posição diante de temas como o aborto (contrário) e a homossexualidade (considerou como “pecado”), Marcelo Crivella prometeu, em sua campanha, não indicar membros da IURD para seu governo.

Ao assumir a prefeitura, o novo prefeito, licenciado do cargo de Senador da República, agradeceu a Deus pelo momento e disse que “Nenhum de nós o recebe como mérito pessoal, mas como graça. Agradeço muito pela bondade infinita e pelo amor inexplicável que Deus tem por cada um de nós”. Logo depois, ele agradeceu aos "90% dos evangélicos do Rio de Janeiro" que votaram nele no segundo turno, algo que "nunca tinha acontecido", dando destaque ao “povo da Igreja Universal, ao povo da Igreja Batista, que votaram em nós”. A seguir, citou uma lista de instituições evangélicas (UOL NOTÍCIAS, 2017).

Outra repercussão da transição religiosa brasileira é a composição da chamada Bancada Evangélica no Congresso Nacional, eleita em 2014. Até o mês de setembro de 2016, ela era por 87 deputados/as federais e 3 senadores, num total de 90 parlamentares. Em outubro de 2016, cinco deputados estavam licenciados “para exercerem cargos públicos, para tratamento de saúde ou de questões pessoais”, cinco eram “suplentes em exercício, e dois estavam licenciados no Senado.

Os dados, levantados com base na lista de eleitos apresentados pela Frente Parlamentar Evangélica, em consultas a assessores de parlamentares da Bancada da legislatura anterior, também revelam que o PRB fica consolidado como partido mais forte da bancada, além do crescimento de filiações ao DEM, ao PMDB e ao PSD. Dentre as igrejas, destaca-se a força política da Assembleia de Deus, seguida da Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja Batista. Segundo a pesquisa, dos noventa e dois deputados federais, dentre titulares eleitos e suplentes em exercício, quarenta e nove pertencem a estas três igrejas (Assembleia de Deus com vinte e seis parlamentares, IURD com onze e Igreja Batista com doze). Os presbiterianos possuem nove representantes e os demais seguem distribuídos em 22 denominações diferentes.

No Município de Santo Antônio de Pádua, no Noroeste Fluminense, ocorreu uma situação (semelhante a que aconteceu no Município de Guanambi, na Bahia), que

ilustra a presença de discursos religiosos na política. No decreto número 001-17, o Prefeito reeleito Josias Quintal (PSB) entregou a Deus o destino de seu mandato. Para o gestor, ex-secretário de segurança na gestão de Anthony Garotinho, a medida se justifica diante dos aumentos dos casos de corrupção, a falta de união entre as pessoas e a quase impossibilidade de atender às demandas públicas diante do caos econômico atual (Fonte: Jornal O Globo, 06/01/2017, p. 16).

O evidente crescimento dos grupos evangélicos e da participação destes na política brasileira, nas escalas local, regional e nacional, pode gerar conflitos com outros grupos religiosos. No que tange ao uso dos espaços, todos, legalmente, possuem o direito de fazer parte / estar no espaço, sejam eles privados ou públicos. Se considerarmos o espaço como uma arena de debates e diálogo, mediado pela política, entre os diferentes grupos, podemos afirmar que a Geografia Política<sup>17</sup> está, portanto, apta a demonstrar como o espaço pode ser condição de cidadania.

Para Sanguin (2016), a Geografia Política é uma das mais ativas linhas de estudo da ciência geográfica, pesquisando temas como minorias étnicas, limpeza étnica, mares, oceanos e insulares, fronteiras, diásporas, assim como questões de gênero e do ciberespaço. Castro (2005, p.88-89) já alertava, diante da agenda ampla de interesses da Geografia Política, para a abrangência e, conseqüentemente, necessidade de qualificação do espaço, ressaltando a relevância da dimensão local de análise para o entendimento dos arranjos espaciais.

Cabe ressaltar aqui um dos grandes campos de investigação da Geografia Política contemporânea: Guerra e Paz. Indo além dos clássicos estudos sobre os Estados nacionais, muitos estudiosos vêm se debruçando sobre guerras civis e conflitos culturais e religiosos (SANGUIN, 2016, p.30). As religiões, enquanto definidoras de valores de cidadania, surgem como instrumentos de afirmação identitária e códigos de disputa na arena política, o que revela, para a Geografia Política Urbana, a necessidade de se repensar os conflitos, as disputas e os acordos, expressos no espaço, “que animam a vida política em geral e o ambiente democrático em particular” (CASTRO, 2013).

Dessa maneira, acreditamos que o entendimento de práticas espaciais religiosas, como as umbandistas no espaço urbano carioca, é um instrumento importante na construção de espaços políticos e, conseqüentemente, agendas públicas que busquem

---

<sup>17</sup> Para Castro (2005, p.53), a Geografia Política “analisa como os fenômenos políticos se territorializam e recortam espaços significativos das relações sociais, dos seus interesses, solidariedades, conflitos, controle, dominação e poder”.

qualidade de vida<sup>18</sup>, levando em conta as demandas materiais e imateriais das populações envolvidas, criando, assim, condição de cidadania num contexto democrático.

Para Rossi e Vanolo (2012, p. 8),

as estratégias de sucesso urbano, por um lado, e os movimentos de resistência reivindicando "direitos à cidade", por outro lado, mobilizam diferentes e em muitos aspectos contrastantes redes de atores, coalizões e parcerias. A cidade é, portanto, um campo crucial no qual a globalização dá origem a dinâmicas de desenvolvimento econômico que são concretas e visíveis, mas também baseadas em conflitos e relações de poder em constante evolução entre as espacialidades e os grupos sociais.

A partir das várias questões importantes destacadas por Rossi e Vanolo (2012) nos estudos de políticas urbanas<sup>19</sup>, daremos destaque neste trabalho aos desafios de integração dos devotos no Município do Rio de Janeiro, como ocorre no uso dos espaços públicos por grupos religiosos e nos conflitos com outros grupos sociais pelo uso desses espaços, os desafios para as sustentabilidades religiosa e ambiental e os processos organizacionais de construção e/ou participação dos religiosos nos/dos espaços políticos.

A liberdade de culto de grupos religiosos, como os umbandistas no Município do Rio de Janeiro, pode afetar o desejo da maioria da população, ao deixar marcas no espaço e provocar tensões. Sendo assim, a presente pesquisa se torna relevante para a identificação dos conflitos, das estratégias de superação destes e para o entendimento de como a luta política por espaços é um instrumento para o exercício da cidadania.

Fruto de um expressivo sincretismo religioso, a Umbanda se constitui em uma religião que foi anunciada em território brasileiro e possui práticas que, através do seu culto aos orixás, se apropriam do espaço, sacralizando-o através de rituais e/ou da manifestação direta das divindades e entidades. Para os devotos da Umbanda, o espaço faz parte da essência das práticas rituais, no que diz respeito às forças energéticas que

---

<sup>18</sup> Defendemos aqui “qualidade de vida” como direito à cidadania (HERCULANO, 2000).

<sup>19</sup> Rossi e Vanolo (2012, p.13) reúnem algumas questões e temas que se enquadram no campo de investigação da Geografia Política Urbana, a saber: as relações contraditórias entre as elites político-econômicas e os cidadãos urbanos, o papel da cultura nos processos de regeneração urbana, as transformações do espaço público e as lutas pelos "direitos à cidade", a política em torno das metas de sustentabilidade e da gestão da mudança ambiental, a evolução do setor da habitação e as iniciativas políticas relacionadas, os processos institucionais e os conflitos sociais e a integração das minorias étnicas e religiosas no seio das sociedades urbanas predominantes.

emanam das encruzilhadas, praças, rochas, águas, solos, árvores e folhas (MORAIS, 2010, 2012, 2013, 2015; BROWN, 1986).

Duas inquietações nos motivaram a realizar a pesquisa: Quais os conflitos que emergem para o exercício dos rituais umbandistas no espaço urbano carioca? Como os espaços fazem parte das estratégias dos grupos umbandistas no exercício da cidadania na cidade do Rio de Janeiro?

Para que possam exercer o direito republicano à liberdade de culto, tanto no âmbito privado quanto no público, os umbandistas precisam superar inúmeros conflitos. Ao identificarmos estes conflitos, surge a questão central que norteou a tese: Que estratégias espaciais estão sendo utilizadas e/ou construídas pelos grupos umbandistas para a construção do exercício da cidadania no Município do Rio de Janeiro?

Esta questão vai se desdobrar em algumas questões secundárias, a saber:

- ∞ Qual a situação da Umbanda no quadro geral das religiões no Brasil?
- ∞ Qual o tratamento dado às religiões pela legislação republicana brasileira?
- ∞ Quais as ações dos umbandistas diante do tratamento dado às religiões afro-brasileiras ao longo do período republicano?
- ∞ Como o espaço é utilizado pela religião umbandista?
- ∞ Qual a importância do espaço público para as práticas umbandistas?
- ∞ Como os espaços públicos são utilizados pelos rituais umbandistas?
- ∞ Qual o papel de agentes instituídos e/ou instituintes diante do conflito de caráter normativo entre espaço e práticas umbandistas?
- ∞ Como os grupos umbandistas estão se apropriando/construindo os espaços políticos para o exercício da cidadania?

Dessa forma, seria interessante para o geógrafo pensar como os grupos religiosos umbandistas hoje estão presentes nos espaços públicos e como se organizam para a construção de espaços políticos que permitam visibilidade e a garantia dos direitos cidadãos. Nosso objetivo no trabalho é, portanto, analisar como os espaços fazem parte das estratégias dos grupos umbandistas para o exercício de cidadania na cidade do Rio de Janeiro.

Como estudos de caso, selecionamos dois templos (terreiros) umbandistas (Templo Vó Sá Maria da Bahia e a Tenda Zurykan, localizados, respectivamente, nos bairros de Botafogo e Sampaio) que apresentam relações específicas com o espaço; dois espaços privados criados para a realização de rituais afro-brasileiros, em Magé e em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense-RJ; um espaço para rituais criado pelo poder público no Parque Nacional da Tijuca; o aluguel do espaço da União Espírita Umbandista do Brasil (UEUB) para templos / terreiros de Umbanda; o processo de

Patrimonialização da Umbanda na escala municipal; a atuação do Deputado Estadual Átila Nunes e de seu filho, atual Secretário Estadual de Direitos Humanos, Átila Alexandre Nunes, nos espaços da Câmara dos Vereadores, Assembleia Legislativa do Estado Rio de Janeiro e Congresso Nacional; as iniciativas do Movimento Inter-Religioso de União Afro (MIRUA) e, finalmente, a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa.

O trabalho está estruturado em quatro capítulos, divididos da seguinte forma:

No primeiro capítulo apresentamos a situação das religiões no país a partir dos últimos censos realizados pelo IBGE, em especial o de 2010. Com o intuito de realizarmos uma reflexão mais aprofundada sobre os dados, buscamos apoio nas obras de Prandi (2013), Jorge e Rivas (2014) e Almeida e Barbosa (2015).

A seguir, a partir das constituições brasileiras, apresentamos como os princípios da liberdade religiosa no Brasil afetaram e/ou provocaram a reação e/ou a organização dos grupos umbandistas. Recorremos ao trabalho de Leite (2014), que reflete sobre as bases que nortearam a ideia de liberdade religiosa no Brasil, o tratamento legal dado às religiões e suas implicações no exercício da liberdade de crença e de culto.

Encerramos o primeiro capítulo mostrando como o tratamento dado à prática religiosa umbandista pelas constituições afetaram as demandas de cidadania dos grupos umbandistas na cidade do Rio de Janeiro. Sobre o conceito de cidadania, nos fundamentamos em autores como Marshall (1967), Kymlicka (1995), Herkenhoff (2001), Guerra (2012), Pinsky (2013), Carvalho (2013), Holston (2013) e Mota (2014).

O segundo capítulo começa com alguns exemplos de intolerância religiosa na cidade do Rio de Janeiro. Para justificarmos porque a garantia de liberdade de crença e de culto, pela Constituição Federal, não leva ao fim da intolerância religiosa, recorreremos à pesquisa institucional realizada pelos Núcleos Interdisciplinares de Reflexão e Memória Afrodescendente (Nirema) e de Meio Ambiente (Nima) da PUC-Rio, em 2013, intitulada Mapeamento das Casas de Religiões de Matrizes Africanas no Rio de Janeiro, e ao Relatório sobre Intolerância Religiosa, publicado pelo CCIR, em 2017.

Ainda no capítulo 2, revelamos alguns dos conflitos que surgem nas disputas pelo espaço, fundamental para a realização dos cultos às divindades e entidades de Umbanda. A fim de compreender, teoricamente, a importância do uso de espaços, especialmente os públicos, como essencial à demanda por cidadania, diante das regulações que governam as pessoas, consideramos principalmente as reflexões feitas

por Gomes (2002, 2012, 2013), Innerarity (2006), Albernaz (2007) e Parkinson (2012), apresentando, a seguir, uma tipologia do uso dos espaços públicos pelos umbandistas no espaço urbano carioca.

No terceiro capítulo, a partir dos dados de intolerância religiosa que revelam o preconceito e a violência contra as religiões de matriz afro, e dos dilemas surgidos frente a necessidade de realização de oferendas e a legislação ambiental a ser cumprida, analisados nos capítulos anteriores, começamos apontando algumas das estratégias espaciais que estão sendo construídas, atualmente, por terreiros, federações e/ou associações umbandistas na cidade do Rio de Janeiro que poderão viabilizar, para estas comunidades, o reconhecimento identitário e as negociações para o acesso aos espaços para práticas rituais. No trabalho de campo, foram visitadas algumas áreas utilizadas para rituais e realizadas algumas visitas e entrevistas com lideranças de terreiros / templos e federações. Sendo assim, mostraremos como o espaço é mobilizado nas demandas de cidadania desses grupos religiosos.

Através de uma pesquisa qualitativa<sup>20</sup>, especialmente pautada na observação participante<sup>21</sup>, identificamos alguns dos principais atores envolvidos e suas estratégias, destacando como as instituições participam, ou não, da luta pelo direito de ter acesso aos espaços públicos, assim como na participação de políticas públicas pelos governos estadual e municipal que promovam a conquista de qualidade de vida e levem em conta os espaços das experiências religiosas. Dentre as estratégias pesquisadas, estão a construção e o uso de espaços privados para rituais, como os parques ecológicos dos orixás nos municípios de Magé e Duque de Caxias, no estado do Rio de Janeiro; a construção de geossímbolos em espaços privados; a construção de espaços sagrados pelo poder público, como o espaço sagrado da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca (PNT); a terceirização de espaços privados para grupos umbandistas sem terreiro próprio; a patrimonialização da Umbanda pelo governo municipal do Rio de Janeiro e, finalmente, o discurso da sustentabilidade ambiental.

---

<sup>20</sup> “Várias técnicas são utilizadas na pesquisa qualitativa: observações, entrevistas, pesquisa ação, discurso do sujeito coletivo, entre outras” (MATOS e PESSÓA, 2009, p.280). No presente trabalho, priorizamos as entrevistas e a observação.

<sup>21</sup> Esta técnica escolhida permite a observação *insider*, participante, proporcionando olhares que facilitam a compreensão do fenômeno e a identificação de muitos outros que surgem no decorrer da pesquisa. Os sentidos, como audição, visão e tato, permitem informações preciosas. Além dos pressupostos teóricos, a participação nos processos estudados é fundamental na interpretação dos dados recolhidos ao longo do trabalho de campo (BORGES, 2009).



Finalmente, a partir do que foi discutido nos capítulos 1, 2 e 3, o último capítulo destaca a importância da política para a mediação das disputas pelos espaços públicos. Sobre a relevância da política para o reconhecimento e legitimação dos espaços públicos, recorreremos às discussões realizadas por Castro (2005, 2010, 2012, 2013), Young (2010), Arendt (2012) e Parkinson (2012).

Primeiramente, retomamos o conceito de espaço público (GOMES, 2002, 2012, 2013) e o diferenciamos do conceito de espaço político, desenvolvido por Castro (2004, 2005, 2013, 2017). A partir de uma breve discussão, defenderemos a ideia de que os espaços políticos são locais de disputa de poder, onde os interesses devem ser negociados levando em conta normas que possam gerar um convívio pacífico entre os diferentes (CASTRO, 2017, p.7). Nesse momento, utilizaremos Azevedo (2016) para compreendermos as condições constituintes do espaço político, como a materialidade, a imaterialidade e a intencionalidade. Nessa perspectiva e em um esforço metodológico, aplicaremos a reflexão teórica de Castro (2017) e a metodologia criada por Machado Filho (2017) à construção e/ou participação dos grupos umbandistas nos espaços políticos em defesa de suas demandas. Assim, é analisada a participação e/ou a construção dos espaços de pressão e decisão pelos grupos umbandistas e federações, que buscam atender às demandas de cidadania desses grupos (CASTRO, 2017). Foram selecionados três tipos de espaços políticos: os espaços exclusivos da Alerj e da Câmara dos Deputados, o espaço político limitado do Movimento Intra-Religioso de União Afro (MIRUA) e o espaço aberto da Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa.

Após considerarmos as condições de operacionalização dos espaços políticos pelos umbandistas na cidade do Rio de Janeiro e seus desafios para o exercício de cidadania pelos fiéis da Umbanda, demonstraremos que a Geografia Política Urbana tem um papel fundamental no exame e entendimento, na contemporaneidade, do fenômeno religioso e suas expressões espaciais. Como afirmou Wanderley Messias da Costa (1992, p.27) “o que importa ressaltar é que a relação espaço/poder é relação social por excelência, (...) fato esse que não pode ser ignorado pela ciência social e pela geografia em particular”.

## **CAPÍTULO 1 - Liberdade religiosa como direito cidadão: desafios à Umbanda ao longo da história constitucional brasileira**

As relações entre modernidade e religião, segundo Bobineau e Tank-Storper (2011, p.12), sempre existiram nos estudos sociológicos, com destaque para as reflexões clássicas de Émile Durkheim e Max Weber, em “As formas elementares da vida religiosa” (1895) e “A ética protestante e o espírito do capitalismo” (1905, 1906), respectivamente. Todavia, o que nos interessa aqui são as articulações entre o político e o religioso a partir das teorias da secularização e da laicização das sociedades modernas, que renovam as relações entre religião e modernidade a partir dos anos 1960.

A secularização<sup>22</sup> pode ser definida como o “processo de progressiva e relativa perda de pertinência do religioso” (BOBINEAU E TANK-STORPER, 2011, p.51) e tem como motor a diferenciação institucional, ou seja, instituições religiosas perdem poder social sobre áreas como a educação e a saúde, a religião é deslocada para a esfera privada e surge uma pluralidade de denominações religiosas (BOBINEAU E TANK-STORPER, 2011, p. 71-74).

Laicização, por sua vez, é o não privilégio a nenhuma confissão, “garantindo a livre expressão a cada uma delas, dentro de certos limites” (BOBINEAU E TANK-STORPER, 2011, p.51), onde o Estado e o poder público reconhecem a liberdade religiosa e de não religião e a liberdade de consciência. O Estado laico, portanto, não proíbe a existência da religião, mas separa a moral religiosa da política, ou seja, não é confessional (ARAGÃO, 2015; GASDA, 2015; GONÇALVES, 2015; RIVERA, 2015). Abaixo, distinguiremos quatro exemplos de relações entre os Estados democráticos e as religiões (Quadro 1).

---

<sup>22</sup> O termo foi introduzido por Max Weber, mas ganhou formulação sistemática a partir dos anos 1960, na sociologia anglo-saxônica (BOBINEAU e TANK-STORPER, 2011, p.69).

Quadro 1: Relações entre os Estados democráticos e religiões

PAÍS	MODELO DE LAICIDADE	ORIGENS	CARACTERÍSTICAS
França	Ideológico	Revolução Francesa	Ausência de dominação da religião sobre os Estado; Respeito à prática e à liberdade de consciência, culto, religião e não religião
Estados Unidos	Estatal	Constituição de 1791	Retórica política que usa referências religiosas; Religiões com margem de manobra nos Estados.
Alemanha	Parceria	Reforma Protestante	Igrejas como instituições de direito público; Ensino religioso é obrigatório
Israel	Jurídico / Status quo	Declaração de independência israelense	Respeito à pluralidade religiosa; Rabinato : monopólio sobre o Estado civil, casamentos e divórcios.

Fonte: Bobineau e Tank-Storper, 2011, 52-67

A relação entre o religioso e o político ocorre de maneiras diferentes de acordo em cada país. Nos exemplos selecionados, o caráter mais conflituoso é o francês que, apesar da defesa da liberdade de expressão no espaço público, é reticente na expressão pública das religiões, como revela o recente caso da proibição do uso de véu pelas mulheres islâmicas nas escolas públicas. Já nos Estados Unidos, onde Igreja e Estado estão oficialmente separados, os valores religiosos não são negligenciados na vida pública e há a defesa da presença das práticas religiosas no espaço público. A laicidade, portanto, colabora com o fortalecimento das religiões. No caso alemão, uma revolução de cunho religioso, cujo objetivo foi criar condições para a coexistência de duas confissões cristãs, a católica e a protestante, vai construir o modelo de laicidade alemão, onde as igrejas recebem financiamentos públicos, há a obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas e o Estado cede parte do espaço público às religiões. Finalmente, o

modelo israelense prima pela neutralidade pública e pela regulação do poder do religioso sobre o político. Ao contrário do modelo francês, o espaço público também é arreligioso, mas não como negação às religiões, mas sim como local neutro de respeito entre os grupos religiosos. Sendo assim, “podemos ver que essas diferentes respostas nacionais à mesma questão refletem posições distintas sobre como equilibrar as duas principais metas de um regime secular”, a saber: a manutenção da neutralidade das instituições públicas e a igualdade entre todas as crenças básicas (TAYLOR, 2012, p.175-176).

No Brasil, o modelo de laicidade aproximou o Estado e a religião católica apostólica romana. Para Leite (2014), isso gerou uma tensão entre Estado laico e Cristianismo, dado o expressivo número de praticantes do catolicismo presentes no quadro administrativo do Estado.

O ano de 2016 talvez tenha sido um dos mais tensos vividos na história recente da República Brasileira. O afastamento da Presidente Dilma Rousseff e a posse, no Poder Executivo, do Vice-presidente Michel Temer, ocupações dos espaços escolares, greves, prisões de políticos famosos, como o ex-Governador do estado do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral Filho e do Deputado Federal Eduardo Cunha, e as eleições municipais marcadas por discursos raivosos, ataques e radicalismo entre os candidatos, polarizaram perigosamente a sociedade brasileira, cada vez mais conectada através das redes sociais. No entanto, um aspecto chamou a atenção nos discursos de vários deputados federais quando do impeachment da ex-Presidente da República, assim como na eleição de Marcelo Crivella para prefeito do Município do Rio de Janeiro: a presença de elementos religiosos no discurso político.

Segundo o site <http://www.ac24horas.com>, de 19 de abril de 2016 (acessado em 11 de fevereiro de 2017), na abertura do processo contra Dilma Rousseff inúmeras vezes o nome de Deus foi citado, assim como referências bíblicas. Os parlamentares, durante a justificativa de seus votos, usaram a palavra “Deus” cinquenta e nove vezes. Dez vezes os evangélicos foram citados, enquanto a palavra “família” surgiu centro e trinta e seis vezes. Ao votar, o então presidente da Câmara, Eduardo Cunha, disse: “Que Deus tenha misericórdia desta Nação”. O apelo foi feito também por Cunha ao abrir a sessão: “Que Deus esteja protegendo esta Nação”.

Em seu primeiro ato oficial como prefeito do Município de Guanambi, no estado da Bahia, Jairo Magalhães (PSB) assinou o decreto No 1 de 2017, que entregou a “Chave da Cidade ao Senhor Jesus Cristo” e cancelou “Em nome de Jesus, todos os

pactos realizados com qualquer outro Deus ou entidades espirituais”. Além disso, o novo prefeito entregou a Jesus Cristo “todas as forças do mal”, assim como colocou Deus como tutor dos departamentos da prefeitura. Após a assinatura do documento, o prefeito concedeu uma entrevista, dizendo que seu decreto foi desvirtuado de suas reais intenções, que seriam querer o bem para a cidade e eliminar pessoas mal intencionadas. Segundo o prefeito, sua gestão é a favor do Estado laico e do respeito às práticas religiosas. Mesmo assim, a chefe do Ministério Público da Bahia (MP-BA), Ediene Lousado, disse que vai analisar o decreto publicado pelo prefeito de Guanambi. (<http://guanambifm.com.br/2017/01/03/mp-vai-analisar-decreto-abençoado>). Acesso em 04/01/2017.

Na quinta-feira, dia 5 de janeiro de 2017, segundo o site <https://www.chapadanews.com/lidice-critica-decreto-de-guanambi-fe-nao-pode-ser-confundida-com-atos-administrativos/>, acessado em 06/01/2017,

a senadora e presidente do PSB na Bahia, Lídice da Mata, criticou nesta quinta-feira (5) o decreto do prefeito de Guanambi, Jairo Magalhães (PSB), que entregava as chaves da cidade “ao Senhor Jesus Cristo”. A publicação saiu no Diário Oficial de 1º de janeiro. Segundo o site Bahia Notícias, na visão da senadora, o ato dá margem a interpretações discriminatórias no momento em que a humanidade luta contra a onda de violência inspirada na intolerância religiosa. “A fé é uma decisão de foro íntimo e não pode ser confundida com atos administrativos de interesse público”, avaliou Lídice, que criticou e recomendou a revogação da decisão. O Ministério Público recomendou nesta quarta-feira (4) que o decreto seja revogado pelo prefeito e que Magalhães se abstenha de fazer novas referências a opções ou orientações religiosas quando na edição de atos normativo.

Apesar do Estado laico e da defesa do secularismo, percebemos a presença da religião nos discursos políticos e em espaços políticos, como o Congresso Nacional, a Assembleia Legislativa do estado do Rio de Janeiro (ALERJ), praias, praças e ruas. Segundo Innerarity (2006, p.53-55), diante de uma sociedade diversa, estes espaços mostram-se cada vez mais fragmentados, ou seja, ganha espaço o que ele chama de “particularismo generalizado”, onde grupos se organizam em redor de interesses específicos e transformam o privado em público, particularizando as relações sociais.

Neste capítulo, focando nas tensões entre os grupos religiosos, iremos destacar as tendências demográficas das religiões no Brasil, em especial o comportamento dos grupos umbandistas, com o intuito de perceber o movimento geral da religião de Umbanda no cenário religioso brasileiro. A seguir, recorrendo às constituições

brasileiras, apresentaremos como os princípios da liberdade religiosa no Brasil afetaram e/ou provocaram a reação e/ou a organização dos grupos umbandistas ao longo do período republicano. Finalmente, traremos a discussão de como esse tratamento dado à prática religiosa influenciou – e ainda influencia – no exercício da cidadania de uma parcela da população que reside no espaço urbano carioca.

### **1.1. A Umbanda no universo religioso brasileiro**

Segundo o estudo realizado pela Fundação Getúlio Vargas do Rio de Janeiro (2011), mas publicado antes dos resultados do Censo de 2010 (IBGE), 89% dos brasileiros consideram a religião como algo essencial, se constituindo, inclusive, em um produto de exportação, como é o caso da expansão da Igreja Universal do Reino de Deus, presente em vários países do mundo. Além disso, os dados da pesquisa ainda revelam uma queda significativa do número de católicos declarados e o crescimento de fiéis protestantes (evangélicos) tradicionais, principalmente dos pentecostais/neopentecostais no universo religioso brasileiro.

O estado do Rio de Janeiro é o que apresenta, entre as unidades federativas, o segundo menor percentual de católicos declarados (menos de 50% da população), atrás somente de Roraima. A mesma pesquisa constata que cresceu o número de evangélicos e sem religião, sendo o estado do Rio de Janeiro o segundo do ranking dos menos religiosos, algo em torno de 15,95% da população total. O estado também se destaca no que tange às religiões afro-brasileiras: 1,61% dos devotos, a frente dos estados do Rio Grande do Sul (0,94%) e São Paulo (0,42%).

O território fluminense, portanto, revela um quadro geral de queda do número de católicos, crescimento de fiéis evangélicos e dos sem religião, assim como, apesar do arrefecimento do número de umbandistas, o maior número de praticantes declarados de religiões afro-brasileira (Tabela 3).

Tabela 3: Grupos religiosos no estado do Rio de Janeiro

Categoria	Ano	Todos	Sem Religião	Católico	Evangélica Pentecostal	Evangélica (Outras)	Espiritualista	Outras
Rio de Janeiro	1991	100	13,83	67,76	7,51	6,01	2	2,9
	2000	100	15,76	56,19	14,38	7,6	2,45	1,79
	2003	100	12,89	57,07	14,28	10,24	2,8	1,35
	2009	100	15,95	49,83	14,18	10,66	3,37	5,91

Fonte: CPS/FGV através do processamento dos microdados do IBGE.

As tendências mostradas anteriormente vão ser corroboradas pelo Censo de 2010. De acordo com Camurça (2013, p.63-66), os dados do último censo vão confirmar a queda de 12% do número de católicos em todo o país, passando de 73,8%, em 2000, para 64,6% da população em 2010. O estado do Rio de Janeiro foi, de fato, o que apresentou o menor percentual de devotos (45,8%) dentre as unidades da federação brasileira. Quanto aos evangélicos (tradicionalistas e pentecostais / neopentecostais), houve um crescimento de 26 milhões (2000) para 42,2 milhões de fiéis em 2010, com destaque para os estados de Rondônia (33,8%, Acre (32,7%) e Rio de Janeiro, este concentrado na Região Metropolitana do Rio de Janeiro (RMRJ), onde os evangélicos já são 34% da população, diante dos 39% de católicos. Finalmente, o censo registra um aumento do número de pessoas sem religião da ordem de 8%, perfazendo um total de 15,3 milhões de brasileiros. Neste caso, o estado do Rio de Janeiro novamente se destaca, apresentando o mais alto percentual na Federação Brasileira: 16% dos entrevistados. Os espíritas são em número de 3,8 milhões de praticantes (concentrando-se em SP, RJ, MG, GO e RS), enquanto que as religiões afro-brasileiras se mantiveram em 0,3% (0,26% de umbandistas e 0,08% de candomblecistas). Tanto no caso dos espíritas, quanto de umbandistas e candomblecistas, o estado do Rio de Janeiro se coloca na segunda posição no total de adeptos, perdendo, respectivamente, para São Paulo, Rio Grande do Sul e Bahia.

Mas uma questão importante se apresenta ao tentarmos entender o comportamento demográfico do universo religioso brasileiro, extremamente plural<sup>23</sup>: como responder à pergunta “Qual a sua religião ou seu culto?”? É muito difícil, para Menezes (2013, p.335-341) discernir se o que a pessoa pratica é uma doutrina, uma filosofia de vida ou prática religiosa. Em segundo lugar, o censo não chega a todos os

<sup>23</sup> Para Camargo, apud Almeida e Barbosa (2015, p.344), pluralismo é a fragmentação do campo religioso em várias denominações em um cenário de maior “competitividade”, o que implica a adesão por escolha individual.

domicílios. Além disso, existem fiéis que frequentam, rotineiramente, as cerimônias religiosas, enquanto que outros não são tão assíduos. Há também os que só procuram algum templo religioso em momentos de dificuldades físicas, financeiras e/ou afetivas. Sendo assim, os censos não conseguem determinar há quanto tempo o crente participa de um grupo religioso, nem dá conta das pessoas que possuem vários credos.

Outro ponto para discussão é a representatividade das religiosidades afro-brasileiras. Como eram tratadas pelo Censo? Como saber, exatamente, quem são os cita número de adeptos das religiões afro-brasileiras, em especial a Umbanda, religião, segundo ele, mais universal, sincrética e que espelhariam a síntese de um país mestiço, símbolo da identidade brasileira. O declínio geral foi de -13,2%. No entanto, ao contrário do Candomblé, que passou de 107 mil para mais de 180 mil em 2010, um crescimento de 70% no período, fruto da universalização da religião, que passa a ser frequentada, cada vez mais, por devotos de classe média escolarizada (só perdendo para os espíritas), que muda a maneira de interpretar e praticar as tradições. Para Almeida e Barbosa (2015, p. 348-3450), a Umbanda, apesar de ter matrizes africanas, por ser mais sincrética<sup>24</sup>, acabou sendo uma religião mais universal e, conseqüentemente, perde seu caráter de religião étnica. No entanto, os próprios autores questionam essa definição, já que houve um refluxo da Umbanda e o que eles chamaram de embranquecimento do Candomblé, que se tornaria, portanto, universal.

Esta universalização do Candomblé, revelada por Prandi (2013, p.212-217), é uma estratégia narrativa que busca tornar a religião mais universal, na medida em que busca uma reafrikanização, com o reaprendizado de línguas africanas, a recuperação da mitologia dos orixás e a restauração de cerimônias africanas, além do abandono de práticas católicas. Esse resgate das raízes africanas aproximou o Candomblé dos movimentos sociais em defesa dos pretos, fortalecendo a visibilidade e o reconhecimento dos devotos no Brasil, como podemos perceber nas políticas de patrimonialização de terreiros/ casas de Candomblé no Brasil. A Umbanda, por sua vez, ainda atrelada ao catolicismo, caiu de 542 mil devotos em 1991 para 407 mil em 2010. Quando observa o decréscimo da Umbanda, de 1991 a 2010, Prandi destaca que o número oficial de devotos caiu muito: -24,80%. Este declínio pode ser justificado, segundo o antropólogo, pela concorrência provocada pela concorrência no mercado

---

<sup>24</sup> O sincretismo, segundo Almeida e Rumstain, apud Almeida e Barbosa, 2015, p. 344), compreenderia as fusões entre sistemas cosmológicos e práticas rituais distintas, o que pode levar à dupla pertença religiosa ou à elaboração de novos sistemas enraizados nos anteriores.



religioso, na utilização dos meios de comunicação e nas estratégias de conversão que a Umbanda e o Candomblé teriam dificuldades em se adaptar. Ele também destaca que muitos ainda se escondem nas categorias “católico” e “espírita”.

Apesar de serem consideradas modernas no trato com o indivíduo, e abertas às tradições de outras práticas religiosas, as religiões afro-brasileiras são ainda religiões de pequenos grupos, com fracos laços de solidariedade entre si, não contam com estruturas empresariais, possuem pouco acesso às mídias e pouquíssimos representantes legislativos (PRANDI, 2013, p. 213-216). Isso leva a uma perda de capital político por parte dos umbandistas, com a carência (ou ausência) de representatividade nos espaços políticos (ao contrário do que ocorre com os evangélicos), falta de visibilidade, carência de articulação política entre as federações para pressões em prol de políticas públicas que atendam às necessidades dos praticantes. Todavia, Teixeira (2013, p. 30) alerta para o fato de

se houve um crescimento negativo entre os anos de 1991 e 2000, os dados do último Censo revela, um “incremento de 12,5%”, sobretudo em razão do crescimento do Candomblé, que foi da ordem de 31,2%, bem como da Umbanda, na ordem de 2,5%.

Numa entrevista ao Caderno Mais, do Jornal Folha de São Paulo de 30 de março de 2008, a antropóloga Diane DeG. Brown, uma das pioneiras no estudo sobre a evolução da Umbanda no Brasil, afirmou que até os dias atuais existe a ideia de que o Candomblé é uma religião mais “pura” e autêntica do que a Umbanda, mais miscigenada. A autora discorda dessa ideia, pois defende que autenticidade é fruto de um processo social. No entanto, segundo a mesma, a religião, que foi considerada uma expressão forte do nacionalismo cultural como a única religião genuinamente brasileira, principalmente após os anos 1960, perde essa essência nos dias atuais para outras expressões culturais que definem a identidade brasileira, como por exemplo, o Carnaval.

Para Jorge e Rivas (2014, p.170-177), porém, o número de praticantes de Umbanda não declinou, mantendo seu percentual desde o Censo de 2000. Eram 541.516 adeptos em 1991, 422.001 em 2000 e 407.331 em 2010, configurando uma estagnação, ou seja, o número não continuou caindo como nos censos anteriores. Para os autores, isso se deve, em primeiro lugar, às iniciativas do poder público federal, como a Lei 10.639, sancionada em 2003, que obriga todas as escolas públicas e privadas do país a ensinar culturas de matrizes africanas e indígenas, e a criação da SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial), também em 2003. Em segundo lugar, as novas relações das religiões afro-brasileiras com as mídias, como a

criação do Fórum Internacional Permanente sobre Diversidade, projeto elaborado pela Faculdade de Teologia Umbandista. Finalmente, para os autores, a “institucionalização da *episteme* da tradição oral afro-brasileira” seria o terceiro motivo da manutenção do número de adeptos da Umbanda. A formalização do curso de bacharelado em teologia de tradição oral, reconhecido pelo Ministério da Educação em 2003, permite uma maior visibilidade e reconhecimento das tradições afro-brasileiras no meio acadêmico, dialogando em condições de igualdade com os outros grupos religiosos.

Apesar de algumas conquistas, o Candomblé e Umbanda, com mais de 588 mil adeptos no Brasil, segundo o Censo de 2010, são religiões que, além do número insignificante diante do total da população brasileira, vem sofrendo, apesar de avanços no que tange a existência de órgãos especializados no combate à intolerância, muitas agressões. Estas, predominantemente, ocorrem nos espaços metropolitanos, como a RMRJ, onde, geograficamente, os praticantes das religiões afro-brasileiros estão concentrados. A violência, implícita ou explícita, é dirigida tanto aos seus praticantes quanto aos espaços (privados ou públicos) onde os rituais são realizados. A intolerância, dentre outras razões, pode ser atribuída ao tratamento dado às religiões afro-brasileiras ao longo da história constitucional brasileira. Na próxima parte do capítulo, analiso como, no crescente quadro de pluralismo religioso no Brasil, a elaboração e/ou interpretação dos artigos constitucionais direcionados à liberdade religiosa provocaram reações e/ou organizações dos grupos umbandistas.

## **1.2. O tratamento dado à Liberdade religiosa nas constituições brasileiras e as reações dos grupos umbandistas**

Falar em liberdade religiosa é um grande desafio, dada a complexidade do tema. Segundo Leite (2014, p.21-22), quando tratamos a liberdade religiosa como, pura e simplesmente, a garantia de liberdade de culto e de crença, ou seja, de todos os cidadãos praticarem uma religião ou de não professar nenhuma, corremos o risco de negligenciar as tensões entre as práticas religiosas e as normas e leis estatais. Apesar dos avanços legais da chamada Constituição cidadã (1988), o autor considera muito difícil compreender o que seria liberdade religiosa no Brasil sem levar em conta o contexto histórico e as relações entre Estado, religião e cidadania “a partir de uma perspectiva mais abrangente e inclusiva, voltada às religiões minoritárias” (p. 167), já que a concepção de liberdade religiosa está muito atrelada aos valores cristãos.

Para o autor supracitado, a aproximação entre o Estado e a religião católica, por exemplo, gerou no Brasil uma ideia de liberdade religiosa insatisfatória, deixando à margem religiões que eram consideradas perturbadoras da ordem pública e dos “bons costumes”, como é o caso da Umbanda. Para ele, essa tensão entre Estado laico e Cristianismo, especialmente representado pela Igreja Católica Apostólica Romana, se deu pelo número expressivo de praticantes do catolicismo presentes no quadro administrativo do Estado, hoje cada vez mais influenciado pelo crescimento dos grupos evangélicos.

Para facilitarmos nossa análise, apresentamos abaixo um quadro que mostrará, de forma sucinta, como a liberdade religiosa foi entendida ao longo das constituições brasileiras, quais as consequências para as religiões não católicas e quais as reações oriundas desse tratamento, principalmente dos grupos umbandistas.

Quadro 2: Constituições brasileiras e tratamento dado à liberdade religiosa e reações ou efeitos nos / dos grupos umbandistas.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA	LEGISLAÇÃO SOBRE LIBERDADE RELIGIOSA	TRATAMENTO DADO ÀS RELIGIÕES NÃO CATÓLICAS	EFEITOS E/OU REAÇÕES NOS / DOS GRUPOS UMBANDISTAS
1824	<p>Art. 14. A liberdade Religiosa no Brasil só se estende às comunhões Cristãs: todos os que professarem podem gozar dos Direitos Políticos no Império.</p> <p>Art. 15. As outras religiões além da Cristã são apenas toleradas, e a sua profissão inibe o exercício dos Direitos Políticos.</p> <p>Art. 16. A Religião Católica Apostólica Romana é a Religião do Estado por excelência e única mantida por ele.</p>	<p>Religiões não católicas eram consideradas não oficiais; Direitos Políticos: somente católicos;</p> <p>Assegurado somente o culto no espaço privado, em âmbito doméstico, sem formas exteriores ao Templo;</p> <p>As práticas não católicas não poderiam desrespeitar a religião oficial do Estado e a ordem pública.</p>	<p>Não existia a religião de Umbanda, oficialmente, na época.</p>

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA	LEGISLAÇÃO SOBRE LIBERDADE RELIGIOSA	TRATAMENTO DADO ÀS RELIGIÕES NÃO CATÓLICAS	EFEITOS E/OU REAÇÕES NOS / DOS GRUPOS UMBANDISTAS
1891	<p>Art. 11, n. 2. Veda aos Estados e à União estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;</p> <p>Art. 72, n. 3. Assegurava a liberdade religiosa a todos os indivíduos e confissões, que poderiam exercer pública e livremente o seu culto;</p> <p>Art. 72, n.5. Determinava a secularização dos cemitérios;</p> <p>Art. 72, n.28. Assegurava que, por motivo de crença ou função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderia ser privado de seus direitos civis e políticos.</p>	<p>Indefinições legais deixaram margem para o descumprimento das normas e leis;</p> <p>Oficialmente, a exclusão das religiões acatólicas se torna ilegal. No entanto, na prática, a consciência e os valores cristãos, da maioria, ainda prevalecem na interpretação das leis;</p> <p>Ataques aos protestantes e aos espíritas.</p>	<p>Não existia a religião de Umbanda, oficialmente, na época.</p>

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA	LEGISLAÇÃO SOBRE LIBERDADE RELIGIOSA	TRATAMENTO DADO ÀS RELIGIÕES NÃO CATÓLICAS	EFEITOS E/OU REAÇÕES NOS / DOS GRUPOS UMBANDISTAS
1934	<p>Menção a Deus no preâmbulo;</p> <p>Art. 113, n.1. Vedação à discriminação por motivo de crença religiosa;</p> <p>Art. 113, n.4. Direito à objeção de consciência;</p> <p>Art. 113, n.5. Inviolabilidade da liberdade de consciência e crença;</p> <p>Art. 113, n.7. Liberdade de culto nos cemitérios e direito ao sepultamento em cemitérios familiares.</p>	<p>Indefinições legais deixaram margem para o descumprimento das normas e leis;</p> <p>Oficialmente, a exclusão das religiões acatólicas se torna ilegal. No entanto, na prática, a consciência e os valores cristãos, da maioria, ainda prevalecem na interpretação das leis;</p> <p>Ataques aos protestantes, espíritas e de religiões afro-brasileiras.</p>	<p>Templos umbandistas eram geralmente denominados de tendas espíritas;</p> <p>Lideranças umbandistas se aproximam dos ideais que norteavam as políticas públicas do Estado Novo apresentando as práticas umbandistas como assistencialistas diante dos segmentos desfavorecidos da sociedade e representativas da miscigenação das “três raças”;</p> <p>Lideranças buscavam uma homogeneização das práticas rituais nos terreiros;</p> <p>Projeto de criação de um órgão responsável pela interlocução com o Estado, adquirindo força política.</p>

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA	LEGISLAÇÃO SOBRE LIBERDADE RELIGIOSA	TRATAMENTO DADO ÀS RELIGIÕES NÃO CATÓLICAS	EFEITOS E/OU REAÇÕES NOS / DOS GRUPOS UMBANDISTAS
1937	<p>Art. 32. É vedado à União, aos Estados e aos Municípios estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;</p> <p>Art. 122, n.4. Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto;</p> <p>Art. 122, n. 5. Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal.</p>	<p>Indefinições legais deixaram margem para o descumprimento das normas e leis;</p> <p>Oficialmente, a exclusão das religiões acatólicas se torna ilegal. No entanto, na prática, a consciência e os valores cristãos, da maioria, ainda prevalecem na interpretação das leis;</p> <p>Ataques aos protestantes, espíritas e de religiões afro-brasileiras.</p>	<p>Lideranças buscaram uma homogeneização das práticas rituais nos terreiros através do 1o Congresso Brasileiro de Umbanda;</p> <p>Criação da Federação Espírita de Umbanda do Brasil, hoje chamada de União Espírita Umbandista do Brasil.</p>

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA	LEGISLAÇÃO SOBRE LIBERDADE RELIGIOSA	TRATAMENTO DADO ÀS RELIGIÕES NÃO CATÓLICAS	EFEITOS E/OU REAÇÕES NOS / DOS GRUPOS UMBANDISTAS
1946	<p>Menção a Deus no preâmbulo;</p> <p>Art. 31. É vedado à União, aos Estados e aos Municípios estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;</p> <p>Art. 141, n.7. Inviolabilidade da liberdade de consciência e crença, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes;</p> <p>Art. 141, n.8. Objeção de consciência.</p> <p>Art. 141, n. 10. Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal. As associações religiosas poderão, na forma de lei, manter cemitérios particulares.</p>	<p>Indefinições legais deixaram margem para o descumprimento das normas e leis;</p> <p>Oficialmente, a exclusão das religiões acatólicas se torna ilegal. No entanto, na prática, a consciência e os valores cristãos, da maioria, ainda prevalecem na interpretação das leis;</p> <p>Ataques aos protestantes, espíritas e de religiões afro-brasileiras.</p>	<p>Criação de seis novas federações de Umbanda no Rio de Janeiro e em Niterói;</p> <p>Disputa entre a “Umbanda Branca” e uma “Umbanda Negra”, representadas, respectivamente, pelas classes média e baixa;</p> <p>Realização do 2º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, no Rio de Janeiro; Publicação do Jornal de Umbanda;</p> <p>Programa de rádio “Melodias no Terreiro”, por Áttila Nunes; Áttila Nunes é eleito vereador (1958) e deputado estadual (1960) pelo Rio de Janeiro.</p>



CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA	LEGISLAÇÃO SOBRE LIBERDADE RELIGIOSA	TRATAMENTO DADO ÀS RELIGIÕES NÃO CATÓLICAS	EFEITOS E/OU REAÇÕES NOS / DOS GRUPOS UMBANDISTAS
1967/69	<p>Menção a Deus no preâmbulo;</p> <p>Art. 9. É vedado à União, aos Estados e aos Municípios estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;</p> <p>Art. 153, n.5. Inviolabilidade da liberdade de consciência e crença, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes;</p>	<p>Indefinições legais deixaram margem para o descumprimento das normas e leis;</p> <p>Oficialmente, a exclusão das religiões acatólicas se torna ilegal. No entanto, na prática, a consciência e os valores cristãos, da maioria, ainda prevalecem na interpretação das leis;</p> <p>Ataques principalmente aos praticantes de religiões afro-brasileiras.</p>	<p>Realização do 3º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, no Rio de Janeiro;</p>

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA	LEGISLAÇÃO SOBRE LIBERDADE RELIGIOSA	TRATAMENTO DADO ÀS RELIGIÕES NÃO CATÓLICAS	EFEITOS E/OU REAÇÕES NOS / DOS GRUPOS UMBANDISTAS
1988	<p>Menção a Deus no preâmbulo;</p> <p>Art. 5, VI. É vedado à União, aos Estados e aos Municípios estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;</p> <p>Art. 5, VIII. Inviolabilidade da liberdade de consciência e crença, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes;</p> <p>Emenda 14. Assegura o direito de exercício e prática da mediunidade com finalidade de assistência espiritual e recurso auxiliar no tratamento de enfermidades.</p>	<p>Apesar das definições legais, ainda ocorre o descumprimento das normas e leis;</p> <p>Oficialmente, a exclusão das religiões acatólicas é ilegal. No entanto, na prática, a consciência e os valores cristãos, da maioria, ainda prevalecem na interpretação das leis;</p> <p>Ataques principalmente aos praticantes de religiões afro-brasileiras por parte de grupos evangélicos.</p>	<p>Participação na Comissão de Combate a Intolerância Religiosa (CCIR) fundada em 2008;</p> <p>Participação na Associação Nacional de Mídia Afro, criada em 2012;</p> <p>Criação do Movimento Umbanda do Amanhã (MUDA), em 2012;</p> <p>Criação do Movimento Umbanda Rio, em 2013;</p> <p>Criação do Movimento Intra-Religioso de União Afro (MIRUA), em 2013;</p>

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Brown (1986), Cumino (2010) e Leite (2014).

A Constituição do Império (1824), que legitima o poder do Imperador, apesar de proibir a perseguição por motivos religiosos, foi bastante restritiva no que tange às outras religiões. Temendo a instabilidade no Império, críticas à Igreja Católica e a perda dos valores morais da sociedade, muitos constituintes se mostraram contrários ao dispositivo. Apesar de expressivo, esse grupo era minoritário e acabou derrotado, pois os interesses políticos, sociais e econômicos em atrair colonos europeus para o país falaram mais alto. Aos estrangeiros, por exemplo, não foi criado qualquer obstáculo religioso para adquirir a nacionalidade brasileira, mas somente os católicos exerceriam os direitos políticos. No entanto, para evitar atentados à ordem e aos bons costumes, numa perspectiva claramente cristã, a liberdade religiosa “deveria respeitar a religião do Estado e não poderia ser ofensiva à moral pública” (LEITE, 2014, p.174). O Código Criminal do Império de 16 de dezembro de 1830, inclusive, permitiu a punição por zombaria contra o culto oficial do Império, tornou crime qualquer manifestação contrária à existência do Deus católico e proibiu celebrações e cultos não oficiais (CUMINO, 2010, p.142).

Sendo assim, todas as religiões que não professassem a fé católica só podiam realizar cultos em língua estrangeira para estrangeiros e em espaços privados, com arquiteturas que não lembrassem templos católicos. Casamentos, nascimentos, educação e saúde pública estariam, exclusivamente, sob responsabilidade das autoridades eclesiásticas (LEITE, 2014, p. 175). O principal grupo perseguido foi o dos protestantes, já que o clero – que questionava a negligência do poder imperial em conter as “descrenças” dos acatólicos - defendia a queima de Bíblias protestantes, a proibição de cultos realizados em Português, além de convocar a população para punir, com as próprias mãos, os hereges. Nesse contexto, a Umbanda, enquanto religião, não existia. Essa relação entre o Estado e a religião católica sofre modificações com a Proclamação da República.

A primeira Constituição da República (1889), segundo Leite (2014, p.185), matriz da laicidade e da liberdade religiosa no Brasil, secularizou e garantiu liberdade de ritos nos cemitérios, que passam a ser geridos pelo poder público municipal; assegurou total liberdade de culto, assegurou que o casamento reconhecido por lei seria apenas o civil, proibiu qualquer tipo de subvenção oficial a cultos ou igrejas. No entanto, o alcance foi insatisfatório, dado “o caráter relativo da liberdade religiosa”

(p.199) e das "normas constitucionais relativas à religião (...), que "encontravam-se abertas a interpretações distintas e sujeitas a diversas condicionantes" ((LEITE, 2014, p. 186). O autor cita dois exemplos esclarecedores dessa ambiguidade: os juristas Rui Barbosa e Aristides Milton. Para o primeiro, comparando a Constituição de 1891 com a Constituição dos EUA, a República não veio para oprimir a essência do Brasil, cristão por excelência. Mesmo defendendo a separação entre a Igreja e o Estado, Rui Barbosa defendia uma cooperação entre Estado e religião e deixa claro que essa distinção não deve ser feita em nome da irreligião, mas sim em nome da liberdade. Sendo assim, o Brasil, ao assumir uma concepção de liberdade constitucional republicana, seguindo o modelo dos EUA, não deixaria de ser um país cristão. Já o segundo jurista lamenta o fato de eliminarmos todos os sinais, na Carta Constitucional, da reverência e amor a Deus. Para ele, o Brasil não segue o modelo norte-americano, que defende a concepção de nenhuma religião ser oficial, mas mantém as punições às blasfêmias<sup>25</sup>, dispensam os ministros de culto do serviço militar, além de considerar inconstitucional os impostos sobre igrejas (LEITE, 2004, p. 187-190).

Apesar do "clima" republicano, os protestantes continuavam a ser perseguidos. Templos eram apedrejados e invadidos, bíblias protestantes continuavam a ser queimadas e ministros eram atacados, como o Reverendo Sr, Justus H. Nelson, metodista, que ao se recusar a tirar o chapéu durante uma procissão de Corpus Christie, foi feito prisioneiro por um mês (LEITE, 2014, p.200). A prática do espiritismo, da magia, de cartomancia ou de qualquer tipo de prescrição de receitas a partir de ervas foram, na época, consideradas crimes pelo Código Penal de 1890 (artigos 156, 157 e 158). As penas variavam de multas até prisão celular de um a seis meses e, no caso de morte, de seis a vinte e quatro anos de prisão (LEITE, 2014, p. 201-203). Sendo assim, podemos perceber que o Estado ainda permanecia atrelado aos interesses da Igreja Católica, tornando a legitimidade jurídica das outras religiões dependentes da interpretação dos juristas (p.209).

não houve uma separação definitiva entre o Estado e Igreja. O novo Estado republicano brasileiro continuou tratando de maneira desigual as religiões, dando uma forma particular e

---

<sup>25</sup> Enquanto a heresia designa uma interpretação alternativa de verdades religiosas tidas como fundamentais, a blasfêmia remete para uma ofensa verbal definida pelo caráter vil ou chocante dos termos que a expressam. A blasfêmia é retórica e verbal, mais do que intelectual; destaca-se pelo som e pela interferência, ao passo que a heresia é puro conteúdo. (...) na blasfêmia a referência é uma comunidade e suas normas de pertencimento. É essa comunidade a ofendida com uma expressão verbal que utiliza e atinge noções consagradas em alguma ortodoxia" (GIUMBIELLI, 2003, p.175).

peculiar ao seu modelo laico de gestão territorial ao favorecer, oficialmente, a perseguição religiosa (ALCÂNTARA, 2016, p.18).

Logo, a garantia de liberdade religiosa dependia de quem interpretava a lei e de como entendia o significado de moral e tranquilidade públicas. Nesse contexto de perseguições religiosas às práticas não católicas, é fundada, oficialmente, no ano de 1908, a religião de Umbanda<sup>26</sup>. A origem da Umbanda é bastante controversa. Segundo Jorge e Rivas (2014, p. 164), a mais tradicional e aceita é aquela que acredita que a Umbanda tem sua origem tradicionalmente relacionada à manifestação de um espírito intitulado “Caboclo das Sete Encruzilhadas” (Figura 2), por Zélio Fernandino de Moraes, católico, em 15 de novembro de 1908, data em que se comemorava a Proclamação da República. No Templo Espírita, localizado à Rua Floriano Peixoto, em Neves, São Gonçalo-RJ, manifesta-se, portanto, um espírito (na verdade, a reencarnação do padre jesuíta Gabriel Malagrida<sup>27</sup> (TRINDADE, 1991, p.46-48), que representaria um grupo social até então marginalizado dentro da sociedade brasileira e das tradições espíritas. Uma análise iconográfica mais detalhada da imagem tradicional do Caboclo das Sete Encruzilhadas revela que o número sete remete aos dons do Espírito Santo (Sabedoria, Entendimento, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade e Temor); a encruzilhada (tão temida no imaginário social) seria o espaço de convergência dos sete caminhos que levam a Deus, que tanto influenciou na localização de várias igrejas

---

<sup>26</sup>Oliveira, a partir do conceito de “religião endógena” desenvolvido por Ortiz (1999), entende a Umbanda como o fruto de um sincretismo refletido das diversas religiões que se afrontaram no Brasil em mais de 400 anos de colonização. A nova religiosidade nasceria, portanto, do processo de bricolagem entre as manifestações religiosas das culturas ameríndias, mais a influência da catequese jesuítica, mais o contato com os cultos de matriz africana, mais a influência da doutrina kardecista (2008, p.20).

<sup>27</sup> **Padre Gabriel Malagrida** ([Menaggio, 5 de Dezembro de 1689](#) — [Lisboa, 21 de Setembro de 1761](#)) foi um [jesuíta italiano](#), missionário no Brasil e depois pregador em Lisboa, que depois de condenado por herege no âmbito do [Processo dos Távoras](#) foi garrotado e queimado na [fogueira](#) num auto-de-fé realizado no Rossio de Lisboa. Malagrida tornou-se jesuíta em [23 de Outubro de 1711](#), tendo partido para as missões no [Brasil](#), em [1721](#). Chegou aqui e foi mandado, já ordenado padre, para Belém, a fim de aprender a língua indígena e trabalhar como padre na cidade. Somente em 1723 é enviado, pela primeira vez, como missionário ao meio dos índios Caicazes, ao longo do rio Itapicuru e Munim, no Maranhão. Desta nação indígena passará a outras: os Guanarés e os Barbados, no rio Mearlim, onde passará maus bocados, quer pela resistência dos feiticeiros da tribo, quer pela epidemia de peste que assolava os índios. Até o ano de 1727 ficará sempre entre índios, com aventuras apostólicas arriscadas e dignas de um [romance](#). É retirado definitivamente da missão indígena por volta de 1729 para ensinar no Colégio de [São Luís do Maranhão](#), a fim de preparar futuros missionários jesuítas, ensinado [Filosofia](#) e [Teologia](#). A partir de [1735](#) inicia a segunda fase de "missionário apostólico" ou missionário popular, quando, ao sair de São Luís, se dirige ao sul, via [Piauí](#), em direção a Bahia. Malagrida veio a [Lisboa](#) em [1750](#) e tendo aí assistido aos últimos momentos da vida do rei [D. João V](#), permaneceu nessa cidade até [1751](#). Neste ano, regressou de novo ao [Maranhão](#) tendo aí estado até [1754](#), ano em que regressou definitivamente para [Portugal](#) a rogo de [D. Mariana de Áustria](#) ([pt.wikipedia.org/wiki/Gabriel\\_Malagrida](http://pt.wikipedia.org/wiki/Gabriel_Malagrida), acessado em 25/01/2010).

católicas nas cidades do interior do Brasil (OLIVEIRA, 2008, p.96-97); a bandeira do Brasil pode demonstrar a nacionalidade de uma religião que, segundo as tradições, viria para conquistar o país, e harmonizar as famílias; a árvore é uma araucária, um pinheiro tipicamente brasileiro que, coloca o Caboclo nos planaltos e serras do Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo e Paraná. Fica claro, portanto, a influência do catolicismo na imagem do fundador da religião<sup>28</sup>. (TRINDADE, LINARES e COSTA, 2008, p.31-41),

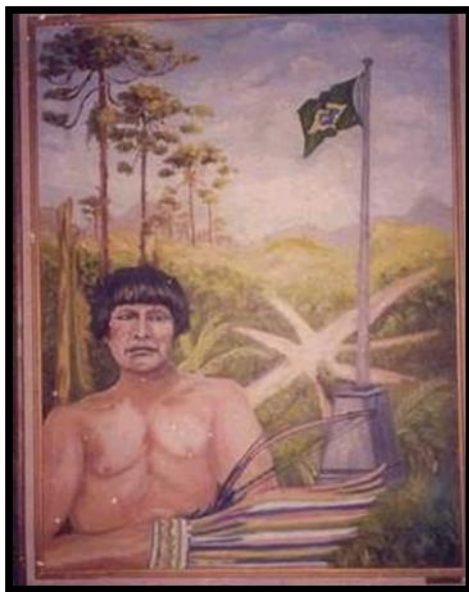


Figura 1: Caboclo das Sete Encruzilhadas

Fonte: [www.caminhodapaz.com.br/.../fotosdiversas.htm](http://www.caminhodapaz.com.br/.../fotosdiversas.htm). Acessado em 24/07/2009

Como vimos anteriormente, apesar do advento da República, a liberdade religiosa não era satisfatória para os grupos religiosos minoritários. Dentro desse contexto, como os umbandistas vão enfrentar a hostilidade da Igreja Católica, já que práticas rituais que

---

<sup>28</sup> O fato é bastante controverso, pois segundo Oliveira (2008, p.93-95), há divergências quanto às informações daquele evento, como o nome do presidente da Federação, José de Souza, já que o cargo era ocupado, segundo o Livro de Atas, por Eugênio Olímpio de Souza, assim como não seria possível, dada à localização da Federação na época (centro de Niterói), o menino Zélio ter ido buscar uma flor para enfeitar a mesa. Também é polêmico o “transtorno” causado pela manifestação do Caboclo, pois, segundo afirmam era considerado comum ocorrer a manifestação de *espíritos involuídos*. Além disso, a ausência de referência a Zélio de Moraes em obras de seus contemporâneos suscitou dúvidas, segundo Giumbelli, citado por Oliveira (2008, p. 98-102), na relevância do papel do médium na fundação da Umbanda. No entanto, segundo este último, o ostracismo se deveu a necessidade em manter, por parte dos intelectuais umbandistas, a legitimidade da religião nas mãos da federação, impedindo sua associação ao médium-profeta. Com o fortalecimento desta legitimidade religiosa nos anos 1970, Zélio de Moraes passou a ser reconhecido como o pioneiro da Umbanda no Brasil, reforçando, mais uma vez, a hierarquia umbandista institucionalizada.

apresentavam instrumentos de percussão, fumo, ervas e bebidas eram proibidas? Como ser aceita uma religião que tinha, nos seus rituais, manifestações de espíritos de negros e indígenas? Cabe ressaltar que a Umbanda também nasce sendo rechaçada pelos espíritas, que não aceitavam os rituais umbandistas por serem considerados atrasados.

O grande desafio, portanto, dos grupos umbandistas, seria como legitimar uma religião que concilie rituais mágicos com a racionalidade científico-desenvolvimentista em voga no Brasil que se urbaniza a partir dos anos 1930. Citando Fry (1975), Magnani (1991) destaca que o intercâmbio proporcionado pelos terreiros/tempos de Umbanda, por exemplo, se constituiu num importante meio de formação de redes de relacionamento social, com o apadrinhamento dos devotos e a promessa de cura mágica para toda sorte de problema.

Na Constituição de 1934, que só vigorou por três anos, a Igreja Católica se propõe a manter sua hegemonia, vetando mudanças que ferissem sua influência no Estado brasileiro. A nova Carta vedou a discriminação por motivo de crença religiosa e garantiu os direitos de qualquer cidadão, independente do credo. No entanto, numa vitória dos grupos cristãos na Assembleia Constituinte de 1934, fez menção a Deus no preâmbulo, contradizendo com o art.113, n.5, que defende a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença a todos os brasileiros. Além disso, permitiu a existência de cemitérios particulares, desde que não ferissem a moral, a ordem e os bons costumes. Novamente, a Constituição deixa margem a várias interpretações, diante do que seriam os bons costumes e a moral pública (LEITE, 2014, p. 201-215).

Influenciados pelos discursos nacionalistas em prol de uma cultura nacional e pelas políticas assistencialistas do Estado, muitos intelectuais umbandistas foram simpatizantes do Governo Vargas, sendo comum, à época, a existência de fotografias de Getúlio Vargas ao lado de representações espirituais nos terreiros. Estas lideranças se aproximam dos ideais que norteavam as políticas públicas do Estado Novo apresentando as práticas umbandistas como assistencialistas diante dos segmentos desfavorecidos da sociedade e representativas da miscigenação das “três raças”, assumindo o compromisso de, junto aos poderes públicos e à população, atuar na divulgação da religião. Para atingir tal objetivo, as lideranças defendiam a ideia de buscar uma homogeneização das práticas rituais nos terreiros, assim como criar um órgão responsável pela interlocução com o Estado, adquirindo força política (MORAIS, 2010, p.37). Apesar da Constituição, na teoria, ter permitido a legalização das práticas

umbandistas, na verdade, atraiu a atenção da polícia e aumentou a probabilidade de assédio e extorsão (BROWN, 1986, p.146-147). Durante os anos 1930, diante da repressão policial, os templos umbandistas eram geralmente denominados de tendas espíritas<sup>29</sup>, com o intuito de evitar confisco de objetos rituais, o fechamento de terreiros e a prisão dos devotos.

A partir de 1934, a lei coloca o espiritismo, a Umbanda e os outros cultos sob a jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações do Rio de Janeiro, dentro da seção de Costumes e Diversões. Os templos, para funcionar, necessitavam de um registro na polícia, que fixava suas próprias taxas (CUMINO, 2010, p.141).

A Constituição de 1937, outorgada pelo Presidente Getúlio Vargas, retira a menção a Deus no preâmbulo, mas só garantiu a liberdade de culto, não a de consciência e de crença, além de não assegurar a assistência religiosa às Forças Armadas e hospitais. Quanto aos cemitérios, a Constituição dizia que seriam de caráter secular, administrados pela autoridade municipal, e proibiu a manutenção de cemitérios privados por instituições religiosas. Todavia, não deixa claro sobre a liberdade de cultos nesses espaços. Mais uma vez nota-se um “déficit doutrinário, marcado pela presença de conceitos, ideias e, quando muito, contornos extremamente vagos, e pela ausência de preocupações em torno de casos concretos (...)” (LEITE, 2014, p. 222-223). No que tange à Umbanda,

Com a instalação do Estado Novo, em 1937, a repressão aumentaria sobre os seguimentos umbandista e afro-brasileiro em geral (CUMINO, 2010, p.141).

Um outro exemplo das contradições do Governo Vargas diante das religiões e práticas culturais com matrizes africanas, foi o tombamento, durante o Estado Novo, da Coleção Museu de Magia Negra do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, em 5 de maio de 1938, processo número 0035-T-38, registrado no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico

---

<sup>29</sup> Nesse decênio, por exemplo, são instaladas na cidade do Rio de Janeiro, nomeadas como Tendas Espíritas, sete novas casas de Umbanda, a saber: São Pedro (Praça XV, centro da cidade), N. Sra. Da Guia (Rua Camerino, Centro da cidade), N. Sra. Da Conceição (sem sede fixa), S. Jerônimo (Rua Visconde de Itaboraá, Centro da cidade), S. Jorge (Rua Dom Gerardo, Praça Mauá, Centro da cidade), Santa Bárbara (sem endereço) e Oxalá (atual Avenida Presidente Vargas, Centro da cidade). Além destas, surgiram inúmeros outros neste período, espalhados pelo Centro e Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, além de municípios vizinhos da Baixada Fluminense (ORTIZ, 1999, p. 42).



e Artístico Nacional). Os motivos, no entanto, ainda são pouco claros até hoje, por conta da não realização de pareceres que justificassem os processos na época<sup>30</sup>. Cabe ressaltar que os elementos constituintes da Umbanda viram “cultura popular”, são valorizados pelas instituições culturais do Estado Novo, controladas pelos modernistas e, portanto, passíveis de defesa por parte de grupos que buscavam uma “identidade nacional”.

No entanto, apesar das perseguições aos umbandistas, foi, na década de 1930 que se “institucionalizou o espiritismo de Umbanda” (LEITE, 2014, p. 230). Durante o período Vargas, as práticas de macumba<sup>31</sup> e Candomblé, assim como congêneres, foram alvo da Inspeção de Entorpecentes e Mistificações (criada em 1931) do então Distrito Federal (atualmente Município do Rio de Janeiro), que reprimia o uso de tóxicos, magias e sortilégios (LEITE, 2014, p. 221). Sendo assim, as práticas rituais dos grupos religiosos afro-brasileiros se tornam mais visadas pelos católicos (que continuam com discursos contrários ao espiritismo), espíritas e pela polícia. O discurso umbandista, diante do déficit de debates sobre intolerância religiosa (LEITE, 2014, p.22) teve que se adaptar a um contexto adverso, onde os valores cristãos de uma sociedade urbano-industrial “vão orientar a reinterpretação das práticas de origem afro-brasileiras” (ORTIZ, 1999, p.162).

Como reação às perseguições e na tentativa de afastar a Umbanda das práticas africanizadas, transformando-a em uma expressão religiosa legítima da evolução do povo brasileiro<sup>32</sup>, é fundada, em 1939, no Rio de Janeiro, por Zélio F. de Moraes, a Federação Espírita de Umbanda do Brasil, hoje chamada de União Espírita Umbandista

---

<sup>30</sup> (...) as propostas de preservação dos bens e acervos culturais dessa natureza não se restringiram às ideias de Mário de Andrade e de Heloísa Alberto Torres. Encontra-se em Gustavo Barroso outra interessante tentativa de enquadrar conceitualmente os diversos conjuntos de peças e objetos mágicos e religiosos recolhidos pelo país a fora. Como primeiro diretor do Museu Histórico Nacional, fundado em 1922, Gustavo Barroso apresenta, num texto publicado nos *Anais do Museu Histórico Nacional*, a sua proposta de um Museu Ergológico Brasileiro:

(...) Entende-se por ergologia a parte da vida popular que envolve valores úteis ou artes de utilidades: cozinha, ofícios manuais, profissões rústicas, etc. (...) Temos, pois, em face dessa clara exposição do assunto, o esquema duma divisão da ciência folclórica em duas partes principais: a animologia, referente à alma, ou ao espírito: costumes, usos, cerimônias, ritos, fórmulas de vida, contos, cantos, músicas, danças, anexins, parêmias, jogos, pulhas, adivinhações, apólogos, fábulas, etc.; e a ergologia: a que diz respeito aos ‘valores de utilidade, desde os alimentos e os modos de prepará-los até os ofícios manuais como os de trançador de couro, prateiro, e profissões rústicas, algumas muito originais como as do domador, rastreador, cantor e curandeiro (BARROSO, 1942, p.433).

<sup>31</sup> Da Cabula provavelmente provém a Macumba carioca. Ritualmente pobre e próximo da estrutura do culto banto na África, a Macumba era praticada em uma mesa e invocava os mortos e os antepassados tribais, seres do bem ou do mal. Acredita na transmigração das almas, no totemismo e na magia. O sacerdote da Macumba denominava-se umbanda, o invocador dos espíritos, sendo o feiticeiro adivinho e curandeiro, secundado pelo cambono. A reunião formava a engira (COSTA, 1983 *apud* ORTIZ, 1999, p.37).

<sup>32</sup>

do Brasil (UEUB), presidida pelo Sr. Pedro Miranda (Foto 1). Em todo o Brasil as lideranças religiosas buscavam se organizar politicamente, formando alianças com políticos eleitos (que viam com interesse o apoio dos setores mais pobres da população às suas candidaturas) e, inclusive, se candidatando, se possível, a cargos políticos (BROWN, 1986, p.151).

Deste modo, as negociações para se obter maior liberdade de culto devem ser analisadas como via de “mão dupla”, pois o Estado varguista buscava também legitimar-se como um governo que estava atento aos anseios populares, uma vez que mantinha canais de diálogo com os movimentos organizacionais. O próprio Vargas reconhecia as organizações de classe como colaboradoras da administração pública. O ditador gabava-se de ter estabelecido no Brasil a “verdadeira” democracia, que não seria a dos parlamentos, mas a que “atende aos interesses do povo e consulta as suas tendências, através das organizações sindicais e associações produtoras” (OLIVEIRA, 2008, p.62)



Foto 1: Sede da primeira federação de Umbanda do Brasil  
Fonte: Arquivo pessoal, 2017

Diante de uma distinção entre alto e baixo espiritismo, a Umbanda se encaixava no segundo tipo e, portanto, era considerada inferior. Para eliminar de suas práticas as influências africanas, esta federação vai ser responsável pela organização do 1º

Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda<sup>33</sup>, realizado em 1941, que tinha como objetivo principal decodificar a “Umbanda pura”. Logo, a fim de evitar a extorsão e a violência, as lideranças umbandistas buscavam melhorar a imagem da religião perante a sociedade.

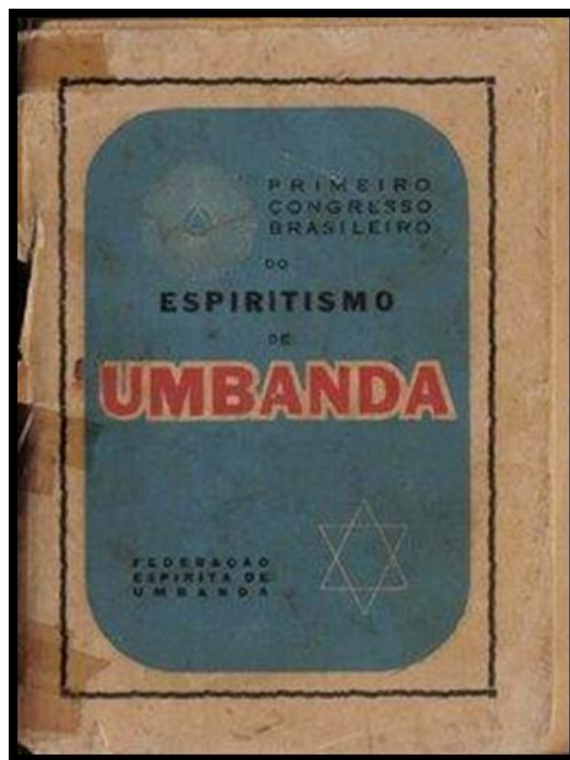


Figura 2: Cartaz do 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda  
Fonte: [fraternidadeumbandistaluzdearuanda.blogspot.com/](http://fraternidadeumbandistaluzdearuanda.blogspot.com/). Acessado em 24/07/2009

<sup>33</sup> Para a integração da Umbanda na sociedade brasileira, o 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda se dividiu em três grandes linhas: Antiguidade da Religião (Tradição), Discurso Científico (Ciência) e Discurso Cultivado (Doutrina). A primeira forma legitimadora parte de duas correntes: A Umbanda como originária da Índia (AUM-BANDHĀ = “Princípio Divino”), amparada nas leis do karma e na lenda do continente perdido da Lemúria, sendo trazida ao Brasil pelos escravos africanos que aprenderam a Umbanda no contato com os hindus. A segunda corrente defendeu uma origem africana, a partir de uma tribo banto, os luandasquiosos, situados ao sul de Angola, relacionando a antiguidade do homem, surgido na África à antiguidade da religião. Esta segunda corrente revalorizava a África e todo o seu panteão mitológico. Foi a primeira corrente, no entanto, que se tornou dominante no congresso, ressaltando o “embranquecimento” da Umbanda como condição para a religião ser aceita pela sociedade. A segunda linha de interpretação se baseava no Discurso Científico. A ciência, para os umbandistas, tornava-se um argumento da legitimação do sagrado, distinguindo a religião das práticas supersticiosas de africanas e indígenas, o que racionaliza o discurso à luz do espiritismo kardecista. A ciência passa, através da física, a explicar a importância do uso de pólvora, espadas, facas, charutos, cachimbos, até mesmo dos pés descalços. No caso do Discurso Doutrinário, a questão tornou-se mais complexa, dada as resistências encontradas por muitos de seus praticantes, que se negavam a aceitar o extermínio de qualquer prática oriunda do magicismo e do curandeirismo, e a padronização dos rituais com o uso de manuais. O fato é que os intelectuais umbandistas procuravam dar a Umbanda um caráter sincrético que fosse de fácil aceitação pelas diversas camadas da sociedade brasileira, a fim de legitimá-la frente ao Estado e aos valores dominantes na época. (ORTIZ, 1999 e OLIVEIRA, 2008)

No processo constituinte da Carta de 1946 houve a preocupação, do constituinte Caires de Brito, com a manutenção da violência contra religiões não católicas. O parlamentar defendeu a eliminação da frase do artigo 141 que fazia referência à moral e os bons costumes, entendendo que a interpretação jurídica ficaria muito flexível. No entanto, sua emenda foi rejeitada, pois muitos consideravam que o problema estava nos excessos da polícia, não nos bons costumes, que deveriam nortear e limitar a liberdade religiosa no Brasil. Outra preocupação que gerou debate a Assembleia Constituinte foi o tratamento dado à liberdade de não crer e de não ter religião, algo que, segundo alguns parlamentares, deveria estar garantida por lei. No entanto, também foram rejeitadas (LEITE, 2014, p.225-227).

A Constituição de 1946 resgata a menção a Deus no preâmbulo, mantém a garantia de liberdade de culto nos cemitérios (seculares e administrados pelos Municípios) e garante que ninguém será privado de consciência, liberdade de crença e de culto, “salvo o dos que contrariem a ordem pública ou bons costumes” (LEITE, 2014, p. 223). Esta ressalva representa, mais uma vez, “um tratamento superficial ao tema, apontando a necessidade de se impor a moral, ordem pública e os bons costumes como limites à liberdade religiosa (...)” (LEITE, 2014, p. 227), favorecendo a repressão às religiões como a Umbanda. Essa ideia de laicidade é contraditória com a proposta de construção de uma sociedade democrática, pois, além do Estado continuar concedendo ao poder público um tratamento diferenciado às religiões no Brasil, favorecia, claramente a religião católica, por ser o credo da maioria da população.

Apesar da manutenção das pressões contra as religiões afro-brasileiras, devotos pertencentes aos estratos desfavorecidos da população começam a questionar o afastamento da Umbanda de suas raízes indígenas e africanas. Isso pode ser percebido na criação de seis novas federações de Umbanda no Rio de Janeiro e em Niterói, onde três seguiam as orientações do 1º Congresso de Umbanda (1941), enquanto que outras três vão seguir uma vertente africanista. Tem início uma disputa entre a “Umbanda Branca” e uma “Umbanda Negra”, representadas, respectivamente, pelas classes média e baixa (CUMINO, 2010, p.160-163).

No ano de 1947, um jovem jornalista, chamado Áttila Nunes, vai criar um programa de rádio chamado “Melodias de Terreiros” que abrirá espaço para recém-chegados à Umbanda e personalidades na política, assim como realiza a publicidade de eventos sociais e religiosos na cidade. Dois anos depois, em 1949, os fundadores da Federação Espírita de Umbanda do Brasil lançam o “Jornal de Umbanda”, publicação

financiada pelos assinantes e propagandas, que se tornou a mais influente do meio umbandista durante os anos 1950/60 no país. O jornal, que continha artigos sobre pontos da doutrina e rituais, não tinha a intenção de ser uma publicação interna da federação, mas possibilitar a discussão, em todo o Brasil, da imagem da religião, tendência comprovada na criação da coluna intitulada “O que os outros dizem de nós”, além de promover debates e revisões de inúmeros livros e periódicos que eram publicados. O sucesso do programa “Melodias de Terreiros e do “Jornal de Umbanda” vão beneficiar o surgimento de novas federações que, conseqüentemente, passam a rivalizar com a FEUB / UEUB (BROWN, 1986, p.151-152). A projeção e o sucesso do programa de rádio (que ocorria duas vezes por semana, com a duração de duas horas) possibilitaram a eleição de Áttila Nunes à Câmara dos Vereadores do Município do Rio de Janeiro em 1958 e, em 1960, se torna o primeiro umbandista eleito deputado estadual.

Apesar dos avanços, o discurso do Cardeal Motta, da Arquidiocese de São Paulo, escrito na década de 1950, revela a manutenção da intolerância de muitos católicos diante do crescimento do número de praticantes dos rituais umbandistas na sociedade brasileira:

(...) Além do feiticismo dos nossos indígenas, dos provenientes a Ásia e Europa, recebeu o nosso povo essa triste herança provinda também da África, por via dos antigos escravos negros. Presentemente, para a mais estulta aberração e falta de espírito, cultiva-se mesmo no Brasil a macumba africana a pretexto de folclore e esnobismo. E cultua-se tão bárbara superstição de magia negra em centros que deveriam ser mais representativos da civilização brasileira como Rio de Janeiro e Bahia. É uma ignomínia a prática de tais abusões entre os cristãos. É triste averiguar que a marcha de nosso progresso espiritual e cultural é no sentido da senzala para o salão e não do salão para a senzala. A macumba é um dos maiores atentados contra a fé, contra a moral, contra nossos foros de educação, contra a higiene e contra a segurança. É o atestado alarmante de nossa ignorância religiosa e científica, e de nossa falta de policiamento. (MOTTA, C., 1953, p.302, apud ORTIZ, 1999, p.199)

Outro discurso emblemático na época foi o de David Nasser, na página 28 da Revista *O Cruzeiro* de 3/11/1959, ao comentar uma fala do arcebispo do antigo estado da Guanabara, hoje Município/cidade do Rio de Janeiro, sobre a expansão de credos como a Umbanda e o Candomblé:

Dom Jaime sabe que os brasileiros, seus filhos, suas ovelhas, seus comandados espirituais, necessitam agora mais do que nunca de seus

rumos, de sua orientação. Nunca maior onda de cultos estranhos, vindos da África via Bahia, ou de Paris via Allan Kardec, invadiu uma nação com maior rapidez e fúria que os candomblés, os rituais de Umbanda, a linha branca e a linha negra, o culto bárbaro de Exu ou o endeusar de Ogum, ao se disseminarem pelo Brasil. Ora, a voz do pastor na televisão se impunha justamente para explicar aos mais ingênuos que tudo não passa de uma terrível coincidência. Para desfazer as dúvidas dos corações inocentes e evitar que neles se introduzisse, face aos acontecimentos que julgavam sobrenaturais, o micróbio da feitiçaria, a semente de uma nova religião também cheia de símbolos, impregnada de misticismo, porém bárbara ainda (NASSER, D. 1959, apud ORTIZ, 1999, p. 199-200).

Neste momento houve um aumento do poder de organização das instituições umbandistas<sup>34</sup> no estado do Rio de Janeiro. Três dessas federações seguiram a linha da chamada “Umbanda Pura”, enquanto que as outras três defendiam uma linha de Umbanda mais africanizada<sup>35</sup>. Fundada em 1952 por Tancredo da Silva Pinto, importante defensor das tradições afro-brasileiras, a Federação Espiritista de Umbanda vai representar grupos que defendiam a contraposição às tendências de eliminação das tradições africanas da Umbanda. Autor de inúmeras obras sobre a Umbanda, seu fundador, contrário à “desafricanização” da Umbanda, escreveu numa coluna do Jornal O Dia durante mais de vinte anos, além de ter sido bastante articulado com autoridades políticas como os governadores Chagas Freitas e Negrão de Lima, e o Deputado Áttila Nunes.

Com o intuito de ganhar força política, eleger candidatos umbandistas e ganhar visibilidade, além de minimizar o “racha” entre uma Umbanda “Pura” e outra “africanista”, lideranças de cinco federações, dentre elas a UEUB e a FEU, criaram em 1956 o Colegiado Espírita do Cruzeiro do Sul, cujo objetivo principal era reunir as facções. Sendo assim, esse processo de unificação religiosa e de sistematização do produto umbandista se manifesta com toda a força nas federações, já que:

---

<sup>34</sup> Esfera Nacional: Confederação Espírita Umbandista, Grande Federação de Umbanda, União Espírita de Umbanda, União dos Espíritos de Umbanda, Associação Umbandista Brasileira, Colégio Espiritualista de Umbanda do Brasil, Ordem Umbandista do Silêncio, Primado de Umbanda, Círculo Umbandista do Brasil, União Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros. Na Esfera Estadual: Federação Umbandista do Estado do Rio de Janeiro, União de Umbanda do Rio Grande do Sul, Federação Espírita Umbandista do Estado do Rio de Janeiro, Liga Umbandista São Jerônimo do Estado de São Paulo, Cruzada Federativa Espíritas de Umbanda do Estado de São Paulo, Associação Ritualística Afro-Brasileira (Santos-SP), Federação Pernambucana do Culto Afro-Brasileiro, Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, Federação Umbandista do Estado do Rio de Janeiro, Federação dos Cultos Afro-Brasileiros do Recife.

<sup>35</sup> Todavia, se aumenta o número de federações, crescem também as disputas pelos espaços de atuação, o que vai se transformar, até hoje, numa das grandes dificuldades na luta política por visibilidade dos praticantes de Umbanda.

(...) a finalidade desses órgãos é centralizar e monopolizar o poder, transformando-se ao mesmo tempo nos únicos representantes legítimos, e até mesmo legais, da religião (ORTIZ, 1999, p.186).

Com a criação do colegiado, lideranças umbandistas percebem que não conseguiriam ser eleitos ou elegeer candidatos sem o suporte das diferentes linhas e dos espíritas da linha kardecista. Para atingir tais objetivos, os líderes trocam o termo “umbandista” por “espírita”, mais socialmente aceito. Nesta época, o Jornal de Umbanda se torna um importante veículo midiático, divulgando e fazendo propaganda das lideranças “espíritas”, sem distinção entre Umbanda e Espiritismo. Essa estratégia levará à eleição, em 1958, de dois vereadores umbandistas: Áttila Nunes<sup>36</sup>, no Rio de Janeiro, e Moab Caldas, no Rio Grande do Sul. Este colegiado foi o responsável pela organização do 2º Congresso Brasileiro de Umbanda (BROWN, 1986, p.155-157).

Na década de 1960, num estádio de futebol do Rio de Janeiro e com a participação de milhares de umbandistas de vários estados da Federação Brasileira, mais especificamente no ano de 1961, foi realizado o 2º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda que abordou os tópicos Umbanda religiosa, Umbanda Filosófica e Umbanda Científica (CUMINO, 2010, p.217) e ratificou duas ideias do 1º Congresso Brasileiro de Umbanda: o Espiritismo de Umbanda tem suas origens nas antigas religiões e filosofias da Índia e a palavra Umbanda tem origem sânscrita, que pode significar “Princípio Divino” ou “Evolução Constante” (CUMINO, 2010, p. 213). Mais uma vez fica evidente a preocupação com a imagem da religião diante da sociedade e o desejo de união e unificação dos procedimentos ritualísticos a partir dos preceitos de uma Umbanda “Pura”, em detrimento das heranças africanas<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Áttila Nunes foi eleito, em 1960, deputado estadual, tornando-o chefe de inúmeros cabos eleitorais. Ele foi reeleito em 1966, em plena ditadura militar. Levantou a bandeira da liberdade religiosa, defendendo especialmente a Umbanda contra perseguições policiais e contra as leis que dificultavam/proibiam ao registro de terreiros (BROWN, 1986, p.186).

<sup>37</sup> A preocupação com a união entre templos/terreiros, federações e outras instituições que representam os interesses dos grupos umbandistas se faz presente até os dias de hoje. A partir da iniciativa do Sacerdote Espiritual de Umbanda Pai Ortiz Belo de Souza, e com o apoio de inúmeros líderes religiosos e órgãos representativos da religião de Umbanda, foi redigida a Carta Magna da Umbanda, cujo objetivo principal, segundo os responsáveis pelo documento, não é a unificação da religião em dogmas, mas a união entre seus praticantes e representantes. A elaboração deste documento, atualizado em dia 21/10/2014, teve início numa reunião na rua Brigadeiro Jordão, 297, Ipiranga, São Paulo – SP, no dia 14 de abril de 2013, em um Congresso Brasileiro de Umbanda. O Superior Órgão Internacional de Umbanda e dos Cultos Afros (SOI), sediado em Lages – SC, passou a ser o órgão, em âmbito nacional, de regulação da Carta Magna de Umbanda (<https://aumbandasagrada.wordpress.com/2016/02/25/carta-magna-da-umbanda/> Acesso em 09/01/2017).

Foi a partir das orientações do 2º Congresso que os paulistas criaram o Supremo Órgão da Umbanda, com a finalidade de centralizar o poder de decisão para melhor difundir a fé religiosa (ORTIZ, 1999, p.187). No entanto, ao autor afirma que

Seria ilusório atribuir as modificações ocorridas na posição católica. Exclusivamente aos efeitos produzidos pelas declarações do Vaticano II. Sem negar a importância das resoluções do aparelho burocrático eclesiástico, pensamos como Peter Berger que o ecumenismo é sobretudo uma exigência da situação pluralista global que envolve as sociedades modernas; ele é muito mais do que um simples “resultado das afinidades psicossociológicas do pessoal burocrático religioso”. Não é a superestrutura que impõe nova estratégia diante da pluralidade de cultos, mas, ao contrário, aquela é o resultado das transformações sócio-econômicas que atingem a Igreja em escala mundial. (ORTIZ, 1999, p.208)

Desta feita, diante do crescimento do número de fiéis, terreiros e de uma certa organização política, a Igreja Católica não vai mais negligenciar o potencial da Umbanda, que passa a ser encarada como um possível instrumento de transmissão da mensagem evangélica, ou seja, uma forma de propagação dos ensinamentos bíblicos. O ecumenismo, pregado pela Igreja Católica dado o Concílio Vaticano II, em 1962, que ao afirmar que “Deus é maior que a Igreja”, reconhece que o sagrado ocorre também em outras religiões. (CUMINO, 2010, p. 169). Assim, na década de 1960 ocorreu um arrefecimento das perseguições promovidas pela Igreja Católica, que passa a encarar a Umbanda como um parceiro “legítimo dentro do mercado concorrencial religioso” (ORTIZ, 1999, p. 210).

A Constituição de 1967 /69, último texto antes da Constituição “cidadã”, não apresentou significativas modificações e, mais uma vez, não permite uma definição clara sobre os limites da liberdade religiosa no Brasil (LEITE, 2014, 248). O texto manteve a menção à Deus no preâmbulo, defendeu a liberdade de expressão, não tolerando a “subversão a ordem ou preconceitos de religião, raça ou de classe (...)”, e garantiu a laicidade, a liberdade de culto, de consciência e de crença, desde que “não contrariem a ordem pública ou bons costumes” (LEITE, 2014, p. 238). Presente em todos os textos constitucionais anteriores, esta ressalva acabou justificando várias ações do Estado às religiões que não se adequaram a uma moral cristã católica, que sempre pautou o conceito de bons costumes, gerando múltiplas interpretações por parte das autoridades.



Durante a Ditadura Militar, a Umbanda se aproveita da maior “aceitação” da Igreja Católica, da existência de muitos militares umbandistas e do conflito entre a própria Igreja Católica (que reunia simpatizantes ao comunismo e polemizava em várias questões) e o Governo Militar para crescer expressivamente nos anos 1969 e 1970. Um reflexo desse crescimento foi a realização, em 1973, do 3º Congresso Brasileiro de Umbanda, novamente no Rio de Janeiro, cuja pauta dominada pelos velhos problemas que dificultavam a legitimidade da religião diante da opinião pública, como a falta de padronização institucional e dos rituais, além da permanência de atos que continuavam a criminalizar e demonizar as práticas umbandistas.

Fica evidente que o papel dos intelectuais umbandistas, diante da pulverização da Umbanda, é o de:

(...) edificação de uma religião universalizante, um único caminho: o da organização da religião em escala regional, estadual e nacional. Frente à multiplicidade de pequenas empresas do sagrado, a solução à concorrência religiosa se encontra na centralização da orientação clerical. Centralizando-se os grupos decisórios, administra-se o sagrado de forma mais eficaz no mercado concorrencial. (...) Na realidade, para que os umbandistas possam conquistar uma parte do mercado é necessário que eles homogeneizem seu produto religioso, para que se possa referir sem ambiguidades a uma marca umbandista. A padronização e codificação das normas que regem a fabricação do produto tornam-se então imprescindíveis para unificar o culto, a gerência do sagrado. Com efeito, esta necessidade interna de codificação aparece desde as origens da Umbanda; ela domina as preocupações dos participantes do congresso de 1941, permanecendo ainda hoje um ideal a ser atingido (ORTIZ, 1999, p. 183).

O preconceito contra as religiões afro-brasileiras, como percebemos até aqui, se manteve ao longo do período republicano em função de uma interpretação da doutrina constitucionalista que não ofereceu uma diretriz segura sobre o direito de alguns à prática religiosa diante de outros direitos cidadãos (LEITE, 20114, p.300-301). No jornal O Estado de São Paulo, de dia 24 de outubro de 1971, por exemplo, podemos perceber como era a visão dominante sobre os praticantes de Umbanda e Candomblé. O sociólogo Lísias Nogueira Negrão, por exemplo, destacou uma reportagem que denunciava a relação entre os políticos (que tinham interesse em angariar votos e expandir redutos eleitorais) e terreiros, assim como também acusava autoridades policiais de se associarem a sacerdotes de religiões afro-brasileiras como forma de proteção contra os bandidos. No dia 02 de abril de 1972, uma manchete relacionava criminosos e rituais de Umbanda e Candomblé, pois aqueles buscavam nos terreiros o

“fechamento do corpo” contra seus inimigos. Em 17 de janeiro de 1973, a religião umbandista voltou a ser apresentada como um amálgama de crenças de baixo nível cultural e não como uma religião (CUMINO, 2010, p. 177).

Mesmo com as perseguições, houve uma evolução do número de fiéis da Umbanda até os anos 1970. No entanto, a partir dos anos 1980/90 começa a cair o número de devotos, por conta, segundo Cumino (2010, p. 181),

da desorganização das federações e sua politicagem; a falta de orientação doutrinária que dominou o período; a mídia que passaria a veicular pouquíssimas informações sobre a Umbanda, e, quando o fizesse seria de forma pejorativa; e o crescimento das igrejas neopentecostais, com discurso agressivo com relação a todos os segmentos mediúnicos, afro-brasileiros e, especificamente, umbandista.

O processo constituinte em 1987-88, diante da importância das religiões (revelada no aumento da chamada bancada evangélica – trinta e dois representantes), propôs agendas que fossem além das liberdades de culto e crença, como o direito à prática da mediunidade, defendida pelos espíritas, que levou à criação da Emenda Popular 14 (LEITE, 2014, p. 252-253; 278). Dentre as várias Comissões e Subcomissões criadas, estavam as dos direitos relativos à liberdade religiosa, da laicidade do Estado, garantia de imunidade tributária dos templos de qualquer culto (estes temas não foram objetos de polêmicas) e ensino religioso nas escolas públicas (LEITE, 2014, p. 253). Logo, a nova constituição vai além da interpretação que os juristas faziam das leis, buscando a concretização dos direitos fundamentais.

A Constituição de 1988 mantém algumas tradições históricas, a saber: no preâmbulo, faz menção expressa a Deus; o inc. VI do art. 5º garante a inviolabilidade da liberdade de consciência, crença e exercício dos cultos<sup>38</sup>, assim como a proteção aos locais de cultos. No entanto, cabe ressaltar uma diferença significativa diante das constituições anteriores: a nova carta, que assegurou a inviolabilidade da crença e o livre exercício do culto, suprimiu as referências à ordem pública e aos bons costumes como limites ao exercício do culto religioso” (p. 315). Essa mudança é significativa, pois, segundo Deus (206, p.15), apud Alcântara (2016, p. 15),

---

<sup>38</sup> Para Leite (2014, p. 312-315), a liberdade de culto sempre foi vista como a “exteriorização da liberdade de crença (...), ou seja, “a liberdade de crença é o direito de exprimir uma crença e não o de ter uma crença” (...). No entanto, ao autor salienta que, “de fato, tanto a liberdade de crença como a liberdade de culto representam formas manifestação exterior da religião professada, sendo ambas igualmente tuteladas pela Constituição, e ambas, como visto, passíveis de sofrer restrições”.

A forma jurídica no Brasil acerca da laicidade recebeu ao longo do tempo uma característica própria, singular, em que a Igreja Católica, mesmo não se constituindo como religião oficial, usufruía determinados poderes na política e nas instituições estatais e governamentais. Consequentemente, seus valores, dogmas e as suas concepções racistas acerca das religiões de matrizes africanas, que eram interpretadas como primitivas e demoníacas, continuaram prevalecendo sob a sociedade brasileira.

Como destaca Leite (2014, p. 305-306), não se trata “de reconhecer, a priori, que a norma religiosa há de prevalecer sempre sobre a norma estatal”, mas sim que, dentro de um contexto de pluralismo religioso, a liberdade religiosa deveria ser “interpretada à luz dos princípios fundamentais da dignidade humana”, permitindo, aos indivíduos, o direito cidadão de exercer sua religião. Para o autor, “esta leitura mais empática da dignidade da pessoa humana (...) é a que melhor se harmoniza com uma ideia de democracia mais inclusiva e substantiva”.

Portanto, a Carta de 1988, fundamentada na liberdade de consciência de cada indivíduo (LEITE, 2014, p.308), garante legalmente a autonomia de crença e culto, relevante na construção de identidades socialmente politizadas<sup>39</sup> de determinados grupos religiosos, como os umbandistas. No entanto, isso não garante o fim da intolerância, por conta do ritmo mais lento da sociedade em se adaptar às leis, do avanço de grupos neopentecostais e às dificuldades de articulação entre os grupos e federações umbandistas.

### **1.3. Liberdade religiosa e demanda de cidadania num contexto democrático**

Partindo do pressuposto de que a noção de cidadania é construída coletivamente e se constitui em uma identidade jurídica, podemos afirmar que a Constituição de 1988 reconhece as identidades como “bens jurídicos dignos da tutela estatal”, como fica explícito no artigo 215 do texto constitucional, que dispõe sobre o papel do Estado na proteção das culturas ditas populares, como as indígenas e afro-brasileiras, e nos artigos

---

<sup>39</sup> “Identidade social politizada” significa (...) que a extensão dos direitos da cidadania democrática deve ser pensada como resultados possíveis das contendas concretas de grupos sociais, e que essas contendas são, por sua vez, fontes poderosas de identificação intersubjetiva e reconhecimento entre as pessoas. Nesse sentido, identidade e cidadania não são conceitos essenciais, fixos por natureza. Eles variam conforme a agência que fazem deles os homens que os mobilizam (BOTELHO e SCHWACZ, 2012, p. 12-13). Esta concepção de identidade também dialoga com as ideias de Bastos e Lopes (2011), quando estes afirmam que falar em identidade é falar simultaneamente em tradição e fluidez contemporânea, opressão e liberação, manutenção de fronteiras e exclusão, e, consequentemente, em luta política. Dessa maneira, as identidades dos grupos entram em crise quando o fixo, o coerente e o estável são deslocados pela experiência vivida da dúvida e da incerteza (MARTINS e FROTA, 2011).

231 e 232, que “estabelecem os preceitos básicos de proteção das minorias étnicas” (ASSIS, 2011, p. 73). A importância do texto constitucional revela que, através de negociações, mobilizações e conflitos é que são criados, coletivamente, modos de identificação subjetiva entre as pessoas e sentimentos de pertencimento, que giram em torno do reconhecimento e das práticas dos direitos (BOTELHO E SCHWARCZ, 2012). Seria, para os autores,

uma resposta política a determinadas demandas e circunstâncias igualmente políticas, e é volátil como são diversas as situações de conflito ou de agregamento social. Porque é política, também sua força ou fragilidade depende das inúmeras mobilizações, confrontos e negociações cotidianas, práticas e simbólicas (p.12).

Se acreditamos que a “democracia supõe um modo institucionalizado de resolução de conflitos” (CASTRO, 2013, p.33), acreditamos que o reconhecimento jurídico das práticas religiosas, como apregoa a Constituição de 1988, pode acabar retroalimentando o sentimento identitário, essencial para a demanda cidadã desses grupos. No entanto, é importante deixar claro que não basta a legitimação das práticas religiosas através da legislação, seja ela municipal, estadual ou federal, para atender às demandas de cidadania destes grupos, pois, apesar dos avanços obtidos com a Constituição “cidadã”, não há garantia da diminuição da violência e do preconceito, por conta de uma evolução da sociedade que não acompanha os avanços da legislação.

Definir cidadania é um exercício bastante complexo, pois os conceitos não são estáveis. Baseando-se nas obras de Herkenhoff (2001), Vieira (2001) e Touraine (1996), Guerra (2012) apresenta o conceito de cidadania como “qualidade ou status de cidadão”, “pertença passiva e ativa de indivíduos em um Estado-nação com certos direitos e obrigações universais em um específico nível de igualdade” (p.62-64), onde só é possível existir com a consciência de filiação a uma coletividade política, fundamentando o direito de participar na gestão da sociedade, de forma direta ou indireta.

Segundo Azevedo (2012),

Essa relação de complementaridade entre democracia e cidadania parte do pressuposto defendido por Marshall (1967) em relação aos três direitos da cidadania e as condições de cada um. O autor diferencia a cidadania em três grupos de direitos: os civis, conquistados no século XVIII; os políticos – alcançados no século XIX – chamados, por isso, de direitos de 1ª geração; e os direitos sociais, conquistados no século XX, chamado de direitos de 2ª

geração. Vale destacar que Marshall pensou essa divisão a partir da Inglaterra e, como afirma Carvalho (2003, p.11), “o ponto de chegada, o ideal da cidadania plena, pode ser semelhante, pelo menos na tradição ocidental dentro da qual nos movemos (...), [mas], cada país seguiu seu próprio caminho” (p.34).

Pinsky (2013) corrobora ao afirmar que

ser cidadão é ter direito à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei; é, em resumo, ter direitos civis. É também participar no destino da sociedade, votar, ser votado, ter direitos políticos. Os direitos civis e políticos não asseguram a democracia sem os direitos sociais, aqueles que garantem a participação do indivíduo na riqueza coletiva: o direito à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, a uma velhice tranquila. Exercer a cidadania plena é ter direitos civis, políticos e sociais (p.9).

Para que os três grupos de direitos – civis, políticos e sociais – possam existir, faz-se necessário uma isonomia. Segundo Carvalho (2013, p. 9), “o cidadão pleno seria aquele que fosse titular dos três direitos” ou seja, “à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei” (civis), “à participação do cidadão no governo da sociedade”, organizando partidos, votando e sendo votado (políticos) e à educação, saúde, à aposentadoria, ao salário justo. Dessa maneira, voltando a Azevedo (2012) “há, primeiramente, a necessidade de equiparar legalmente todos os indivíduos, tornando-os, assim, cidadãos, ou seja, sujeitos dotados de iguais direitos e deveres perante o Estado” (p. 35).

É importante ressaltar que a análise do conceito de cidadania por Marshall se deu no contexto da realidade social e econômica da Inglaterra pós-guerra. Segundo Carvalho 2013, p. 9-10), no caso brasileiro, não se aplica o modelo inglês, por dois motivos: os direitos sociais precederam os outros e tiveram uma maior ênfase. Para o autor:

Na sequência inglesa, havia uma lógica que reforçava a convicção democrática. As liberdades civis vieram primeiro, garantidas por um Judiciário cada vez mais independente do Executivo. Com base no exercício das liberdades, expandiram-se os direitos políticos consolidados pelos partidos e pelo Legislativo. Finalmente, pela ação dos partidos e do Congresso, votaram-se os direitos sociais, postos em prática pelo Executivo. A base de tudo eram as liberdades civis (p.220).

Essa inversão, para o historiador, gerou consequências para muito graves para a construção da cidadania no país, como o aumento, excessivo, da força do Poder Executivo, do messianismo político, da desvalorização do Legislativo e do

corporativismo, dificultando a organização autônoma de grupos da sociedade que buscam visibilidade e reconhecimento.

Nunes (1997, p. 17), identifica “quatro padrões institucionais de relações ou “gramáticas” que estruturam os laços entre sociedade e instituições formais no Brasil: clientelismo, corporativismo, insulamento burocrático e universalismo de procedimentos”. Para o autor, o Brasil, ao longo de sua história, produziu resultados bastante divergentes daqueles que regem o padrão de uma sociedade capitalista moderna, onde predominariam o impersonalismo de procedimentos, pautado numa multiplicidade de classes, grupos, partidos e cidadania, onde os recursos seriam transferidos de maneira impessoal. Esses resultados seriam um produto de escolhas realizadas pelos principais atores políticos (NUNES, 1997, p. 25-26). Para Houston (2013, p. 44),

(...) tornou-se o que chamo de *mau governo da lei*, em inglês, *misrule of law*: um sistema de estratégias e complicações burocráticas usado pelo Estado e por indivíduos para ofuscar problemas, neutralizar oponentes, garantir a impunidade e, acima de tudo, legalizar o ilegal. Sendo assim, segundo o autor, Os direitos não se referem à cidadania per se, incondicionalmente, mas a um status que apenas alguns cidadãos têm por razões que não determinam suas cidadanias (HOUSTON, 2013, p. 44).

Se formos levar em conta as relações entre os líderes religiosos de cada terreiro de Umbanda e os chamados “filhos de santo”, podemos perceber a presença das trocas baseadas em favores e interesses pessoais, que corrompem a noção de cidadania, como o assistencialismo e o clientelismo. Brown <sup>40</sup>(1986, p. 169-177) reconheceu, em sua pesquisa, a presença de relações assistencialistas nos terreiros quando os consulentes, que vão em busca das divindades e as entidades que podem ajudá-los em problemas como dívidas, casamentos desfeitos e doenças, podem se tornar, pela gratidão, contribuintes e/ou novos médiuns da casa. Os líderes espirituais, por sua vez, através do poder de evocar o sagrado, podem conquistar novos devotos e recursos para o funcionamento da casa, aumentando seu poder de influência diante do grupo religioso. Cabe ressaltar que nem todos os terreiros possuem essa prática, pois vários funcionam somente com contribuições realizadas pelos “filhos da casa” e doações. Para a autora, há também relações patronais quando ocorre a ascensão de determinados membros a posições de destaque no terreiro, mediante sua força espiritual, pelo pai ou mãe de

---

<sup>40</sup> É importante deixar claro que Diane DeG Brown publicou sua obra na década de 1980. Atualmente, devemos levar em conta que o número de frequentadores de classe média vem crescendo na Umbanda.

santo. Para ela, os cargos atrelam determinados membros ao líder, criando uma hierarquia que, ao invés de subverter as desigualdades sociais e econômicas, pelo contrário, as escamoteia.

O clientelismo se faz presente, principalmente, em épocas de eleição. No caso do Rio de Janeiro, o filho e os netos de Áttila Nunes sempre procuraram associar suas imagens a dos defensores dos interesses da Umbanda, daqueles que, estando em espaços políticos como a ALERJ ou a Câmara dos Vereadores, poderiam lutar pela religião. Para tal, em campanha, a família chegou a oferecer jantares e organizou eventos para conquistar votos das lideranças e, conseqüentemente, de seus “filhos e filhas” médiuns.

Logo, no caso em tela, há, portanto, um jogo de poder envolvendo lideranças intelectuais, econômicas e/ou religiosas que representam demandas de cidadania. Mas “todas as cidadanias gerenciam as diferenças sociais entre os cidadãos de acordo com esses significados subjacentes”. (HOUSTON, 2013, p. 52). Para atender à estas demandas, podem existir políticas públicas que se baseiam na política de igualdade de chances ou que se propõem a adotar medidas de ação afirmativa.

Para Houston (2013, p.53), a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) da França vai defender que todos os homens possuem os mesmos direitos e nasceram livres, ou seja, basta a liberdade para a garantia da igualdade de direitos, inclusive o de participar da formulação das leis. No entanto, há um conflito com o fato de as distinções sociais só poderem se basear na utilidade pública. Sendo assim,

(...) sob a nova cidadania francesa, a lei pode legalizar diferenças sociais se forem úteis ao público e baseadas no mérito individual. (...). Todos devem se submeter às mesmas regras de qualificação individual para a obtenção de posições e recursos públicos, avaliadas por critérios uniformes e não por categorias sociais imputadas, como a origem familiar (p.53).

Para Mota (2014), analisando o caso francês e comparando-o ao Brasil, cada vez mais surgem “novas formas de mobilizações coletivas, demandando do espaço público (bem como em arenas não públicas) o acesso a direitos e reconhecimento a partir de reconhecimento de identidades diferenciadas” (p.149). Segundo o filósofo Charles Taylor (1994), apud Mota (2014), a modernidade trouxe grandes transformações às concepções de honra e hierarquia nas sociedades democráticas ocidentais, gerando dois movimentos: a busca de dignidade e autenticidade. Estas mudanças levaram o pensador liberal canadense Kymlicka (1995) a propor a constituição, dentro de um contexto plural com controle democrático, do que ele considera como cidadanias diferenciadas,

que garantiriam às minorias garantias legais para a proteção de um gênero de vida autêntico.

Portanto, no caso da França, as identidades são consideradas subordinadas pela linguagem universal, ou seja, para a República Francesa a via de solução para os conflitos é a universalização dos direitos. Sendo assim, os indivíduos pertencem, mas não possuem identidades. Para os defensores do multiculturalismo, isso impede a autenticidade de indivíduos e grupos, que busca visibilidade da demanda de diferença no espaço. No entanto, os republicanos franceses consideram extremamente perigoso a particularização de direitos, pois defendem a ideia de que esse princípio fere regras e valores comuns de uma sociedade democrática (MOTA, 2014). Para estes, a cidadania equitativa é

vista pelo prisma da divisão entre o universo privado e o universo público. No mundo privado, a liberdade de laços ou de fidelidades particulares, religiosas ou históricas. As liberdades públicas asseguram a liberdade de associação, o direito de praticar livremente sua religião e de praticar sua própria língua. No mundo público, a unidade das práticas e dos instrumentos da vida comum, politicamente organizadas em torno da cidadania (...). Para essa distinção entre público e privado, republicanos franceses e liberais ortodoxos se esforçam em conjugar a igualdade civil e política dos cidadãos, respeitando seus vínculos históricos ou religiosos particulares, assegurando ao mesmo tempo a unidade social através da cidadania comum e da liberdade dos indivíduos em suas escolhas existenciais (MOTA, 2014, p.185).

No Brasil, os defensores das políticas de ação afirmativa defendem o tratamento desigual para os desiguais. Logo,

se o paradoxo francês está assentado na busca de uma equalização entre a concepção igualitária (ou “republicana”), em contraposição ao comunitarismo e aos particularismos, o paradoxo brasileiro se relaciona com a dificuldade de pensar a igualdade na diferença, pois a semelhança na desigualdade impede o reconhecimento do diferente na medida em que, para obter reconhecimento, o ator deve ser antes conhecido. No caso francês, a igualdade implica que a sociedade seja uma e, sobretudo, que o Estado intervenha de maneira universalista para fortalecer sua unidade, e garantir, então a consolidação do bem comum (...). No caso brasileiro, a equidade sem a igualdade de direitos permite que as ações de compensação sejam dirigidas às situações particulares, não possibilitando que os princípios sejam universalizáveis para o conjunto de atores diferentes no espaço público (MOTA, 2014, p.190).

Constitui-se, assim, uma cidadania tutelada pelo Estado, que destina recursos a determinados grupos da sociedade, que são merecedores do reconhecimento público,



indo de encontro ao ideal republicano. São concedidos privilégios, não direitos, pois “mantém acesso particularizado à informação e aos recursos disponíveis, considerados como parte legítima e necessária para manter privilégios inerentes a certos segmentos da sociedade” (MOTA, 2014, p.188). Para nós, a desigualdade jurídica de tratamento se confunde com diferença e os instrumentos legais acabam por não suprimir a desigualdade, mas sim compensá-la.

Ao longo do capítulo constatamos que, apesar do Estado laico e da defesa do secularismo no Brasil, a presença da religião nos discursos políticos e em espaços políticos se mantem até os dias de hoje. O modelo de laicidade brasileiro, por exemplo, aproximou o Estado e a religião católica apostólica romana, criando uma tensão constante entre o Estado e o Cristianismo.

A aproximação entre o Estado e a religião católica, segundo Leite (2014), gerou no Brasil uma ideia de liberdade religiosa insatisfatória, deixando à margem religiões como é o caso da Umbanda. Esta, que ao lado do Candomblé no último censo, representa 0,3% da população, diante de 64,6% de católicos, 22,2 de evangélicos e 2% de espíritas, evoluiu, ao longo da história, em meio a tensões externas, com outros grupos religiosos, e internas, entre terreiros e instituições umbandistas.

Diante do recrudescimento da intolerância religiosa, por conta do avanço de grupos neopentecostais, dos conflitos no uso dos espaços privados e públicos para rituais, e das dificuldades de mobilização dos espaços políticos entre os grupos e federações umbandistas, iniciaremos o próximo capítulo analisando alguns dados sobre a intolerância religiosa na cidade do Rio de Janeiro.

A seguir, partindo do pressuposto de que o exercício do direito cidadão de culto dos grupos umbandistas passa pela prática espacial, entenderemos como o espaço é mobilizado nas demandas desses grupos religiosos. Para atingir tal objetivo, apresentaremos uma tipologia do uso dos espaços pelos rituais de Umbanda<sup>41</sup>,

---

<sup>41</sup> Uma das questões mais polêmicas envolve a codificação das Sete Linhas da Umbanda. Leal de Souza, em 1925, propôs uma classificação baseada em sete Orixás (Oxalá, Ogum, Euxoce, Shangô, Nhan-san e Amanjar) e As Almas, sendo aceita oficialmente pelo 1º Congresso do Espiritismo de Umbanda, em 1941. No entanto, as tendas umbandistas que surgiram a partir dessa codificação recebiam nomes de santos católicos, demonstrando a forte influência dessa religião na Umbanda. Uma nova proposta foi feita por Zélio de Moraes, a partir do crescimento do número de tendas umbandistas, originárias da Tenda Nossa Senhora da Piedade. O famoso médium defendia a ideia de sete linhas representadas por cores (amarelo-ouro (Inhaçã/Santa Bárbara), rosa (Ibeji/Cosme e Damião), azul (Yemanjá/Nossa Senhora da Glória, Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora da Guia – incluindo Oxum/Nossa Senhora da Conceição), verde (Oxossi/São Sebastião – se apropria das propriedades de Ossanha), vermelho (Ogum/São Jorge), marrom (Xangô/São Jerônimo), roxo (Nanã Buruquê/ Nossa Senhora Santana). Além disso, destacou as cores branco (presença de luz) e preto (ausência de luz), respectivamente, em

destacando os conflitos que emergem, principalmente, na disputa por espaços públicos como praias, cemitérios, ruas, matas e rios.

---

Oxalá/Jesus Cristo e Obaluaê ou Omulu/São Lázaro (TRINDADE, LINARES e COSTA, 2008, p.42-50). Para Lopes (2007), as Sete Linhas se baseiam na evolução do planeta Terra em seis fases ou reinos, a saber: Fogo, Terra, Ar, Água, Matas e Humanidade. Além dessas, acrescenta a dimensão espiritual, o Reino das Almas. A partir daí, associou-se cada reino a um Orixá: Fogo/Ogum (impulso inicial), Terra/Xangô(senhor das pedreiras), Ar/Iansã (rainha dos ventos), Água/Iemanjá (rainha das águas), Matas/Oxóssi (rei das matas), Humanidade/Oxalá (criador e responsável pela humanidade) e Almas/Omulu (senhor das almas). Matta e Silva (2007), citando as Sete Linhas criadas em 1956, divide-as em graus crescentes de iniciação (Almas, Xangô, Ogum, Iansã, Oxossi, Yemanjá e Oxalá). Estes sete reinos correspondem às Sete Linhas da Umbanda, numa sequência que apresenta a evolução da Terra personificando a natureza. Saraceni, em Código de Umbanda (2008) relaciona as Divindades Regentes da Natureza (Orixás) com sete essências originais (Cristalina, Mineral, Ígnea, Eólica, Telúrica e Aquática, respectivamente Fé, Amor, Conhecimento, Justiça, Lei, Evolução e Geração), e seus respectivos polos magnéticos negativos (atratores) e positivos (irradiantes). As Sete Linhas, para o autor, seriam assim definidas: Cristalina (Oxalá e Oyá), Mineral (Oxum e Oxumaré), Vegetal (Oxossi e Obá), Ígnea (Xangô e Iansã), Eólica (Ogum e Egunitá), Telúrica (Obaluaê e Nanã) e Aquática (Iemanjá e Omulu).

## **CAPÍTULO 2 – Rituais umbandistas e a demanda por espaço na cidade do Rio de Janeiro: desafios e contradições**

São inúmeros os casos de intolerância religiosa no mundo, como no conflito entre católicos e protestantes na Irlanda do Norte, entre judeus e muçulmanos na Palestina, a Inquisição Católica no continente europeu e na América Latina, o massacre de muçulmanos na Guerra da Bósnia, nos anos 1990.

A liberdade religiosa, enquanto elemento constituinte da cidadania, é um importante instrumento de afirmação identitária. No entanto, mesmo com uma legislação mais substantiva no que tange o exercício de direitos e deveres, ainda ocorrem muitos casos de intolerância que impedem manifestações religiosas, em espaços privados e públicos da cidade do Rio de Janeiro. Todavia, no presente capítulo abordaremos os principais tipos de violência sofridos pelos grupos praticantes de religiões afro-brasileiras, em especial a Umbanda.

### **2.1 Intolerância religiosa e práticas umbandistas**

Segundo o *Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana do Estado do Rio*, mais da metade das casas de Umbanda ou Candomblé do estado do Rio de Janeiro sofreram algum tipo de discriminação. Segundo a pesquisa realizada pelo Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente (Nirema) da PUC-Rio, cujos objetivos são contribuir para a identificação, análise e aplicação de estratégias que garantam os direitos de liberdade de crença e culto aos praticantes de Umbanda e Candomblé, das 847 casas pesquisadas desde 2008, mais da metade (430 delas) relatou episódios de intolerância religiosa contra seus centros ou seguidores nos últimos anos (FONSECA e GIACOMINI, 2013, p.28-29).<sup>42</sup> Segundo as autoras, o mapeamento surge a partir da iniciativa da Yalorixá Mãe Beata de Iyemonjá, sacerdotisa de Candomblé e líder do terreiro Ilê Omi Ojuarô, diante dos ataques sofridos pelas casas/terreiros/templos de Umbanda e Candomblé na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. As agressões, principalmente de praticantes de igrejas neopentecostais, vão desde o uso de aparelhos amplificadores de som para prejudicar os rituais, que

---

<sup>42</sup> <<http://oglobo.globo.com/rio/religoes-africanas-merce-da-intolerancia-8471972>>. Acesso em: 28 de agosto de 2013.

intimidam verbalmente os praticantes, à construção de templos ao lado ou à frente de terreiros tradicionais, e, até mesmo a associação a grupos armados.

No dia 15 de novembro de 2016, no bairro do Santíssimo, cidade do Rio de Janeiro, cerca de 300 religiosos se reuniram para saudar o Dia Nacional da Umbanda<sup>43</sup>. No entanto, segundo Marco Xavier, presidente do Movimento Umbanda do Amanhã (MUDA), o local foi alvo de ataques. Segundo o dirigente, os evangélicos

"(...) querem invadir o espaço lateral, onde fica nossa árvore sagrada e a casa de Obaluayê (orixá da saúde), onde plantei ervas. Depredam e jogam lixo, madeira. Desde 2009, nós denunciemos para a delegacia essas invasões. E nada acontece. Eu me sinto vítima de intolerância. Eles botam som alto de exorcismo de igreja, jogam sal em cima das pessoas, enchem portas de óleo. Todo sábado é assim", diz o dirigente (EXTRA, 2016).

Um outro caso de intolerância religiosa que merece destaque, e repercutiu muito na mídia carioca, foi a agressão sofrida por uma menina praticante do Candomblé, no dia 14 de Junho de 2015, com uma pedra, em um bairro do subúrbio da cidade do Rio de Janeiro.

A marca da violência está na cabeça da menina de 11 anos que foi agredida no Subúrbio do Rio por intolerância religiosa, mas esta não é a maior cicatriz. "Achei que ia morrer. Eu sei que vai ser difícil. Toda vez que eu fecho o olho eu vejo tudo de novo. Isso vai ser difícil de tirar da memória", afirmou Kailane Campos, que é candomblecista e foi apedrejada na saída de um culto. Ela deu a declaração em entrevista ao RJTV desta terça-feira (16). A garota foi agredida no último domingo (14) e, segundo a avó, que é mãe de santo, todos estavam vestidos de branco, porque tinham acabado de sair do culto. Eles caminhavam para casa, na Vila da Penha, quando dois homens começaram a insultar o grupo. Um deles jogou uma pedra, que bateu num poste e depois atingiu a menina. "O que chamou a atenção foi que eles começaram a levantar a Bíblia e a chamar todo mundo de 'diabo', 'vai para o inferno', 'Jesus está

---

<sup>43</sup> O Dia Nacional da Umbanda, em 15 de novembro de cada ano, é uma comemoração do Brasil, que foi instituída pela Lei Nº 12.644 de 16 de maio de 2012, e que inicialmente foi instituída pelo CONDU [CONSELHO NACIONAL DELIBERATIVO DA UMBANDA], atendendo então, uma proposta feita por entidades federativas umbandistas, durante o "3º Congresso Brasileiro da Umbanda, ocorrido de 15 de julho a 21 de julho de 1973 na cidade brasileira do Rio de Janeiro-RJ, a partir do que se deu origem ao "Dia da Umbanda" no Estado brasileiro do Rio Grande do Sul e ao "Dia da Umbanda e do Umbandista" nos Estados brasileiros do Paraná e Rio de Janeiro.

Essa data comemorativa de umbandistas brasileiros tem por fim, marcar a data da 1ª manifestação do "Caboclo das Sete Encruzilhadas", que se incorporou em 15 de novembro de 1908 no então jovem médium brasileiro, Zélio Fernandino de Moraes, dando início ao que viria a ser chamado de Umbanda (...).

Fonte: <http://datascomemorativas.org/dia-nacional-da-umbanda-15-de-novembro/>

voltando”, afirmou a avó da menina, Káthia Marinho. Na delegacia, o caso foi registrado como preconceito de raça, cor, etnia ou religião e também como lesão corporal, provocada por pedrada. Os agressores fugiram num ônibus que passava pela Avenida Meriti, no mesmo bairro. A polícia, agora, busca imagens das câmeras de segurança do veículo para tentar identificar os dois homens. A avó da criança lançou uma campanha na internet e tirou fotos segurando um cartaz com as frases: “Eu visto branco, branco da paz. Sou do candomblé, e você?”. A campanha recebeu o apoio de amigos e pessoas que defendem a liberdade religiosa. Uma delas escreveu: “Mãe Kátia, estamos juntos nessa”. (GLOBO, 2015)

A partir de três conselhos consultivos (Conselho acadêmico da PUC-Rio, Conselho acadêmico-político externo à PUC-Rio e o Conselho religioso-político, o Conselho Griot, formado por 14 autoridades de distintas tradições religiosas de matrizes africanas), foi elaborada a estrutura da pesquisa, cujo método foi denominado “bola de neve”, fundamentado na obra *Sampling and Estimation in Hidden Populations Using Respondent-Driven Sampling* (2004), de Salganik e Heckathorn, constituído por visitas individuais a cada uma das casas mapeadas, cujo contato foi realizado através de redes. O mapa a seguir localiza as casas de Umbanda mapeadas pela pesquisa (Figura 3).

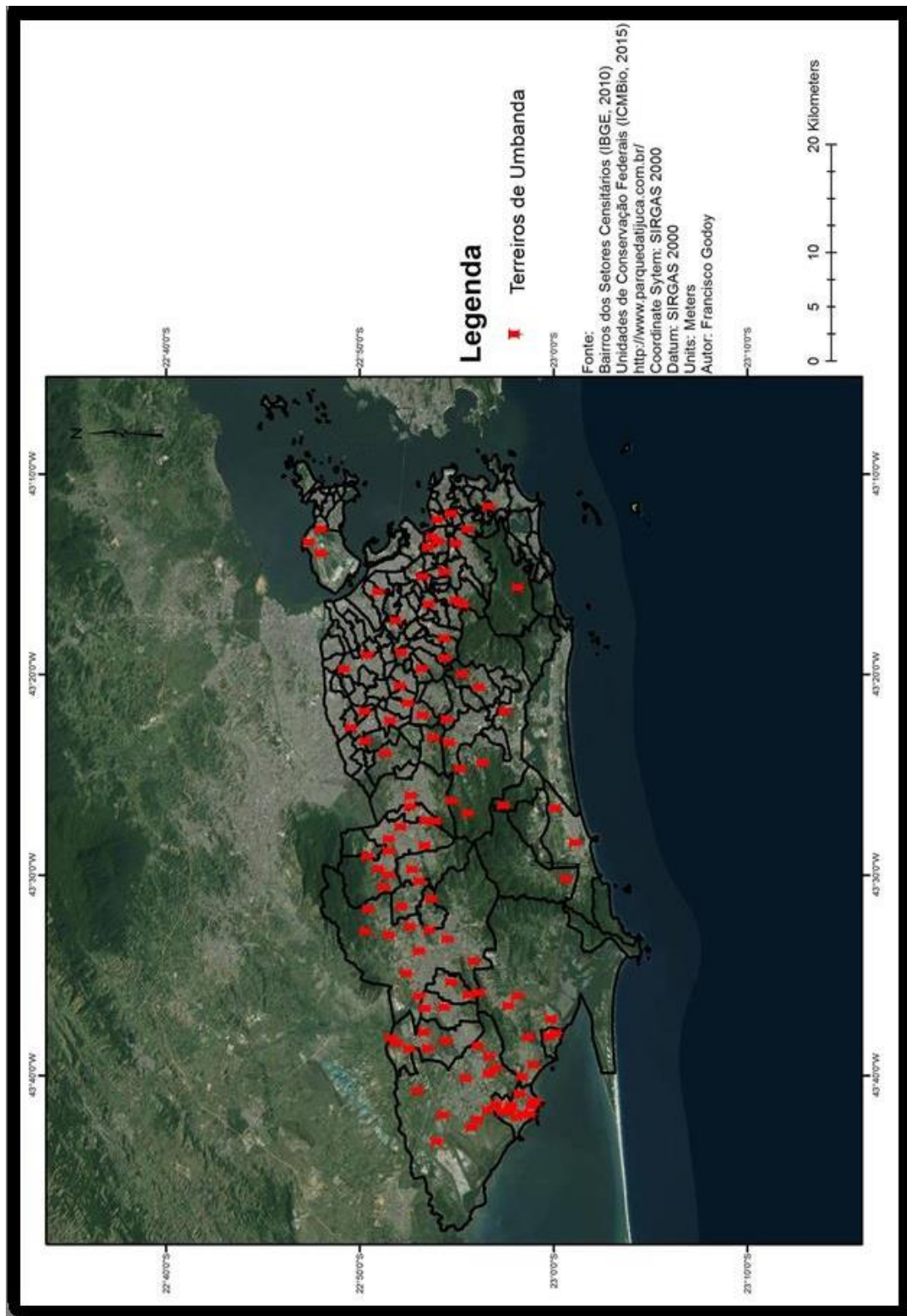


Figura 3: Casas de Umbanda no Município do Rio de Janeiro - RJ

Durante a pesquisa, foram selecionadas algumas instituições representantes da Umbanda, como a União Espiritualista de Umbanda do Brasil, Casa da Justiça Divina, Conselho Nacional da Umbanda do Brasil, Templo Oxossi Caçador, Templo Espiritualista Jagum, Templo de Oxossi e Centro Espírita Casa do Perdão, localizados em bairros das zonas Norte e Oeste da cidade do Rio de Janeiro. Estes tiveram o papel de definir quais e como acessar as casas a serem pesquisadas, a gestão do conhecimento, financiamentos e metodologias utilizadas.

A partir da questão “A sua casa ou algum dos seus participantes/adeptos foi alvo de alguma forma de discriminação ou agressão por motivo religioso? Sim \_\_\_\_ Não \_\_\_\_ Especificar: \_\_\_\_\_”, Giacomini (2013, p. 141-156) pode identificar os principais alvos, agressores, formas de agressão e local do ato de agressão/discriminação. Segundo os dados analisados pela autora, as religiões que possuem matrizes africanas, como a umbandista, sofrem agressões verbais (70% das ações) e físicas (21%), revelando o preconceito e pressões cada vez mais crescentes de vários grupos designados “evangélicos”, como os movimentos pentecostais<sup>44</sup> e neopentecostais<sup>45</sup> (32% dos casos), que invadem e depredam templos, difamam seus praticantes na internet, criando imagens da religião relacionadas a práticas e rituais demoníacos, que constroem no imaginário social a ideia de que os seus cultos referendam um paganismo pré-moderno entrelaçado à bruxaria e aos espíritos atrasados. Os artefatos são “satanizados” por fiéis de certas igrejas “evangélicas” que defendem a *Verdade*<sup>46</sup> e colocam as tradições

---

<sup>44</sup> Ramo das igrejas cristãs ocidentais, o movimento pentecostal nasceu nos Estados Unidos, em 1901, e crê que o Espírito Santo continua a se manifestar nos dias de hoje, da mesma forma que em Pentecostes, na narrativa do Novo Testamento (Atos 2). O pentecostalismo acredita nos dons da glossolalia (o de falar línguas desconhecidas), da cura e da profecia e chegou ao país em 1910, com a fundação da Congregação Cristã do Brasil, na Cidade de São Paulo. Atualmente, existem centenas de igrejas, e as principais, além da Congregação Cristã no Brasil, são: Assembléia de Deus (Pará, 1911), Evangelho Quadrangular (São Paulo, 1953), O Brasil para Cristo (São Paulo, 1955) e Deus é Amor (São Paulo, 1962). (Adaptado de [www.pime.org.br](http://www.pime.org.br). Acessado em 09 de abril de 2009).

<sup>45</sup> Neopentecostalismo é o nome que se dá aos pentecostais da terceira geração (surgidos ao final dos anos de 1970). São assim chamados porque diferem muito dos pentecostais históricos e dos da segunda geração. Não se apegam à questão de roupas, de televisão, de costumes, e têm um jeito diferente de falar sobre Deus. Dualizam o mudo espiritual dividindo-o entre Deus e o Diabo e, para eles, o mundo está completamente tomado por demônios, sendo que a sua função é expulsá-los. Pregam a prosperidade como meio de vida, já que a pobreza é coisa de Satanás, assim como a doença, cuja origem é o demônio, só atingindo quem não acredita em Deus. No Brasil, a maior igreja neopentecostal é a Universal do Reino de Deus (IURD). (Adaptado de Gilberto Stefano. <http://www.solascriptura-tt.org>. Acessado em 08 de abril de 2009).

<sup>46</sup> Para o teólogo protestante Isaltino Gomes Coelho Filho, há dois sérios problemas para a análise do movimento neopentecostal: o primeiro é que vivemos numa época de *pós-modernidade*, em que tudo é certo e nada é errado, ou seja: se tudo é verdade, então nada é mentira. O segundo é que o espírito pragmático de um mundo amoral e *sem Deus* invadiu as igrejas, e *se alguma coisa deu certo, então é a*

umbandistas na clandestinidade como imagens de um Brasil atrasado a partir da lógica desenvolvimentista da modernidade. Além dos “evangélicos”, dos “vizinhos” (27%) e dos “vizinhos evangélicos” (7%), que são a maioria significativa de agressores (66%), chamam a atenção grupos dos ambientes familiar, escolar (4%) e profissional (3%), que juntos totalizam 30% dos agressores.

Segundo Moraes (2015, p. 37-38),

Um exemplo ilustrativo desse imaginário está no livro *Orixás, Caboclos e Guias*, de Edir Macedo, líder espiritual da Igreja Universal do Reino de Deus, lançado em 1997 pela Editora Unipro. Nesta obra, o autor faz uma análise das manifestações mediúnicas em práticas como a candomblecista, a umbandista e a kardecista, afirmando que vivemos numa era de “demonismo” e que demônios se manifestam na forma de orixás, caboclos e outros guias espirituais. Para o “bispo” da Igreja Universal do Reino de Deus, estes demônios são adorados, agradados e servidos como verdadeiros deuses e, no caso da Umbanda, como esses deuses (orixás) são poderosos demais para a incorporação, os adeptos convocam “espíritos menores” para representá-los. O autor continua afirmando que os orixás e as entidades são, na verdade, espíritos malignos que buscam o corpo humano, dado nossos sentidos, para se expressarem em nosso mundo, nunca fazendo o bem, já que exigem sacrifícios, obediência irrestrita e punem todos aqueles que não respeitarem suas ordens. Comandados por lideranças femininas (mães de santo) ou masculinas (pais de santo), cujas almas foram vendidas aos orixás, os praticantes de Umbanda rendem-se às artimanhas do diabo, que manipula os demônios usurpadores que provocam a perdição das pessoas na forma de divindades e guias espirituais.

Estudando a espacialidade do sagrado, especificamente no Candomblé, Corrêa (2008) nos fornece elementos preciosos sobre como o uso de vestimentas, artefatos, cores e adornos podem alicerçar o processo identitário dos praticantes e aumentar a visibilidade destes grupos na sociedade (Figura 8). Segundo a autora, “a identidade, fomentada nas ações de significar objetos e coisas em especial, se realiza sob a estratégia de portá-las nos corpos através das vestes, dos adornos e bens religiosos (...)” (p.169). Esse processo, donde o corpo, durante a festividade, se torna um suporte e as vestes e objetos operam como marcas que passam a designar a identidade do grupo, é percebido nas vestes e artefatos usados por muitos umbandistas no cotidiano, signos que possuem significados que engendram a constituição do grupo. Por exemplo, no momento em que uma guia (colar de contas com cores específicas das divindades e/ou entidades) é colocada no pescoço, ou uma pulseira ou anel são colocados,

---

*verdade*, não podendo o movimento ser questionado (Adaptado de *Neopentecostalismo*. Conferência teológica apresentada à Faculdade Teológica Batista. Campinas, São Paulo. 12 de abril de 2004).



respectivamente, nos braços e dedos do crente, tudo muda. O pescoço, os braços e os dedos, partes do corpo biológico, passam, nesse momento, a fazer parte de um universo místico, simbólico, que vai retratar um conjunto de relações sociais (DAMATTA, 1997, p.79). Portanto, a materialidade da experiência social é essencial, mas nunca deve estar dissociada da natureza simbólica e subjetiva. Logo, “na construção da identidade não é possível pensar de forma dissociada sua natureza simbólica e subjetiva (representações) e seus referentes mais “objetivos” e “materiais” (a experiência social em sua materialidade)” (CRUZ, 2007, p.99). Para Woodward (2000), os sistemas simbólicos fornecem novas formas que dão sentido às experiências pelas quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados.



Foto 2: Festa de Iemanjá – Praia de Copacabana (2015) - Vestimentas como forma de identificação  
Fonte: José Neto (2015)

Um exemplo de discriminação e violência por conta da estigmatização das vestes e adornos utilizados pelos praticantes de religiões afro-brasileiras foi noticiado no dia 07 de setembro de 2013, no jornal O Globo (O GLOBO, 2013), onde foi publicada uma reportagem que noticiava a ação de traficantes em comunidades da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro proibindo a prática do Candomblé. Frequentadores de igrejas evangélicas, os criminosos estariam impedindo a existência de terreiros, roupas brancas

nos varais das casas e o uso, nas ruas das favelas, de adereços que revelassem a crença. Segundo a Associação de Proteção dos Amigos e Adeptos do Culto-Afro-Brasileiro e Espírita, pelo menos quarenta lideranças religiosas foram expulsas de favelas da cidade do Rio de Janeiro.

A intolerância religiosa não é exclusividade de uma facção criminosa. Distante 13km do Lins e ocupada por um grupo rival, o Parque Colúmbia, na Pavuna, convive com a mesma realidade: a expulsão dos terreiros, acompanhados de perto pelo crescimento de igrejas evangélicas. Desinformada sobre as “regras locais”, uma mãe de santo tentou fundar, ali, seu terreiro. Logo, recebeu a visita do presidente da associação de moradores que a alertou: atabaques e despachos eram proibidos ali.

—Tive que sair fugida, porque tentei permanecer, só com consultas. Eles não gostaram — afirma.

A situação já é do conhecimento de pelo menos um órgão do governo: o Conselho Estadual de Direitos do Negro (Cedine), empossado pelo próprio governador. O presidente do órgão, Roberto dos Santos, admite que já foram encaminhadas denúncias ao Cedine:

— Já temos informações desse tipo. Mas a intolerância armada só pode ser vencida com a chegada do estado a esses locais, com as UPPs.

O deputado estadual Átila Nunes (PSL) fez um pedido formal, na última sexta-feira, para que a Secretaria de Segurança investigue os casos.

— Não se trata de disputa religiosa, mas, sim, econômica. Líderes evangélicos não querem perder parte de seus rebanhos para outras religiões, e fazem a cabeça dos bandidos — afirma. (O GLOBO, 2013)

Uma outra pesquisa, intitulada *Intolerância Religiosa no Brasil - Relatório e Balanço*<sup>47</sup>, elaborada pelo Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER), em parceria com o Instituto de História da UFRJ, revela dados interessantes sobre a intolerância religiosa no estado do Rio de Janeiro que corroboram o levantamento realizado pelo NIREMA (Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente). Segundo a Secretaria de Direitos Humanos (SDH), de 2011 a 10 de dezembro de 2015 foram registrados seiscentos e noventa e sete casos de denúncia de discriminação, sendo que o estado do Rio de Janeiro foi o que

---

<sup>47</sup> Parceria entre Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos Humanos (CEPLIR), Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), IBGE – Censo Demográfico Disque 100, Federação Israelita do Estado do Rio de Janeiro (FIERJ), Presença Ecumênica e Serviço (KOINONIA), Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER) do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (URFJ), Sociedade Beneficente Mulçumana do Rio de Janeiro (SBMRJ), Instituto de Estudos da Religião (ISER), Universidade Federal Fluminense (UFF), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO), Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) e Movimento Inter-Religioso do Rio de Janeiro (MIR)

apresentou o maior número de denúncias, cento e trinta e um de um total de quatrocentos e setenta e quatro. Para a instituição fluminense que faz atendimento às vítimas de intolerância religiosa, o Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos Humanos (CEPLIR), foram realizados atendimentos em dois períodos: de julho de 2012 a setembro de 2015, segundo o relatório, foram realizados um mil e quatorze atendimentos e “as denúncias contra religiões afro-brasileiras representaram 71,15%, fato que indica este segmento como o mais vulnerável e conseqüentemente aquele com maior índice de vitimização”. No período posterior, que vai de setembro de 2015 a dezembro do mesmo ano, “foram realizados sessenta e seis atendimentos, apresentando novas categorias de usuários muçulmanos (32%), indígenas (6%), agnósticos (5%), pagãos (5%) e kardecistas (3%)” (SANTOS...[et al], 2016).

A Comissão de Combate a Intolerância Religiosa (CCIR) registrou, no período de 2008 a 2014, cinquenta e sete denúncias, das quais quinze (13 %) foram contra religiões afro-brasileiras. Sobre os principais tipos de agressores, os dados da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) mostram que de um número total de oitocentos e noventa e um suspeitos/agressores, destacam-se vizinhos, com 26,94% dos casos, e desconhecidos, com 29,40%. O que também chama a atenção é a quantidade que se enquadra na categoria “não informado” (duzentos e sessenta e dois casos), que pode revelar no instrumento de coleta (atendimento telefônico muito rápido) ou medo, vergonha, entre outros fatores. Ainda com base no levantamento da SEPPIR, destacam-se, a seguir, professores (4,9%), mães (3,93%) e empregadores (2,24%). (SANTOS...[et al], 2016, p. 30).

Atos como os descritos acima são considerados crimes inafiançáveis (Lei 7.716/89), que não prescrevem e podem chegar a até três anos de prisão, determinando, também, que a responsabilidade de julgamento das invasões a templos e agressões a religiosos de qualquer credo é das Varas Criminais, retirando-a dos Juizados Especiais. Mas, voltando aos resultados da pesquisa do NIREMA, menos de 15% dos casos levam a ações judiciais e denúncias em delegacias. Para Oro e Bem (2008, p.314), apud Santos e Gino (2016, p. 59),

O ataque às religiões afro-brasileiras que antes ocorria apenas nos templos, circunscrito ao meio evangélico, ampliou-se para o conjunto da sociedade, devido à difusão midiática. O impacto dessas novas estratégias discursivas, portanto, reforça a histórica desconfiança e o desrespeito aos símbolos da religiosidade de matriz africana, conduzindo à intolerância e ao confronto com esses “agentes do diabo”.

Chama a atenção também o número de agressões aos praticantes nos espaços da cidade, sejam eles privados ou públicos. Muitos grupos umbandistas presentes na cidade

do Rio de Janeiro utilizam espaços privados que são chamados de Casa/Tenda/Terreiro/Templo, que, feito territórios pelos praticantes umbandistas, são bens privados, de acesso público utilizados pelos crentes e visitantes, com estatutos legais e uma hierarquia que se apoia na “circulação de bens simbólicos sociais que se refletem nas reuniões e sessões mediante os papéis representados pelos médiuns e pela diretoria administrativa” (VICTORIANO, 2005, p.162). O autor supracitado deixa claro que nos terreiros/casas/templos/casas de Umbanda novas territorialidades se constituem, expressas nos papéis rituais, no uso de determinados objetos, no controle e comunicação com as entidades, assim como na incorporação e administração do grupo de Umbanda (Foto 3).



Foto 3: Exemplo de espaço privado - Tenda Zurykan  
Fonte: Arquivo pessoal (2016)

No entanto, 57% dos atos de agressão acontecem em locais públicos. Segundo Giacomini (2013, p.141), mesmo sem perguntar, muitos entrevistados citaram, na pesquisa realizada pelo NIREMA, o local da agressão. Os espaços públicos constituem, segundo a pesquisa, os principais locais onde ocorrem as agressões, como as ruas (67%), cemitérios (2%), matas e cachoeiras (3%), assim como em transportes públicos (6%) e escolas (5,3%). Para a pesquisadora, confirmando a discussão realizada

anteriormente, nas práticas rituais em espaços públicos a vestimenta e/ou adereços são formas de identificação que atraem a atenção dos agressores (Figura 4).

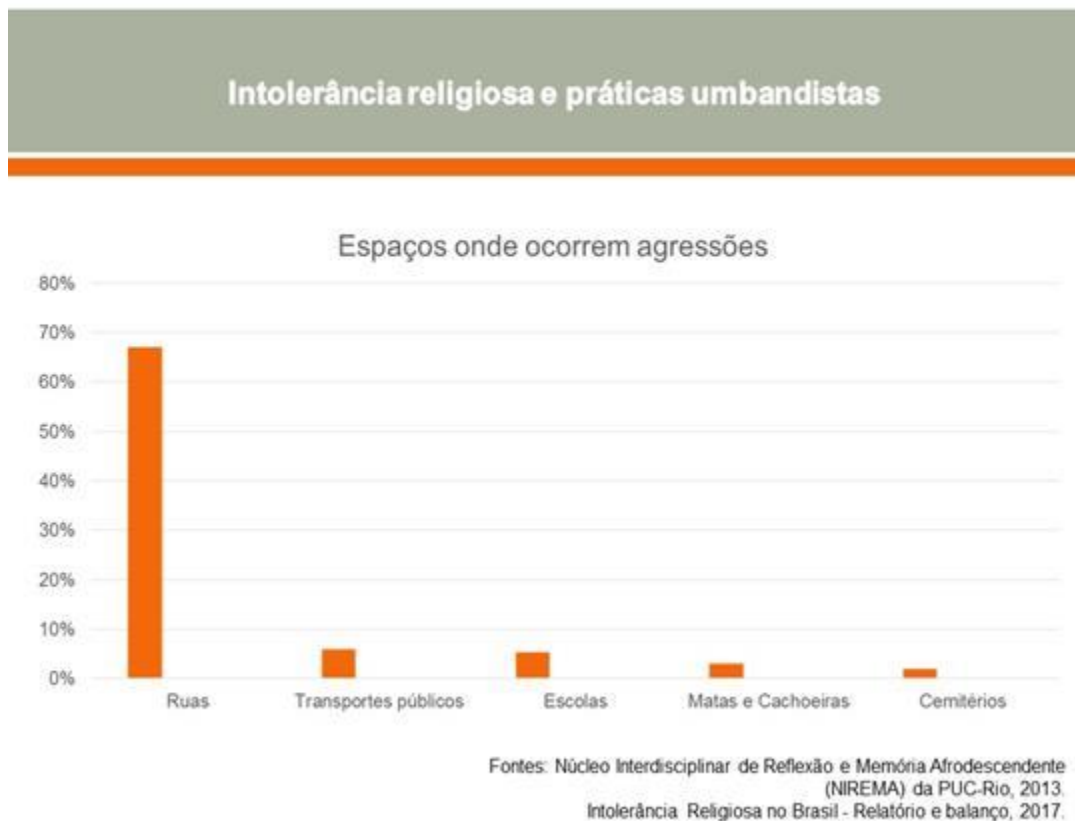


Figura 4: Espaços onde ocorrem agressões motivadas por intolerância religiosa  
Fonte: Elaborado pelo autor, a partir de NIREMA (2013) e Intolerância Religiosa no Brasil (2017)

Diante dessa problemática, o próximo item do presente capítulo busca compreender porque os rituais de Umbanda demandam espaços na cidade do Rio de Janeiro e apontar alguns conflitos que ocorrem com frequência entre os umbandistas e outros grupos da sociedade na disputa por espaços públicos como praias, cemitérios, ruas, áreas de matas e rios, como no Parque Nacional da Tijuca.

## 2.2. Os rituais umbandistas e a demanda por espaço

Entre os diversos grupos que possuem o direito de fazer parte / estar no espaço urbano carioca emergem conflitos de interesses e comportamentos, levando a necessidade de acordos e regulações. No trabalho em tela, nos interessa a demanda por espaço pelos praticantes de Umbanda na cidade do Rio de Janeiro.

A maioria dos grupos umbandistas possuem um espaço privado para seus rituais: o terreiro (termo que usaremos preferencialmente ao longo do texto), que pode também ser chamado de Casa, Tenda ou Templo de Umbanda<sup>48</sup>. A casa, segundo Matta (1997, p. 92-95), “remete a um universo controlado”, “local de calor e afeto”, onde a regência se dá pelas hierarquias de sexo e idade, local “da minha família, da “minha gente” ou “dos meus”. A casa é o local do privado, da intimidade, onde, teoricamente, impera a calma e o controle da situação.

É no terreiro que os médiuns (mediadores entre os espíritos/divindades e o mundo material), hierarquicamente divididos e dirigidos por uma autoridade geralmente mais experiente e mais idosa, manifestam práticas de socialização e familiarização do sagrado (MORAES, 2009), ressignificando o drama individual dos consulentes que podem “compensar o seu desprestígio em espaços sociais externos” (VICTORIANO, 2005, p.35). Ao terreiro, geralmente um espaço privado, é conferido o valor de “ímago mundi”, segundo Eliade (2001, p.50), ou seja, o espaço fixo do terreiro não é, simplesmente, um objeto para habitação, mas o centro do mundo sagrado que o crente vai tentar reproduzir no espaço do terreiro de Umbanda, garantindo a comunicação com o Universo das divindades (ELIADE, 2001, p.54-61). O umbandista, portanto, reflete o mundo na arquitetura do terreiro, onde as paredes, os quadros que enfeitam as paredes, a disposição dos bancos, vasos, cadeiras e outros objetos a serem utilizados pelos crentes estão dispostos seguindo uma lógica do sagrado que assimila o terreiro ao Cosmos. Neste espaço sagrado o ponto central é o altar (Gongá), que geralmente contém imagens católicas (representando as divindades) e entidades de Umbanda, assim como outros utensílios, como vasos com flores, velas, plantas, fragmentos de rocha etc. (Fotos 4 e 5). Logo, para a maioria dos grupos religiosos umbandistas, inicialmente, é no espaço privado que o sagrado é diretamente tocado – quer seja materializado em objetos ou em manifestações nos símbolos hierocósmicos (ELIADE, 2002, p. 36).

---

<sup>48</sup> É importante ressaltar que muitos grupos umbandistas não possuem espaços privados para seus rituais periódicos. Alguns praticam em espaços públicos ou alugam espaços para a realização de seus cultos. O espaço físico da União Espiritista de Umbanda, no Rio de Janeiro, localizada à rua Conselheiro Agostinho, 52, no bairro de [Todos os Santos](#), na cidade do [Rio de Janeiro](#), próxima ao [Norte Shopping](#), cede seu espaço para grupos iniciantes.



Foto 4: Templo Estrela do Oriente - Gongá na Festa de Oxóssi  
Fonte: Página do Facebook. Templo Estrela do Oriente. Acesso em 21/01/2017.



Foto 5: Tenda Espírita Zurykan – Gongá em homenagem à entidade Preta Velha  
Fonte: Arquivo pessoal, 2016

Os umbandistas, portanto, transformam espaços privados, como residências, em espaços sagrados, ou seja, em locus da hierofania revelada em objetos (ROSENDAHL, 2002, 2012). Estes espaços, no entanto, são heterogêneos, pois encerram o que é

sacralizado por cada grupo de fiéis com “a extensão informe, que o cerca” (ELIADE, 2001, p.25). O Templo Espírita Vó Sá Maria da Bahia, por exemplo, funciona em um quarto da residência da dirigente espiritual, localizada numa vila de casas no bairro de Botafogo, Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro. Neste quarto, os rituais umbandistas consagram o espaço de um cômodo da casa e revelam “a criação do mundo que se escolheu habitar” (ELIADE, 2001, p.49). Para tal, o Gongá se torna primordial, já que vai permitir o ponto de partida, a orientação e a comunicação com os deuses e espíritos durante os rituais (ELIADE, 2001, p.26-29).

Numa festa para os orixás Iansã e Oxum, realizada no dia 8 de dezembro de 2016, o Templo organizou o Gongá dando destaque às imagens católicas de Santa Bárbara e Nossa Senhora da Conceição (santos católicos sincretizados com estes orixás), jarros com palmas amarelas (Oxum) e vermelhas (Iansã), além de doces, frutas e outros alimentos, dispostos aos pés do Gongá representando as oferendas às divindades festejadas e às que protegem o templo, como Obaluaê/Omulu e Iemanjá (Foto 6). Sendo assim, podemos afirmar que o grupo religioso provoca, em um quarto residencial, a reprodução do transcendente (ELIADE, 2001, p.55).





Foto 6: Templo Espírita Vó Sá Maria da Bahia – Festa em homenagem aos orixás Iansã e Oxum

Fonte: Arquivo pessoal (2016)

Alguns conflitos emergem por conta da exiguidade dos espaços de moradia no meio urbano. Como o terreiro funciona em um cômodo da residência, como citado anteriormente, muitas vezes os consulentes precisam ficar à espera de atendimento na sala de estar ou na área externa da casa, o que acaba gerando conflitos com os outros moradores da vila. Alguns vizinhos se sentem incomodados com o barulho provocado pelas palmas, cânticos (pontos) e o fluxo de pessoas pela vila. Uma moradora, proprietária de dois cachorros, já entrou em conflito com devotos do terreiro por conta da reação de alguns médiuns ao ataque dos animais aos consulentes. Além disso, quando o tempo está chuvoso, os visitantes precisam ficar dentro da sala de estar casa, o que dificulta, por parte da assistência, o acompanhamento da sessão, já que os médiuns acabam ficando isolados no “quarto de santo”. Esta situação, inclusive, aumenta a dispersão das pessoas e provoca ruídos que vão de encontro à proposta de concentração e meditação defendida num ritual umbandista.

Um exemplo do foi descrito acima ocorre durante a tradicional festa em homenagem aos espíritos infantis, os Erês, que ocorre sempre no dia 12 de outubro. Dada a quantidade de doces que são ofertados e à popularidade da festividade, onde muitos são os convidados, há a necessidade de ocupação da sala de estar para compor as mesas de doces (Foto 7) e do espaço comum da vila para que os consulentes se acomodem (Foto 8).



Foto 7: Templo Espírita Vó Sá Maria da Bahia – Festa em homenagem aos Erês – Mesa de doces ofertados às entidades na sala de estar da residência

Fonte: Arquivo pessoal (2016)



Foto 8: Templo Espírita Vó Sá Maria da Bahia – Festa em homenagem aos Erês –  
Consultentes à espera de atendimento  
Fonte: Arquivo Pessoal, 2016

Há casos onde a violência física fica evidente. No dia 4 de fevereiro de 2016, o jornal O Globo noticiou o ataque sofrido por uma das unidades do templo umbandista *A Caminho da Paz*, situado no bairro do Cachambi, Zona Norte do Rio, que teve imagens religiosas destruídas (Fotos 9 e 10). O caso foi registrado na 23ª DP (Méier) como crime de intolerância religiosa. Segundo a dirigente da casa, seus frequentadores já vinham sofrendo agressões verbais e até um morteiro já teria sido lançado contra o espaço.



Foto 9: Espaços da Unidade do Cachambi do Templo Caminhos da Paz destruídos pelos ataques.

Fonte:<http://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/templo-umbandista-no-cachambi-invadido-tem-imagens-religiosas-destruidas-15240040> Acesso em 18/01/2017.



Foto 10: Espaços da Unidade do Cachambi do Templo Caminhos da Paz destruídos pelos ataques.

Fonte:<http://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/templo-umbandista-no-cachambi-invadido-tem-imagens-religiosas-destruidas-15240040> Acesso em 18/01/2017.

Além dos ataques verbais e físicos sofridos pelos praticantes e terreiros, os umbandistas também enfrentam um outro desafio: a necessidade do uso dos espaços na

metrópole, ou seja, objetos contidos nos espaços públicos para a realização dos rituais<sup>49</sup> e entrega das oferendas<sup>50</sup>. Sendo assim, além dos terreiros, acidentes geográficos como matas, cachoeiras, mares, rios e rochas são, na perspectiva do sagrado, símbolos dos orixás. Esses ambientes se constituem em territórios-santuários, ou seja, “espaços de comunhão com um conjunto de signos e valores” (BONNEMAISON, 2002, p.109). Para o autor, esses ambientes são chamados de geossímbolos,

um lugar, um itinerário, acidentes geográficos ou uma extensão, que, por motivos políticos, religiosos ou culturais, sob as expectativas individuais ou coletivas de determinados grupos étnicos, assume uma dimensão simbólica, estabelecendo e consolidando, através da prática cultural, seus processos de identidade e alteridade frente aos outros grupos, configurando, assim, a semiografia do território (p.166-167).

Para Corrêa (2004, 2013) esses espaços se constituem em territórios santuários, agregando um conjunto de signos e valores, semiografados pela materialidade e imaterialidade da cultura, que podem servir como instrumentos de uso e controle do espaço.

Muitos dos símbolos identitários umbandistas estão calcados em referenciais materiais, apesar de fazerem parte do imaginário, ou seja, acidentes geográficos para a

---

<sup>49</sup> Para a Umbanda, os orixás são forças vibratórias que dão sustentação à criação. São divindades que representam elementos da natureza e/ou espíritos ancestrais divinizados, que possuem, cada um, pontos de força que irradiam a energia divina do Criador (Olorum), magnetizando nossos corpos físico e espiritual. Diante dessa crença, podemos afirmar que, para os devotos da Umbanda, as forças da natureza materializam as energias que constituem o universo. Segundo Costa (1983, p.374), o Orixá, como “força da natureza”, é concebido com traços próprios, individuais e constantes, que o identificaram imediatamente. Num terreiro jamais se confundirá um Orixá com outro, ou com as Almas – (Pretos velhos, Caboclos, Crianças ou Exus) - entidades do terceiro escalão de seres cultuados nos terreiros de Umbanda. Os Orixás se apresentam com porte altivo, senhoril. Não se permitem intimidades (“não dá confiança a ninguém”, “não é de dar muita confiança ao filho”, “não é de dar consulta”) isto é, não ficam à disposição dos filhos de santo e consulentes, escutando-lhes os problemas, resolvendo-os ao pé do ouvido, descansadamente, como o fazem os Pretos velhos, Caboclos, Crianças e Exus. Demoram-se pouco nos terreiros. São parcimoniosos nas palavras (“de pouca conversa”). Para Moraes (2010, p. 47), “ao agirem no plano astral em níveis elevados da espiritualidade, os Orixás se manifestam através de vibrações que vão tomando posse da matéria, ou seja, do corpo do médium, que passa a ser instrumento de atuação do Orixá, inicialmente *saravando*, ou seja, saudando os filhos-de-santo para, em seguida, iniciar os *trabalhos*, purificando as pessoas e o ambiente. Se há entre os médiuns e/ou consulentes da casa alguma carga negativa, densa, cabe ao Orixá limpar. Ele traz a ordem diante de um acontecimento desagradável”.

<sup>50</sup> Nessa prática religiosa, ou seja, de *religação* com o divino, entender o significado de se fazer uma oferenda torna-se fundamental, já que se constitui em um ato de interação do fiel com seu guia espiritual (entidade) ou Orixá. Energeticamente, as oferendas são utilizadas em benefício de quem oferece ou para quem se destina, ou seja, as movimentações das energias dos elementais podem ser em benefício próprio ou de outro. Isso é a síntese prática de como funciona a oferenda.

ciência formal são sacralizados pelos praticantes como símbolos de orixás como Oxossi (matas), Oxum (rios), Iemanjá (mares), Oxalá (atmosfera) e Xangô (rochas). Além dos elementos da natureza, muitos terreiros de Umbanda utilizam as ruas e cemitérios como espaços para rituais e oferendas. Portanto, “na formação de um fenômeno tido como eminentemente simbólico”, como a construção identitária, “o espaço importa” (HAESBAERT, 2011, p.45). Isso revela que nos espaços públicos da cidade do Rio de Janeiro há a emergência de territórios fundamentados em símbolos, materiais ou imateriais, que exprimem crenças e valores que elaboram ações.

(...) as identidades sociais são dinâmicas e simbólicas, porém, os símbolos que as compõem precisam ancorar-se em referentes materiais (têm sempre uma fundamentação política concreta) e, ao mesmo tempo, fazem parte do imaginário. Assim como os símbolos e geossímbolos, as identidades também são uma realidade ambígua. Citando Woodward, Haesbaert afirma que “a construção da identidade é tanto simbólica quanto social”. Um de seus principais aspectos é que ela está vinculada também às condições sociais e materiais. Estas causas e consequências materiais, afirma Haesbaert, “vão desde a alusão a objetos do cotidiano até espaços bastante amplos que se tornam então referenciais simbólicos através dos quais os grupos se reconhecem e afirmam suas identidades” (MORAES, 2009, p.42).

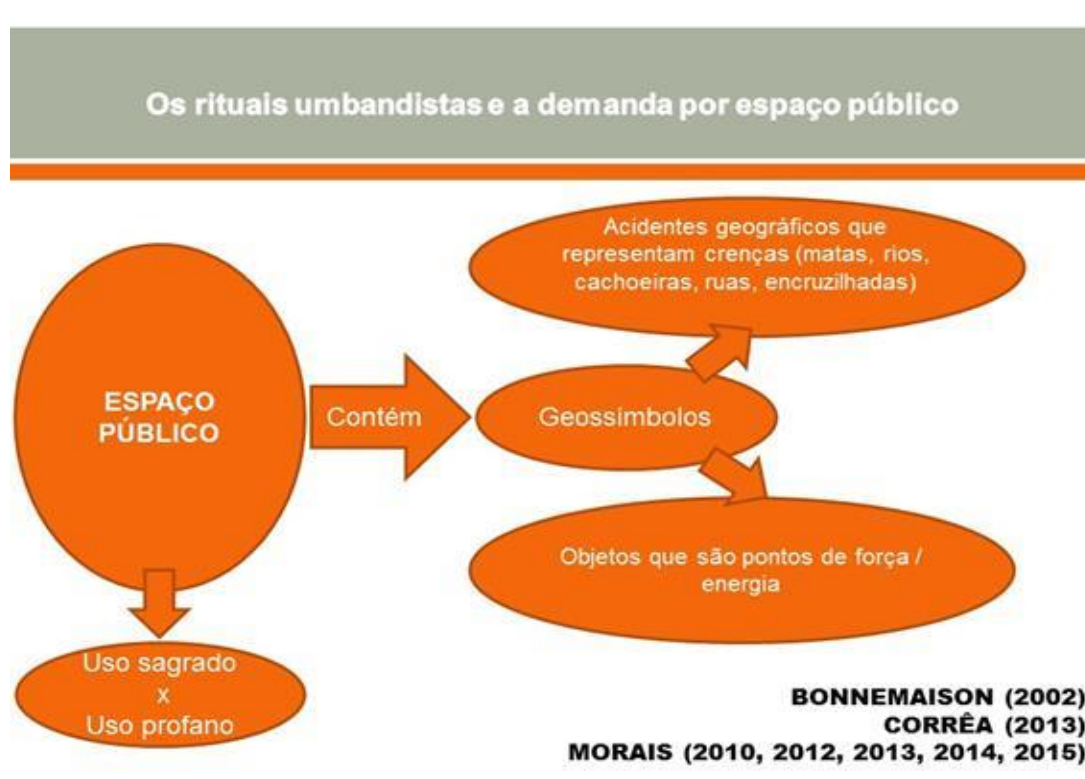


Figura 5: Os rituais umbandistas e a demanda por espaço público  
 Fonte: Organizado pelo autor a partir de Bonnemaïson (2002), Corrêa (2013) e Morais (2010, 2012, 2013, 2014, 2015)

Apesar da discussão teórica sobre espaço público não ser um dos objetivos do presente trabalho, cabe ressaltar, diante da importância desse espaço para muitos terreiros de Umbanda, que se faz necessária uma breve apresentação da multiplicidade de abordagens sobre o que seja espaço público.

Para Parkinson (2012, p.61), o espaço físico pode ser "público "de quatro formas principais. É o espaço que é acessível e / ou utiliza recursos comuns e / ou tem efeitos comuns e / ou é utilizado para o desempenho de funções públicas". Mas essas formas estão longe de dar conta da complexidade do conceito.

Em primeiro lugar, segundo Gomes (2002, p.159-160), público não é, simplesmente, o que não é privado, pois as fronteiras são ambíguas. Daniel Innerarity corrobora essa posição ao afirmar que questões da vida íntima (privada), como crenças e identidades, estão ganhando cada vez mais importância no espaço público, ou seja, ocorre o que o autor chamaria de privatização do público e politização do privado, já que o "privado irrompe no espaço público" e os grandes problemas públicos são hoje em dia problemas ligados à vida privada" (2006, p. 32-33), como por exemplo a demanda de cidadania por parte dos grupos umbandistas. Em segundo lugar, o espaço público não pode ser definido, exclusivamente, pela demarcação determinada pela lei, o que significa admitir que ele precede a lei. Finalmente, não podemos conceber o espaço público como aquele que permite o livre acesso, já que escolas e hospitais públicos não permitem a livre circulação de pessoas em todos os seus recintos. Sendo assim,

Estamos perante uma diferença que nunca é completamente estável nem natural, mas ambígua e variável, controvertida e em contínua tensão. Numa perspectiva histórica, é fácil verificar que há um limite fluido e negociável que exige contínua redefinição. (INNERARITY, 2006, p.39).

Albernaz (2007) afirma que a categoria público pode possuir inúmeros significados, como o que é acessível a qualquer pessoa ou o que abriga instituições estatais. No que tange os arranjos espaciais urbanos, o espaço público pode ser entendido em suas dimensões jurídica (logradouros públicos como praças, ruas, largos e praias) e urbanística e técnica (o que permite a mobilidade urbana, o lazer e a fixação da população no centro urbano). Para a autora, o espaço público vai além dos logradouros públicos.

Para Gomes (2012, p.24-31), o espaço público é compreendido como o lugar onde se institui o debate e se efetua uma participação ativa, sujeita a normas e

instituições, a partir de conflitos e problemas que tomam forma pública. O geógrafo colabora de forma significativa com a discussão ao apresentar dois modelos de relação entre o espaço e grupos de pessoas nas cidades. Numa primeira forma, denominada de *nomoespaço*, o autor propõe que o espaço é normatizado e delimitado, através da lei, que valida espacialmente o direito do Estado. Na segunda forma, o autor propõe o *genoespaço*, forjado no discurso da diferença que qualifica o espaço através do grupo ou comunidade, privilegiando uma determinada identidade em detrimento de outras. No primeiro, como no segundo caso, o autor supracitado percebe que ambos são duas formas concomitantes de ser *no* espaço e de ser *do* espaço. Enquanto na primeira o espaço é “condição para a ordem formal” e sua produção é “solidária à forma da organização social e vice-versa”, a segunda possui “uma relação ontológica entre o grupo e o local, ou seja, uma identidade ontologicamente fundada no local” (GOMES, 2002, p.79-80). Cabe ressaltar que, apesar de, inicialmente, o autor ter destacado a existência de duas formas de ser no / do espaço, posteriormente ele deixa claro que estas formas coexistem na atualidade (GOMES, 2002).

Ao observamos algumas praias da cidade do Rio de Janeiro, que fazem parte de espaços de lazer entre amigos e familiares nos fins de semana, percebemos que muitas delas são sacralizadas por umbandistas quando realizam suas oferendas para seus orixás e/ou entidades. Seguindo essa lógica de raciocínio, a praia, um espaço normatizado, pode ser visto como elemento central das aspirações políticas de um grupo e “principal locus de reprodução da vida coletiva” (GOMES, 2002, p.174), podendo criar o sentimento de pertencimento, as redes de solidariedade e o reconhecimento do espaço.

A partir das reflexões realizadas acima, defendemos que a única identidade que deve ser soberana no espaço público é aquela associada à cidadania, onde não há renúncia às diferenças e se reconhece que estas devem ser reguladas de forma contratual<sup>51</sup>. Logo, se a acessibilidade e o convívio com as diferenças são características básicas do espaço público, não podemos esquecer que as “regras de convívio e do debate devem ser absolutamente respeitadas” (GOMES, 2002, p.162), ou seja, o “que constrói o espaço público é a obediência à lei e a seus limites” (GOMES, 2002, p. 166).

---

<sup>51</sup> “Uma questão levantada por Gomes (2002) diz respeito à ambiguidade das fronteiras público, coletivo e comum. O que qualifica o espaço público é a possibilidade de se conseguir uma auto-organização jurídica de cidadãos livres e iguais em nossa sociedade complexa, sendo seus atributos aqueles que têm uma relação direta com a vida pública. O espaço coletivo, por sua vez, se origina da ideia de uma coletividade estruturada por uma identidade, ela mesma originária de uma afinidade repartida de maneira uniforme sobre o espaço (ALBERNAZ, 2007, p.45-46).



Corrêa (2010, p. 27) afirma que o espaço público é um espaço vital, onde o indivíduo constrói sua identidade a partir de direitos sociais plenamente reconhecidos. Sendo assim, podemos afirmar que a demanda de cidadania por parte de grupos religiosos, como os umbandistas na cidade do Rio de Janeiro, se relaciona com o processo de construção de um espaço público que propicie “as condições necessárias para a vivência e a realização e cada ser humano, em efetiva igualdade básica, mas respeitadas as diferenças próprias de cada um”, de modo que o espaço público

Seja o lugar onde se articulam os diversos tempos sociais: o tempo vigilante da memória, o tempo longo das constituições, o tempo variável das diversas instituições, o tempo breve da opinião (INNERARITY, 2006, p. 76).

Porém, o crescente processo de urbanização da sociedade que vive a cidade do Rio de Janeiro leva o umbandista a ter muitas dificuldades de encontrar locais propícios aos cultos, já que na cidade aumenta a carência de espaços “naturais” (com dominância de leitos d’água, florestas, campos...) essenciais para a realização de muitas oferendas. Estas, nem sempre materiais, estabelecem a ligação do crente com o divino. No entanto, o crescimento urbano vem limitando cada vez mais o acesso aos rios, às cachoeiras e florestas, provocando muitos constrangimentos e conflitos. O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (1995) destaca que os cultos a uma divindade da floresta, como Oxóssi, vêm ressignificando praças, bambuzais, jardins e até mesmo os postes de iluminação pública, criando uma nova ‘floresta’ para se cultuar os orixás. Para o pesquisador, “a substituição do ‘bosque sagrado’, operada pela religião na ressignificação de árvores, praças, jardins, lojas, etc., faz-se num contexto onde prevalece a cidade, sua paisagem, seus limites, suas injunções” (SILVA, 1995, p.218).

Portanto, o culto à natureza é um preceito religioso para os umbandistas, então como adorá-la sem locais que permitam essa prática? Na área urbana da metrópole carioca, a Zona Norte da Cidade do Rio de Janeiro apresenta um expressivo número de terreiros e/ou casas de Umbanda. No entanto, dado o intenso processo de expansão urbana, há carência de espaços “naturais” para os rituais umbandistas, ao contrário da Zona Sul da cidade, região que, devido às amenidades e belezas naturais, como as praias, foi ocupada, predominantemente, por uma população de classe média alta.

Para os umbandistas, portanto, as divindades e entidades de Umbanda possuem, na maioria dos casos, pontos de força de onde emanam as vibrações energéticas que são, para os devotos, essenciais para o culto e, conseqüentemente, para a sobrevivência da

religião. Todavia, alguns locais que são territorializados pelos umbandistas como santuários podem provocar reações de outros grupos da sociedade diante da realização de rituais realizados em espaços públicos, como as praias, ruas e encruzilhadas. Para um melhor entendimento dos principais espaços utilizados pelos umbandistas e seus respectivos valores simbólicos, observe o quadro a seguir.

Quadro 3: Tipologia do uso dos espaços públicos pelos umbandistas

Espaços públicos	Uso dos espaços pelos fiéis	Principais divindades e/ou entidades cultuadas pelos fiéis
Cemitérios	Rituais de incorporação pelos médiuns; entrega de oferendas com alguidares preenchidos com farinha, dendê, sal grosso, mel e carne de porco ou de vaca; garrafas de cachaça e champanhe; flores e velas	Orixás Exu e Omulu / Obaluaê; entidades como erês, exu e pomba gira.
Ruas	Rituais de incorporação pelos médiuns; entrega de oferendas com alguidares preenchidos com farinha, dendê, sal grosso, mel e carne de porco ou de vaca; garrafas de cachaça e champanhe; flores e velas.	Orixás Exu e Ogum; entidades como erês, exu e pomba gira.
Praias	Rituais de incorporação pelos médiuns; entrega de oferendas com alguidares preenchidos com farinha, dendê, sal grosso, mel e carne de porco ou de vaca; garrafas de cachaça e champanhe; flores e velas.	Orixá Iemanjá; entidades como erês, preto velho, caboclo, marinheiros, exu e pomba gira.
Matas	Rituais de incorporação pelos médiuns; entrega de oferendas com alguidares preenchidos com farinha, dendê, sal grosso, mel e carne de porco ou de vaca; garrafas de cachaça e champanhe; flores e velas.	Orixá Oxóssi; entidades como erês, preto velho, caboclo, marinheiros, exu e pomba gira.
Rios	Rituais de incorporação pelos médiuns; entrega de oferendas com alguidares preenchidos com farinha, dendê, sal grosso, mel e carne de porco ou de vaca; garrafas de cachaça e champanhe; flores e velas	Orixá Oxum; entidades como erês, preto velho, caboclo, marinheiros, exu e pomba gira.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de trabalhos anteriores (MORAIS, 2010, 2012, 2014 e 2015).

A seguir, iremos exemplificar como alguns terreiros da cidade do Rio de Janeiro vem realizando seus rituais em espaços públicos.

### **2.2.1. Cemitérios e ruas**

No dia 13 de junho, por exemplo, muitos terreiros cariocas festejam os espíritos exunizados, como Sr. Tranca Rua, Sr. Tiriri, Sr. Zé Pelintra, Sr. Marabô, Sr. João Caveira, assim como Dona Maria Molambo, Dona Sete, Dona Cigana, Dona Maria Padilha. Neste dia (quando a Igreja Católica festeja Santo Antônio), os umbandistas celebram o fim da quaresma com um ritual aos exus, que representariam, neste momento sincrético com o catolicismo, a ressurreição das forças do bem e a limpeza da Terra das forças das trevas. Esses espíritos exigem a primazia da oferenda ou firmeza, assentada, exclusivamente, do lado de fora dos terreiros. É muito comum, nestas festividades, a numerosa presença de visitantes que buscam auxílio na solução dos seus problemas (MORAIS, 2012).

Dependendo da linha seguida pelo dirigente espiritual, as oferendas a essas entidades podem ser realizadas, inicialmente, nos terreiros, em potes de barro chamados de alguidares, que contêm farofa de dendê e carnes cruas, salames, camarões e peixes, acompanhados de cachaça, cerveja e charutos. Cabe ressaltar que alguns grupos são adeptos dos sacrifícios de animais e, segundo a crença destes, o sangue derramado confirma o pacto com a entidade. Também é importante destacar que nem todos os terreiros fazem uso da carne do animal após o sacrifício. Quando os alguidares estão prontos, devem ser dispostos numa “mesa” (geralmente uma toalha branca estendida no chão), com garrafas de bebida (cachaça e champanhe), velas e flores.

Após a festa, por volta ou após a meia noite, as oferendas devem ser retiradas do terreiro e levadas, de preferência, para ruas, encruzilhadas e porta dos cemitérios. Estes espaços são locais públicos, cujo controle escapa aos umbandistas, pois há regras estabelecidas pelo governo ou por “forças impessoais sobre as quais o controle é mínimo” (DAMATTA, 1997, p.95). Se “a rua é uma categoria que admite também suas subdivisões, pois temos a “minha (ou nossa) rua em oposição à rua em geral” (DAMATTA, 1997, p.95) e os locais públicos são espaços do movimento, das ações, onde as hierarquias não são claras e precisam ser negociadas (DAMATTA, 1997, p.93), os umbandistas precisam negociar o uso das ruas da cidade, que são bastante

movimentadas por conta do intenso tráfego da metrópole como o Rio de Janeiro, o que pode gerar uma sensação de insegurança diante da exposição dos devotos no espaço público (Fotos 11 e 12). Em outras ruas, mais residenciais, há uma tensão constante entre os sons ritualísticos e o silêncio defendido pelos seus moradores, resguardados pela lei. Uma homenagem para os exus pode, portanto, acabar gerando reações adversas, como agressões verbais e físicas.



Foto 11: Oferendas em rua do bairro de Botafogo, na porta do Cemitério São João Batista.

Fonte : Arquivo pessoal, 2016



Foto 12: Rua do bairro de Botafogo, na porta do Cemitério São João Batista.  
Fonte : Arquivo pessoal, 2016

Os cemitérios, tradicionalmente com gestão associada às igrejas cristãs, que consideram, na maioria das vezes, reprováveis os rituais umbandistas, são espaços utilizados por terreiros nos dias 1 e 2 de novembro, véspera e dia de Finados, respectivamente. No Cemitério São João Batista, por exemplo, existe um local de força, para os umbandistas, chamado de Cruzeiro das Almas (Foto 13), que é utilizado, como no caso do Templo Vovó Sá Maria da Bahia, todo dia 1º de novembro, para reverenciar o Orixá Obaluaê/Omulu, as almas dos desencarnados e os exus. No entanto, pode ocorrer de os umbandistas encontrarem católicos fazendo preces, inúmeros galhos e folhas que precisem ser removidos por funcionários do cemitério ou até oferendas de outros grupos umbandistas. No dia 1º de novembro de 2016, os membros do terreiro citado acima, encontraram parte do espaço ocupado por uma oferenda (Fotos 14 e 15). Sendo assim, o uso dos cemitérios envolve, muitas vezes, a necessidade de negociação pelo uso do espaço, já que as oferendas e o trânsito de médiuns pelo cemitério podem causar estranhamento de outros grupos religiosos e de funcionários. Não podemos esquecer que, tanto nas ruas/encruzilhadas, quanto nos cemitérios, as oferendas precisam ser recolhidas, fato que vem causando muitos questionamentos por parte da população e entre alguns grupos umbandistas, como veremos mais adiante.

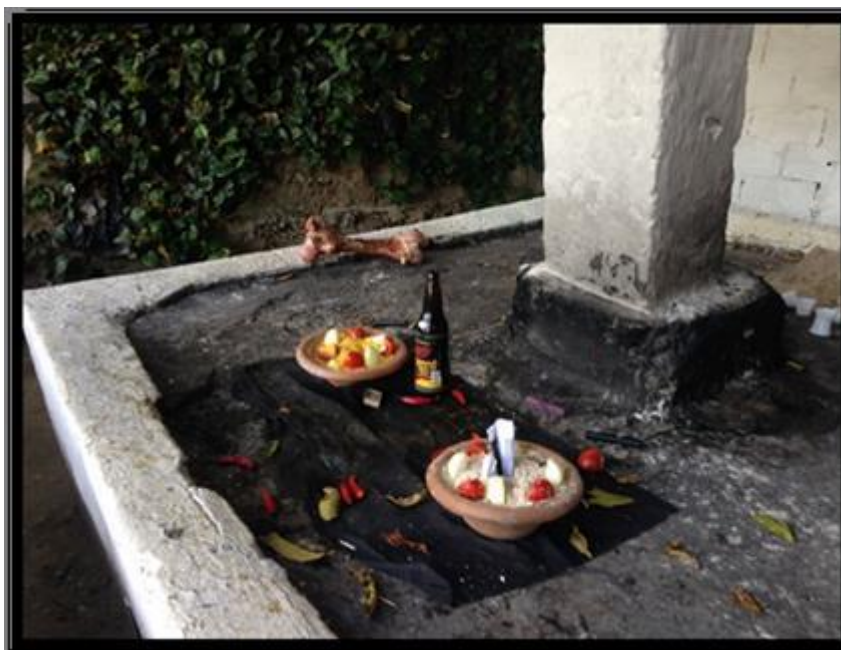


Foto 13: Oferendas para os exus encontrada pelos umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia, no Cruzeiro das Almas, no Cemitério São João Batista, em Botafogo, Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro.

Fonte: Arquivo pessoal, 2016



Foto 14: Oferenda ao Orixá Obaluaê/Omulu, com alguidares com pipoca, carne de porco e velas brancas, realizada pelos umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia, no Cruzeiro das Almas, no Cemitério São João Batista, em Botafogo, Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro

Fonte: Arquivo pessoal (2016)



Foto 15: Oferendas ao Orixá Obaluaê/Omulu, com alguidares com pipoca, carne de porco e velas brancas, realizada pelos umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia, no Cruzeiro das Almas.

Fonte: Arquivo pessoal (2016)

### **2.2.2. Praias**

No mês de dezembro é muito comum encontrarmos festas de encerramento de atividades e cultos ao Orixá Iemanjá, que rege os mares e oceanos. Tradicionalmente, muitos dirigentes organizam cultos tendo como espaço vital as praias, dado o simbolismo de renovação e regeneração das águas salgadas, que, segundo os crentes, purificam o corpo e o espírito. Só que para as festas acontecerem, os umbandistas vão ter que se apropriar de trechos de espaços públicos que, como áreas de lazer, são muito frequentadas por moradores e turistas no verão. Também é importante ressaltar a preocupação crescente com a sustentabilidade ambiental, pois muitas oferendas são depositadas nas areias e no mar, sendo classificadas, por muitos, como poluição.

Em dezembro de 2016, pudemos observar uma festividade de encerramento na Praia da Urca, Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro. Os fiéis encontraram, numa área rodeada de bares, jovens jogando voleibol e pessoas nadando e ou se exercitando na praia (Foto 15). Ao chegarem, os devotos deveriam fazer dois buracos na areia para colocarem as oferendas para os exus e as almas (Foto 17), assim como um local para a organização de uma mesa de oferendas, rodeada por palmas, velas e incensos (Foto 18).



Foto 16: Praia da Urca – local onde seria realizado o ritual de encerramento dos umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia.  
Fonte: Arquivo pessoal (2016)



Foto 17: Praia da Urca – Buracos na areia onde foram colocadas as oferendas para os exus e as almas pelos umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia.  
Fonte: Arquivo pessoal, 2016





Foto 18: Praia da Urca – organização da mesa de oferendas para os orixás e entidades de Umbanda pelos umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia.

Fonte: Arquivo pessoal, 2016

A seguir, as entidades e divindades de \umbanda seriam “convocadas”, dando início ao ritual. Após as manifestações espirituais e atendimento aos visitantes ou transeuntes que, por ventura, ali passavam e pediam ajuda, os fiéis recolheram as flores e as oferendas, sendo a principal um enorme barco de madeira contendo objetos como pentes, espelhos e vela para Iemanjá, e foram em direção ao mar (Foto 19). Lá, entoando cânticos, os umbandistas entregam as flores, as frutas e o barco no mar.



Foto 19: Praia da Urca – entrega das oferendas no mar umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia

Fonte: Arquivo pessoal, 2016

### 2.2.3. Matas e rios

Malta (2016) identificou inúmeras práticas religiosas em áreas de floresta, cachoeiras, rios e montanhas no Parque Nacional da Tijuca. O autor descreveu inúmeros locais do parque utilizados para rituais e, conseqüentemente, considerados sagrados pelos grupos religiosos estudados, como católicos, evangélicos, umbandistas, candomblecistas e outros (Figura 26).

O Parque Nacional da Tijuca (PNT), Unidade de Conservação<sup>52</sup> criada pelo Decreto Federal Nº 50.923, de 06/07/1961 (BRASIL, 1961), com a denominação de Parque Nacional do Rio de Janeiro, está localizado na Cidade do Rio de Janeiro se estende por uma área de 39,53 km<sup>2</sup> (ou 3.953 hectares) que abrange bairros residenciais da cidade, tais como: Sumaré, Silvestre, Santa Teresa, Cosme Velho e Laranjeiras, Tijuca, Botafogo, Jardim Botânico, Gávea, São Conrado, Barra da Tijuca, Jacarepaguá,

---

<sup>52</sup> “Espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração. Ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção”. (BRASIL, 2000).

Méier, Grajaú, Vila Isabel, Rio Comprido e Alto da Boa Vista (MALTA, 2016, p.105-106).

A área atual do PNT está inserida no Maciço da Tijuca, dividindo a Cidade do Rio de Janeiro em zona norte e zona sul. Os limites do Parque ocupam a parte média e alta do maciço e estendem-se, na maior parte, a partir da cota de 100 metros até 1.021 m, no Pico da Tijuca. Outra característica de seu relevo são os picos arredondados e ovalados, como o Bico do Papagaio (983 m), a Pedra da Gávea (842 m) e o Corcovado (701 m). Esse cenário reafirma o valor estético do Parque, além de sua importância ecológica e simbólica para a cidade. O eixo longitudinal de seu relevo confere, também, especificidades relativas ao clima do Parque, gerando abundantes precipitações (acima de 2.000 milímetros por ano (...)) (MALTA, 2016, p.112-113, apud VELLOSO, 1998)

Além de sua importância natural, das atividades de lazer e de turismo, fundamentais para a economia da cidade, o PTN se constituiu, pelas obras e edificações contidas em sua área, patrimônio cultural e histórico. Recentemente, em 2012, a cidade do Rio de Janeiro foi reconhecida como a única cidade do mundo Patrimônio Mundial da Humanidade, na categoria Paisagem Cultural, pela UNESCO. (MALTA, 2016, p.105-106).

No que tange aos espaços sacralizados (Figuras 4 e 5), Malta (2016) percebeu que

Nos ambientes naturais ou construídos localizados no PNT e entorno, são realizadas orações, preces, meditações, rituais, cerimônias e oferendas, uma vez que os praticantes religiosos consideram que ali estão representadas suas divindades. O intelectual ateu admira e contempla a Mãe-Natureza. O católico reza nas Capelas Mayrink e Nossa Senhora Aparecida, bem como em outras estruturas sagradas da Igreja Católica existentes no entorno do Parque. Os evangélicos realizam batismos nas águas dos rios e na Represa dos Ciganos, e sobem o Monte Cardoso Fontes. Adeptos das religiões de matriz afro-brasileira, como o candomblé e a umbanda, cultuam e reverenciam as matas, árvores, pedras, rios, cachoeiras, entre outros elementos naturais, que representam suas divindades. Os esotéricos fazem oferendas e meditação em recantos e praças que integram a área natural protegida, também frequentado por budistas, xamãs, ciganos e hare krishnas, que dançam e entoam cânticos. Adeptos do druidismo e da wicca igualmente têm encontrado espaços na Floresta da Tijuca para a realização de seus rituais e adoração da natureza (p. 317).

Para o trabalho em tela, todavia, nos interessa como os espaços do PNT são sacralizados por grupos umbandistas. O mapa a seguir (Figuras 4, 5 e 6) apresenta os principais geossímbolos umbandistas registrados por Malta (2016) no Parque Nacional da Tijuca, em destaque as matas, as águas, as árvores, as pedras e as montanhas. Nos rios, os umbandistas cultuam Oxum, divindade que é a patroa dos cursos d'água que

irrigam e fertilizam a terra, renovando e perpetuando a vida. Oxum também tem sua morada nas cachoeiras, mas o divide com outra divindade, o Orixá Xangô, o Senhor da Justiça (COSTA, 1983, 249-262), também presente nas rochas e montanhas. No que tange às matas e árvores, estas são consideradas como o ambiente natural de Oxossi, Orixá que é o protetor “oficial” das florestas e dos animais que ali habitam.

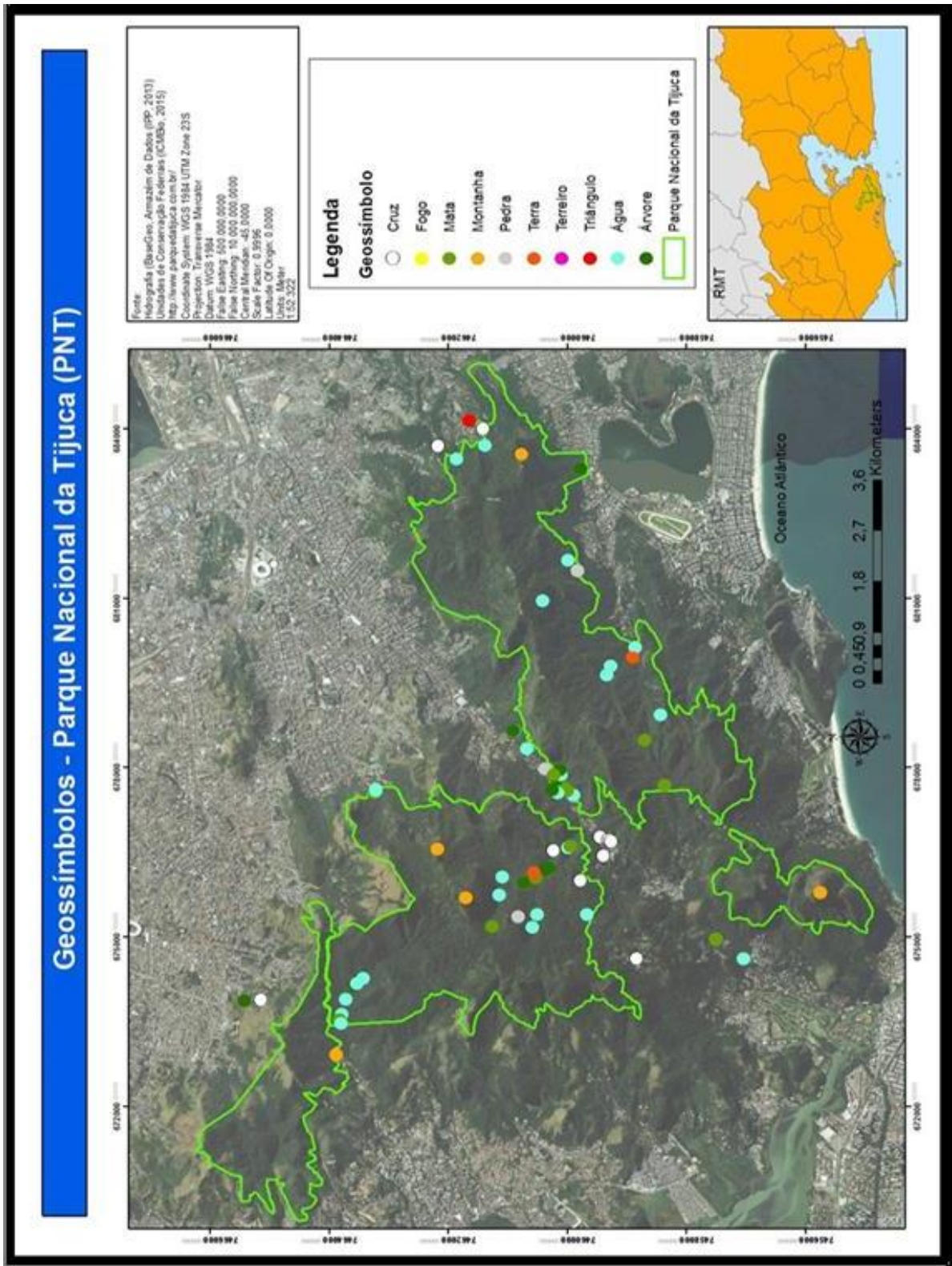


Figura 6: Geossímbolos umbandistas no Parque Nacional da Tijuca

Fonte: MALTA, 2016

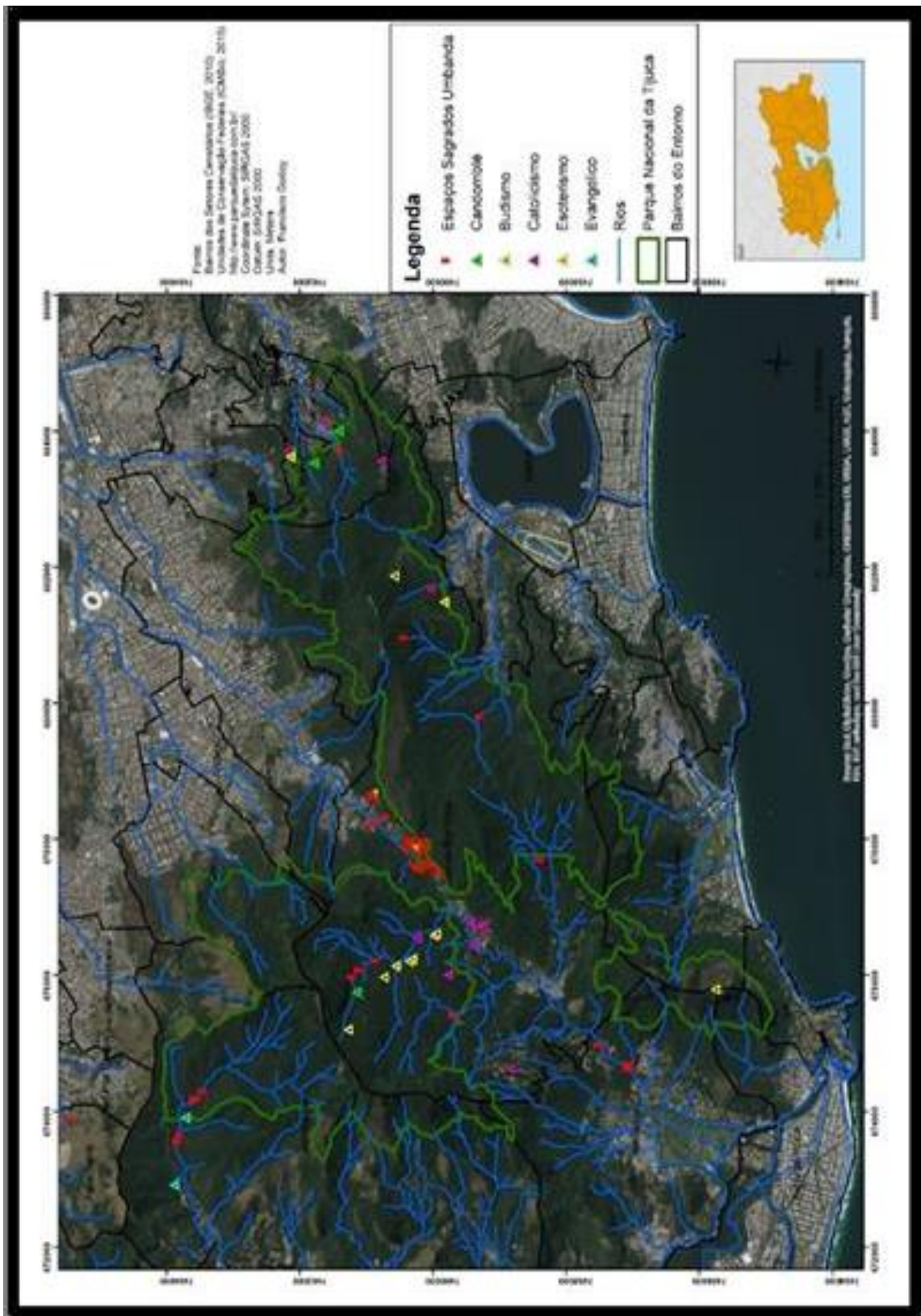


Figura 7: Espaços Sagrados no Parque Nacional da Tijuca, com destaque para as áreas de matas

Fonte: Adaptado a partir de MALTA, 2016

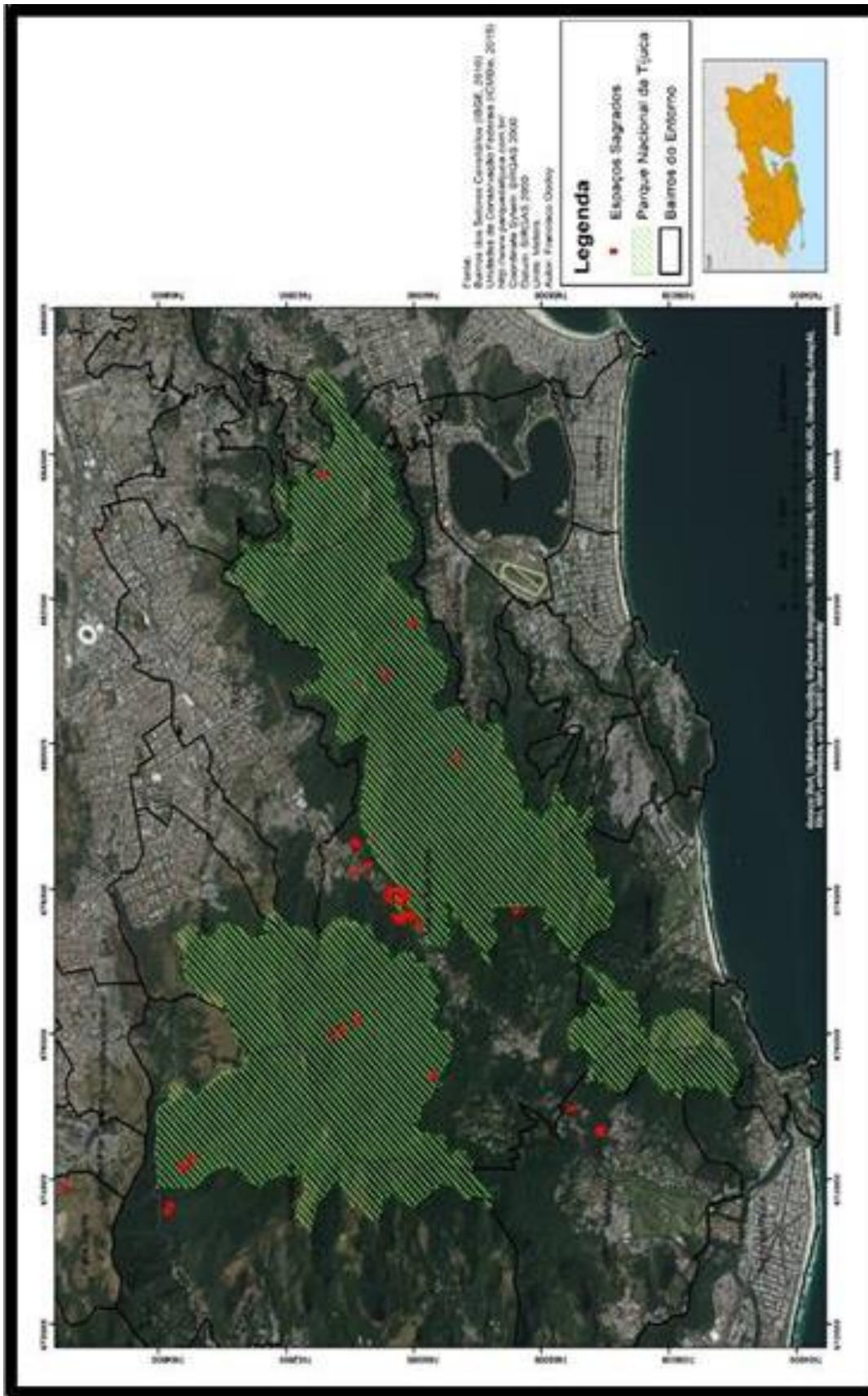


Figura 8: Espaços Sagrados para alguns grupos religiosos no Parque Nacional da Tijuca. Em destaque, as áreas de matas e os rios  
 Fonte: Adaptado a partir de MALTA, 2016

Os recursos hídricos, como os rios e córregos que possuem suas nascentes no PNT, formam importantes bacias hidrográficas da cidade do Rio de Janeiro, a saber: a bacia da Baixada de Jacarepaguá, a bacia da Zona Sul (bairros da Lagoa e São Conrado) e a bacia da Baía de Guanabara (MALTA, 2016, p.112-113, apud VELLOSO, 1998). Esses espaços também são sacralizados por diversos grupos religiosos (Figura 7).



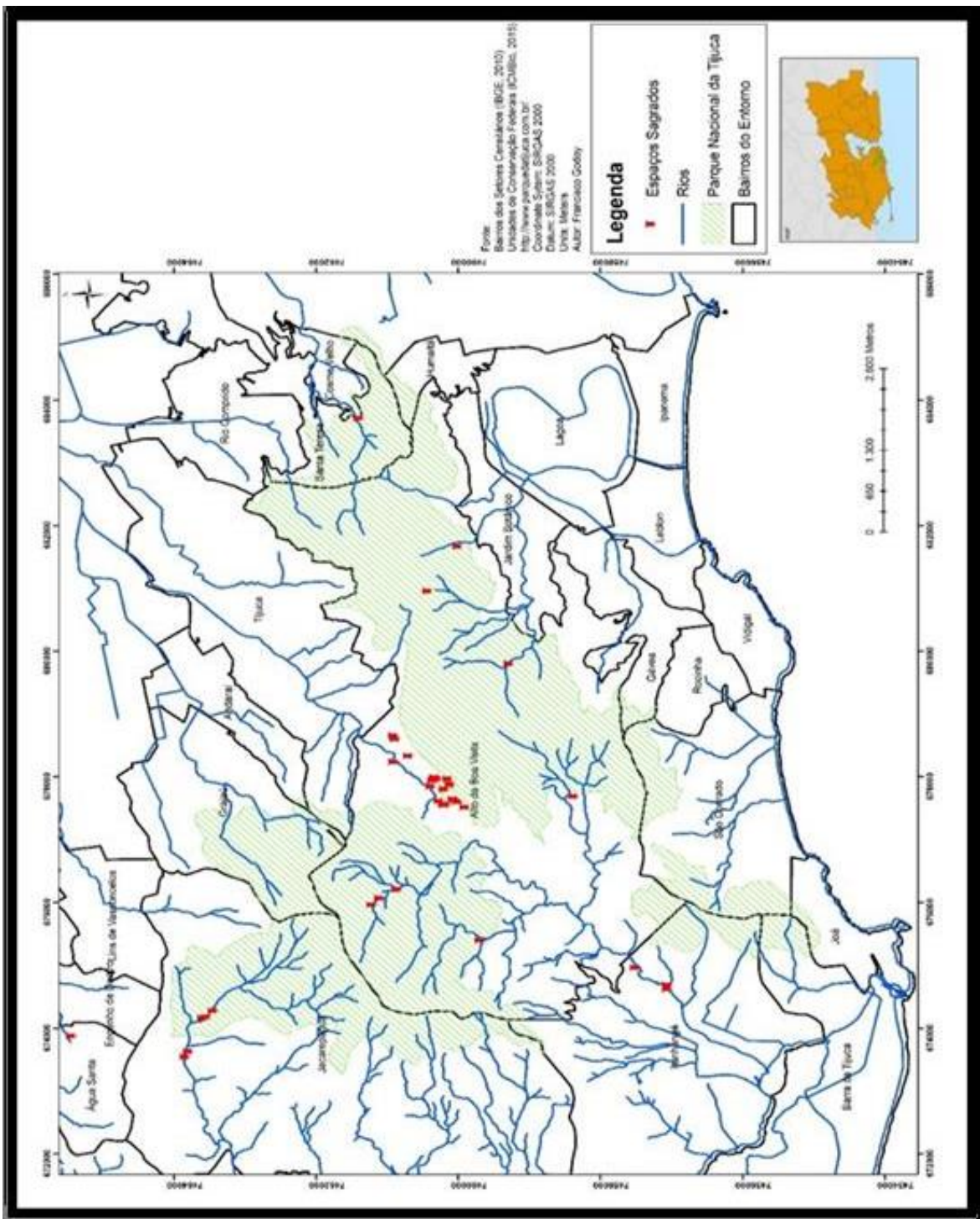


Figura 9: Recursos hídricos sacralizados por grupos religiosos no Parque Nacional da Tijuca

Fonte: Adaptado a partir de MALTA, 2016

Em seu trabalho, Malta (2016) destacou alguns espaços considerados como santuários para os umbandistas, como o Monte Cardoso Fontes<sup>53</sup> (Fotos 20 e 21), a Gruta do Archer (Foto 22) e a Cachoeira dos Primatas (Foto 23). Estes espaços, por estarem repletos de signos e valores, carregados de afetividade e significações, são espaços de comunhão (BONNEMAISON, 2012, p.293) entre os devotos e as divindades e/ou entidades cultuadas.



Foto 20: Entrada do Monte Cardoso Fontes e uso religiosos nos canteiros da Avenida Menezes Cortes

Fonte: Ricardo R. Malta, 07/01/2016, e SILVA, 2012, em 27/09/2011

---

<sup>53</sup>O Monte Cardoso Fontes localiza-se no entorno da Avenida Menezes Cortes, próximo ao Hospital Federal Cardoso Fontes, e está inserido no contexto da Floresta dos Pretos Forros e Serra da Covanca, (...) Trata-se de uma área sagrada frequentada por evangélicos de diferentes vertentes religiosas há pelo menos 40 anos (MALTA, 2016, p.217).



Foto 21: Entrada do Monte Cardoso Fontes e uso religiosos nos canteiros da Avenida Menezes Cortes Fonte:  
Ricardo R. Malta, 11/07/2015



Foto 22: Oferenda à Xangô, na entrada da Gruta do Archer  
Fonte: Ricardo R. Malta, 11/07/2015



Foto 23: Cachoeira dos Primatas, local de oferendas à Oxum  
Fonte: Ricardo R. Malta, 20/12/2015.

Por ser considerado, legalmente, um bem público de uso comum, (como as ruas, os rios, os mares, as estradas, as praças), assim definido pelo Código Civil de 2002, o PNT não pode ser somente utilizado por umbandistas, pois o parque, apesar de pertencer à União, ser instituído pelo Poder Público, estar sobre administração do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), e prestar serviços<sup>54</sup> à população em geral, está sujeito à regras e normas previstas em leis. Logo, é um espaço normatizado e, como em qualquer espaço público, devemos levar em conta também as múltiplas relações entre indivíduos diferentes, onde princípios e condições para o convívio devem ser criadas (GOMES, 2002, p.160-162).

Se o PNT pode ser entendido, portanto, da forma instituída, como um patrimônio coletivo, que presta um serviço público que está vinculado ao atendimento das necessidades coletivas, a utilização da sua natureza pelos grupos religiosos significa

---

<sup>54</sup> (...) A noção de serviços públicos, conforme a perspectiva de Derani (2002), é também tema de debate entre duas correntes de pensamento. A primeira, de caráter político, compreende o serviço público como serviço destinado à coletividade. A segunda está fundada na leitura do regime jurídico, que defende que os serviços públicos surgem como decorrência legal. Nesta linha cabe ao Estado, por meio de legislação específica, definir as atividades como serviços públicos (RODRIGUES, C.G.O; IRVING, M.A. 2015, p.126).

atender a uma demanda de cidadania. No entanto, citando Portilho (2005), Rodrigues e Irving (2015, p.132) chamam a atenção para uma noção de cidadania que ultrapasse as conquistas legais e o direito ao consumo do espaço público, destacando o papel dos sujeitos sociais no âmbito da política. Retomando Gomes (2002, p.160-161), se é “no espaço público que os problemas se apresentam”, há a necessidade constante de negociação para que os conflitos sejam superados ou resolvidos. Sendo assim, “o desafio é, portanto, o de retomar o espaço público como lugar de uma participação ativa, normatizada e refundá-lo como um espaço da política” (GOMES, 2002, p. 161).

Segundo a diretora do Conselho Nacional de Meio Ambiente, Adriana Sobral Barbosa Mandarin, a Constituição Federal de 1988, dentro da lógica de um Estado laico, assegura a liberdade espiritual, compreendendo as liberdades de crença, de culto e de organização religiosa, garantindo, pelo artigo 19, a proteção aos locais de culto. No entanto, por conta da utilização de determinados locais pelos cultos umbandistas, como parques, praças e jardins, cria-se um conflito entre a liberdade religiosa, garantida por lei, e a necessidade de proteção desses espaços, que também possuem amparo da legislação vigente, como consta no artigo 225 da Constituição Federal que, ao deixar claro que todos tem direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, exige do poder público meios de protegê-los (MORAIS, 2015).

Diante dos casos de intolerância religiosa, dos conflitos que emergem pelo uso de espaços públicos e da problemática das oferendas frente a uma legislação ambiental a ser cumprida, quais são as estratégias espaciais que estão sendo construídas, atualmente, por terreiros, federações e/ou associações umbandistas na cidade do Rio de Janeiro para gerir esses conflitos? Quais estratégias poderão viabilizar, para as comunidades umbandistas, o reconhecimento identitário e as negociações para o acesso aos espaços para práticas rituais? Quais seriam os atores e como estes “mobilizam dispositivos discursivos, jurídicos e simbólicos para fazer valer suas demandas diante de seus interlocutores” (MOTA, 2014, p.28)?

Nosso objetivo no próximo capítulo é tentar responder a algumas dessas questões, apresentando estratégias espaciais que estão sendo construídas pelos grupos umbandistas na cidade do Rio de Janeiro em busca de espaços, visibilidade e reconhecimento.

### **CAPÍTULO 3 – As estratégias espaciais dos grupos umbandistas para o exercício da liberdade de culto**

Nos capítulos anteriores pudemos perceber como os umbandistas constroem a importância do espaço para a demanda de cidadania na cidade do Rio de Janeiro. No entanto, os rituais, essenciais para a existência da religião, não poderão negligenciar as leis e os outros grupos sociais, religiosos ou não, quem convivem nesses espaços, sejam eles privados ou públicos. Logo, os grupos umbandistas podem participar de projetos e/ou decisões que permitam o uso do espaço para seus cultos, desde que não fira o estado democrático de direito.

O Estado brasileiro tem como obrigação incorporar na gestão pública projetos que possibilitem qualidade de vida. Para Vitte (2009, p.91), um projeto de desenvolvimento que vise qualidade de vida deve ter como referência os valores do bem-estar social, como educação, saúde e segurança, e os da diferença, como respeito e integridade à pessoa humana. No entanto, como poderíamos definir o que é qualidade de vida? Quais são as necessidades humanas básicas? Para nós, concordando com a ideia do autor, a partir da obra de Allardt (1993), acreditamos que as necessidades básicas como renda, moradia, emprego, condições de trabalho, saúde e educação não são suficientes para se alcançar uma efetiva qualidade de vida, pois outros indicadores como lazer, contato com a natureza, vínculos afetivos com a família e a comunidade e participação nas decisões políticas são fundamentais (MORAIS, 2010).

Levando em conta a realidade dos praticantes de Umbanda e a relevância do papel do Estado diante das idiossincrasias da sociedade e suas múltiplas espacialidades, acreditamos que num “modelo de governança corresponsável (com ações e reações legislativas e participativas sobre os investimentos públicos e a sua gestão)” (SILVA, 2016, p.147), os gestores poderiam “ressignificar as estratégias de controle sobre os seus territórios, a partir do reconhecimento de instrumentos e dispositivos legais de fiscalização e deliberação de legislações definidos sobre demandas socioespaciais correntes e emergentes” (SILVA, 2016, p.146).

Seguindo essa linha de raciocínio, acreditamos que a conquista de qualidade de vida deve levar em conta, também, os espaços das experiências religiosas (espaço sagrado) e a consciência socioespacial de pertencimento (CRUZ, 2007). Assim, os

espaços simbólicos são fundamentais na construção dos sentimentos de pertencimento e solidariedade (SOUZA, 2004).

Os gestores públicos podem redefinir seus papéis diante do amálgama cultural-religioso constituinte da identidade carioca como, por exemplo, que instrumentos irão utilizar para garantir o direito constitucional de liberdade de culto em espaços públicos. No entanto, se a relação dos grupos religiosos com os espaços públicos apresenta contradições, cabe ao poder público gerenciar os conflitos, dentro da lei, com participação mais efetiva dos grupos envolvidos nas decisões políticas, como as lideranças religiosas e devotos, a fim de promover uma consciência socioambiental que permita o convívio respeitoso dos fiéis com o restante da sociedade que vive na cidade do Rio de Janeiro.

Levando em conta que as capacidades do indivíduo “podem ser aumentadas pela política pública, mas também, por outro lado, a direção da política pública pode ser influenciada pelo uso efetivo das capacidades participativas do povo” (SEN, 2010, p.33), serão apresentadas neste capítulo algumas estratégias criadas pelo poder público, por lideranças religiosas e/ou terreiros de Umbanda, a fim de perceber se há o atendimento às necessidades materiais e imateriais dos praticantes da religião.

Inicialmente, por conta das limitações físicas, analisaremos a experiência do Templo Espírita Vó Sá Maria da Bahia no uso do Parque Ecológico dos Orixás, um espaço privado para a prática do sagrado. A seguir, traremos à baila o caso do Templo Zurykan e sua estratégia de construção de geossímbolos em espaços privados. A terceira estratégia pesquisada consiste no projeto que visa o uso sustentável do espaço de parques públicos, como o Parque Nacional da Tijuca (PNT), com a criação do Espaço Sagrado da Curva do S. Como exemplo de terceirização de espaços privados para cultos, apresentaremos a experiência da União Espiritista de Umbanda do Brasil. Finalmente, entenderemos como a política de patrimonialização da Umbanda, pelo Município do Rio de Janeiro, está sendo apropriada pelos devotos.

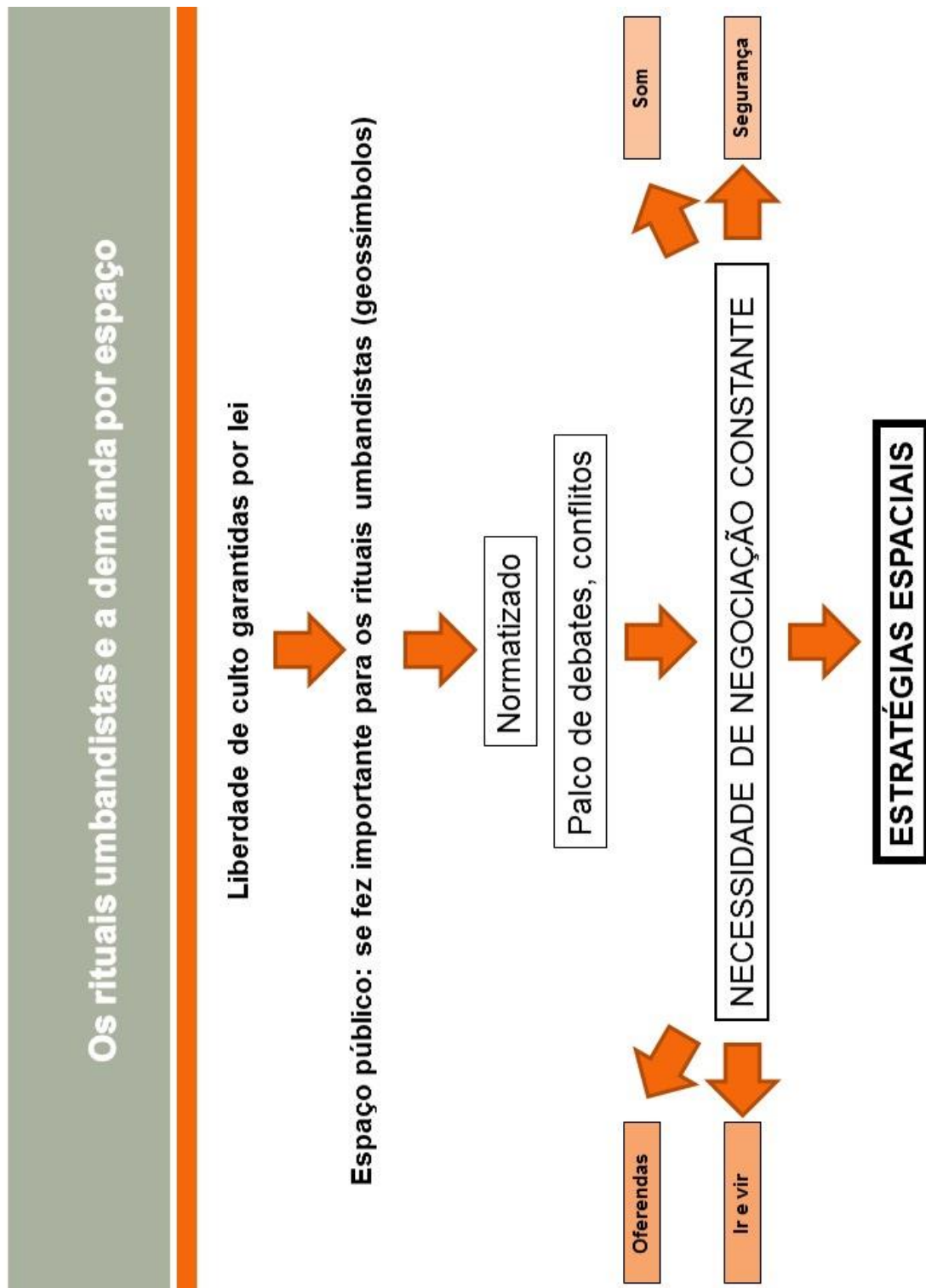


Figura 10: Os rituais umbandistas e a demanda por espaço  
 Fonte: Organizado pelo autor, 2017.



### **3.1. As estratégias das Casas / Terreiros / Templos / Federações / Associações de Umbanda: como o espaço é mobilizado nas demandas de cidadania na cidade do Rio de Janeiro**

#### **3.1.1. Construção e uso de espaços privados para rituais: Os parques ecológicos dos Orixás nos municípios de Magé e Duque de Caxias**

Muitos terreiros de Umbanda, por conta das dificuldades de acesso aos espaços públicos, estão recorrendo a espaços privados que são transformados em santuários. Estes parques, como são conhecidos, oferecem locais apropriados para os rituais umbandistas, como cachoeiras, mata e pedreiras, permitindo aos devotos o contato com os geossímbolos que simbolizam os orixás. Alguns parques oferecerem infraestrutura adequada com banheiros, áreas para churrasco e estacionamento.

Os membros do Templo Espírita Vó Sá Maria da Bahia, localizado na Rua São João Batista, número 63, Casa 6, no bairro de Botafogo, Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro, utilizam o Parque Ecológico dos Orixás, no município de Magé, Região Metropolitana do Rio de Janeiro, administrado pelo dono da propriedade e presidente da União Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros (UUCAB), sediada na Rua Edgar Romero, n. 81, Sala 334, Madureira. Essa entidade, com personalidade jurídica e reconhecida em âmbito nacional, tem como função primordial legalizar templos de Umbanda, Candomblé e demais cultos afro-brasileiros, mas também oferece atendimento oftalmológico, dentário (em várias clínicas credenciadas nas zonas Norte e Oeste da cidade, assim como dá assistência jurídica e realiza batizados e casamentos.

Para os terreiros, a UUCAB fornece alvará de funcionamento, estatutos, diplomas e toda documentação necessária para que os templos ou terreiros possam funcionar legalmente. Para ser sócio e desfrutar do local, os templos devem se cadastrar e pagar uma anuidade, além de uma taxa pela manutenção do parque, cuja gestão é realizada pelo dirigente da federação citada anteriormente. Este espaço privado oferece locais apropriados para os rituais umbandistas (espaços no centro da mata, com cachoeira próxima), além de banheiros, piscina, lanchonete, áreas para churrasco e estacionamento (Fotos 24 e 25).



Foto 24: Entrada do Parque Ecológico dos Orixás e o estacionamento, em Magé (RJ)  
Fonte: Arquivo pessoal (2016, 2017)



Foto 25: Entrada do Parque Ecológico dos Orixás e o estacionamento, em Magé (RJ)  
Fonte: Arquivo pessoal (2016, 2017)

A dirigente do terreiro, no ato da reserva, tem que estar com a anuidade em dia. Além disso, paga a taxa de manutenção e assina um documento (Figura 9) onde se compromete a não deixar resíduos e acender velas próximas às árvores. Este documento revela o compromisso assumido pelo terreiro no uso do espaço privado. Infelizmente, nem sempre essa atitude vai se manifestar nos espaços públicos, como veremos a seguir.

**PARQUE ECOLÓGICO DOS ORIXÁS**  
 Tel (24) 2235.0890 (21) 2154-2351  
 Avenida: Automóvel Clube n° 2322 - Raiz da Serra / Magé  
 Administração: União Umbandista dos Cultos Afro Brasileiro, CNPJ n° 31.987.175/0001-68  
 Avenida: Ministro Edgard Romero n° 81 sala 334, Madureira / Rio de Janeiro - Tel (21) 3390.2305

**AUTORIZAÇÃO**      005377      Matrícula n° 9165

Autorizamos por meio desta o Centro \_\_\_\_\_  
 Com sede a rua: \_\_\_\_\_  
 Tendo como diretor espiritual: Zuluka Rosa de Medeiros  
 Documento n° \_\_\_\_\_ Telefones: \_\_\_\_\_

A usar o parque para fins de trabalhos religiosos no dia de hoje, ciente das normas de uso do Parque, descritas abaixo:

1. Não quebrar garrafas, copos ou qualquer objeto de vidro em hipótese alguma.
2. Proibido deixar garrafas, pratos ou qualquer objeto cortante dentro da água.
3. Não acender velas próximo das árvores ou local que poderá pegar fogo no Parque.
4. Não deixar resíduos que venham agredir o meio ambiente.
5. Proibido deixar matéria em decomposição sob o solo.
6. Levar sacos de lixo para recolher todos os resíduos e detritos.
7. Comprometer em manter o Parque limpo após o uso.
8. Pagar taxa para manutenção do Parque.
9. Não soltar fogos de artifício no parque.

**Reserva para:**  
 Data: 16  
 Terreiro n° 16

Declaro-me de acordo com todas as condições acima citadas.  
 Rio de Janeiro 30 de Agosto de 20 17  
Zuluka Rosa de Medeiros  
 Zelador (a) espiritual

REGISTRE, sua casa e desfrute de benefícios para todos os membros de sua casa, tais como: consultas médicas grátis e descontos: consultas dentária, jurídica, fisioterapia, ótica e divulgação de sua casa em nosso site [WWW.UUCAB.COM.BR](http://WWW.UUCAB.COM.BR)  
 RECIBO. Recebi da casa acima a importância de R\$ 50,00, cupom recus  
 Referente manutenção do Parque Ecológico dos Orixás.

40 T.L.S. 50X2 VIAS 4.001 À 6.000 12/2015      Administração do Parque

Foto 26: Ficha de autorização para a entrada do Parque Ecológico dos Orixás, em Magé (RJ)

Fonte: Arquivo pessoal, 2017

Iniciando os rituais, os umbandistas encontram, logo na entrada do parque, pequenas casas separadas por módulos que contém imagens de orixás e entidades de Umbanda, como os exus e os pretos (as) velhos (as). Neste local, os devotos agradecem as entidades/divindades, geralmente, com velas e/ou bebidas (fotos 27 e 28).



Foto 27: Casas com entidades e orixás de Umbanda, Parque Ecológico dos Orixás, em Magé (RJ)

Fonte: Arquivo pessoal , 2016 e 2017



Foto 28: Casas com entidades e orixás de Umbanda, Parque Ecológico dos Orixás, em Magé (RJ)

Fonte: Arquivo pessoal , 2016 e 2017

Após a cerimônia inicial, os fiéis se deslocam para a área alugada (Foto 29), em meio à mata e próximo à cachoeira, onde, naquele momento, será construído o espaço sagrado e organizam uma “mesa” com as oferendas será depositada (Foto 30). Durante

os cultos, ouvem-se os atabaques e os cânticos dos diversos terreiros e/ou centros ali presentes. Quando os médiuns encerram suas atividades, geralmente com um lanche ou almoço, todo o lixo deve ser recolhido e jogado em locais reservados. As oferendas ficarão expostas no local até o dia seguinte, quando serão recolhidas por funcionários contratados pela administração do parque.



Foto 29: Terreiro no centro da mata no Parque Ecológico dos Orixás, em Magé (RJ)  
Fonte: Arquivo pessoal, 2016 e 2017



Foto 30: Mesa de oferendas para o Orixá Oxóssi, no Parque Ecológico dos Orixás, em Magé (RJ)

Fonte: Arquivo pessoal, 2017

Ao se filiarem à federação, muitos terreiros, ao pagarem as mensalidades e taxas pelo uso do espaço, obtêm serviços essenciais para a realização dos rituais. Para muitos terreiros, como o Templo Vó Sá Maria da Bahia, esse espaço tornou-se vital, como na festividade que ocorre no dia 20 de janeiro, tradicional dia de homenagens ao Orixá Oxóssi, energia que tem a força vital presente nas florestas.

Portanto, os serviços oferecidos pela União Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros vão além do acesso aos geossímbolos (como a cachoeira, onde os fiéis lavam a cabeça num ritual de purificação (Foto 31), mas incluem a organização do estacionamento, do vestiário, da cantina, a segurança e a limpeza dos locais de culto após as cerimônias.



Foto 31: Uso da cachoeira por fiéis, no Parque Ecológico dos Orixás, em Magé (RJ).  
Fonte: Arquivo pessoal, 2017

Mas nem todos os parques apresentam a mesma infraestrutura oferecida. No Distrito da Taquara, no município fluminense de Duque de Caxias, por exemplo, há um espaço criado para a prática de cultos de matriz africana: o Parque Ecológico Vale dos Orixás (Fotos 32, 33 e 34), administrado pela FUNA (Federação de Umbanda e Nações Africanas) que, além de oferecer uma área “natural” para os umbandistas e candomblecistas, legaliza terreiros umbandistas e registra-os em cartório.



Foto 32: Entrada do Parque Ecológico Vale dos Orixás (Duque de Caxias-RJ)  
Fonte: Arquivo pessoal, 2010

Inicialmente o parque foi criado dentro do Parque Municipal da Taquara, uma Unidade de Conservação. Apesar da UC não proibir a prática de cultos, impede o uso de oferendas e barulhos que incomodem os animais nativos. Por conta dos conflitos provocados pelos riscos de poluição das águas, ameaça de incêndios e da grande presença de vidros no local após os rituais, reflexo da falta de educação ambiental, o parque foi deslocado para uma área cedida pela Prefeitura do Município de Duque de Caxias<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> No parque, no entanto, percebemos que, apesar de, oficialmente, contar com funcionários contratados para a limpeza e retirada das oferendas deixadas pelos praticantes, o que percebemos é a carência de ações sustentáveis por parte dos próprios umbandistas, temática que será discutida mais adiante.





Foto 33: Oferendas no Parque Ecológico Vale dos Orixás, em Duque de Caxias (RJ)

Fonte: [https://scontent.fsdu5-1.fna.fbcdn.net/v/t1.0-9/12239500\\_725889547547802\\_8452929124294802340\\_n.jpg?oh=45a59ba555b451f7cd86a0ae672d128e&oe=594851B3](https://scontent.fsdu5-1.fna.fbcdn.net/v/t1.0-9/12239500_725889547547802_8452929124294802340_n.jpg?oh=45a59ba555b451f7cd86a0ae672d128e&oe=594851B3) Acesso em 27/01/2017



Foto 34: Oferendas no Parque Ecológico Vale dos Orixás, em Duque de Caxias (RJ)

Fonte: [https://scontent.fsdu5-1.fna.fbcdn.net/v/t1.0-9/12239500\\_725889547547802\\_8452929124294802340\\_n.jpg?oh=45a59ba555b451f7cd86a0ae672d128e&oe=594851B3](https://scontent.fsdu5-1.fna.fbcdn.net/v/t1.0-9/12239500_725889547547802_8452929124294802340_n.jpg?oh=45a59ba555b451f7cd86a0ae672d128e&oe=594851B3) Acesso em 27/01/2017

### 3.1.2. Construção de geossímbolos em espaço privado

No caso da Tenda Zurykan, localizada à Rua Av. Marechal Rondon, 2257, no bairro Sampaio, na Zona Norte da cidade, a necessidade do uso de geossímbolos em espaços públicos se torna menos desafiador. Ao entrarmos na propriedade, os visitantes sobem uma longa escadaria que vai levar à entrada do terreiro. Ao longo da subida, encontramos uma área de mata onde plantas ritualísticas são cultuadas e uma área verde fornece o ponto de força para as entidades/divindades das florestas (Foto 35). No pátio interno da casa, após o salão principal, os fiéis têm à disposição um espaço para a organização dos ritos, além de pontos de força dos espíritos exunizados, como se fossem armários onde as imagens ficam dispostas (Fotos 36 e 37). Essas entidades, geralmente cultuadas nas estradas, ruas e encruzilhadas, são reverenciadas no espaço interno do terreiro. Há também, com o intuito de cultuar, principalmente as almas, réplicas do Cruzeiro das Almas, comuns em cemitérios (Foto 37).



Foto 35: Mata privada em área interna. Tenda Zurykan.  
Fonte: Arquivo pessoal, 2016



Foto 36: Pátio interno da Tenda Zurykan  
Fonte: Arquivo pessoal (2016)



Foto 37: Cruzeiro das Almas. Tenda Zurykan  
Fonte: Arquivo pessoal (2016)

Contando com uma propriedade bastante extensa, o terreiro possui também a réplica de um bloco rochoso e uma cachoeira. Sendo assim, os crentes podem realizar seus rituais e fazer suas oferendas, respectivamente, aos orixás Xangô e Oxum (Fotos 38 e 39). Isso revela que a

principal estratégia espacial do grupo umbandista está em criar, no espaço privado do terreiro, os geossímbolos que caracterizam os sítios sagrados para os rituais umbandistas. Dessa forma,

os sítios sagrados podem se constituir num objeto singular de veneração dotado de fixos, trajetos, rios, montanhas, rochas, vegetação que na compreensão de mundo efetuada pelo grupo religioso, étnico ou político possuem significados atribuídos por estes. Como exemplo, uma árvore, como os Baobás na África ou a Gameleira, no Brasil possuem um significado que remete ao sagrado, nomes, histórias, imagens, e lendas são produzidas e falam da vivência do cotidiano e pertencimento do grupo ao sítio sagrado que se territorializa por meio de uma semiografia engendrada pela materialidade e imaterialidade da prática cultural/social do grupo (CORRÊA, COSTA e LOUREIRO, 2013, p.11).



Foto 38: Ponto de força dos orixá Xangô (pedreira). Tenda Zurykan.  
Fonte: Arquivo pessoal, 2016



Foto 39: Ponto de força dos orixá Oxum (cachoeira) Tenda Zurykan.  
Fonte: Arquivo pessoal, 2016

### **3.1.3. Construção de espaços sagrados pelo poder público: o exemplo do espaço sagrado da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca (PNT)**

Na Constituição Brasileira encontram-se inúmeros artigos que respaldam a realização dos rituais umbandistas<sup>56</sup>, concedendo o direito aos praticantes a possibilidade de criação de espaços apropriados para a realização de cerimônias e, inclusive, de terem acesso à educação ambiental. Sendo assim, para que haja a possibilidade de práticas rituais com sustentabilidades em espaços públicos, cabe aos gestores públicos um eficiente planejamento do espaço metropolitano carioca a fim de promover as condições necessárias para a plena realização dos rituais, assim como conscientizar os umbandistas sobre a importância de não se poluir os territórios

---

<sup>56</sup> Garantia da liberdade de local de culto e de liturgia (Constituição Federal, art. 5º, VI), o dever de o Estado brasileiro proteger as manifestações culturais afro-brasileiras (Constituição Federal, art. 214, § 1º), a possibilidade de promover ações de educação ambiental nos parques nacionais (Lei 9.985/00, art. 11), a possibilidade de serem criados, no cenário da cidade, espaços especialmente destinados aos rituais afro-brasileiros, desde que considerados como “zonas especiais de interesse social” (Lei 10.257/01, art. 4º, letra “F”) e, ainda, a instituição destas práticas rituais como “celebrações relevantes para a memória, identidade e formação da sociedade brasileira”, (nos termos do Decreto Federal 3551/00, art. 1º, § 2º). Citado por Sobreira e Machado (2008, p.4).

santuários<sup>57</sup>, como uma entre diferentes normas de uso e práticas que precisam ser estabelecidas para reger o espaço.

No caso do uso de espaços do Parque Nacional da Tijuca por devotos da Umbanda, o local é palco de conflitos entre múltiplos usuários e atividades, como esportistas, turistas, comerciantes, pesquisadores, educadores, empresas de captação de água, manifestações religiosas e instituições como o Instituto Brasileiro de Meio e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). Para Sobreira e Machado (2008, p.2),

Estas práticas (as umbandistas), a partir do crescimento do movimento ambientalista no Brasil, passam a sofrer críticas em razão dos danos potenciais ou efetivos que causam ao meio ambiente natural ou construído. Dois acontecimentos recentes ilustram esta situação. Na cidade do Rio de Janeiro, o jornal O GLOBO publicou matéria, em 1/10/2007, sobre danos causados por praticantes de umbanda a uma árvore milenar localizada no Parque Nacional da Tijuca (BRANDÃO, 2007), que é formado pela soma de seis florestas nativas (Andaraí-Grajaú, Paineiras, Santa Inês, Tijuca, Gávea e Carioca). Por sua vez, no Estado do Paraná, a Agência Estadual de Notícias informa que o Instituto Ambiental do Paraná (IAP) exigiu, em 2005, das três principais entidades de umbanda daquele estado (a Confederação de Umbanda Alpha Omega do Paraná, a Federação Paranaense de Umbanda e Candomblé e o Superior Órgão Internacional de Umbanda e dos Cultos Afro), que os terreiros de umbanda se submetessem ao processo de licenciamento ambiental para realizarem seus rituais na Área de Especial Interesse Turístico (AEIT) do Marumbi. Segundo a Agência Estadual de Notícias, a exigência se deveu a um levantamento feito por fiscais do IAP, que identificaram a “realização de cultos como principal gerador de resíduos como cestos de vime, louças, alimentos, animais mortos e restos de vela” (AEN, 2005).

A partir dessa problemática, torna-se relevante a discussão sobre os impactos dos rituais de Umbanda diante do marco regulatório ambiental brasileiro<sup>58</sup>. Para Sobreira e Machado (2008, p. 4),

(...) o futuro destes rituais, portanto, está posto em cheque, em um contexto sociojurídico que sobrevaloriza a qualidade do meio-ambiente, elevada ao *status* de um valor jurídico em si mesmo, garantida, inclusive, no artigo 225, *caput*, da Constituição Federal, o

---

<sup>57</sup> É fundamental diferenciarmos planejamento de gestão. O primeiro é uma atividade que remete ao futuro, procurando precaver os problemas e as dificuldades a partir do presente, enquanto que a gestão é uma atividade que remete ao presente, ao aqui e agora, tendo em vista as necessidades imediatas (SOUZA, 2004, p.15-16).

<sup>58</sup> A Resolução 01/86, do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), regulamenta o processo de licenciamento ambiental e não exige que as atividades religiosas afro-brasileiras no espaço público se submetam a um Estudo de Impacto Ambiental. Contudo, poderia a referida exigência se fundamentar na fórmula genérica e abrangente da Lei 6.938/81, que obriga ao processo de licenciamento ambiental “as atividades [...] capazes, sob qualquer forma, de causar degradação ambiental” (conforme o art. 10, *caput*) (SOBREIRA E MACHADO, 2008, p.4).

qual impõe ao Poder Público e à coletividade o dever de defender o meio ambiente.

A fim de tentar criar uma solução para o problema decorrentes do uso do espaço do PNT para cerimônias religiosas, foi criado, a partir do Projeto Elos da Diversidade<sup>59</sup>, que faz parte do Programa Ambiente em Ação<sup>60</sup> (desenvolvido entre 2011 e 2014, em parceria com o Instituto de Geografia (IGEO) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e a Superintendência de Educação Ambiental da Secretaria de Estado do Ambiente do Rio de Janeiro), em 2012, o Espaço Sagrado da Curva do S (Foto 40), localizado na Avenida Édson Passos, próximo ao Alto da Boa Vista. Segundo Boniolo (2015, p. 1-2), esse espaço foi pensado como “solução para o conflito entre ambientalistas e religiosos motivados pelas oferendas”, já que estas são consideradas, por muitos ambientalistas, como lixo que causa impactos no meio ambiente<sup>61</sup>.

A Curva do S não foi a primeira opção dos atores dessas discussões, mas acabou sendo escolhido por abrigar os elementos naturais indispensáveis aos rituais religiosos, como pedra, água, árvores e, principalmente, pela privacidade. Ainda que às margens de uma avenida, o lugar fica protegido do olhar de quem passa pela estrada. Assim, a Curva do S foi escolhida para sediar o primeiro espaço sagrado público da cidade do Rio de Janeiro. O lugar, já frequentado pelos religiosos, ganharia uma infraestrutura que permitiria aos frequentadores mais “conforto” e “dignidade”. De um local cogerido pelo Parque, a Curva do S passou a ser um dos pontos centrais do projeto de criação do espaço sagrado (BONIOLO, 2015, p.5).

---

<sup>59</sup> Segundo Malta (2016, apud CORRÊA *et al.*, 2013, p. 4) o Espaço Sagrado da Curva do S foi criado para enfrentar um “conflito antigo envolvendo o uso público religioso de áreas naturais protegidas por lei”, como parques e reservas, e o favorecimento do “diálogo entre os saberes religiosos e o conhecimento científico que, por caminhos e olhares diferentes, cuidam e protegem a natureza”.

<sup>60</sup> Este programa tem como objetivo principal a construção de políticas públicas sustentáveis ambientalmente, voltadas para grupos que sofrem marginalização, discriminação e/ou situações de vulnerabilidade no espaço. Além dos grupos religiosos afro-brasileiros, o programa também visa atender às populações de favelas e o público LGBT (CORRÊA *et al.*, 2013).

<sup>61</sup> No dia 1º de dezembro de 2014, a capital fluminense passou a contar com outros dois locais para cultos religiosos. Com o intuito de evitar impactos ambientais mais sérios e difundir preceitos de educação ambiental, o poder público criou, na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, O Espaço da Cachoeira Sagrada do Rio da Prata, no bairro de Campo Grande. Neste local, os adeptos do Candomblé e da Umbanda encontrarão, teoricamente, águas limpas, local sem lixo e iniciativas que contribuirão para a preservação ambiental, como composteiras e reaproveitamento de alguidares de barro. Também na Zona Oeste, no bairro de Jacarepaguá, a SEA criou o Espaço Pretos Forros e Covanca, local muito frequentado por evangélicos para a prática religiosa, e capacitou agentes ambientais evangélicos para que orientem a população<sup>61</sup> (Fonte: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2014-12/stenio-rio-inaugura-dois-locais-para-praticas-religiosas-sustentaveis>, 2014. Acesso em 29/01/2017).

# ESPAÇO SAGRADO DA CURVA DO S

## CURVA DO S SACRED PLACE

É FUNDAMENTAL QUE OS SERES HUMANOS AJUDEM NA PROTEÇÃO DAS MATAS, DAS ÁRVORES, DO SOLO E DAS ÁGUAS. PRESTE ATENÇÃO ÀS SEGUINTESS ORIENTAÇÕES AO UTILIZAR ESTE ESPAÇO:

- ACENDER VELAS AUMENTA O RISCO DE DANIFICAR AS ÁRVORES E AS MATAS DE OXOSSÍ;
- ABANDONAR LOUÇAS, ALGUIDARES, OBJETOS DE PLÁSTICO E VIDRO, BEM COMO ALIMENTOS, PODE PREJUDICAR A ENERGIA DAS ÁGUAS DE OXUM;
- UTILIZAR MATERIAIS SUSTENTÁVEIS PARA REALIZAR OFERENDAS PROTEGE A FERTILIDADE DO SOLO E A SAÚDE DESTES ESPAÇO, ALEGRANDO ÔMULU E INTÓTO;
- EVITE DEIXAR RESÍDUOS NA CACHOEIRA SAGRADA QUE POSSAM PROVOCAR FERIMENTOS OU ACIDENTES.

*It is fundamental that human beings help in the protection of the forests, trees, soil and waters. Pay attention to the following orientations when utilizing this space:*

- *Lighting candles increases the risk of damaging the woods of Oxossi;*
- *Leaving behind dishes, bowls, plastic and glass objects, as well as food, can harm the energy of the waters of Oxum;*
- *Leaving behind dishes, bowls, plastic and glass objects, as well as food, can harm the energy of the waters of Oxum;*
- *Avoid leaving behind in the Sacred Waterfall residues that could cause injuries or accidents.*

**Axé é energia de realização e não de destruição!**  
*Axe is the energy of creation, not destruction!*

Execução



Secretaria do Ambiente  
Subsecretaria de Políticas  
Públicas de Educação Ambiental



Apoio

Foto 40: Placa que demarca o início do Espaço Sagrado da Curva do S, no bairro do Alto da Boa Vista, Rio de Janeiro  
Fonte: Arquivo pessoal (2015)

O Espaço Sagrado da Curva do S faz parte de um processo que se inicia com o projeto “Meio Ambiente e Espaços Sagrados”, implementado, entre 1997 e 2008, no Parque Nacional da Tijuca (PNT), quando ocorreu a interação de agências governamentais e os denominados “guardiões do sagrado”, lideranças de grupos



religiosos atuantes na região”. Ao longo de vários momentos (Quadro 4), o projeto buscou “a compatibilização dos interesses ambientais e religiosos da população e, ao mesmo tempo, o cumprimento do papel do Estado na promoção da qualidade de vida, a partir de uma concepção ampla do meio ambiente, abrangendo seus aspectos biofísicos, sociais e culturais” (MALTA, 2016, p. 256-257, apud VIEIRA *et al.*, 1997).

Tabela 4: Etapas do Projeto Espaço Sagrado

MOMENTO	PERÍODO	PARTICIPANTES	METAS
I Seminário Meio Ambiente e Espaços Sagrados	Setembro de 1997	<p>Representantes de vários cultos, órgãos públicos, das esferas federal, estadual e municipal, pesquisadores e ONGs.</p> <p>Coordenação: PNT/Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião (ISER) e Museu Nacional de Belas Artes.</p>	<p>-Criação de um espaço sagrado, fora dos limites do Parque, com os requisitos necessários à realização dos cultos, tais como os serviços de limpeza, segurança e manutenção do local;</p> <p>Administração em regime de cogestão entre IBAMA-Prefeitura-entidades religiosas.</p> <p>- Educação ambiental no PNT com capacitação, produção de material educativo, pesquisa e arte-educação.</p>
		<p>-Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB);</p> <p>-União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB);</p> <p>-Federação de Umbanda e Nações Africanas (FUNA);</p> <p>-Centro Espiritualista Semeadores da Luz; --Defensores da Terra;</p>	<p>Ações e desenvolvimento de materiais didáticos e interpretativos para os diferentes segmentos envolvidos;</p> <p>Elaboração de termo de referência para implantação, gestão e administração do espaço sagrado.</p>

<p>II Seminário Meio Ambiente e Espaços Sagrados</p>	<p>2004</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ)/Comissão de Defesa do Meio Ambiente (CDMA)</li> <li>-Gergóvia Escola de Druidismo e Cultura Celta;</li> <li>-Movimento Inter-Religioso do Rio de Janeiro (MIR);</li> <li>-Núcleo Espiritualista Guerreiros da Fé;</li> <li>-Instituto Matlan de Pesquisa e Educação Ambiental;</li> <li>- Parque Nacional da Tijuca (PNT);</li> <li>-Templo A Caminho da Paz;</li> <li>- Ilê Axé de Ogum.</li> </ul>	
			<ul style="list-style-type: none"> <li>- regulamentação das práticas religiosas no Parque e entorno, valorizando o patrimônio imaterial do PNT;</li> <li>- definição de espaços e infraestrutura para as práticas religiosas, no entorno e no interior do Parque, bem como a implantação de capela ecumênica – proposta não consensual, que provocou conflito de interesses entre ambientalistas e religiosos;</li> </ul>

<p>Revisão do Plano de Manejo do PNT e Oficina de Planejamento sobre Práticas Religiosas em Áreas Protegidas</p>	<p>2005</p>	<p>- Grupos religiosos</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- educação ambiental orientada aos praticantes, sendo proposta a gestão participativa na construção dos materiais educativos, a realização de pesquisas sobre o uso religioso da área, a consideração dos religiosos como agentes multiplicadores, a busca pela auto sustentação do projeto e o estabelecimento de um calendário inter-religioso de celebrações;</li> <li>- controle e fiscalização das práticas religiosas no Parque e entorno, sendo proposta a instalação de placas informativas sobre a legislação existente e as normas de uso nos principais locais utilizados pelos religiosos, bem como a inclusão de elementos de práticas religiosas e culturais na formação dos agentes de fiscalização e controle; e</li> <li>- monitoria e avaliação das práticas religiosas e impactos, sendo explicitada a necessidade de criar quatro frentes de pesquisa, para quantificar, definir e determinar os diferentes tipos de impactos gerados pelas práticas religiosas, com vista a subsidiar a revisão do Plano de Manejo.</li> </ul>
--	-------------	----------------------------	--

<p>- I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental</p>	<p>7 e 8 de junho de 2006</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- IBAMA, através da Coordenação Geral de Educação Ambiental (CGEAM) e do Parque Nacional da Tijuca, em parceria com o Programa Brasil Sustentável e Democrático/Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (BSD/FASE);</li> <li>- Centro de Cultura e Meio Ambiente Sou Mais Minha Trilha, Omo Aro Cia Cultural, com apoio do <i>Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas</i> (IBASE);</li> <li>-Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ);</li> <li>-Sociedade Afro Cultural Lemi Ayó, Rede Brasileira de Justiça Ambiental;</li> <li>-Conselho Regional de Biologia-RJ;</li> <li>-Movimento Inter-Religioso do Rio de Janeiro/Instituto de Estudos da Religião (MIR/ISER);</li> <li>-Defensores da Terra;</li> <li>-Gergóvia Escola de Druidismo e Cultura Celta.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Discussão e avaliação dos resultados da Oficina de Planejamento sobre Práticas Religiosas em Áreas Protegidas, realizada em 2005, encaminhando-os ao IBAMA, através da direção do PNT;</li> <li>- Promoção do lançamento da Campanha Elos de Axé – Natureza Viva.</li> </ul>
			<ul style="list-style-type: none"> <li>- incorporar, nos ensinamentos dirigidos aos filhos, seguidores e frequentadores de suas casas/terreiros/templos, a importância do respeito, conservação e preservação de todos os reinos da natureza, reconhecendo-a como um altar sagrado;</li> <li>- repensar as práticas religiosas, minimizando todos os impactos decorrentes dessas ações, principalmente quando realizadas em ambientes naturais;</li> </ul>

<p>A Campanha Elos de Axé - Natureza Viva</p>	<p>2006-2007</p>	<p>- Casas de santo e terreiros de candomblé e umbanda</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- participar e/ou organizar mutirões de limpeza nas áreas que frequentam para realização das oferendas, obrigações e despachos;</li> <li>- incentivar o(a) cidadão(ã) religioso(a) a contribuir para a redução do lixo nas ruas, praças, florestas, rios, lagoas, cachoeiras, entre outros locais;</li> <li>- informar às suas comunidades sobre: a necessidade de conservação das áreas protegidas, muito impactadas devido a diversas atividades (ocupações irregulares, balões, caça, turismo etc); e a importância da participação de todos na defesa dessas áreas, contribuindo com os saberes sagrados de suas tradições em atividades educativas e culturais relacionadas ao tema.</li> </ul> <p>O Estado, por sua vez, deveria promover:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- campanhas de sensibilização dirigidas ao povo do santo das casas, terreiros, templos de umbanda e candomblé;</li> <li>- capacitação de agentes religiosos e gestores das UCs Estaduais, visando a um melhor atendimento nessas áreas de uso público e a eliminação de conflitos através da prática do diálogo;</li> <li>- programa de educação ambiental para as comunidades religiosas;</li> </ul>
---	------------------	--	--

			<ul style="list-style-type: none"> <li>- estudos que levassem à definição de espaços sagrados nos planos de manejo das UCs com coleta regular de resíduos e gestão compartilhada com grupos religiosos;</li> <li>- o estabelecimento de áreas de cultivo de plantas sagradas e credenciamento de zeladores para a coleta das mesmas;</li> <li>- medidas que levassem à construção de aterros de lixo religioso, como base para o tratamento de resíduos sólidos das oferendas, obrigações e despachos decorrentes de práticas religiosas;</li> <li>- mecanismos institucionais através de parcerias com a iniciativa privada, organizações não-governamentais, entre outras entidades, que possibilitem a formação de agentes religiosos guardiões da natureza, bem como patrocínio para o desenvolvimento de suas atividades.</li> </ul>
--	--	--	---

Fonte: Adaptado pelo autor a partir de Malta (2016, p. 257-265).

Com o crescimento do número de visitantes e usuários do PNT, aumentam os desafios do poder público em gerir esse espaço, legalmente considerado público. O primeiro desafio está na cooperação entre as esferas de poder federal, estadual e municipal, pois apesar do PNT ser de gestão federal, sofre interferências das gestões estadual e municipal. Só que esse diálogo não é fácil, já que muitas vezes não fica clara a definição das competências de cada ente federativo, gerando, conseqüentemente, uma competição entre eles (SILVA, 2016, p.156).

Para Souza (2005, p.112), a cooperação entre os entes federativos brasileiros está longe de ser alcançada por causa das “diferentes capacidades dos governos subnacionais de implementarem políticas públicas, dadas as enormes desigualdades financeiras, técnicas e de gestão existentes” e da “ausência de mecanismos constitucionais ou institucionais que regulem as relações intergovernamentais e que estimulem a cooperação”.

O segundo grande desafio está na constituição do Conselho Consultivo do PNT (2012), extremamente diversificado e complexo, formado, atualmente, por instituições governamentais como o IBAMA, a Guarda Municipal do Rio de Janeiro, a Companhia Estadual de águas e Esgotos (CEDAE), a Secretaria Municipal de Meio Ambiente do Rio de Janeiro, o IPHAN e o Instituto Estadual do Ambiente (INEA), e instituições não governamentais, como o Instituto de Estudos da Religião (ISER), a Fundação Roberto Marinho, a Federação dos Esportes de Montanha do Rio de Janeiro (FEMERJ), a Rádio Grande Tijuca, a Arquidiocese do Rio de Janeiro, associações de moradores (Jardim Botânico, Alto da Boa Vista, Horto, Recanto da Barra), o Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro (MIR) e a Igreja Batista Nova Canaã (FRAGELLI, IRVING, FIGUEIRA e BOTELHO, 2013, p. 165-184). Esta composição implica na necessidade de superação das divergências de interesses entre os membros para a efetivação de medidas e projetos que possam refletir demandas dos grupos sociais, incorporando-as às agendas políticas, a fim de que se tornem leis, regulamentações ou decretos (CASTRO, 2012, p.64-65).

#### **3.1.4. A terceirização de espaços privados para grupos umbandistas sem terreiro próprio**

No dia 12 de fevereiro de 2017, a Seara de São Sebastião, terreiro de Umbanda que ainda não possui espaço privado para a realização dos rituais, pagou oitenta e cinco



reais à União Espiritista de Umbanda do Brasil<sup>62</sup>, federação mais antiga do Brasil, para a utilização de um dos seus espaços (Foto 41). Essa realidade é comum a outros trinta e um terreiros que recorrem a essa mesma estratégia. No entanto, para que os grupos possam utilizar o mesmo espaço, seus integrantes devem se comprometer a retirar suas oferendas (Fotos 42 e 43) assim que a sessão terminar, além de recolher todos os objetos ritualísticos utilizados. Se o terreiro não tiver um local para guardar seus pertences, a UEUB oferece um depósito, ao custo de dez reais, para tal fim (Foto 44).



Foto 41: Seara São Sebastião em momento ritualístico no espaço da UEUB, no bairro Todos os Santos, Rio de Janeiro  
Fonte: Arquivo pessoal, 2017

---

<sup>62</sup> O objetivo central da federação é representar a religião de Umbanda perante o poder público, registrando e integrando os terreiros. A UEUB foi responsável, como visto anteriormente, pela organização dos três grandes congressos nacionais de Umbanda, que, apesar da tentativa de união, acabaram provocando divisões internas que dificultam os procedimentos em defesa dos interesses dos grupos umbandistas.



Foto 42: Oferendas realizadas pelos integrantes da Seara de São Sebastião para os exus e os pretos velhos, respectivamente, na entrada da UEUB, no bairro Todos os Santos, Rio de Janeiro

Fonte: Arquivo pessoal, 2017



Foto 43: Oferendas realizadas pelos integrantes da Seara de São Sebastião para os exus e os pretos velhos, respectivamente, na entrada da UEUB, no bairro Todos os Santos, Rio de Janeiro

Fonte: Arquivo pessoal (2017)



Foto 44: Armários para depósito dos pertences dos grupos umbandistas na UEUB, no bairro Todos os Santos, Rio de Janeiro  
Fonte: Arquivo pessoal (2017)

Além da UEUB, algumas lideranças de terreiros estão disponibilizando espaços, em suas casas, para a realização de rituais por grupos ainda sem espaço fixo. A Tenda Umbandista Caboclo Jundiara, localizada à Rua Vicente Ponte, número 41, no bairro do Jardim Carioca, na Ilha do Governador, Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, iniciou uma obra, em março de 2017, para a construção de um terraço para eventos

beneficentes, palestras e cursos para outras casas que por ventura não possuem um espaço próprio. Dirigido atualmente pela sacerdotisa Mãe Andréia de Oxóssi, o terreiro realizaria, no dia 23 de abril, a tradicional feijoada oferecida à São Jorge / Ogum com o intuito de ajudar na continuidade da obra.

Todavia, a menção à possibilidade de realização de rituais no futuro espaço não gerou uma reação positiva da dona da casa e de alguns dirigentes, o que revela, mais uma vez, conflitos internos. Algumas lideranças alegam que a divisão do espaço do terreiro, com Gongá, atabaques e outros objetos ritualísticos, poderia ser um problema, dada a existência de diferentes linhas de Umbanda, provocando, segundo os que se colocaram contra, um “choque de energias”. Para outras lideranças, no entanto, o impedimento do uso do novo espaço para rituais de outros terreiros dificulta o desenvolvimento de outros grupos umbandistas, dada a dificuldade de alugar imóveis por conta do preconceito, aluguéis e impostos elevados.

Voltando à UEUB, esta aluga um outro espaço (que custa o dobro do preço do citado anteriormente) para eventos de maiores proporções, como o Café com Axé (Foto 45), reunião mensal coordenada pelo Movimento Intra-Religioso de União Afro (MIRUA), onde federações e lideranças das religiões afro-brasileiras se reúnem para discutir temas considerados relevantes, como ética, política e gestão financeira. Cabe destacar que, como citamos anteriormente, diante das dificuldades financeiras de muitos grupos, o MIRUA criou um projeto intitulado “Meu Terreiro, Minha Vida”, com o intuito de cadastrar imóveis que possam ser alugados por terreiros ou sublocar, em dias vagos, espaços já utilizados por outro grupo.



Foto 45: Café com Axé, no salão da UEUB, no bairro Todos os Santos, Rio de Janeiro  
Fonte: Arquivo pessoal (2017)

Percebemos que, além dos relatos de intolerância, um dos maiores desafios para a expansão do número de terreiros umbandistas está na superação das divergências ritualistas entre os grupos, que resistem ao uso compartilhado dos espaços privados. A proposta de flexibilizar e terceirizar o uso das casas gera uma grande preocupação com

a possibilidade de criação de normas e regras comuns, já que muitos devotos temem o engessamento da religião numa teologia única, desrespeitando a diversidade de linhas ritualísticas.

### **3.2. A patrimonialização da Umbanda pelos governos municipal e estadual do Rio de Janeiro: uma estratégia de visibilidade e reconhecimento?**

Se levarmos em conta que o processo de patrimonialização de um bem, material ou imaterial, possui “uma localização ou uma inscrição espacial que corresponde à expressão concreta do trabalho de memória que fazem as sociedades” (BERDOULAY, 2012, p.122), consideramos que a discussão sobre patrimônio se articula com a Geografia Política, por conta do interesse pela cultura democrática.

Para Fonseca (2009), a prática de proteção de bens culturais se constitui como um fato social e, portanto, as definições de patrimônio e de preservação são construções históricas no contexto da modernidade. No caso brasileiro, a autora, recorrendo à legislação e aos procedimentos adotados no país, destaca que a trajetória da política federal de preservação desde o início do século XX, quando se torna relevante para o Estado brasileiro, a partir do movimento modernista, se realiza a partir da necessidade de se preservar o patrimônio histórico e artístico nacional para a construção de uma tradição cultural que fosse autenticamente nacional e “civilizada”. Os intelectuais responsáveis estiveram divididos entre a obediência aos interesses do Estado e o compromisso com os valores da cultura e do saber. Isso ficou latente no período do Estado Novo, com a criação do SPHAN, que tinha como objetivo central construir a “nação brasileira”, dando ênfase na presença portuguesa, valorizando a materialidade dos bens coloniais luso-brasileiros em detrimento das presenças indígenas e africanas (CHUVA, 2011).

No bojo dos movimentos sociais nos anos de 1960, como a contracultura, os movimentos revolucionários no “terceiro mundo” e o movimento feminista, forja-se a uma ressignificação do conceito de patrimônio cultural (ASSIS, 2011), que se manifesta, no Brasil, nos 1970, com o objetivo de ampliar e atualizar a participação da sociedade e a sua representatividade na cultura brasileira. Ocorre uma vinculação dos bens aos direitos de cidadania, inserindo, através de novos atores, os conceitos de bem cultural e referência, além da noção de memória, relacionando cultura às áreas politicamente fortes do governo, como a do planejamento econômico. Cabe ressaltar

que, até a década de 1970, os valores culturais em destaque foram o luso-brasileiro e o das classes dominantes, negligenciando a problemática da desigualdade e das relações de poder. Permanecia, também, o caráter especializado e centralizado das políticas de patrimonialização (FONSECA, 2009).

Mesmo com a existência de contradições, a Constituição de 1988 introduz modificações substanciais no conceito de patrimônio cultural, reconhecendo as identidades como “bens jurídicos dignos da tutela estatal”, como fica explícito no artigo 215 do texto constitucional, que dispõe sobre o papel do Estado na proteção das culturas ditas populares, como as indígenas e afro-brasileiras, e nos artigos 231 e 232, que “estabelecem os preceitos básicos de proteção das minorias étnicas” (ASSIS, 2011, p. 73). Este autor destaca que o artigo 216 deixa claro que a concepção de patrimônio cultural extrapola os aspectos monumentais dos bens das elites luso-brasileiras, abrangendo bens tangíveis e intangíveis, compreendendo o patrimônio cultural como a expressão criativa do espírito humano, que supera o suporte físico e atribui a ele um caráter fluido e dinâmico, concepção expressa na Lei 7347/85.

A redefinição das identidades religiosas em termos culturais, como a umbandista, seria característica deste contexto. No entanto, percebemos que a Umbanda não constrói uma identidade a partir de um foco étnico tão forte como o faz o Candomblé, visto como relevante para estudiosos da cultura negra, defensores, representantes e integrantes das comunidades de culto. Um exemplo ilustrativo foi a organização do Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia, em associação com a Sociedade Benfícite e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, que representa a comunidade de culto do Terreiro da Casa Branca, sobre o reconhecimento oficial da cultura negra. Esse processo exige dos órgãos do patrimônio um esforço reflexivo no sentido de “aproximar a política de preservação do contexto multicultural do país e da prática social que recria, cotidianamente, a cultura e as identidades” (PEDREIRA, 2011). Portanto, este autor corrobora a ideia, apresentada por Assis (2011), de que a defesa do patrimônio cultural é relevante para a tutela jurídica das identidades, como por exemplo, a umbandista.

No dia 10 de agosto de 2015, os integrantes da Tenda Espírita Vovó Maria Conga de Aruanda, localizada à Rua São Roberto, número 20, no bairro do Estácio, Centro da cidade do Rio de Janeiro, enviaram uma carta ao Gerente de Cadastro e Pesquisa e Proteção do Instituto Rio Patrimônio da Humanidade (IRPH), solicitando o registro da instituição religiosa como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial. No dia

29 de setembro do mesmo ano, o arquiteto responsável pela gestão de cadastro encaminha para a coordenação de projetos e fiscalização do IRPH uma pesquisa sobre o terreiro, diante do potencial como bem cultural imaterial. O processo, de número 0/003201/2015 e cuja entrada ocorreu no dia 01 de março de 2016, teve seu parecer aprovado pelo Conselho Municipal de Proteção do Patrimônio Cultural e, no dia 07 de novembro de 2016, declarou a Umbanda como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Município do Rio de Janeiro, inscrevendo, no Cadastro de Terreiros de Umbanda, a Tenda Espírita Vovó Maria Conga de Aruanda. Logo, não houve o registro isolado do terreiro, mas sim o da religião, com a criação, concomitante, de um cadastro de terreiros da cidade. O Decreto de número 42557, assinado pelo então Prefeito Eduardo Paes, levou em conta argumentos como o surgimento da religião no estado do Rio de Janeiro, o sincretismo inerente à religião, a ligação com a Festa de Iemanjá (registrada como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial pelo decreto número 35.020/2011), a relevância das religiões de matriz africana no Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana e a proteção do Cais do Valongo, localizado na zona central da cidade, a sanção da Lei Estadual 5514/2009, de 22 de julho de 2009, pelo então Governador do estado do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral Filho e da instituição, pela então Presidente da República Dilma Rousseff, do Dia Nacional da umbanda, através da Lei 12.644 de 16 de maio de 2012. (Fonte: RIO DE JANEIRO, 2016)

Até o mês de março de 2017, somente 51 terreiros de Umbanda haviam se cadastrado na Prefeitura (Figura 10). Se compararmos com o número de casas de Umbanda registradas pela pesquisa realizada pelo Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente (Nirema) da PUC-Rio, percebemos que o número de terreiros cadastrados a partir da patrimonialização ainda é muito pequeno.



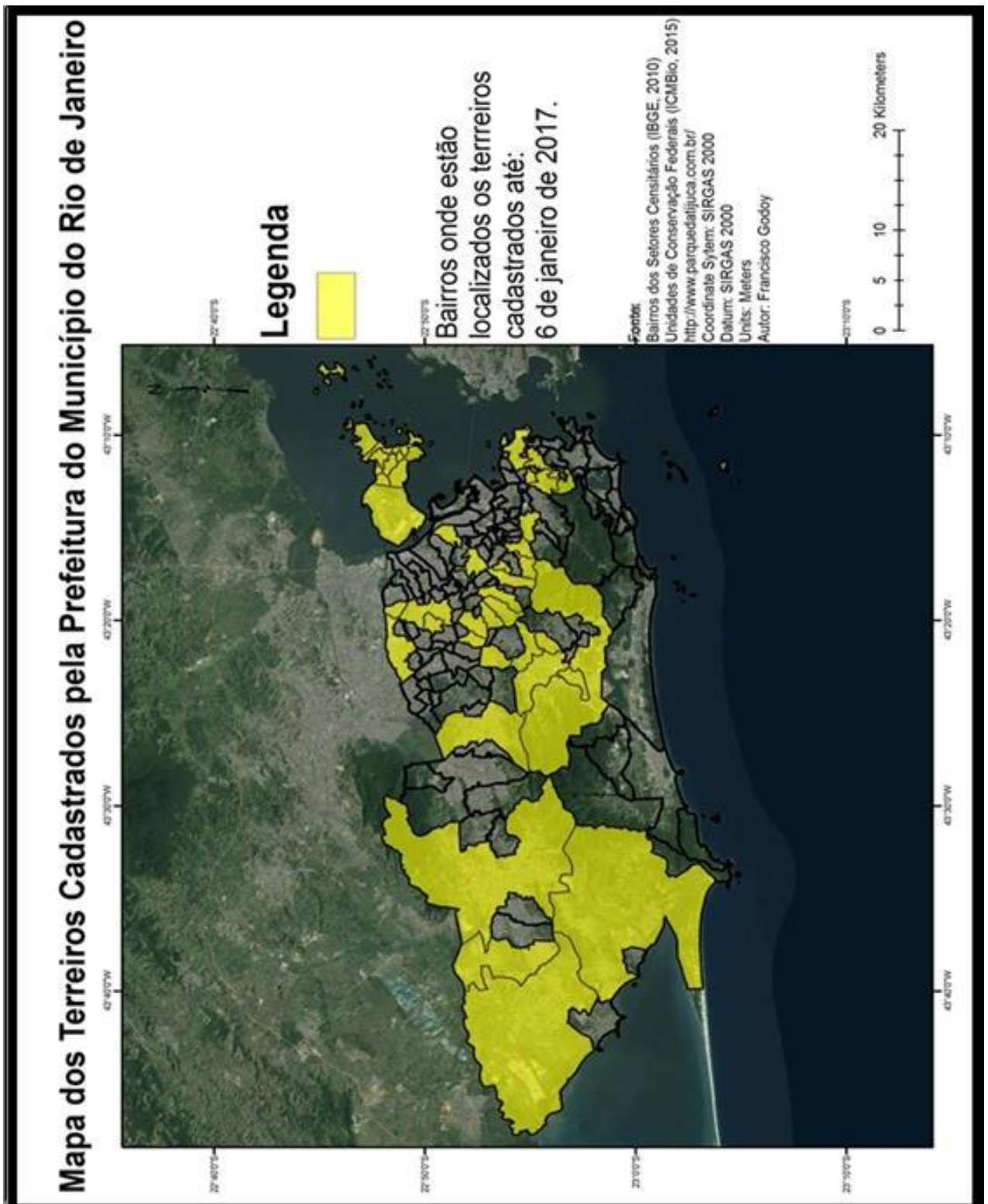


Figura 11: Mapa da localização dos Terreiros de Umbanda cadastrados pela Prefeitura do Município do Rio de Janeiro  
 Fonte: Instituto Rio Patrimônio da Humanidade, 2017

Se as capacidades do indivíduo “podem ser aumentadas pela política pública, mas também, por outro lado, a direção da política pública pode ser influenciada pelo uso efetivo das capacidades participativas do povo” (SEN, 2010, p.33), realizamos entrevistas com algumas lideranças religiosas afro-brasileiras a fim de detectarmos como a patrimonialização está sendo apropriada pelos interessados. O que percebemos, no entanto, foi o desconhecimento de muitos e o descrédito de outros.

Além da descrença e desconhecimento por parte de muitos umbandistas, o processo apresenta alguns problemas que revelam as dificuldades de articulação entre os fiéis. Em primeiro lugar, não houve a iniciativa de patrimonialização da religião, mas sim de um terreiro que reivindicou o registro do imóvel. Em segundo lugar, não houve participação das principais lideranças umbandistas. Em terceiro lugar, os estudos que comprovaram a importância da Umbanda não foram realizados com a participação dos devotos, mas por uma funcionária do IRPH.

Constatamos que as principais lideranças reconhecem a importância de a religião ser considerada patrimônio, mas não vêm efeito prático para o atendimento das demandas materiais e imateriais dos praticantes da Umbanda. O Pai Pedro Miranda, presidente da UEUB, por exemplo, disse que a Umbanda é revelação sagrada e divina. Logo, a direção é espiritual e as entidades tomam as ações cabíveis diante da intolerância. Para justificar sua posição, relatou um caso que ocorreu na Tenda Espírita Ogum Rompe Mato, no bairro de Parada de Lucas, Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. O Delegado Padilha invadiu a tenda e levou atabaques. Uma entidade, intitulada Sr. Tiriri, se manifestou e disse que deixassem levar os objetos, pois o delegado iria devolver. Diante de um grande alvoroço entre os presos na delegacia, o delegado resolveu devolver ao terreiro os utensílios apreendidos. Com esse exemplo, o dirigente quis deixar claro que, para ele, a espiritualidade se encarrega de criar soluções para os conflitos. Sendo assim, estratégias como a patrimonialização não significam, para muitos crentes, absolutamente nada de pragmático. Essa visão sobre as políticas de patrimonialização é corroborada pela liderança do CCIR, Ivanir dos Santos, ao afirmar que patrimonializar não combate de fato a intolerância, e é algo mais formal do que efetivo.

Infelizmente, podemos afirmar que, até o momento, a patrimonialização da Umbanda é desconhecida pela maioria dos devotos, não está sendo apropriada pelos

líderes dos grupos umbandistas e não vem promovendo o cadastro de terreiros, com o fim de proteção jurídica, como seria o esperado.

### **3.3. O discurso da sustentabilidade como estratégia de legitimação das religiosidades afro-brasileiras na cidade do Rio de Janeiro**

Como vimos no capítulo 1, a Constituição Federal de 1988 assegura a liberdade espiritual, compreendendo as liberdades de crença, de culto e de organização religiosa, garantindo, pelo artigo 19, a proteção aos locais de culto, dentro da lógica de um Estado laico. Segundo a diretora do Conselho Nacional de Meio Ambiente, Adriana Sobral Barbosa Mandarino, no entanto, há um conflito entre a liberdade religiosa, garantida por lei, e a necessidade de proteção desses espaços, que exige do poder público meios de protegê-los através da legislação vigente (artigo 225 da Constituição Federal que deixa claro que todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado). Esse conflito vem criando fortes impactos nas práticas de algumas religiões, como a Umbanda. Segundo Morais (2015, p.82),

Os técnicos, responsáveis pela fiscalização das Unidades de Conservação, relacionam as práticas rituais umbandistas, assim como candomblecistas, à degradação ambiental, alegando que comidas, carcaças e velas são ameaças à vida selvagem. Apesar de reconhecer que muitas práticas umbandistas colocam em risco a floresta e a fauna silvestre, fruto da falta de conhecimento dos preceitos da religião, quero defender aqui a ideia de que não é a Umbanda, em si, a causadora da poluição, mas sim a ignorância dos seus praticantes em relação aos saberes sagrados das tradições umbandistas e à preservação da natureza, como também argumenta a bióloga Lara Moutinho-da-Costa. Reforçando aqui a posição da autora, quero aqui destacar a urgência de se mobilizar os terreiros, como os de Umbanda, para a participação mais efetiva nas discussões políticas, dando voz aos praticantes que podem colaborar para a solução de inúmeros problemas ambientais a partir da complementariedade entre ciência e tradições religiosas.

Todavia, uma das contradições das práticas umbandistas na cidade do Rio de Janeiro é a poluição dos espaços públicos pelos próprios praticantes (Fotos 46, 47 e 48). Tecidos, copos e sacos plásticos, estilhaços de garrafas, alguidares, frutas e outros utensílios são deixados em ruas, rios, praias, parques e jardins, poluindo o ambiente. Muitos alegam que esses objetos, imantados durante a cerimônia, não devem ser levados com o médium ou consulente, já que energias negativas que foram “despachadas” podem se apropriar do indivíduo, prejudicando-o. Essa situação se agrava com o uso de velas, que podem causar incêndios florestais, e frutas, pois, se

aparentemente são inofensivas por serem biodegradáveis, inserem-se artificialmente no ecossistema, além de conterem, muitas vezes, agrotóxicos. Dessa forma, ocorre uma contradição: se a Umbanda só existe por receber vibrações energéticas provenientes da natureza, a poluição dos santuários se torna prejudicial à manutenção da religião e prejudica a imagem do umbandista diante da opinião pública.



Foto 46: Resíduos sólidos no Parque Ecológico Vale dos Orixás, em Duque de Caxias (RJ)

Fonte: Arquivo pessoal (2016)



Foto 47: Resíduos sólidos no Espaço Sagrado da Curva do S, no Alto da Boa Vista, cidade do Rio de Janeiro (RJ)

Fonte : Arquivo pessoal, 2015



Foto 48: Resíduos sólidos no Espaço Sagrado da Curva do S, no Alto da Boa Vista, cidade do Rio de Janeiro (RJ)  
Fonte : Arquivo pessoal, 2015

Por conta dessa problemática, muitos dirigentes de religiões afro-brasileiras vêm defendendo, nos últimos anos, o discurso da sustentabilidade. Desde 1987, com o Relatório Brundtland, a questão ambiental vem ganhando destaque nas mídias e no meio acadêmico, tornando-se cada vez mais uma discussão multidimensional e multiescalar. Autores como Acserald e Leroy (1999) e Souza (2000) insistem no fato de que a preocupação com a sustentabilidade deve estar embutida nos modelos de desenvolvimento que, através da democratização dos processos decisórios, almejem um desenvolvimento ancorado em justiça social que leve em conta as necessidades (materiais ou imateriais) dos sujeitos envolvidos.

Um exemplo dessa preocupação está no discurso de uma das maiores lideranças no universo religioso afro-brasileiro, a Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá Maria Stella de Azevedo Santos, que escreve semanalmente no Jornal A Tarde. Vejamos alguns trechos do texto publicado no dia 21 de dezembro de 2015 e atualizado no dia 02 de fevereiro de 2017, dia em que os fiéis do Candomblé e da Umbanda homenageiam a divindade Iemanjá.

(...) As pessoas não sabiam, mas quem gostava daqueles lindos e ricos presentes era a jovem e vaidosa filha de Iyemanjá: Oxum. Quanto

mais Iyemanjá ajudava as pessoas, mais presentes eram depositados em sua casa. Seu lar foi ficando sujo. Iyemanjá pediu, então, que as pessoas não lhe dessem presentes de plásticos nem de metal, pois estes, com o tempo, transformavam-se em lixo difíceis de serem degradados. Os mais obedientes passaram a oferecer apenas o líquido dos perfumes e flores, mas os produtos químicos dos quais eram feitos os perfumes poluíam as águas e as pétalas das flores adoeciam os peixes.

A população tinha crescido muito e no mar não cabiam mais tantos presentes. Iyemanjá retirou-se para meditar e encontrar a forma ideal de permitir que as pessoas continuassem a praticar seus ritos de agradecimento, sem que ela, sua casa (o mar) e seus filhotes peixes sofressem.

Muito tempo já tinha se passado até que uma bela e harmoniosa melodia pôde ser ouvida pelo povo da Bahia. Iyemanjá cantava: 'Reúnam-se, cantem e me encantem; este é o presente que quero e posso receber a partir de agora. Não quero mais presentes, quero presença!.'

Acordei na manhã seguinte. Já não sabia se tinha ouvido a estória ou sonhado com ela. Era uma vez; há sempre uma vez; há sempre a primeira vez; há de ter sempre pessoas que encarem a primeira vez. "O candomblé é uma religião ecológica" - dizem. Então vivamos o que pregamos!

Encaro o desafio e digo que a partir de 2016 o "Presente de Iyemanjá" do Ilê Axé Opô Afonjá não mais poluirá o mar com presentes. Meus filhos serão orientados a oferecer a Iyemanjá com harmoniosos cânticos.

Quem for consciente e corajoso entenderá que os ritos podem e devem ser adaptados às transformações do planeta e da sociedade. Os ritos se fundamentam nos mitos e nestes estão guardados ensinamentos valiosos. O rito pode ser modificado, a essência dos mitos, jamais!

(A TARDE, 2015)

Fica claro pelo texto da sacerdotisa que a falta de conhecimento, por parte de muitos devotos, dos fundamentos da legislação ambiental, assim como dos fundamentos de sua religião, seriam as principais causas da destruição dos geossímbolos. Ao colocarem pentes, espelhos e imagens nos barcos que são oferecidos à Iemanjá nas praias, assim como acender velas, colocar pratos, tigelas ou alguidares nas matas e rios, os devotos colocam em risco todo o ambiente e, conseqüentemente, a fonte imanente de energia que sustenta a própria religião. Logo, alguns questionamentos podem ser colocados: Não seria interessante substituir os alguidares por folhas? Não seria mais prudente só acender velas no espaço privado do terreiro?

Um outro ponto polêmico se dá pelo sacrifício (fazer sagrado) de animais em rituais de Umbanda e Candomblé. Sem nos ater a uma discussão teológica, muitos terreiros de Umbanda utilizam animais como oferendas às divindades e entidades, como

é o caso dos exus, já citados anteriormente. Além da Constituição de 1988<sup>63</sup> garantir a liberdade de crença e culto, os defensores dos sacrifícios de animais alegam que, se o animal tiver qualquer tipo de sofrimento na hora do abate, o Orixá não aceitará a oferenda. Também defendem o uso do couro dos animais para a construção de instrumentos e que partes dos corpos dos animais abatidos servirão como alimento, promovendo uma comunhão, entre os fiéis, do Axé (energia vital) da divindade.

No entanto, é comum encontrarmos em espaços públicos como encruzilhadas ou portas de cemitérios galinhas, porcos, bodes e até partes de vacas, sacrificados durante cultos. Essa situação, para algumas lideranças religiosas afro-brasileiras, contradiz os preceitos religiosos (principalmente do Candomblé) e pode ser encarada como fruto de um procedimento que vai de encontro às leis brasileiras que estabelecem medidas que proíbam ou minimizam atos de crueldade contra os mesmos, como o Decreto 3.645 de 10 de junho de 1934, o Decreto-Lei 3.688 de 3/10/1941, o Decreto 19432 de 1 de Janeiro de 2001 (que proíbe "praticar ato de abuso, maus tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou exóticos"), a Portaria nº 117 de 15 de Outubro de 1997 (sobre compra e venda de animais silvestres), a Lei 7.643 de 18 de Dezembro de 1987 (que proíbe a pesca de cetáceos nas águas territoriais brasileiras, e dá outras providências), a Lei 9.605 de 12 de fevereiro de 1998 (que dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente ) e o Decreto 3.842 de 13 de junho de 2001 (promulga a Convenção Interamericana para a Proteção e a Conservação das Tartarugas Marinhas, concluída em Caracas, em 1º de dezembro de 1996). Todavia, até hoje a legislação brasileira não deixa claro o que são "animais" e o que seria um "ato de crueldade" aos animais (SANTOS, 2008), abrindo espaço para interpretações contraditórias.

Em novembro de 2016, o Ministro do Supremo Tribunal Federal, Marco Aurélio Mello, concedeu a liberação para o plenário votar um processo que discute o sacrifício de animais em rituais religiosos de origem africana. A ação, movida pelo Ministério Público do

---

<sup>63</sup> A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, seguindo uma tendência mundial, dedicou capítulo específico (Capítulo VI do Título VIII) à proteção ambiental, incluindo proteção à flora e fauna nativas, em consonância com o disposto na Declaração da Conferência das Nações Unidas de Estocolmo, realizada em 1972. No que concerne os direitos animais reza o Art. 225, § 1o., Inc. VII, in verbis: "Proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais à crueldade" (SANTOS, 2008, p.1).

Rio Grande do Sul (MP-RS), tenta derrubar trecho de uma lei, aprovada em 2004 pela Assembleia Legislativa do estado que veda

ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência; [...] enclausurar animais com outros que os molestem ou aterrorizem; [...] Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana (art. 2º da Lei 11.915/ 2003, atualizada pela Lei 12.131/2004).

A exceção para os rituais religiosos afro-brasileiros foi questionada pelo Ministério Público, que tentou derrubá-la e teve o pedido negado pelo Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul (TJ-RS). Em seu pedido, o Ministério Público do Rio Grande do Sul reconheceu a importância das expressões culturais e do sacrifício de animais em rituais de religiões de matriz africana, mas argumentou que cabe ao Judiciário avaliar se culto ultrapassou os limites legais da Constituição de 1988, à União a exclusão ou não de condutas da punição penal, e que a legislação federal, que penaliza os maus-tratos a animais, não pode beneficiar apenas as religiões africanas, já que judeus e muçulmanos também sacrificam animais. Para o MP, privilégios concedidos a um determinado credo desrespeita o caráter laico do Estado e o princípio da isonomia de direitos e deveres. Para o ex-Procurador Geral de Justiça do Rio Grande do Sul, Roberto Bandeira Pereira, a “provocação de sofrimento exagerado aos animais, entre outras, são circunstâncias que deslegitimam a expressão cultural”. (Fonte:<http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/11/apos-vetar-vaquejada-supremo-vai-julgar-sacrificio-religioso-de-animais.html>. Acesso e, 11 de março de 2017).

Cabe ressaltar que

A decisão a ser tomada pela Corte valerá apenas para o Rio Grande do Sul, mas como será proferida pela mais alta Corte do país, poderá criar um entendimento que influencie outros tribunais de instâncias inferiores.

(...)

A grande discussão a ser travada no STF é saber se a liberdade de culto, o caráter laico do Estado e a proteção a manifestações culturais deve prevalecer, nesses casos, sobre a proibição de maus tratos e a proteção do meio ambiente (G1 GLOBO, 2016).

No dia 9 de março de 2017, uma comissão formada pelo jurista Hedio da Silva, (que atuou na ação direta de inconstitucionalidade da proibição do uso de animais em atos litúrgicos afro-brasileiros no estado do Rio Grande do Sul), Dr. Antonio Basilio Filho, Dr. Jarder Freire de Macedo, Babalorixá Alabiy DÓxalá, e o Babalawô Ivanir dos Santos (Líder do Comitê de Combate à Intolerância Religiosa) esteve em Brasília para



uma audiência com o Ministro do Supremo Tribunal Federal, Marco Aurélio, relator do processo sobre abate de animais em cerimônias religiosas. A comissão entregou um parecer jurídico e uma abordagem técnica sobre o tema, além do relatório sobre a intolerância religiosa no Brasil, publicado em janeiro de 2017 e já citado neste trabalho no capítulo 2. Até a redação desse texto, não havia uma data para o julgamento.

Muitos dirigentes de Umbanda estão se posicionando contra os sacrifícios de animais (por razões doutrinárias e/ou legais) e estão incorporando o discurso da sustentabilidade como uma estratégia de legitimar as práticas das religiões afro-brasileiras diante da sociedade. Torná-las ambientalmente corretas se tornou um projeto para algumas federações e terreiros, como, por exemplo, a proposta de construção de um Código de Ética para as religiões afro-brasileiras em 2017, que, dentro de uma proposta de manter e respeitar a pluralidade de práticas dentro do universo inter e intra-religioso, defende a construção de valores solidários e caridosos e a responsabilidade com o planeta (sustentabilidade ambiental).

Essa preocupação com a sustentabilidade, pelo menos na dimensão ambiental, se revela na criação de alguns sites que promovem campanhas de conscientização entre os fiéis sobre os riscos e consequências ambientais das oferendas, como é o caso dos sites [MagiaComAxé.com](http://MagiaComAxé.com) e [UmbandaEuCurto.com](http://UmbandaEuCurto.com). (Figura 12). O discurso sustentável, no que tange ao meio ambiente, torna-se relevante para muitas lideranças, como podemos perceber na fala do dirigente do Movimento Umbanda Rio, Pai Alex de Oxalá, que criou um canal de comunicação entre os umbandistas via Facebook para repensar as práticas de uma religião que, como afirmou em entrevista ao autor, “não é do nosso tempo”.

Cabe ressaltar o discurso da sustentabilidade ambiental é a narrativa de alguns grupos que, em busca de mais legitimidade e inclusão da Umbanda, vão propondo alterações nas práticas rituais, construindo negações e inclusões.



Figura 12: Charge criticando o despejo de objetos no mar em homenagem ao Orixá Iemanjá.

Fonte: <http://umbandaecurto.com/magia-do-axe/2016/cotidiano/iemanja-presentes-pente-plastico/> Acesso em 04 de março de 2017.

Para a superação do conflito entre preservação do meio ambiente e o direito de culto<sup>64</sup>, da crescente intolerância religiosa, dos desafios impostos pela exiguidade das moradias no espaço urbano e das dificuldades de acesso aos espaços públicos (discutidos nos capítulos anteriores), percebemos ser necessário averiguar como está sendo dada a construção de espaços de deliberação e de pressão pelos grupos umbandistas e federações. No capítulo 4, começamos com uma breve discussão sobre o conceito de espaço político e, a seguir, apresentaremos como os umbandistas estão construindo estes espaços políticos com o intuito de buscar reconhecimento, visibilidade e efetividade de decisões que atendam às demandas de cidadania desses grupos.

---

<sup>64</sup> A Resolução 01/86, do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), regulamenta o processo de licenciamento ambiental e não exige que as atividades religiosas afro-brasileiras no espaço público se submetam a um Estudo de Impacto Ambiental. Contudo, poderia a referida exigência se fundamentar na fórmula genérica e abrangente da Lei 6.938/81, que obriga ao processo de licenciamento ambiental “as atividades [...] capazes, sob qualquer forma, de causar degradação ambiental” (conforme o art. 10, *caput*) (SOBREIRA E MACHADO, 2008, p.4).

## **CAPÍTULO 4 – A participação e/ou a construção nos/dos espaços políticos pelos umbandistas: visibilidade, reconhecimento e representatividade política**

Ao longo do trabalho, uma parte significativa das lideranças entrevistadas destacou que a pouca representatividade e articulação nos espaços políticos são um dos maiores empecilhos à conquista de demandas que atendam às necessidades dos grupos umbandistas. No entanto, apesar desse questionamento, percebemos que as reuniões, projetos e até a criação ou manutenção de instituições de Umbanda são oriundas de “desejos da espiritualidade”, ou seja, muitas iniciativas são fruto da intromissão do sobrenatural. Dentro dessa perspectiva, tudo passa a ser calculado a partir de uma explicação milagrosa, da ação de uma dimensão espiritual, onde os homens têm pouca ou nenhuma ingerência.

No entanto, para que as demandas dos devotos umbandistas possam ser atendidas, a vontade dos grupos precisa ser potencializada, a fim de permitir criar mecanismos que possam atender às necessidades. Essa vontade, que poderia ser classificada como a “determinação material fundamental da definição do poder político” (DUSSEL, 2007, p.26-27), pode levar a um consenso, este entendido como um “acordo entre os participantes, como sujeitos, livres, autônomos, racionais”, proporcionando o cumprimento das reivindicações comuns e particulares (DUSSEL, 2007, p.26-27). Para este autor (2007, p.28) é a partir desse momento que surge o poder político, expresso no espaço público, através da construção de mecanismos técnico-instrumentais que expressam vontades.

Para Castro (2005, 2017), todavia, o poder político só se manifesta no espaço político. O que se manifesta no espaço público é a política, como um momento de negociação sobre o enfrentamento dos conflitos de interesses, ou a aplicação e/ou subversão de normas estabelecidas pelo poder político. Seguindo essa perspectiva de análise, é no espaço político que ocorrem concomitantes ações políticas de diversos grupos, onde o incalculável e o improvável podem ser criados (ARENDRT, 2012, p.41-53). Todavia, se o espaço público é, segundo Gomes (2002, 2012,) o local onde ocorre o conflito entre os diferentes e a política se manifesta, como poderíamos diferenciá-lo do espaço político?

Como vimos anteriormente, espaços públicos como as praias, ruas e cemitérios são locais de tensões constantes entre grupos sociais, religiosos ou não, no uso desses espaços. Nestes, por exemplo, coexistem devotos de várias crenças que, ao revelarem

suas demandas, conseqüentemente entram em conflito e, em busca de visibilidade e reconhecimento, instituem um debate (GOMES, 2012). Os espaços públicos seriam, portanto,

lugares onde os problemas são assinalados e significados, um terreno onde se exprimem tensões, o conflito se transforma em debate, e a problematização da vida social é posta em cena. Ele constitui, por isso, uma arena de debates, mas também um terreno de reconhecimento e de inscrição dos conflitos sociais. Por essa razão, esses espaços são marcadores fundamentais da transformação social. (GOMES, 2012, p.24).

Estes espaços, onde todos devem se respeitar e seguir as mesmas regras, é o locus do exercício da cidadania, ou seja, são objetos de uma legislação que regula o acesso. Inicialmente, Castro (2004, p.149), define os espaços públicos como “arenas privilegiadas para o confronto entre o instituinte – o que tenta se impor – e o instituído – as regras institucionais vigentes. São nestes espaços concretos que se materializam as tensões que resultam de mudanças institucionais”. A autora salientou, no mesmo trabalho, a importância de se diferenciar o espaço público não político do espaço público político. Enquanto o primeiro poderia ser caracterizado como o espaço do ver e do ser visto entre livres e iguais (espaço público fraco), o segundo seria caracterizado pelas regras e normas necessárias para o convívio entre os igualmente livres, mas diferentes (espaço público forte). Sendo assim, o espaço político, “delimitado pelas regras e estratégias da política”, foi definido como um espaço dos interesses e dos conflitos, da lei, do controle e da coerção legítima” (CASTRO, 2005, p.93).

Numa evolução das discussões teóricas sobre o conceito, Castro (2017, p.7) vai defender que os espaços políticos, como locais de disputa de poder entre os diferentes, com visíveis conflitos de interesses, apresentam especificidades que vão além dos espaços públicos. Nesse sentido, o espaço político se diferencia do espaço público (CASTRO, 2004, 2017) por ir além da sociabilidade, da visibilidade e da coexistência dos diferentes do último, sendo caracterizado pelo enfrentamento entre os grupos plurais (tendo a política como mediadora) que se rebelam e propõem a criação de uma agenda governamental que promova mudanças que afetem a vida de todos.

Essas características tornam o espaço político um agente de interseção do e com o Estado, tornando-o, de certo modo, mais ou menos intensamente um espaço institucional. Como o objetivo de sua existência é a *ação* – como veremos na seção sobre sua intencionalidade –, ele é o espaço onde a sociedade tem contato direto

com as instituições de poder, podendo influenciá-lo por meio da simples pressão da copresença ou mesmo pela possibilidade de atuar ativamente. Por conseguinte, a relação existente entre o espaço político e o Estado se constrói em dois sentidos: primeiro, na relação passiva do primeiro em relação ao segundo, pois é regulamentado e limitado pelas regras de convívio social dentro de uma noção de liberdade democrática; e, segundo, em seu papel ativo como zona de contato entre a sociedade e as forças do poder instituído, construindo possibilidades de influir diretamente na agenda política. (AZEVEDO, 2017, p. 80-81).

O espaço político, portanto, traz a ideia de perigo, de assumir riscos, indo além da expressão de opinião para, ao sair do previsível, negociar algo que almeja. O homem sai transpõe o espaço privado (casa), encontra a liberdade dele e, através da ação política, possui um objetivo, uma meta e um sentido (ARENDDT, 2012, p.127). Estes elementos podem levar a um fato político, que tem a possibilidade de desdobramentos que atendam às demandas de cidadania de grupos sociais, como os umbandistas (Figura 13).

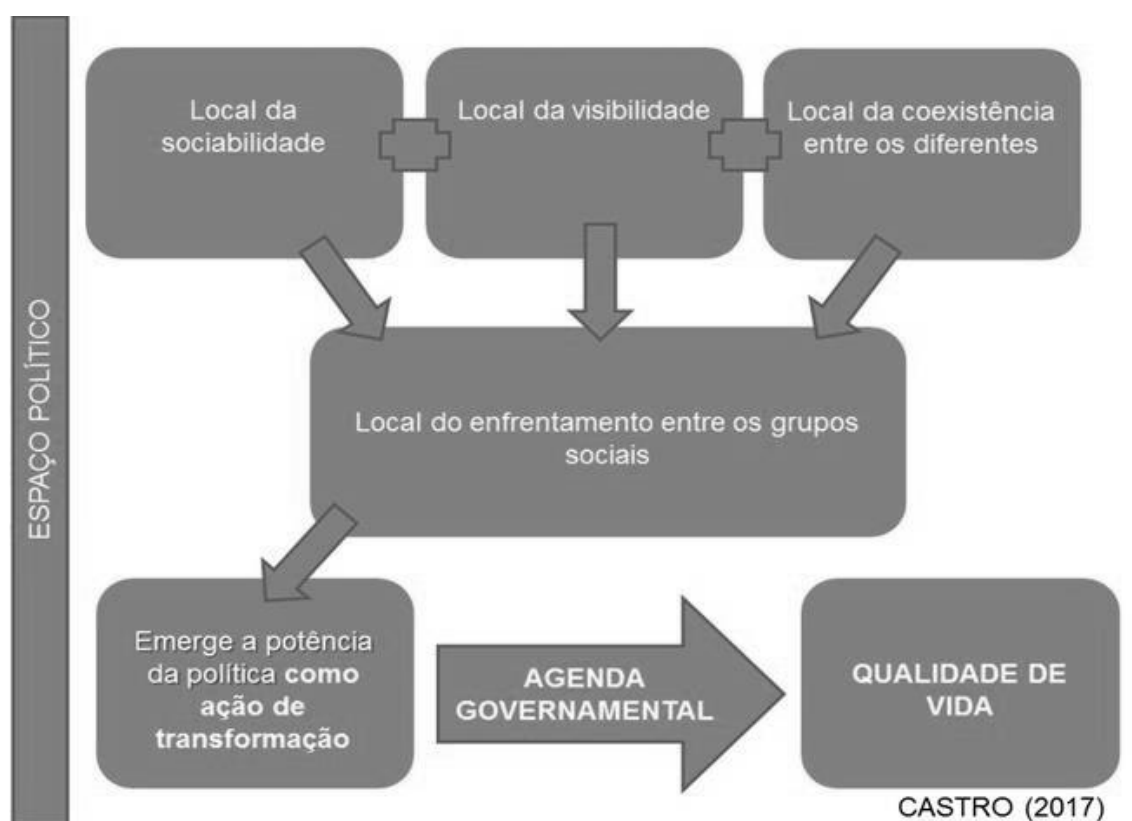


Figura 13: Esquema apresentando a definição de espaço político, segundo Castro, 2017  
 Fonte: Elaborado pelo autor, a partir de Castro (2017)

Azevedo (2016), por sua vez, apresenta as condições constituintes do espaço político (CASTRO, 2012), a saber: materialidade, imaterialidade e intencionalidade (Figura 14). Apresentaremos, a seguir, de forma bem sucinta, estas condições.



Figura 14: Esquema apresentando as condições para a existência do espaço político, segundo Azevedo (2016), a partir das reflexões de Castro (2012)

Fonte: Azevedo, 2016

Baseando-se em Castro (2012), o autor define a materialidade como uma das condições físicas para a existência do espaço político. Em primeiro lugar, para a criação de um espaço político tem que existir acessibilidade, prevista por lei, de todos os grupos sociais, como os religiosos, que pode ser afetada tanto pela posição espacial em relação aos cidadãos acionados pela demanda, como pela centralidade em relação aos transportes, isto é, “a relação entre a localização absoluta do espaço político e a quantidade/qualidade da infraestrutura de transporte” (AZEVEDO, 2016, p. 96). Além da acessibilidade, na materialidade também se torna fundamental a publicidade, que o autor define como a “sua capacidade de ser utilizado para performances de funções políticas, funcionando como espaço de interseção entre sociedade e Estado” (AZEVEDO, 2016, p.97).

O segundo elemento é o valor imaterial que perpassa o espaço político. A imaterialidade é a relação desse espaço com o Estado e suas instituições de poder. Para que esse espaço se constitua são igualmente importantes a existência de isonomia e de liberdade, esta circunscrita pelas normas da sociedade. No entanto, a eficácia do espaço político está relacionada à capacidade de ocupação pelos cidadãos, ou seja, “pode-se dizer que o espaço político necessita de publicidade, para que o cidadão o conheça, o ocupe e o preencha de sentido” (AZEVEDO, 2016, p.58)<sup>65</sup>.

Finalmente, o terceiro elemento é a intencionalidade, que tem como objetivo a ação para manter e melhorar a democracia, esta entendida como o valor imaterial que perpassa o espaço público. Esta última condição do espaço político só teria sentido diante do aumento das demandas e audiência (AZEVEDO, 2016, p.103).

As práticas sociais possuem uma espacialidade que se expressa física, simbólica e intencionalmente, diferenciando os espaços através da visibilidade (reconhecimento), abrangência (alcance) e efetividade (efeitos desejados). Segundo Machado Filho (2017, p.32), de acordo com as ações políticas dos mais diversos grupos e respectivos interesses, haverá diferentes expressões espaciais e, conseqüentemente, espaços

---

<sup>65</sup>Apesar de envolver também a visibilidade, a publicidade é maior que isso. O ver e ser visto é importante, mas o conhecer é mais. Enquanto para o espaço público, a visibilidade e a isonomia são as palavras-chave (GOMES, 2012), para o espaço político a ideia de *ver e ser visto* não é estruturante. Apesar de ser e se tornar visível serem produtos importantes da publicidade, a ideia fundamental é que a população *conheça* o espaço político, sua importância e função. Esse elemento é tão importante que, ao não ser de conhecimento do cidadão, toda a caracterização de um espaço como espaço político se torna comprometida (AZEVEDO, 2016, p.58).



políticos. Apresentaremos agora os três tipos de espaços políticos propostos por Castro (2017), onde ocorrem os conflitos, debates e decisões.

Os dois primeiros espaços políticos são de deliberação. O primeiro tipo de é o exclusivo, aquele onde os interesses gerais são debatidos e as decisões afetam a todos os cidadãos como um todo. São os espaços de deliberação, como as Assembleias ou Câmaras Legislativas. O segundo tipo é o limitado, como um fórum, uma federação, uma conferência, um conselho municipal ou uma associação de moradores, que representam interesses específicos e criam espaços de intermediação com o poder público. Todavia, mesmo quando as decisões são atendidas pelos espaços legislativos, possuem efeitos parciais.

O terceiro tipo é o espaço político aberto, como as ruas e praças, que possuem uma teatralidade e concedem visibilidade aos conflitos e demandas dos mais diversos grupos sociais. Este tipo de espaço político, caracterizado como um espaço de pressão, pode afetar as decisões políticas e gerar mudanças a longo prazo.

Em um esforço metodológico, aplicamos a reflexão teórica de Castro (2017) e a metodologia criada por Machado Filho (2017) às participações dos grupos umbandistas nos espaços políticos em defesa de suas demandas.

Quadro 4: Categorias de análise dos espaços políticos e participação umbandista

Categorias de análise	Espaços políticos exclusivos	Espaços políticos limitados	Espaços políticos abertos
Arena	Casas legislativas	Fóruns, Conferências e reuniões intra e inter-religiosas	Ruas e praças
Atores	Deputado estadual Átila Nunes (PSL) e ex- Vereador, Deputado Federal a atual Secretário Estadual de direitos Humanos e Políticas Públicas para Mulher e Idosos Átila Alexandre Nunes (PMDB)	Grupos (terreiros) e federações	Movimentos sociais contra a intolerância religiosa e Sociedade Civil
Ação	Deliberação	Deliberação interna e a possibilidade de intermediação com o poder público	Pressão política
Ritual	Liturgia parlamentar	Fundamentação religiosa como base para o debate	Manifestação política
Processo	Processo legislativo	Mobilização	Mobilização

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Castro (2017) e Machado Filho (2017)

Machado Filho (2017, p. 72) alerta para o fato de que os espaços políticos não podem ser entendidos de forma estanque, pois não são independentes, advertindo que “embora conservem uma organização espacial e função política distinta”, devem ser relacionados, pois “numa democracia, um é condição do outro”. Logo, a separação entre os tipos de espaços políticos onde os umbandistas estão inseridos, que apresentaremos a seguir, tem um objetivo puramente didático. Pautando-nos na metodologia elaborada pelo autor, iniciaremos a discussão apresentando se existem ou quais demandas umbandistas estão sendo debatidas em cada espaço político, assim como, em cada tipo de espaço, os atores; o lugar que estes atores ocupam no espaço; as ações desempenhadas por estes atores e, no caso das manifestações, o trajeto e pontos relevantes do percurso.

#### **4.1. Os grupos umbandistas nos espaços políticos de deliberação**

Para alguns autores, a representação na democracia seria uma falácia, pois é impossível que a população, em sua totalidade, possa se expressar em todos os lugares ao mesmo tempo, assim como o representante não poderia falar em nome de todos fidedignamente. Logo, se a representação política, numa lógica identitária, exige que o representante seja idêntico aos cidadãos que ele representa, ela se torna impossível. Como resolver essa questão? Para nós, assim como defende Young (2000, p.148), a representação política deve ser encarada como um processo que envolve uma relação mediada dos eleitores entre si e com um representante, e não como uma relação de identidade ou substituição. Sendo assim, a representação política é

um processo que ocorre ao longo do tempo e tem momentos ou aspectos distintos, relacionados entre si, mas diferentes uns dos outros. A representação consiste num relacionamento mediado entre os membros de um eleitorado, entre este e o representante e entre os representantes num organismo de tomada de decisões. Na qualidade de um relacionamento prolongado entre os eleitores e seus agentes, a representação oscila entre momentos de autorização e de prestação de contas: é um ciclo de antecipação e retomada entre os eleitores e o representante, no qual seus discursos e ações devem carregar vestígios de um momento a outro. (YOUNG, 2000, p. 151).

Vejam como vem ocorrendo a construção das representatividades políticas dos umbandistas nos espaços exclusivos e limitados.

#### 4.1.1. As demandas e a participação dos umbandistas nos espaços políticos exclusivos

Para Machado Filho (2017, p.35-36), o espaço se torna decisivo nas estratégias adotadas pelos parlamentares no momento das deliberações e votações. Seja na Câmara do Vereadores do Município do Rio de Janeiro, na Assembleia Legislativa do estado do Rio de Janeiro ou na Câmara dos Deputados, os representantes declaradamente umbandistas precisam, em primeiro lugar, disputar a fala, ou seja, se colocar num local de destaque diante dos outros parlamentares e usar o microfone para obter destaque para a sua pauta de reivindicação. Em segundo lugar, precisam atrair a atenção dos outros atores para a causa, conquistar os votos necessários para a aprovação e, conseqüentemente, sucesso político. No caso das demandas de cidadania de grupos religiões afro-brasileiras, em tela, dois parlamentares se destacam nos espaços políticos exclusivos: Átila Nunes Filho e seu filho, Átila Alexandre Nunes.

Átila Nunes Filho, tradicional defensor da liberdade religiosa, principalmente do respeito à liberdade de culto e crença dos umbandistas, é filho do primeiro político umbandista eleito a Deputado Estadual no Rio de Janeiro, Átila Nunes<sup>66</sup>, já citado no capítulo 1. Candidato a Deputado Estadual pelo PSL em 2014, Átila Nunes Filho foi eleito com **25.042 votos** (0.32%) para o mandato 2015-2019<sup>67</sup>. Atualmente compoendo os quadros do PMDB, o parlamentar participou, nos últimos anos, de alguns debates e deliberações que tiveram repercussões diante das demandas de cidadania de grupos afro-brasileiros em escala local. Vejamos alguns exemplos.

A Praia de Copacabana é cenário<sup>68</sup> de um evento que coloca em exposição, ou seja, em evidência, os grupos afro-brasileiros e suas crenças: a Procissão de Iemanjá, que ocorre anualmente no dia 29 de dezembro.

---

<sup>66</sup> Segundo seu neto, Átila Alexandre Nunes, Átila Nunes foi radialista, colunista do Jornal O Dia e criou o Programa Melodias do Terreiro, que permitiu à Umbanda maior visibilidade como canal de militância umbandista contra as perseguições policiais. Teve apoio, durante seu mandato como Deputado Estadual, do ex-Governador do antigo Estado da Guanabara, Carlos Lacerda.

<sup>67</sup> Átila Nunes Filho assumiu a coluna do Jornal O Dia no lugar de seu pai, que faleceu, e se lançou na política nos anos 1970, incentivado pelo então Governador do estado da Guanabara, Chagas Freitas. Assumiu como Deputado Estadual durante o período 1971-1974 e, atualmente, está no décimo segundo mandato no Poder Legislativo do estado do Rio de Janeiro. Foi responsável pela candidatura e eleição de sua mãe Bambina Bucci à Vereadora nos anos 1980/1990 pelo PMDB. Por conta de sua influência e da tradicional bandeira em defesa da Umbanda, lançou seu filho Átila Nunes Neto (PSL) na política. Candidato a Deputado Estadual em 2010, Átila Nunes Neto não eleito no pleito e veio a falecer em 2012.

<sup>68</sup> Segundo Gomes (2013, p.189), cenário é um conjunto de ações, objetos e significações unidos e simultâneos em um mesmo espaço.

Adeptos do Candomblé e da Umbanda, desde os anos 1950, fazem oferendas para o orixá nas areias de Copacabana. Durante anos, os rituais coincidiam com a tradicional festa de Réveillon no bairro, que atrai, até os dias de hoje, milhares de moradores e turistas.

Percebendo o potencial turístico do Réveillon, o Prefeito César Maia, no início dos anos 1990, coloca a festividade no calendário oficial da cidade e assume a organização do evento. Nesse momento, as areias de Copacabana passam a ter grandes palcos para shows de inúmeros artistas e isso faz com que o espaço público comece a ser cada vez mais disputado pelos diversos grupos, forçando os religiosos de matriz africana a realizar seus rituais em dias anteriores à festa de Réveillon. Somente em 2007, por intermédio da Lei 4.516, de 25 de maio de 2007, de autoria do então Vereador Átila Nunes Filho, a Prefeitura do Rio de Janeiro oficializou o dia 29 de dezembro como o Dia de Iemanjá. A partir desta lei, as comemorações à divindade afro-brasileira passam a fazer parte do calendário oficial da cidade.

Em 2010 a lei anterior foi revogada através do sancionamento, pelo Prefeito Eduardo Paes, da Lei nº 5146, de 7 de janeiro de 2010, que dispõe sobre a consolidação municipal referente a eventos, datas comemorativas e feriados e institui o calendário oficial de eventos e datas comemorativas do Município do Rio de Janeiro. No ano seguinte, o prefeito assinou o decreto 35.020/2011, que declarou a Festa de Iemanjá nas praias do Município do Rio de Janeiro como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial. Estas ações legais visam atender às demandas de cidadania dos grupos religiosos de matriz africana por espaços públicos para a realização de seus rituais.

Por 45 votos a dois, em 22 de março de 2011, a Assembleia Legislativa do Rio transformou em lei o projeto número 1609/2008 do Deputado Átila Nunes Filho (PSL), (anteriormente vetado pelo então Governador Sérgio Cabral Filho), e criou a Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (DECARDI-RJ), que passou a ser responsável por registrar, investigar, abrir inquéritos em casos de intolerância e discriminação. Para o parlamentar, a demora na aprovação do projeto deve-se à resistência de deputados evangélicos da Alerj, que repudiavam a ideia de “uma delegacia que venha punir os fanáticos das seitas eletrônicas que perseguem os seguidores dos cultos afro brasileiros”. (OBSERVATÓRIO DE FAVELAS, 2011).

Além das dificuldades nos registros e por conta da atual crise econômica do estado do Rio de Janeiro, a Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (DECARDI-RJ) se tornou um órgão inoperante.

Em 2013, o então Prefeito Eduardo Paes atende ao projeto do Deputado Estadual ao permitir a alteração da Lei nº 3.273, de 6 de setembro de 2001, que versava sobre a gestão de limpeza urbana do Município do Rio de Janeiro. Esta tratava qualquer material encontrados nos espaços públicos como lixo. Apesar de espaços criados pela iniciativa privada e pelo Poder Público para a realização dos rituais, a carência de conscientização ambiental por parte dos devotos na realização das oferendas, leva a população a questionar sobre o valor destas e os impactos das práticas da religião no espaço urbano. A sanção da Lei nº 5.653, de 19 de dezembro de 2013, tem como objetivo principal orientar funcionários do serviço de limpeza pública sobre como lidar com as oferendas, a fim de minimizar o preconceito, que impede muitas vezes o responsável de fazer a coleta do material, como revela a reportagem do Jornal O Globo do dia 04 de maio de 2014:

Numa caminhada pela Curva do S, fica claro que o lugar é usado diariamente por adeptos de religiões afro-brasileiras. Há travessas de barro cheias de comida, flores, imagens de índios e restos de velas em cada canto. Urubus, pombos e cachorros disputam carcaças de animais mortos.

— Quando tem alguma data festiva de santo, como a de São Jorge, ouvimos o barulho dos tambores a noite inteira. No dia seguinte, a gente vê cabrito, galinha, um monte de comida, mas não tenho coragem de mexer, não — disse Luiz Raimundo da Silva, que trabalha como caseiro numa residência perto dali.

Fazer a limpeza de locais repletos de oferendas não é para qualquer um. Na Comlurb, muitos funcionários temem mexer nos trabalhos para os orixás. Por isso, a companhia escolheu o gari Alexandre Borges. Morador de Nova Iguaçu, ele é pai de santo. Para retirar as oferendas, ele pede licença em voz alta e, quando percebe que a vela está acesa, deixa para recolher o trabalho no dia seguinte. (O GLOBO, 2014)

No dia 5 de julho de 2016, às vésperas do início dos Jogos Olímpicos, na cidade do Rio de Janeiro, o Jornal O Dia publicou uma reportagem que denunciava a exclusão das religiões de matriz africana, pelo Comitê Organizador, do espaço ecumênico criado para os atletas na Vila Olímpica, na Barra da Tijuca. O espaço foi criado, exclusivamente, para os praticantes do cristianismo, islamismo, judaísmo, hinduísmo e budismo. Segundo uma reportagem do mesmo jornal, publicada no dia 10 de julho de 2016,

A desfeita às religiões afro acontece em plena Década Internacional de Afrodescendentes, proclamada pela Organização das Nações Unidas (ONU) para o período entre 2015 e 2024. Um dos objetivos é

justamente promover maior conhecimento e respeito pelo patrimônio diversificado, a cultura e a contribuição de afrodescendentes para o desenvolvimento das sociedades. A cidade-sede dos Jogos conta com 392 terreiros, 196 deles na zona oeste, principal região das competições (O DIA, 2016)

Para a Mãe de Santo Analys de Oyá, do Candomblé,

Antigamente, a gente não podia dizer que era candomblecista por causa de preconceito. Provavelmente os atletas de matriz africana ainda sofrem isso e devem ficar com medo de divulgar que são.

E acrescenta:

“É lamentável que a discriminação seja tão forte por parte do poder público e que a gente perca a oportunidade de expressar nossa cultura para o mundo (O DIA, 2016)

Para o babalaô Ivanir dos Santos,

O argumento do Comitê Olímpico não se justifica, ainda mais sendo uma Olimpíada no Brasil. É preciso levar em conta também a composição religiosa do país-sede. Há outros segmentos que também foram excluídos, mas no caso das de matriz africana são religiões muito perseguidas no Brasil, então estabelecer esse direito é um passo positivo”, disse. “Ainda estamos aguardando o comitê olímpico chamar as religiões para discutir a melhor participação delas nesse espaço” (A CRÍTICA, 2017)).

No entanto, em 3 de agosto de 2016, a juíza Luciana Losada Albuquerque Lopes, da 4ª Vara da Fazenda Pública da Comarca da Capital, deferiu liminar elaborada pelo Deputado Estadual Átila Nunes, tradicional defensor dos interesses das regiões afro-brasileiras na Alerj, determinando a inclusão e abertura do Centro Ecumênico da Olimpíada para religiões que possuem matrizes africanas, com a Umbanda e o Candomblé Fonte: <http://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2016-08-04/religioes-afro-serao-incluidas-no-espaco-do-centro-ecumenico-da-olimpiada.html>. Acesso em 04/01/2017).

No dia 14 de fevereiro de 2017, o governador do estado do Rio de Janeiro<sup>69</sup>, Luiz Fernando Pezão e o secretário estadual de Administração Penitenciária, Erir Ribeiro da Costa Filho, se reuniram com líderes da Igreja Universal do Reino de Deus para tratar

---

<sup>69</sup> Segundo Átila Alexandre Nunes, a decisão do Governador do estado do Rio de Janeiro, Luiz Fernando Pezão se baseou na ausência de gastos para a implantação dos espaços ecumênicos, garantindo a não exclusividade desses espaços e, conseqüentemente, o acesso à todas as religiões e templos registrados aos presídios fluminenses. Para o atual secretário de estado, o Governador tem o papel institucional de receber qualquer grupo religioso e atender aos anseios, sem discriminação de credo, de qualquer instituição religiosa que queira dar assistência espiritual aos detentos. Além disso, os diretores de presídio devem seguir as regras do SEAP.

da construção de templos em presídios que, segundo a Secretaria de Administração Pública (SEAP), "têm o objetivo de auxiliar no processo de ressocialização dos presos".

Mais de um mês depois, em 20 de março de 2017, o governo estadual autorizou a Igreja Universal do Reino de Deus a criar templos em todos os presídios fluminenses, de acordo com a autorização do diretor de cada unidade prisional. Dois já foram inaugurados: na Cadeia Pública Joaquim Ferreira e no Instituto Penal Plácido de Sá Carvalho, ambos no Complexo de Gericinó, em Bangu, Zona Oeste do Rio. Apesar de totalmente financiados pela instituição evangélica neopentecostal, o governo afirmou que templos serão ecumênicos, "onde poderão acontecer cultos de outras igrejas evangélicas, católicas ou espiritualistas". (Fonte: <http://extra.globo.com/noticias/rio>. Acesso em 23 de março de 2017).

No dia seguinte ao anúncio da decisão do governo estadual, o Deputado Estadual Átila Nunes, acompanhado do seu filho, empossado no início de 2017 como Secretário Estadual de Direitos Humanos e Políticas para a Mulher e o Idoso, Átila Alexandre Nunes, e na presença do Secretário de Administração Penitenciária do Rio de Janeiro (SEAP), Erir Ribeiro, expressou sua preocupação com a possibilidade de proselitismo religioso nas unidades prisionais nos recém-criados "Espaços Religiosos Ecumênicos", defendendo a regulamentação desses espaços para que possam ser utilizados por todas as determinações religiosas.

Para tal fim, o Deputado Estadual propôs a criação de um Projeto de Lei 70, em caráter de urgência, para que o espaço seja utilizado de forma equânime, sem

---

#### **70 A ÍNTEGRA DO PROJETO**

EMENTA:

DISPÕE SOBRE A CRIAÇÃO DE ESPAÇO OU TEMPLO RELIGIOSO NO SISTEMA PENITENCIÁRIO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO.

Autor: Deputado ÁTILA NUNES

A ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

RESOLVE:

Art. 1º – A construção de templos, capelas ou áreas específicas para a prática religiosa nos presídios do Estado do Rio de Janeiro, seja com recursos públicos ou privados, bem como a destinação de espaço já existente para este fim, deverá preservar o caráter ecumênico do espaço, sendo vedado o favorecimento ou privilégio de qualquer religião em detrimento das demais, bem como a utilização fixa e permanente de qualquer símbolo litúrgico de uma religião específica.

- 1º – O horário de funcionamento e utilização do espaço deverá ser dividido de forma equânime entre todos os credos que se cadastrarem junto à administração do presídio, mediante reserva por ordem de solicitação, sem qualquer privilégio de horários, sendo vedada a reserva de dias contínuos por prazo superior a 30 (trinta) dias.

contribuição financeira de qualquer espécie, mesmo voluntária, assim como a venda de qualquer material religioso e propaganda com fins particulares ou eleitorais. Os religiosos que desejarem utilizar o espaço poderão utilizar, temporariamente, seus símbolos e instrumentos litúrgicos, desde que respeitem as regras de segurança dos presídios. Sendo assim, para Átila Nunes Filho “a construção de templos, capelas ou áreas específicas para a prática religiosa nos presídios do Estado do Rio de Janeiro, seja com recursos públicos ou privados, bem como a destinação de espaço já existente para este fim, deverá preservar O caráter ecumênico do espaço, sendo vedado o favorecimento ou privilégio de qualquer religião em detrimento das demais, bem como a utilização fixa e permanente de qualquer símbolo litúrgico de uma religião específica”. Fonte: <http://noticiasdeterreiro.com.br>. Acesso em 23 de março de 2017).

Em 24 de março de 2017 a Promotoria de Justiça de Tutela Coletiva do Sistema Prisional e Direitos Humanos do Rio de Janeiro instaurou, segundo reportagem do Jornal Extra, um procedimento para verificar o caráter ecumênico dos templos, com base no artigo 19, I da Constituição Federal da República, que veda à União e estados

- 
- 2º – A instituição religiosa que não utilizar o espaço no horário previamente agendado sem qualquer justificativa, perderá a preferência pelos demais horários reservados, sendo permitida a redistribuição dos horários vagos entre as demais instituições, à critério da Administração Penitenciária.
  - 3º – Durante a utilização do espaço ecumênico será vedado qualquer tipo de contribuição ou recolhimento em favor de quem estiver utilizando o espaço por parte dos presos e detentos, ainda que de forma espontânea e voluntária, bem como a venda de qualquer material religioso.
  - 4º – Fica terminantemente vedada a utilização do espaço para qualquer tipo de divulgação, direta ou indireta, com fins eleitorais ou para promoção pessoal.
  - 5º – Durante a realização dos cultos, a Instituição religiosa poderá utilizar de forma temporária seus símbolos e instrumentos litúrgicos, desde que isto não afete a segurança e o sossego do ambiente prisional.
  - 6º – Eventual financiamento de alguma Instituição religiosa na construção ou reforma desses espaços ecumênicos não poderá, em hipótese alguma, ser revertida em privilégios ou benefícios na utilização deste espaço.

Art. 2º – A utilização do espaço ecumênico será efetivada mediante prévia autorização do diretor de cada unidade prisional, devendo a Instituição Religiosa e seus representantes submeterem-se aos critérios de segurança determinados por cada Instituição prisional, desde que dentro do princípio da razoabilidade.

Parágrafo único – Qualquer discordância quanto aos critérios de segurança adotados por uma unidade prisional específica deverá ser submetida à Secretaria de Estado de Administração Penitenciária – SEAP, que decidirá acerca da razoabilidade ou não da medida.

Art. 3º – O descumprimento às determinações da presente Lei por parte das Instituições Religiosas poderá acarretar na suspensão temporária de sua assistência religiosa junto à unidade prisional pelo prazo máximo de 30 (trinta) dias ininterruptos por cada infração apurada.

Art. 4º – O Poder Executivo Estadual baixará os Atos que se fizerem necessários à regulamentação da presente Lei, inclusive quanto a forma de fiscalização e punição administrativa de eventuais infratores, de forma a garantir a sua fiel execução.

Art. 5º – Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Plenário Barbosa Lima Sobrinho, 22 de março de 2017. Fonte: <http://noticiasdeterreiro.com.br>. Acesso em 23 de março de 2017).



subvencionar e embaraçar o funcionamento de cultos e templos religiosos. Para o líder do CCIR, Ivanir dos Santos, o projeto viola a laicidade do Estado, já que não se pode construir um templo religioso que dá privilégios a uma denominação religiosa dentro do espaço público como os presídios. Para o Cônego Manuel Manangão, da Arquidiocese do Rio de Janeiro, o desafio está em administrar um espaço, já que são, segundo ele, quase oitenta entidades inscritas para “levar a Palavra de Deus” aos presos.

Como dito anteriormente, muitas lideranças espirituais afro-brasileiras veem com desconfiança a participação da Igreja Universal do Reino de Deus nos espaços públicos dos presídios fluminenses. No entanto, para outros líderes de terreiros e federações, as religiões afro-brasileiras é que deveriam ocupar esses espaços, como a IURD vem fazendo, organizando-se juridicamente (CNPJ) e garantindo, como instituições religiosas, recursos frente ao poder público e o direito de participar de ações que possam dar assistência espiritual e/ou material aos presos<sup>71</sup>. Para o atual secretário de estado Átila Alexandre Nunes, a IURD se destaca ao utilizar estratégias como a proteção que os evangélicos possuem em algumas prisões onde há facções criminosas e o fato de muitos parentes de presos serem pastores (o que acaba facilitando a conversão). Ressaltamos aqui, também, a possibilidade de redução de pena por bom comportamento.

Além da atuação no espaço político exclusivo da Alerj, Átila Nunes Filho mantém o tradicional Programa Melodias de Terreiro, o mais antigo programa umbandista do Rádio brasileiro, transmitido de segunda a sábado, das 23h às 24h, pela Rádio Metropolitana AM 1090. Também vem apresentando, diariamente, das 10h às 12h, o Programa Reclamar Adianta, transmitido pela Rádio Bandeirantes AM 1360, sobre a defesa do consumidor.

Seu filho, Átila Alexandre Nunes, que participou da reunião sobre os espaços ecumênicos nos presídios, tomou posse como Vereador do Município do Rio de Janeiro na Legislatura 2015-2019, exercendo dois mandatos: de 01/01/2013 até 15/12/2015 e de

---

<sup>71</sup> A situação de não legalização de muitos terreiros os colocam em posição de desvantagem e subalternidade frente aos recursos que o poder público destina para as Instituições religiosas, como os Conselhos Municipais de Assistência Social e as secretarias de Assistência Social, regulados pela LOAS (Lei Orgânica de Assistência Social), garantindo o reconhecimento, a fiscalização e a regulamentação dos trabalhos sociais. Este talvez seja um dos maiores desafios das “religiões de matriz africana” na contemporaneidade: repensar o seu papel social e quais mecanismos possuem para a sobrevivência e melhoria dos trabalhos sociais que realizam como agentes políticos na sociedade. (Fonte: <http://www.casadoperdao.com.br/a-casa-do-perdo> Acesso em 21 de março de 2017).

23/02/2016 até 31/12/2016<sup>72</sup>. Nesse ínterim, esteve envolvido numa polêmica por ter assumido, concomitantemente, o cargo de Suplente de Deputado Federal no lugar de Ezequiel Teixeira (PMB-RJ), titular da vaga. Foi filiado ao PSL e atualmente faz parte dos quadros do PMDB.

Durante seu mandato na Câmara dos Deputados, criou vários Projetos de Lei que ainda estão tramitando em conjunto, sendo alguns sobre liberdade religiosa (Quadro 6). Nas últimas eleições municipais do Rio de Janeiro, em 2016, Átila Alexandre Nunes não foi eleito. Para o ex-vereador, o fato de ser um candidato declaradamente umbandista provoca reações contrárias em boa parte da população. O coeficiente eleitoral e a dificuldade de acesso aos terreiros foram outros fatores que justificariam sua não eleição<sup>73</sup>. No entanto, o convite do Governador do estado do Rio de Janeiro para assumir a Secretaria de Direitos Humanos e Proteção e Apoio à Mulher e ao Idoso vai permitir a continuidade de seu trabalho de combate à intolerância religiosa nos terreiros, escolas e espaços públicos.

---

<sup>72</sup> No dia 29 de dezembro de 2015, o então “presidente do Supremo Tribunal Federal (STF), ministro Ricardo Lewandowski, no exercício do plantão da Corte, concedeu liminar em mandado de segurança (MS 33952) para assegurar a posse de Átila Alexandre Nunes Pereira (PMDB-RJ) em mandato de deputado federal. Ele assumirá o cargo em razão do afastamento de Ezequiel Teixeira (PMB-RJ), titular da vaga. Na ação, Átila Pereira alega que o presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha (PMDB-RJ), negou sua posse, sob o argumento de que estaria condicionada à comprovação da sua compatibilidade com o cargo, uma vez que ele exercia também mandato de vereador no Município do Rio de Janeiro. Segundo a alínea “d”, inciso II, do artigo 54 da Constituição Federal, é vedado ao deputado federal exercer mais de um mandato ou cargo. O MS sustenta que o afastamento temporário do suplente da Câmara Municipal já foi autorizado. Segundo o entendimento adotado pelo presidente do STF, as restrições constitucionais ao exercício parlamentar não se estendem ao suplente. “Levando-se em consideração que suplente não é detentor de mandato, que o exerce apenas durante um período da legislatura, aparentemente, a ele não se aplicariam algumas das restrições constantes no texto constitucional”, afirmou. O ministro explicou ainda que a situação no caso é diferente daquelas em que o suplente é chamado a assumir o cargo em caráter definitivo, por vacância permanente. De acordo com Lewandowski, aquele que assume precariamente o mandato, do qual pode ser destituído a qualquer momento pelo retorno do titular, não passa pelas mesmas restrições. “Entendo por isso, que a vedação constante no artigo 54, II, “d”, da CF, ao ser interpretada restritivamente, não obstará que o impetrante, afastado do mandato de vereador, assuma temporariamente, em face da suplência, o mandato de deputado federal para o qual foi convocado”, ressaltou o ministro, citando como precedente o MS 21266, no qual a Corte analisou questão semelhante”. (Fonte: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=307204>. Acesso em 17 de março de 2017).

<sup>73</sup> Durante a entrevista para o presente trabalho, Átila A. Nunes alegou que, apesar de ter visitado algo em torno de 500 terreiros de Umbanda, o fato de muitos destes só funcionarem nos fins de semana à noite, de possuírem diferentes energias, além da insegurança na cidade do Rio de Janeiro, colaboraram com a dificuldade de conquistar votos.

Quadro 5: Projetos de Lei, de cunho religioso, criados pelo Suplente de Deputado Federal Átila A. Nunes (PMDB).

PROJETOS DE LEI	DETERMINAÇÃO
4352	Veda qualquer restrição à utilização de trajes religiosos para a realização de provas em concursos e processos seletivos de cargos públicos, bem como para frequência e avaliações na rede pública e privada de ensino.
4353	Assegura a prática de cultos religiosos nas unidades integrantes Sistema Penitenciário Federal em todo o território nacional, devendo ser reservado em cada estabelecimento penal um local apropriado para os cultos religiosos.
4355	Fica autorizado o ingresso, nos hospitais, clínicas e demais estabelecimentos de Saúde, da rede pública e privada, de Ministros ou Oficiantes de qualquer credo religioso, desde que autorizado pelo visitado ou por sua família.
4356	Fica criado o Estatuto da Liberdade Religiosa, que se destina a combater toda e qualquer forma de discriminação religiosa em todo o território nacional.
4357	Autoriza o ingresso de ministros religiosos de qualquer credo para atendimentos religiosos nos locais que especifica.

Fonte:<http://www.camara.leg.br>. Acesso em 17 de março de 2017

#### **4.1.2. As demandas umbandistas e a construção dos espaços políticos limitados: o exemplo do MIRUA**

Para analisarmos a atuação dos umbandistas em espaços políticos limitados, selecionamos uma federação denominada MIRUA (Movimento Intra-Religioso de União Afro), legalizada em 2016, que, por fazer parte do CCIR, reunir vários adeptos da Umbanda e do Candomblé, mostrar-se bastante atuante na promoção do diálogo intra e inter-religioso e ter um dirigente bastante acessível, reuniu as condições necessárias para a pesquisa.

Segundo o líder do Movimento Intra-Religioso de União Afro, Luiz Fernando Barros, no dia 01 de maio de 2013, a entidade Tranca Ruas das Almas manifestou-se no Templo Estrela do Oriente, localizado à Rua Goiás, nº 548, bairro da Piedade, Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro-RJ, trazendo uma mensagem da dimensão espiritual que anunciava a necessidade de renovação dos valores éticos na/da Umbanda e a união entre os grupos umbandistas e entre estes e outros segmentos religiosos afro-brasileiros.

As primeiras preocupações foram evidentes: como unir tantos grupos teologicamente divergentes? O que efetivamente iriam fazer a fim de atender às reivindicações da espiritualidade? Como fazer a transição de um planeta de expiação para um planeta de regeneração? Partindo do pressuposto que a humanidade está enferma, de que só há transformação a partir de mudanças de postura e de que os umbandistas precisavam de uma marca que desse credibilidade e visibilidade perante os devotos e a sociedade, o MIRUA foi legalizado em 2016 e se torna uma federação de Umbanda e Candomblé, filantrópica e voluntária, que busca a unidade na diversidade.

O planejamento da federação (Figura 15) tem como missão dar voz aos terreiros e federações de Umbanda (além de promover a integração com outras denominações afro-brasileiras), organizando suas pautas e demandas, como imóveis e terrenos para a abertura de novos terreiros, e recursos, que podem ser obtidos através da fabricação de massas, tortas e doces, assim como da realização de shows, festas, bingos, cursos, seminários e conferências. O objetivo central é a disseminação da Umbanda e do conhecimento espírita.

Ao considerarmos a proposta do MIRUA, em escala local, como “um formato de gestão mais próximo das subjetividades dos cidadãos”, esperamos que haja uma cooperação entre planejar e gerir o planejado (SILVA, 2016, p.150-154). Diante das dificuldades e dos desafios enfrentados pelos umbandistas, no que tange às

sustentabilidades econômica, religiosa e política, o MIRUA se propõe a mediar soluções conjuntas que vão exigir a existência de uma “vertente institucional”, política em sua essência, capaz de articular “as responsabilidades em torno dos projetos e demandas” (SILVA, 2016, p.155) dos grupos envolvidos.

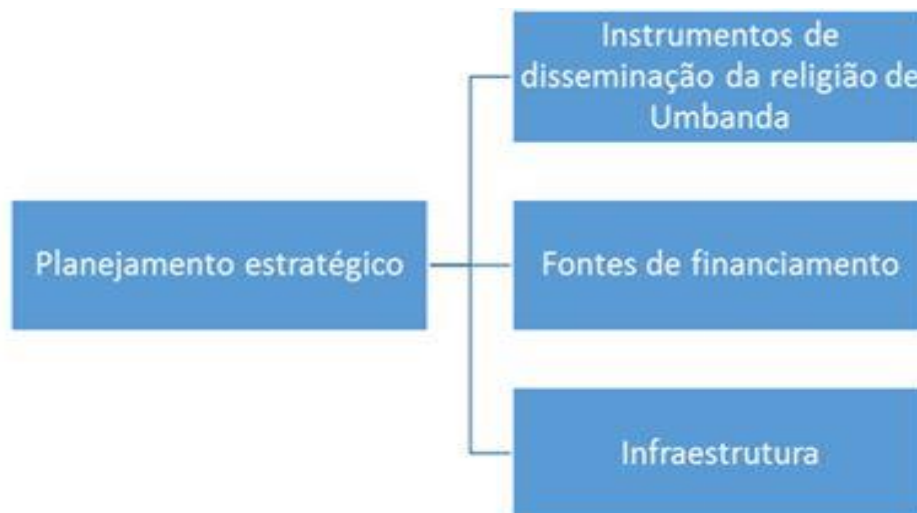


Figura 15: Planejamento do MIRUA para a expansão da doutrina e da prática umbandista

Fonte: adaptado pelo autor de <http://www.mirua.com.br/pu.pdf>. Acesso em 21 de março de 2017.

Recorrendo a Dussel (2007, p.62), traçamos um paralelo entre as três esferas de institucionalidade política proposta pelo autor e o projeto político do MIRUA.

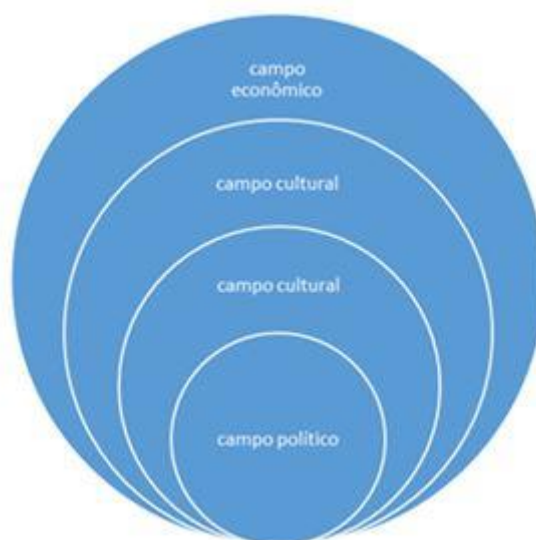


Figura 16: Campos materiais que cruzam o campo político  
Fonte: Dussel, 2007

A primeira esfera, a material, seria aquela “condizente à produção, reprodução e aumento da vida dos cidadãos”, ou seja, o “conteúdo de toda ação política”, onde os

campos político, econômico, cultural e ecológico se cruzam. No MIRUA, por exemplo, os projetos se fundamentam numa ação política (a reivindicação, para si, de legitimidade e autoridade que possam representar as demandas das religiões afro-brasileiras) que se propõe a criar condições para a sustentabilidades financeira, econômica e ecológica dos terreiros de Umbanda e Candomblé.

A segunda esfera, formal, se refere às instituições “que garantem a legitimidade de todas as ações” (DUSSEL, 2007, p.42). A federação precisa estar articulada com instituições, como a polícia e o sistema carcerário, diante da insegurança e intolerância religiosa, além da inserção, com projetos de ação social, que tenham apoio do poder público e possam fazer parte de espaços públicos, como os presídios.

Finalmente, a última esfera, a da factibilidade política, é aquela onde “as instituições permitem executar os conteúdos dentro dos marcos da legitimidade”, como o Estado e a Sociedade Civil (DUSSEL, 2007, p.42). Diante da polêmica envolvendo templos da Igreja Universal do Reino de Deus em presídios fluminenses e das ações do Deputado Estadual Átila Nunes Filho e do Ministério Público, o MIRUA resolve tomar uma atitude e marcou uma reunião, no dia 28 de março de 2017, para que os representantes do departamento jurídico da federação possam tomar uma decisão sobre a questão. Pautado na Carta Magna Federal e em uma foto do espaço criado pela IURD, em março de 2017, na Penitenciária Feminina de Sant’Ana, no Carandiru, Zona Norte da capital paulista (Foto 49), o líder do MIRUA justifica a preocupação do movimento com a ocupação dos espaços públicos pela IURD e passa a defender uma ação mais efetiva dos terreiros junto aos presidiários.



Foto 49: Espaço criado pela IURD em penitenciária paulistana  
Fonte: <http://www.adiberj.org/portal/2017/03/09/inaugurado-templo-da-iurd-em-penitenciaria-feminina>. Acesso em 06 de abril de 2017.

Em outro exemplo, no mês de maio de 2017, o MIRUA apresentou o Projeto Ojuobá, que conta com o apoio da Defensoria Pública do estado do Rio de Janeiro, e pretende garantir assistência gratuita aos terreiros filiados nos casos de intolerância religiosa, em todas as esferas jurídicas, assim como se propõe a legalizar, gratuitamente, casas de Umbanda e Candomblé sem registro.

Atualmente, os dirigentes do MIRUA vêm desenvolvendo vários projetos com a finalidade de atender à missão que acredita ter sido concedida pelo mundo espiritual. Como exemplos, podemos citar a criação do SGT (Sistema de Gerenciamento de Terreiros), um cadastro geral de médiuns de todos os terreiros, com uma espécie de “raio-x” dos fiéis, ou seja, uma lista com a “mão de obra qualificada” para trabalhos espirituais, com um histórico e referências dos devotos que prestaram serviços em outros terreiros, e do aplicativo “Guia do Axé”, que busca registrar os terreiros de todo o Brasil, assim como estabelecimentos que comercializem objetos ritualísticos, como velas, alguidares, atabaques e plantas.

Um evento de grande relevância do movimento, que vem reunido lideranças religiosas da Umbanda e do Candomblé desde 2015, é o Café com Axé<sup>74</sup>, que tem como objetivos o debate, a pesquisa e as soluções que estejam em sintonia com os protagonistas do processo. Ao longo de 2017, por exemplo, temas como ética, gestão financeira e convivência inter e intra-religiosa serão debatidos em encontros mensais na UEUB (Figura 17).

**Realização**  
MIRUA

**Projeto**  
CAFÉ com AXÉ

**Apoio**

**Calendário de Encontros em 2017:**

12/FEV - A ÉTICA NA UMBANDA E NO CANDOMBLÉ  
 12/MARÇO – CARTA MAGNA: DIÁLOGO E A INFLUÊNCIA MÚTUA ENTRE ESCOLAS AFRO RELIGIOSAS  
 09/ABRIL – GESTÃO FINANCEIRA DE TERREIROS: REALIDADES E SOLUÇÕES  
 28/MAIO – A CONVIVÊNCIA DAS “UMBANDAS E DOS CANDOMBLÉS:”  
 25/JUNHO – A EDUCAÇÃO ESPIRITUAL INFANTO-JUVENIL EM TERREIROS  
 09/JULHO – A POLÍTICA NAS TRADIÇÕES AFRO  
 27/AGOSTO – RELIGIÕES AFRO E O MEIO AMBIENTE  
 10/SETEMBRO – OS GRANDES EVENTOS E A AGENDA AFRO  
 08/OUTUBRO – LIDERANÇAS DE AXÉ: ATUALIZAÇÃO X MANUTENÇÃO DO SABER  
 26/NOVEMBRO – O CÓDIGO DE CONDUTA DAS TRADIÇÕES AFRO

**TRANSMISSÃO AO VIVO FACEBOOK.COM/MOVIMENTOMIRUA**  
**Domingos – 09:30 Hs às 12:00 Horas**  
 Ao Vivo da União Espiritista de Umbanda do Brasil  
 A “Casa Mãe da Umbanda”

**Patrocínio**  
 QUEROVOO.COM Miro Atacado Rose Almeida Medium Mixa Produções Artísticas

**Anuncie e Apóie a evolução da Religiosidade Afro: (21) 999495494**

Figura 17: Calendário de encontros do Café com Axé

<sup>74</sup> O primeiro encontro aconteceu no dia 17 de maio de 2015, das 9:30 às 12:00 h, na sede da União Espiritista de Umbanda do Brasil-UEUB, com o tema “Intolerância Religiosa”. Primeiramente, os participantes fizeram uma retrospectiva dos cenários históricos das religiões afro e decidiram pela criação, a curto prazo, da Delegacia Especializada no Combate à Intolerância Religiosa e de um centro de para monitoramento das mídias, a fim de rastrear ações que discriminem os terreiros de Umbanda e Candomblé. A seguir, os religiosos apresentaram a preocupação com o cumprimento da Lei nº: 11039/2012, que exige o ensino de história e culturas afro-brasileiras nos estabelecimentos de ensino do país. Encerrando o encontro, decidiram criar um cadastro das vítimas de intolerância e a elaboração de uma cartilha com informações sobre as atitudes a serem tomadas para, juridicamente, as vítimas conseguirem lutar pelos seus direitos (Fonte: <http://jornalesotera.com.br>. Acesso em 18 de março de 2017).



No dia 12 de fevereiro de 2017, foi apresentada a proposta de escopo do Código de Ética para as religiões afro-brasileiras. Para as lideranças presentes, os devotos das religiosidades de matriz africana precisam mudar suas condutas externa e interna, assumindo obrigações e responsabilidades para com o planeta, a pluralidade de práticas e os princípios da caridade e a solidariedade. O intuito, portanto, com a mudança de postura dos praticantes, é criar uma espécie de “selo de qualidade”, uma marca que agrega e dá valor aos terreiros e às religiões afro-brasileiras, sob a coordenação do MIRUA que, segundo seu líder, não veio para competir com outras federações, como a FUB75 ou UEUB, mas sim colaborar. Para os autores da proposta, dirigentes, médiuns, assistenciados, outras denominações religiosas e a sociedade em geral serão os atores e mantenedores do código, que deveria apresentar sua versão definitiva no dia 26 de novembro de 2017, último evento Café com Axé.

O objetivo central do código não é criar regras e normas teológicas, mas um eixo norteador de valores como tradição, caridade, acolhimento, respeito, alteridade, igualdade, honestidade, desapego, justiça e disciplina. A estrutura do código, apresentada no grupo de trabalho, consiste em uma introdução, que apresentará os valores norteadores do documento, e sete capítulos, que abordarão, respectivamente, o papel da instituição perante a sociedade, o sacerdócio, o corpo mediúnico, os assistidos, as relações intra e inter-religiosas, as infrações e sanções e, finalmente, disposições gerais. As sugestões serão encaminhadas via e-mail e WhatsApp para que nas reuniões presenciais, mensais, o grupo possa elaborar a versão definitiva do documento. Até o mês de março de 2017, poucos líderes de terreiros se manifestaram quanto às diretrizes do código e, dentro do universo das federações existentes oficialmente, somente o MIRUA aparece como uma federação efetivamente atuante.

No dia 12 de março, em novo encontro do Café com Axé na UEUB, os organizadores do fórum propuseram outra demanda: a Carta Magna da Umbanda. Elaborada e apresentada na assembleia pelo líder espiritual Ortiz Belo de Souza, o documento, em pauta desde 2012, foi inspirado, segundo seu autor, pela entidade espiritual que é, segundo muitos umbandistas, o fundador da religião: o Caboclo das

---

<sup>75</sup> A Federação Brasileira de Umbanda foi criada em 1972 e conta, atualmente, com algo em torno de 5000 membros, segundo o Sr. José Carlos Gentil da Silva, diretor cultural, assessor de liturgia e rito de Umbanda e membro do departamento jurídico. A instituição fornece plano de saúde e atendimento jurídico a seus associados e oferece palestras para os terreiros.

Sete Encruzilhadas. Mais uma vez, temos um exemplo de iniciativa que é realizada a partir de um ser sobrenatural, concedendo o caráter de sagrado ou divino ao projeto.

Criado e lançado em vários estados da federação para ser uma “ferramenta de legitimação e informação em nível organizacional” na defesa contra o preconceito, o documento visa gerar “uma linguagem interpretativa para a sociedade em geral”, protegendo os conceitos básicos da religião através de uma normatização que promova a união, não a unificação (SOUZA, 2017, p. 7-12).

A responsabilidade sobre a implantação das regras e normas e das modificações no documento caberá aos chamados Conselhos Litúrgicos, formados por instituições, federações e terreiros que desejarem participar. Oficialmente, até a presente data, são vinte e três conselhos de vários estados do Brasil (treze de São Paulo, dois de Santa Catarina, dois do Ceará, dois do Rio de Janeiro, um do Pará, Mato Grosso, Goiás) e dois de Portugal. A fim de lapidá-lo de acordo com as demandas umbandistas, o documento será discutido por terreiros e federações de todo o Brasil. No dia 25 de março, por exemplo, o lançamento, na cidade de São Paulo, foi feito na Câmara dos Vereadores do município.

A partir do lançamento fluminense da Carta Magna na sede da UEUB, foi criado um grupo de trabalho para o debate sobre os pontos nodais do documento, a fim de contemplar as diversas linhas e necessidades dos grupos umbandistas de todo o país, pois apesar do MIRUA ser um fórum eminentemente de abrangência, por enquanto, local, o projeto de união através da Carta Magna pretende ser uma escala nacional.

Todavia, algumas lideranças de terreiros estão levantando questionamentos acerca da elaboração do Código de Ética e da revisão da Carta Magna da Umbanda, a saber: será criado um Código de Ética das religiões afro-brasileiras ou nas religiões? Como chegar a um denominador comum entre as religiões de matriz africana e outras práticas religiosas, se não existe ainda unidade dentro da própria Umbanda? O Código de Ética e a Carta Magna serão institucionalizadas terão valor jurídico? Então, quem serão os punidos por desrespeitarem as regras? Os médiuns? Pelos dirigentes? Haverá uma uniformidade das sanções de acordo com a infração? E como serão punidos os dirigentes? Qual o instrumento de sanção? Qual o papel dos terreiros e das outras federações de Umbanda? Não serão obrigadas a cumprir as normas estabelecidas? Quem será o interlocutor com o poder público? Como e para quem nos espaços políticos exclusivos as demandas serão encaminhadas?

Sendo assim, além dos muitos desafios que se colocam diante dos participantes do grupo de trabalho, poucos são os que, até o momento, os envolvidos, de fato, na discussão do documento, dentre dirigentes de terreiros, médiuns e federações. Essa situação vem exigindo do corpo diretor do MIRUA um posicionamento mais propositivo de seus membros, pois fica claro que

ao longo desses momentos de ação e avaliação independentes, o representante deve, no entanto, retomar o processo de discussão que levou à sua autorização e antecipar o momento de prestação de contas perante aqueles que alega representar. O representante está autorizado a agir, mas suas avaliações estão sempre em questão. Saber se ele agiu ou não conforme aquela autorização é uma questão posposta a um momento ulterior, quando ele vier a prestar contas de suas ações aos representados. O representante age por si próprio, mas antecipando esse momento. Uma vez que não há mandato autorizado para várias decisões, a representação é mais forte quando carrega os vestígios da discussão que levou à autorização ou quando, de outra forma, se justifica persuasivamente numa prestação de contas pública (YOUNG, 2000, p. 154).

#### **4.2. As demandas umbandistas e os espaços políticos abertos: a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa**

Em 20 de setembro de 2008 foi realizada a I Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, que reuniu cerca de vinte mil pessoas na Avenida Atlântica, no bairro de Copacabana, bairro da Zona Sul do Rio de Janeiro, que conta com a ajuda financeira da Prefeitura do Rio de Janeiro e do governo estadual do Rio de Janeiro. O estopim, alegado pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, que promove o evento, foi a expulsão de praticantes de religiões afro-brasileiras, por traficantes, de uma favela localizada na Ilha do Governador, Zona Norte do Rio de Janeiro, que estão convergindo com os interesses de alguns líderes evangélicos. Essa aliança pode estar ocorrendo por conta da presença de traficantes que possuem irmãos pastores, suposta lavagem de dinheiro e até mesmo redução das penas nos presídios.

A escolha da data para a realização da manifestação foi feita através de uma consulta feita ao Ifá, um oráculo do Candomblé. Um jogo de búzios determinou a escolha do terceiro domingo de cada mês para a ocorrência do evento. Percebemos aqui que, mais uma vez, assim como a criação do MIRUA e da Carta Magna da Umbanda, o

sagrado se manifesta como responsável pela iniciativa de gerar espaços de deliberação ou mobilização entre os grupos afro-brasileiros.

Centenas de fiéis e líderes religiosos de diversos credos participam da caminhada, que tem como objetivo central defender a convivência pacífica entre as religiões e reivindicar atitudes do poder público para combater os crimes cometidos por causa do preconceito. Na última caminhada, realizada em setembro de 2016, participaram cerca de dois mil manifestantes, número considerado pequeno perto das caminhadas anteriores, que já chegaram a reunir cerca de 150 mil manifestantes. Dentre os grupos religiosos participantes, destacam-se os afro-brasileiros. (Fotos 50 e 51).



Foto 50: Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, Praia de Copacabana, 2016  
Fonte:<http://oglobo.globo.com/rio/caminhada-em-copacabana-contra-intolerancia-religiosa-9876015>. Acesso em 23 de março de 2017



Foto 51: Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, Praia de Copacabana, 2016  
Fonte: <http://oglobo.globo.com/rio/caminhada-em-copacabana-contra-intolerancia-religiosa-9876015>. Acesso em 23 de março de 2017

A caminhada, comandada pelo CCIR (Centro de Combate à Intolerância Religiosa), possui um percurso que ocorre, desde a sua criação, no espaço da Avenida Atlântica, no bairro de Copacabana, Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro. Segundo a obra *Intolerância Religiosa no Brasil – relatório e balanços*, lançada em janeiro de 2017, a escolha desta avenida como itinerário da manifestação tem como motivo a visibilidade que o espaço dá ao evento.

Para Gomes (2013), o que torna algo visível é a posição que ele ocupa no espaço. A organização deste amplia a visibilidade de pessoas, objetos e fenômenos, criando estratégias que dão sentido aos lugares. Os olhares do público, a morfologia da orla do bairro de Copacabana e as narrativas (que afirmam identidades, valores, direitos e comportamentos através de cartazes, faixas, carros de som, gestos e das vestimentas e adereços utilizados pelos devotos das diversas religiosidades presentes), que revelam papéis sociais, conflitos e possíveis soluções, são as condições básicas para que as reivindicações tenham visibilidade. Sendo assim, o espaço público utilizado pelos manifestantes religiosos permite uma grande “exposição e transforma qualquer atividade em expressão” (GOMES, 2013, p.185).

Machado Filho (2017, p.40) constatou que nas manifestações, além destes fatores, duas situações se destacam na dinâmica de organização interna dos espaços políticos

abertos: o carro de som e a deliberação. No caso da manifestação em tela, além dos gritos de ordem que coordenam as ações, os carros de som entoam cânticos religiosos diferenciados, que destacam a diversidade religiosa e a necessidade de respeito às diferenças de culto e crença, mas podem, por vezes, se sobrepor e prejudicar o “que”, “onde” e “como” ver (GOMES, 2013, p.53). Quanto à deliberação, segundo o coordenador da caminhada e do Comitê de Combate à intolerância Religiosa, Ivanir dos Santos, geralmente a caminhada é antecedida por duas reuniões mensais, a partir do mês de março por mês no CECIR. Podem ocorrer rápidas reuniões matinais no próprio dia da manifestação, como o que ocorreu entre as lideranças religiosas no Clube Israelita Brasileiro, às 9h do dia 20 de setembro de 2015.

Conhecida em todo o Brasil, o que aumenta a audiência do evento, a Avenida Atlântica possui uma morfologia que amplia a convergência dos olhares e “a presença dos observadores sensíveis aos novos sentidos nascidos da associação entre lugar e evento” (GOMES, 2013, p.38), ressignificando as formas existentes. Também possui outras condições básicas para a realização da mobilização, como a acessibilidade, possibilitada pelas estações de metrô e linhas de linhas de ônibus, e a facilidade de ocupação pelos cidadãos. Neste espaço, onde há o exercício da convivência entre os grupos religiosos e o restante da sociedade, ocorre, portanto, a construção de um espaço político aberto (CASTRO, 2017), onde a política se manifesta expressa na tentativa de resolução dos conflitos provocados pelo preconceito religioso. Nesses espaços, os manifestantes são protagonistas e nas ruas

revestem-se da autoridade pública conferida à sociedade, sendo o espaço no qual suas demandas podem ser expressas de forma direta, sem a intermediação política de partidos ou representantes políticos, e onde podem adquirir maior projeção e potência, evocando com elas um reflexo da opinião pública. Seu protagonismo neste espaço se reflete na forma como o organizam, no qual estratégias são criadas a fim de dar projeção da melhor forma possível às demandas e interesses por eles postulados. (MACHADO FILHO, 2017, p.25).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas religiosas dos umbandistas estão intimamente relacionadas com o uso do espaço, privado e público, entendido aqui não apenas como um substrato físico para a ação humana, mas onde estão embutidas as apropriações dos grupos de devotos sobre determinada área (SACK, 1986, p.21-22), sacralizando itinerários e objetos que assumem uma dimensão simbólica” (BONNEMAISON, 2002, p.166-167). Dessa interação entre religião e espaço emergem territórios onde os umbandistas, fundamentados em símbolos, materiais ou imateriais, exprimem suas crenças e valores e realizam seus rituais. Esse espaço, feito território, “emerge sob a condição de limites traçados no espaço a partir de valores, significados e ações imateriais associadas às ações materiais da cultura”. (CORRÊA, 2007, p.160).

Ao longo da pesquisa, percebemos vários desafios enfrentados pela população umbandista que vive no Município do Rio de Janeiro nas últimas décadas, como o crescimento da intolerância religiosa (principalmente por parte de devotos de algumas igrejas neopentecostais), as transformações do espaço público e os conflitos pelo uso destes espaços para os rituais e a pequena representatividade e/ou participação dos umbandistas nos espaços políticos.

São inúmeros os casos de violência contra os praticantes de religiões afro-brasileiras na cidade do Rio de Janeiro. Na tese analisamos dados que nos permitiram concluir que o crescimento da intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras, seja explícita ou implícita, parte, principalmente, de grupos ligados a igrejas neopentecostais. Apesar do recrudescimento atual, a intolerância religiosa sempre esteve presente no Brasil. Um dos motivos está no tratamento legal dado às religiões ao longo das constituições brasileiras e suas implicações no exercício da liberdade de crença e de culto, que afetaram demandas de cidadania de vários grupos religiosos, como os umbandistas na cidade do Rio de Janeiro. Apesar da atual Constituição Federal vigente garantir a liberdade de crença e de culto, constatamos que, pelos registros dos núcleos interdisciplinares de Reflexão e Memória Afrodescendente (Nirema) e de Meio Ambiente (Nima), da PUC-Rio, e do Relatório sobre Intolerância Religiosa, publicado pelo CCIR, em 2017, não houve o fim da intolerância religiosa.

Para os umbandistas, o espaço é essencial para a realização de suas práticas rituais às divindades e entidades, seja ele privado ou público. No que diz respeito ao

espaço privado, o custo de alocação de um imóvel para a realização das sessões, a não legalização de muitos terreiros que garantiriam recursos do poder público para ações sociais, a pressão de vizinhos que reclamam do barulho e/ou apresentam atitudes intolerantes diante da ritualística, limitações físicas das propriedades e adequação às leis municipais, como as do silêncio e do lixo, são alguns dos desafios enfrentados pelos terreiros visitados e lideranças entrevistadas. No caso dos espaços públicos, geossímbolos como praias e cachoeiras são essenciais e, portanto, vão ser disputados com outros grupos sociais, gerando conflitos pelo uso dos espaços, como por exemplo, para a colocação das oferendas.

Apesar da importância dos espaços privados, denominados terreiros, constatamos que é no o espaço público onde ocorre grande parte dos conflitos, gerando a necessidade do diálogo com os outros grupos sociais, exigindo uma participação ativa, mas sujeita a normas e instituições, pois acreditamos que a única identidade que deve ser soberana no espaço público é aquela associada à cidadania. Sendo assim, não deve haver renúncia às diferenças, reconhecendo que estas devem ser reguladas de forma contratual (GOMES, 2012, p.24-31). A partir desta problemática, pesquisamos algumas das estratégias espaciais utilizadas por determinados grupos umbandistas e tiramos algumas conclusões, a saber:

a) A construção e o uso de espaços privados para rituais, como os parques ecológicos dos orixás nos municípios de Magé e Duque de Caxias, no estado do Rio de Janeiro, revela que, apesar das federações responsáveis pela administração atenderem às necessidades de muitos grupos religiosos afro-brasileiros diante da carência de espaços “naturais” para rituais e demonstrarem uma preocupação com a preservação do território santuário, podemos perceber que, ao promover uma espécie de tutela sobre os terreiros e indivíduos, as federações não geram, de fato, uma conscientização dos devotos na gestão de suas práticas, além de não promover, consequentemente, a educação ambiental dos praticantes. Cabe ressaltar que há diferenças no tratamento dado, pelos devotos, aos espaços públicos e aos privados em relação à obediência das regras estabelecidas. No Parque Ecológico dos Orixás (Magé-RJ), por exemplo, as regras exigidas são cumpridas e a relação com o espaço revela uma prática com maior sustentabilidade ambiental. No que tange ao uso de espaços públicos, percebemos que, apesar de normatizados pelo poder público, como no caso do Espaço Sagrado da Curva do S (Parque Nacional da Tijuca-RJ), não há, por parte de muitos fiéis, uma relação de



respeito ao ambiente, provocando poluição dos pontos de força das divindades e entidades cultuadas.

b) A construção de geossímbolos em espaços privados consiste em criar, no espaço privado do terreiro, os objetos que caracterizam os sítios sagrados para os rituais umbandistas, como cachoeiras, áreas de floresta e pedreiras. Apesar de ser uma estratégia que evita conflitos e poluição dos pontos de força nos espaços públicos, fica restrita àqueles grupos que possuem propriedades privadas.

c) A fim de atender às demandas de cidadania de grupos religiosos e que haja a possibilidade de práticas rituais com sustentabilidades em espaços públicos, o poder público vem criando, no Município do Rio de Janeiro, espaços sagrados para rituais religiosos, como o exemplo do Espaço Sagrado da Curva do S, no Parque Nacional da Tijuca (PNT). A partir da pesquisa, percebemos que o primeiro desafio está na gestão no espaço, pois o PNT é de responsabilidade do Governo Federal, mas sofre interferências das esferas estadual e municipal. O segundo grande desafio está na constituição do Conselho Consultivo do PNT (2012), formado por diversas instituições governamentais e não governamentais, com posições e interesses diversos. Finalmente, a falta de manutenção, por parte dos gestores, e de educação ambiental, por parte de muitos devotos, colocam em risco a viabilidade do projeto, dado o crescente abandono e poluição do local.

d) A terceirização de espaços privados para grupos umbandistas sem propriedade privada vem sendo defendida por alguns terreiros e federações, como é o caso da União Espiritista de Umbanda do Brasil. Os argumentos favoráveis são a busca por segurança diante dos relatos de intolerância religiosa, redução dos custos com aluguéis, impostos e condomínios, além de locais específicos para a realização de oferendas. No entanto, podemos constatar que um dos maiores desafios para a expansão dessa prática está na superação das divergências ritualísticas entre os grupos, que resistem ao uso compartilhado dos espaços privados. Muitos devotos temem que a flexibilização do uso dos espaços provoque “choques energéticos” prejudiciais, além da possibilidade de engessamento da religião numa teologia única, desrespeitando a diversidade de linhas ritualísticas.

e) A patrimonialização da Umbanda como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Município do Rio de Janeiro, em novembro de 2016, pode ser uma estratégia relevante para a tutela jurídica das identidades e a criação de políticas públicas que atendam às demandas de cidadania dos grupos umbandistas. Percebemos

que as principais lideranças entrevistadas reconhecem a importância de a religião ser considerada patrimônio. Todavia, não vêm efeito prático no atendimento das demandas materiais e imateriais dos praticantes da Umbanda no Município do Rio de Janeiro. Além disso, a iniciativa é desconhecida de boa parte dos devotos, já que partiu de um único terreiro que reivindicou o registro da casa, não da religião, além de não ter tido a participação das principais lideranças umbandistas.

f) A preocupação com a sustentabilidade ambiental se revela como uma estratégia de conscientização entre os fiéis sobre os riscos e consequências ambientais das oferendas, visando legitimar as práticas religiosas diante da opinião pública. No entanto, diante de tecidos, copos, sacos plásticos, estilhaços de garrafas, alguidares, frutas e até animais sacrificados deixados nos locais onde são feitos os rituais, entendemos que o desconhecimento, por parte de muitos devotos, dos fundamentos da legislação ambiental, assim como a desobediência às recomendações referentes ao uso dos espaços públicos e privados, colabora com a destruição dos geossímbolos e, conseqüentemente, de um dos principais fundamentos da religião de Umbanda.

Os espaços são objetos de legislação que regula o acesso, circunscritos “pelas ações das instituições políticas (instituído), com decisões apoiadas por regras, normas e leis”, mas que também refletem as decisões das “forças instituintes, exercidas pelos atores sociais que se organizam em prol de suas necessidades, que lhe conferem um limite” (CASTRO, 2012, p.66). A política, portanto, pode territorializar-se através de normas e ações públicas, mas o conteúdo das políticas é que irá definir a substância desse espaço. Este espaço, político por excelência, se revela como um território demarcado por regras, interesses, conflitos e normas legitimadas pelos atores sociais. Para os umbandistas e para a democracia, entendermos como é operacionalizado o espaço político torna-se relevante, pois ele expressa a materialidade inerente à vida política, que supõe o agir, além de somente pensar e falar (CASTRO, 2005).

Dada a crescente intolerância religiosa, a dificuldade de acesso aos espaços públicos e de manutenção dos espaços privados, além da necessidade de adaptação da religião à Constituição Brasileira, averiguamos ao longo da tese como está se dando a construção de espaços de pressão e decisão pelos grupos umbandistas e federações, ou seja, investigamos como os umbandistas estão agindo, coletivamente, com a intenção de buscar reconhecimento, visibilidade e efetividade de decisões que atendam às demandas de cidadania. A partir das reflexões teóricas de Castro (2017) e Azevedo (2017), e da

metodologia criada por Machado Filho (2017), destacamos a construção e/ou participação, pelos/dos umbandistas, de/em três tipos de espaços políticos: dois de deliberação (exclusivo e limitado) e um de pressão (aberto).

De acordo com o Censo de 2010, realizado pelo IBGE, percebemos que, dentre as religiões no Brasil, a Umbanda apresenta, oficialmente, um número muito pequeno de devotos, principalmente se compararmos com os fiéis declaradamente católicos e evangélicos. Há, quando analisamos os dados dos últimos censos, uma queda e/ou estagnação na quantidade de umbandistas, o que dificulta maior representatividade desse segmento religioso nos espaços políticos exclusivos, como a Câmara dos Vereadores, Assembleia Legislativa do estado do Rio de Janeiro e Congresso Nacional.. Aliados ao comportamento demográfico estão a pequena participação dos médiuns e terreiros nos eventos promovidos pelas federações, a pouca articulação entre as instituições umbandistas na construção de agendas políticas e, importante destacar, o pequeno interesse de boa parte dos médiuns em política.

Destacam-se, nos espaços políticos exclusivos, dois parlamentares: Átila Nunes Filho e seu filho, Átila Alexandre Nunes. Os dois vem participando, nos últimos anos, de alguns debates e deliberações que tiveram repercussões diante das demandas de cidadania de grupos afro-brasileiros em escala local, como o Projeto de Lei que deu origem à Lei do Axé, a criação do dia oficial em homenagem ao orixá Iemanjá, a criação da Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (DECARDI-RJ), a inclusão e abertura do Centro Ecumênico da Olimpíada 2016 para religiões com matrizes africanas e a criação de um Projeto de Lei, em caráter de urgência, sobre o uso equânime dos espaços públicos dos presídios por grupos religiosos.

Ainda no primeiro caso, selecionamos um espaço de deliberação limitado, o MIRUA, legalizado em 2016 como uma federação de Umbanda e Candomblé, filantrópica e voluntária, que busca dar credibilidade e visibilidade às religiões afro-brasileiras perante a sociedade, dando voz e integrando os terreiros e federações diante de suas pautas e demandas. Ao longo da pesquisa, descobrimos que os dirigentes do MIRUA vêm desenvolvendo vários projetos como a criação do SGT (Sistema de Gerenciamento de Terreiros), o aplicativo “Guia do Axé”, a proposta de escopo do Código de Ética para as religiões afro-brasileiras, o Projeto Ojuobá e a revisão da Carta Magna da Umbanda, estes três últimos em março / abril de 2017. Apesar dos esforços, a federação enfrenta limitações financeiras, carência de mão de obra qualificada para determinados serviços burocráticos, divergências teológicas entre as denominações

umbandistas e candomblecistas, além do pequeno engajamento dos terreiros e outras federações nos eventos e projetos.

Finalmente, o segundo caso compreende os espaços de pressão, como as ruas. A Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, criada em 2010 e que ocorre, anualmente, na Avenida Atlântica, no bairro de Copacabana, foi o evento selecionado. Neste espaço, onde há o exercício da convivência entre os grupos religiosos e o restante da sociedade, ocorre a construção de um espaço político aberto (CASTRO, 2017), onde a política se manifesta expressa na tentativa de resolução dos conflitos provocados pelo preconceito religioso.

Além de fatores exógenos, como os ataques sofridos por parte de fiéis evangélicos neopentecostais, e de fatores endógenos, como as divergências internas entre terreiros e federações que dificultam a participação política, os desafios enfrentados pelos umbandistas da metrópole carioca também podem ser consequência da incompatibilidade das propostas oficiais de desenvolvimento e modernização dos gestores municipais diante das necessidades materiais e imateriais desses grupos. Sendo assim, no planejamento e gestão da cidade do Rio de Janeiro, podem ser levadas em conta as múltiplas identidades religiosas que se territorializam no espaço urbano, pois demandas religiosas bem sucedidas podem colaborar com políticas públicas que levem em conta as necessidades materiais e imateriais das populações envolvidas, criando, assim, condição de cidadania num contexto democrático.

Refletir sobre a luta política por espaços como um instrumento de construção de cidadania no espaço metropolitano carioca é importante para a Geografia Política, pois diante da necessidade de se pensar sobre as dificuldades de integração das práticas religiosas no seio da sociedade, observa-se que o espaço é o elo entre a identificação e ação política, tornando-se um referencial que interfere no processo de construção identitário e cria o sentimento de pertencimento, as redes de solidariedade e o reconhecimento no/do espaço.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A TARDE. Presença, sim! Presente, não! Disponível em: <<http://atarde.uol.com.br/opiniaio/noticias/1734286-presenca-sim-presente-nao-premium>. Acesso em 04 de março de 2017.>. Acesso em: 03 fev. 2017

ACSELRAD, H. e LEROY, J.-P.. **Novas Premissas da Sustentabilidade Democrática**. Rio de Janeiro: Projeto Brasil Sustentável e Democrático. FASE, 1999.

ALBERNAZ, P. Reflexões sobre o espaços público atual. In: LIMA, E. F. W.; MALEQUE, M. R. **Espaço e cidade: conceitos e leituras**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

ALMEIDA, R.; BARBOSA, R. J. Transição religiosa no Brasil. In: ARRETCHE, M. (org). **Trajetórias das desigualdades: como o Brasil mudou nos últimos cinquenta anos**. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

ALVES, D.; PRAZERES, M. A. M. Práticas religiosas em áreas protegidas: como garantir o respeito e o reconhecimento à diversidade cultural? p. 47-64. In: CORRÊA, A. M.; MOUTINHO-DA-COSTA, L.; BARROS, J. F. P. (Org.). **A Floresta: educação, cultura e justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013. 304 p.

ARAGÃO, G. Religiões e Espaço Público. In: ROSSI, L. A. S.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). **Religião, Direitos Humanos e Laicidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

ARENDRT, H. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

ARMSTRONG, K. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ASSIS, W. R. O Patrimônio Cultural e a Tutela Jurídica das Identidades. In: CUREAU, S.; KISHI, S. A. S.; SOARES, I. V. P e LAGE, C. M. F. **Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural**. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

AZEVEDO, D. A. **A democracia participativa como um sofisma: uma interpretação geográfica da democracia**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/PPGG, 2016.

AZEVEDO, D. A. **Divisão municipal e o exercício da cidadania em espaços desiguais: os casos do Piauí e Rio Grande do Sul**. Dissertação de Mestrado em Geografia. Universidade Federal do Rio de Janeiro/PPGG, 2012.

BARROSO, Gustavo. **Museu Ergológico**. Anais do Museu Histórico Nacional. V.3. Rio de Janeiro: 1942.

BASTOS, L. C. ; LOPES, .P. M. Entre saberes interdisciplinares e práticas sociais – o estudo da identidade em abordagens contemporâneas. In: BASTOS, L. C. e LOPES, L. P. M. (orgs). **Estudos de identidade: entre saberes e práticas**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

BENEVIDES, M. V. M. **Democracia e Cidadania**. LUA NOVA, Revista de Cultura e Política, nº 33, 1994, p.5-16.

BERABA, M. **O Terreiro da contradição**. In: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs.30/03/2008>. Acesso em 03/02/2017.

BERDOULAY, V. Espaço e cultura. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C.; CORRÊA, R. L. **Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BERTEN, A. Secularização e liberdade religiosa: pode o modelo americano ser universalizado? In: ARAÚJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. (orgs.). **Esfera Pública e secularismo: ensaios de filosofia política**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

BOBBIO, N. **Elogio da serenidade e outros escritos morais**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

BOBBIO, N; VIROLI, M. **Direitos e Deveres na República**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

BOBINEAU, O.; TANK-STORPER, S. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

BONIOLO, R. M. **“Os orixás não são lentos, eles são caprichosos”: o projeto de criação do “Espaço Sagrado da Curva do S” (Parque Nacional da Tijuca/Rio de Janeiro)**. In: [eventos.liverra.com.br/trabalho/98-1021177\\_30\\_06\\_2015\\_20-41-18\\_2387](http://eventos.liverra.com.br/trabalho/98-1021177_30_06_2015_20-41-18_2387). Acesso em 19 de maio de 2017.

BONNEMAISON, J.. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny. (orgs). **Geografia cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2002.

BORGES, M. C. Da observação participante à participação observante: uma experiência de pesquisa qualitativa. In: RAMIRES, J. C. L.; PESSÔA, V. L. S (orgs.). **Geografia e pesquisa qualitativa: nas trilhas da investigação**. Uberlândia: Assis, 2009.

BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. Introdução – cidadania e direitos: aproximações e relações. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (orgs). **Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRASIL. Decreto Nº 50.923, de 6 de julho de 1961. Cria o Parque Nacional do Rio de Janeiro, no Estado da Guanabara. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 6 jul. 1961, Seção 1, p. 6.132.

BROWN, D. DeG. **Umbanda: religion and politics in urban Brazil**. New York: Columbia University Press, 1986.

CAMARGO, C. P. F. **Igreja e desenvolvimento**. São Paulo: Ceprab, 1971.

CAMURÇA, M. A. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. . In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. **Direito, Identidade e Cidadania: um contraponto**. Brasília: Série Antropologia, 2006.

CARNEIRO, J. L. **Religiões afro-brasileira: uma construção teológica**. Petrópolis: Vozes, 2014.

CARVALHO, J. M. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CASTRO, I. E. ; RODRIGUES, J. N. e RIBEIRO, R. W. (orgs). Para o encontro da geografia com a democracia. In: CASTRO, I. E.; RODRIGUES, J. N. e RIBEIRO, R. W. **Espaços da democracia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

CASTRO, I. E. **Espaços públicos: entre a publicidade e a política**. ALCEU, Vol.4, n.8, Rio de Janeiro, 2004.

CASTRO, I. E. **Geografia e Política: território, escalas de ação e instituições**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CASTRO, I. E. O espaço político: limites e possibilidades do conceito. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C.; CORRÊA, R. L. **Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CASTRO, I. E. **Os espaços políticos da democracia. Uma contribuição da geografia política ao debate e à análise do mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/GEOPPOL, inédito, 2017.

CASTRO, I. E.; RODRIGUES, J. e RIBEIRO, R. W. **Espaços de democracia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

CASTRO, I. E.; RODRIGUES, J. N. e RIBEIRO, R. W. (orgs). A democracia como um problema para a geografia: o fundamento territorial da política. In: CASTRO, I. E.;

RODRIGUES, J. N. e RIBEIRO, R. W. **Espaços da democracia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

CHUVA, M. Entre vestígios do passado e interpretações da História – Introdução aos estudos sobre patrimônio cultural no Brasil. In: CUREAU, S.; KISHI, S. A. S.; SOARES, I. V. P e LAGE, C. M. F. **Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural**. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

CORRÊA, A. M. Espacialidades do sagrado: A disputa pelo sentido do ato de festejar da Boa Morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural afro-brasileira. In: SERPA, A. (org). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador, EDUFBA, 2008.

CORRÊA, A. M. Hermandad de la Boa Morte como manifestación cultural afrobrasileña: de cultura alternativa a la inserción global. In CARBALHO, Cristina T. (org). **Diversidad Cultural, Creencias y Espacio: Referencias Empíricas**. Lúgan: Publicaciones Del PROEG, Universidad Nacional de Lúgan, 2007.

CORRÊA, A. M. Território santuário: uma via de operacionalização para a prática das religiões vinculadas à natureza. In: CORRÊA, A. M.; MOUTINHO-DA-COSTA, L. (Org.). **A Floresta: educação, cultura e justiça ambiental**. pp. 111-118. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

CORRÊA, A. M.. **Irmandade da Boa Morte Como Manifestação Cultural Afro-Brasileira: Da Cultura Alternativa à Inserção Global**. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

CORRÊA, A. M.; MOUTINHO-DA-COSTA, L.; LOUREIRO, C. F. B. **O Processo de Implantação do Espaço Sagrado em Unidade de Conservação: o Caso da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca na Cidade do Rio de Janeiro**. In: [observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal14/Procesosambientales/](http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal14/Procesosambientales/). Acesso em 19 de maio de 2017.

COSTA, A. M. Dos mais velhos aos mais novos. p. 177-180. In: CORRÊA, A. M.; MOUTINHO-DA-COSTA, L.; BARROS, J. F. P. (Org.). **A Floresta: educação, cultura e justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

COSTA, B. M. Oxóssi: dono das florestas. P. 17-18. In: CORRÊA, A. M.; MOUTINHO-DA-COSTA, L.; BARROS, J. F. P. (Org.). **A Floresta: educação, cultura e justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.



- COSTA, L. M. **Educação ambiental e religiões afro-brasileiras num contexto de conflito envolvendo oferendas religiosas no Parque Nacional da Tijuca: desafios e perspectivas.** *I Seminário Educação, Cultura e Justiça Ambiental.* Meio Ambiente e Espaços Sagrados no Contexto das Unidades de Conservação. jun. 2006.
- COSTA, V. C. **Umbanda : os "seres superiores" e os orixás/santos: um estudo sobre a fenomenologia do sincretismos umbandístico na perspectiva da teologia católica.** São Paulo: Editora Loyola, 1983.
- COSTA, W. M da. **Geografia Política e Geopolítica: Discursos sobre o Território e o Poder.** São Paulo: HUCITEC e Editora da USP, 1992.
- CRUZ, V. C.. Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. In: **Itinerários Geográficos.** BEZERRA, A. C. A., NASCIMENTO, F. R. do e ARRAIS, T. A. (orgs). Niterói: EdUFF, 2007.
- CUMINO, A. **História da Umbanda: uma religião brasileira.** São Paulo: Madras, 2010.
- DAHLMAN, C. T. Territory. In: GALLAHER, C.; DAHLMAN, C. T.; GILMARTIN, A. M.; SHIRLOW, P. **Key Concepts in Political Geography.** London: SAGE, 2009.
- DAMATTA, R. **A casa e a rua.** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.
- DAMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilemma brasileiro.** Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DEUS, L. **Entre a Bíblia e o oxê: análises de casos de perseguição às religiões de matrizes africanas noticiados pela mídia no Estado do Rio de Janeiro.** Monografia de Graduação. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2016.
- DURKHEIM, É. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris: Le Livre de Poche, 1991.
- DUSSEL, H. **20 Teses de política.** Buenos Aires: CLACSO: São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- ELIADE, M. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- EXTRA. Liderança da umbanda tem terreiro depredado: 'Somos vítimas da intolerância'. Disponível em: <<https://extra.globo.com/noticias/rio/lideranca-da-umbanda-tem-terreiro-depredado-somos-vitimas-da-intolerancia-20475273.html#ixzz4UnBbsrN3>>. Acesso em: 16 nov. 2016.

FILHO, I.G.C. Adaptado de **Neopentecostalismo**. Conferência teológica apresentada à Faculdade Teológica Batista. Campinas, São Paulo. 12 de abril de 2004.

FILHO, S. F. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ibpx, 2008.

FONSECA, D. P.; GIACOMINI, S. M. (orgs). **Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013.

FONSECA, M. C. L. **O Patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

FRAGELLI, C.; IRVING, M. A.; FIGUEIRA, M. L. BOTELHO, E. S. O Parque Nacional da Tijuca: um ícone para a conservação da biodiversidade e para a imagem do Rio de Janeiro. In: IRVING, M. A.; CORRÊA, F. V.; ZARATTINI, A. C. (Orgs.). **Parques Nacionais do Rio de Janeiro: Paradoxos, contexto e desafios**. Rio de Janeiro: Folio Digital: Letra e Imagem, 2013.

FRY, P. **Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo**. Debate e Crítica: São Paulo, 1975.

GASDA, E. E. A Laicidade Ameaçada: política, religião e teologia. In: ROSSI, L. A. S.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). **Religião, Direitos Humanos e Laicidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

GIACOMINI, Sônia Maria. “Intolerância religiosa”: discriminação e cerceamento do exercício da liberdade religiosa. **Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro**. FONSECA, Denise Pini Rosalem; Giacomini, Sônia Maria (Org.). Rio de Janeiro: Ed.PUC-Rio, 2013; p. 133 - 158.

GIDDENS, A.. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2002.

GIUMBELLI, E. O “chute na santa”: blasfêmia e pluralism religioso no Brasil. In: BIRMAN, P. (org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

GLOBO. Após vetar vaquejada, Supremo vai julgar sacrifício religioso de animais. 2016. Disponível: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/11/apos-vetar-vaquejada-supremo-vai-julgar-sacrificio-religioso-de-animais.html>>. Acesso em: 11 mar. 2017.

GLOBO. Menina vítima de intolerância religiosa diz que vai ser difícil esquecer pedrada. Disponível em: < <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html>>. Acesso em: 07 jan. 2017

GOFFMAN, E. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

GOMES, P. C. C. **A Condição urbana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

GOMES, P. C. C. Espaços públicos: um modo de ser do espaço, um modo de ser no espaço. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C.; CORRÊA, R. L. **Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

GOMES, P. C. C. **O lugar do olhar: elementos para uma geografia da visibilidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

GOMES, P. C. **Geografia e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GONÇALVES, P. S. L. Religião e Espaço Público: da luta à convivência. In: ROSSI, L. A. S.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). **Religião, Direitos Humanos e Laicidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

GUERRA, S. **Direitos Humanos e cidadania**. São Paulo: Atlas, 2012.

HAESBAERT, R. "Identidades Territoriais". In: ROSENDAHL, Z., CORRÊA, R.L. (orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

HAESBAERT, R. O espaço importa: dilemas da construção identitário-territorial na contemporaneidade. In: BASTOS, L. C. e LOPES, L. P. M. (orgs.). **Estudos de identidade: entre saberes e práticas**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HERCULANO, S. et al. (Org.). **Qualidade de Vida e Riscos Ambientais**, Niterói: Eduff, 2000.

HERKENHOFF, J. B. **Como funciona a cidadania**. Manaus: Valer, 2001.

HOLSTON, J. **Cidadania insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

INNERARITY, Daniel. **O novo espaço público: que significado pode ter hoje uma cultura pública comum?** Teorema, 2006.

IRVING, M. A.; CORRÊA, F. V.; ZARATTINI, A. C.; CONTI, B. R. Parques Nacionais do Rio de Janeiro: Paradoxos, contexto e desafios para a gestão social da biodiversidade. In: IRVING, M. A.; CORRÊA, F. V.; ZARATTINI, A. C. (Orgs.). **Parques Nacionais do Rio de Janeiro: Paradoxos, contexto e desafios**. Rio de Janeiro: Folio Digital: Letra e Imagem, 2013.

JORGE, E.; RIVAS, M. E. Umbanda entre números: uma perspectiva religiosa no Censo de 2010. In: BINGEMER, M. C. L.; ANDRADE, P. F. A. (Orgs.). **O censo e as religiões no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed, PUC-Rio: Reflexão, 2014.

JORNAL O GLOBO, Prefeito de Santo Antônio de Pádua (RJ) entrega cidade a Deus. In: <https://oglobo.globo.com/brasil/prefeito-de-santo-antonio-de-padua-rj-entrega-cidade-deus-20730780#ixzz4hdHy0jYS>. Acesso em 06/01/2017.

JORNAL O GLOBO. Traficantes proibem candomblé e até roupa branca em favelas. In: <https://oglobo.globo.com/rio/traficantes-proibem-candomble-ate-roupa-branca-em-favelas-9892892#ixzz4hdMOv6ng>. Acesso em 09/01/2017.

KYMLICKA, W. **Ciudadania multicultural**. Barcelona: Paidós, 1995.

LEITÃO, L. Espaço do abrigo? Espaço do afeto!. In: **Projeto de Lugar**. DEL RIO, V et alli (orgs). Rio de Janeiro: Contracapa, 2002.

LEITE, F. C. **Estado e religião: a liberdade religiosa no Brasil**. Curitiba: Juruá, 2014.

LOPES, M.. **Umbanda: os sete reinos sagrados**. São Paulo: Editora Ícone, 2007.

MACHADO FILHO, G. F. **Espaços da política: a relação entre o espaço político das assembleias e o espaço político das ruas no contexto das manifestações políticas brasileiras contemporâneas**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/PPGG, 2017.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. 2.Ed. São Paulo: Ática, 1991.

MALTA, R. R. **A significância religiosa do Parque Nacional da Tijuca: as paisagens valorizadas pelos usuários religiosos de uma unidade de conservação**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.

MANDARINO, A. S. B. Conflitos relacionados ao uso religioso em áreas protegidas diante dos princípios constitucionais e do SNUC. p. 149-160. In: CORRÊA, A. M.; MOUTINHO-DA-COSTA, L.; BARROS, J. F. P. (Org.). **A Floresta: educação, cultura e justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

MARIZ, C. L. A sociologia da religião de Max Weber. In: **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2011.

MARSHALL, T.H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARTINEZ, M. B. Tolerância e reconhecimento: sobre um possível acordo entre igualdade e diversidade. In: ARAÚJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. (orgs.). **Esfera Pública e secularismo: ensaios de filosofia política**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

MARTINS, H.; FROTA, M. P. Identidade e ceticismo. In: BASTOS, L. C. e LOPES, L. P. M. (orgs). **Estudos de identidade: entre saberes e práticas**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

MASSEY, D. **Pelo Espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

- MASSEY, D. **Spaces of Politics**. In: MASSEY, D; ALLEN, J; SARRE, P. (org). **Human Geography Today**. Polity Press, 1999.
- MENEZES, R. C. Às margens do Censo de 2010: expectativas, repercussões, limites e uso dos dados de religião. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- MONTELLO, D. R.; SUTTON, P. C. **An introduction to scientific research methods in geography**. Thousand Oaks, London, New Delhi: SAGE, 2006.
- MORAES, R. O. **Terreiros de Candomblés no Rio de Janeiro: Territórios e Estratégias Identitárias nas Práticas Simbólicas e Sociais**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, 2009.
- MORAIS, M. A. Espaço e expressões religiosas: teoria e prática na geografia escolar. In: AZEVEDO, D. A. ; D. A.; MORAIS, M. A. (orgs). **Ensino de Geografia: novos temas para a geografia escolar**. Consequência, 2014.
- MORAIS, M. A. **Umbanda e Meio Ambiente: o culto a Oxossi e as florestas**. Rio de Janeiro: Ideia Jurídica Ltda, 2013.
- MORAIS, M. A. **Umbanda, Oxossi e as florestas**. Rio de Janeiro: Ideia juridical, 2015.
- MORAIS, M. A. **Umbanda, territorialidade e Meio Ambiente: Representações socioespaciais e Sustentabilidades**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2010.
- MORAIS, M. A. **Umbanda: entidades e orixás**. Rio de Janeiro: Novo Ser, 2014.
- MORAIS, M. A. **Umbanda: uma religião essencialmente brasileira**. Rio de Janeiro: Novo Ser, 2012.
- MOTA, F. R. **Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte? Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França**. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.
- MOTTA, C. **Combate ao Espiritismo**. In: Boletim Eclesiástico, Arquidiocese de São Paulo, Jul. 1953, p.302.
- MOUTINHO-DA-COSTA, L. Educação ambiental e religiões afro-brasileiras num contexto de conflito envolvendo oferendas religiosas no Parque Nacional da Tijuca: desafios e perspectivas. p. 85-104. In: CORRÊA, A. M.; MOUTINHO-DA-COSTA, L.; BARROS, J. F. P. (Org.). **A Floresta: educação, cultura e justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.
- NASSER, D. **Cuide de Nossas Almas, Cardeal**. IN: Revista O Cruzeiro, 3/11/1959, p.28.

NERI, M. C. **Novo Mapa da Religiões.** In: [www.cps.fgv.br/cps/bd/rel3/REN\\_texto\\_FGV\\_CPS\\_Neri](http://www.cps.fgv.br/cps/bd/rel3/REN_texto_FGV_CPS_Neri). Acesso em 06/01/2017.

NUNES, E. O. **A gramática política do Brasil: clientelismo, corporativismos e insulamento burocrático.** Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

O DIA. Padre e mãe de santo unem esforços para defender um antigo Ilê do estado. 2016. Disponível em: <<http://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2016-07-10/padre-e-mae-de-santo-unem-esforcos-para-defender-um-antigo-ile-do-estado.html>>. Acesso em 04 jan. 2017

O DIA. Religiões afro serão incluídas no espaço do Centro Ecumênico da Olimpíada. 2016. Disponível em: <<http://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2016-08-04/religioes-afro-serao-incluidas-no-espaco-do-centro-ecumenico-da-olimpiada.html>>. Acesso em: 04 jan. 2017.

O GLOBO. Alto da Boa Vista terá espaço destinado a oferendas. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/rio/alto-da-boa-vista-tera-espaco-destinado-oferendas-12381046>>. Acesso em: 17 mar. 2017.

O GLOBO. Crime e preconceito: mães e filhos de santo são expulsos de favelas por traficantes evangélicos. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/crime-preconceito-maes-filhos-de-santo-sao-expulsos-de-favelas-por-trafficantes-evangelicos-9868841>>. Acesso em: 07 jan. 2017

OBSERVATÓRIO DE FAVELAS. Delegacia especializada para favelas. Disponível em: <<http://of.org.br/noticias-analises/delegacia-especializada-para-intolerancia/>>. Acesso em: 21 mar. 2017

OLIVEIRA, J.H. M. **Das macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira.** Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.

ORO, A.; BEM, D. **A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje.** In: Ciênc.Let., Porto Alegre, n.44, p.301-318, jul./dez. 2008.

ORTIZ, R.. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

PARKINSON, J.R. **Democracy and Public Space: the physical sites of democratic performance.** Oxford: Oxford University Press, 2012.

PEDREIRA, H. P. S. **Patrimonialização do religioso: tombamento de terreiros de candomblé em Salvador, Bahia.** PIBIC – UFBA, 2011.

PEREIRA, R.; CARVALHO, D. D. **O candomblé no Rio de Janeiro: patrimônio cultural imaterial - uma análise de significados.** In: [www.culturadigital.br](http://www.culturadigital.br), 2012.

PIERUCCI, A. F. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. (Orgs.). **Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil.** São Paulo: Paulus, 2014.

- PINSKY, J. Introdução. In: PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (orgs). **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2013.
- POMPA, C. Introdução ao Dossiê Religião e Espaço Público: Repensando conceitos e contextos. In: **Religião e Sociedade**, vol.32, no.1. Rio de Janeiro, 2012.
- PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: *pt.wikipedia.org/wiki/Gabriel\_Malagrida*. Acesso em 25/01/2010.
- RIO DE JANEIRO. IRPH cadastra terreiros de Umbanda até o fim do ano. 2016. Disponível em: <<http://www.rio.rj.gov.br/web/irph/exibeconteudo?id=6559872>>. Acesso em 07 mar. 2017.
- RIVERA, D. P. B. Laicidade, Religião e Direitos Cidadãos. In: ROSSI, L. A. S.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). **Religião, Direitos Humanos e Laicidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- RODRIGUES, C. G. de O.; IRVING, M. de A. Os significados de “público” e o compromisso de inclusão social no acesso aos serviços de apoio ao turismo nos parques nacionais. In: **Turismo, áreas protegidas e inclusão social: Diálogos entre saberes e fazeres**. Rio de Janeiro: Folio Digital: Letra e Imagem, 2015.
- ROSENDAHL, Z. O sagrado e sua dimensão espacial. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C.; CORRÊA, R. L. **Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- ROSENDAHL, Z.. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2002.
- ROSSI, U. e VANOLO, A. **Geographies: a global perspective**. London: SAGE, 2012.
- RUA, J. Desenvolvimento, espaço e sustentabilidades. In RUA, J.et all. (org). **Paisagem, Espaço e Sustentabilidades: Uma perspectiva multidimensional da Geografia**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.
- SACK, R.D. **Human Territoriality: Its Theory and History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SANGUIN, A.L. A Evolução da Geografia Política desde os anos 1990: uma perspectiva internacional. In: SILVA, A. C. P. (Org.). **Geografia Política, geopolítica e gestão do território: racionalidades para a pesquisa em múltiplas escalas: contribuições do I CONGEO para a pesquisa geográfica no Brasil**. Rio de Janeiro: Gamma, 2016.

SANTOS, C. A. I.; GINO, M. A menina e a pedra: uma breve delimitação sobre a intolerância religiosa no Brasil. In: SANTOS, I. [et al.] (Orgs.). **Intolerância Religiosa no Brasil: relatório e balanço**. Rio de Janeiro: Kline: CEAP, 2017.

SANTOS, I. [et al.] (Orgs.). **Intolerância Religiosa no Brasil: relatório e balanço**. Rio de Janeiro: Kline: CEAP, 2017.

SANTOS, J. C.; PESSÔA, V. L. S. A pesquisa de campo nos canaviais do oeste paulista: o universo dos trabalhadores entre a “sua forma de ser” e a exploração do seu “ser”. In: RAMIRES, J. C. L.; PESSÔA, V. L. S (orgs.). **Geografia e pesquisa qualitativa: nas trilhas da investigação**. Uberlândia: Assis, 2009.

SANTOS, W. G. **Razões da desordem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

SARACENI, Rubens. **Código de Umbanda / Espíritos diversos**. São Paulo: Editora Madras, 2008.

SCIPIONI, S.; CORREA, D. **Os orixás e os chacras**. Porto Alegre: Editora BesouroBox, 2008.

SEN, A. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SILVA, A. C. P. Gestão Territorial em Regiões Metropolitanas: agendas necessárias para uma governança cooperativa e coparticipativa – o exemplo do Rio de Janeiro. In: SILVA, A. C. P. (Org.). **Geografia Política, geopolítica e gestão do território: racionalidades para a pesquisa em múltiplas escalas: contribuições do I CONGEO para a pesquisa geográfica no Brasil**. Rio de Janeiro: Gamma, 2016.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T.T. (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, V. G. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Editora Selo Negro, 2005.

SOBREIRA, R. F. F. e MACHADO, C. J. S. **Práticas religiosas afro-brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro**. *Revista Visões*, 5ª Edição, Nº5, Volume 1 - Jul/Dez 2008.

SOUZA, C. **Desenho Constitucional, Instituições Federativas e Relações Intergovernamentais no Brasil pós-1988: Democracia, descentralização e desenvolvimento**. *Rev. Sociol. Política*. Curitiba, 24, p. 105-121, Jun. 2005.

SOUZA, M. L. **O desafio metropolitano: um estudo sobre a problemática sócio-espacial nas metrópoles brasileiras**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2000.

SOUZA, M. L.; RODRIGUES, G. B.. **Planejamento urbano e ativismos sociais**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.



- SOUZA, O. B. de. **Carta Magna da Umbanda, Documento Oficial para a Religião da Umbanda.** São Paulo, 2017.
- SOUZA, R. A. T. **A Umbanda no espaço público: o direito à cidade-templo do rio de janeiro, a partir do uso dos seus geossímbolos.** Monografia de Graduação. Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2016.
- STROHER, M. J. Direitos Humanos e Diversidade Religiosa em um Estado Laico. In: ROSSI, L. A. S.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). **Religião, Direitos Humanos e Laicidade.** São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- TAYLOR, C. **Argumentos filosóficos.** São Paulo: Loyola, 2000.
- TAYLOR, C. **Multiculturalism: examining the politics of recognition.** New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- TAYLOR, C. O que significa secularismo? In: ARAÚJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. (orgs.). **Esfera Pública e secularismo: ensaios de filosofia política.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- TEIXEIRA, F. O censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- TOURAINÉ, A. **O que é democracia?** Petrópolis: Vozes, 1996.
- TRINDADE, D. F. **Umbanda e Sua História.** São Paulo: Editora Ícone, 1991.
- TRINDADE, D. F.; LINARES, R. A. e COSTA, W. V. **Os Orixás na Umbanda e no Candomblé.** São Paulo: Editora Madras, 2008.
- UOL NOTÍCIAS. Crivella toma posse no Rio agradecendo a Deus, aos evangélicos e à Universal... Disponível em: <Crivella toma posse no Rio agradecendo a Deus, aos evangélicos e à Universal... - Veja mais em <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2017/01/01/marcelo-crivella-toma-posse-no-rio-de-janeiro.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em: 27 jan. 2017
- VASCONCELLOS, P. L. **Fundamentalismos: matrizes, presenças e inquietações.** São Paulo: Paulinas, 2008.
- VELLOSO, R. **Relatório sobre Gerenciamento do Parque Nacional da Tijuca – Atividades de Uso Público, Patrimônio de Interesse Histórico e Cultural, Serviços Explorados por Terceiros, Equipamentos e Infraestrutura. Relatório de Consultoria nº 2. Projeto de um Modelo de Gestão Participativa para o Parque Nacional da Tijuca. ISER/PNT, 1998.**
- VICTORIANO, B. A. D.. **O prestígio religioso na umbanda: dramatização e poder.** São Paulo: Annablume, 2005.

VIEIRA, A. C. P. **Inventário dos Bens Culturais do Parque Nacional da Tijuca. 1997-2007 (mimeo).**

VIEIRA, L. **Os argonautas da cidadania: a sociedade civil na globalização.** Rio de Janeiro: Record, 2001.

VITAL DA CUNHA, C.; LOPES, V. L.; LUI, J. **Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014.** Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ISER, 2017.

VITTE, C. C. S. E KEINERT, M. **Qualidade de vida, planejamento e gestão urbana: discussões teórico-metodológicas.** Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2009.

Vozes, 2013.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T.T. (org). **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais.** Petrópolis: Vozes, 2000.

YOUNG, I. M. **Inclusion and Democracy.** Oxford: Oxford University Press, 2010.

## OUTRAS FONTES

<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2014-12/stenio-rio-inaugura-dois-locais-para-praticas-religiosas-sustentaveis> , 2014. Acesso em 29/01/2017.

<http://datascomemorativas.org/dia-nacional-da-umbanda-15-de-novembro>. Acesso em 03/02/2017.

<http://extra.globo.com/noticias/rio>. Acesso em 23/03/2017.

<http://fraternidadeumbandistaluzdearuanda.blogspot.com/>. Acesso em 24/07/2009.

<http://guanambifm.com.br/2017/01/03/mp-vai-analisar-decreto-abençoado>). Acesso em 04/01/2017.

<http://noticiasdeterreiro.com.br>. Acesso em 23/03/2017.

<http://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2016-07-05/religoes-de-matriz-africana-nao-terao-espaco-reservado-na-vila-olimpica.html>). Acesso em 04/01/2017.

<http://oglobo.globo.com/rio/caminhada-em-copacabana-contra-intolerancia-religiosa-9876015>. Acesso em 23/03/2017.

<http://oglobo.globo.com/rio/religoes-africanas-merce-da-intolerancia-8471972>>. Acesso em: 28 de agosto de 2013.

<http://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/templo-umbandista-no-cachambi-invadido-tem-imagens-religiosas-destruidas-15240040> Acesso em 18/01/2017.

<http://umbandaeurto.com/magia-do-axe/2016/cotidiano/iemanja-presentes-pente-plastico/> Acesso em 04/03/ 2017.

<http://www.ac24horas.com>. Acesso em 04/02/2017.

<http://www.adiberj.org/portal/2017/03/09/inaugurado-templo-da-iurd-em-penitenciaria-feminina>. Acesso em 06/04/ 2017.

<http://www.camara.leg.br>. Acesso em 17/03/2017.

<http://www.casadoperdao.com.br/a-casa-do-perdo> Acesso em 21/03/ 2017.

<http://www.mirua.com.br/pu.pdf>. Acesso em 21/03/2017.

<http://www.solascriptura-tt.org>. Acesso em 08 de abril de 2009.

<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=307204>. Acesso em 17/03/2017.

<https://aumbandasagrada.wordpress.com/2016/02/25/carta-magna-da-umbanda/> Acesso em 09/01/2017.

[https://scontent.fsdu5-1.fna.fbcdn.net/v/t1.0-9/12239500\\_725889547547802\\_8452929124294802340\\_n.jpg?oh=45a59ba555b451f7cd86a0ae672d128e&oe=594851B3](https://scontent.fsdu5-1.fna.fbcdn.net/v/t1.0-9/12239500_725889547547802_8452929124294802340_n.jpg?oh=45a59ba555b451f7cd86a0ae672d128e&oe=594851B3). Acesso em 27/01/2017.

[https://scontent.fsdu5-1.fna.fbcdn.net/v/t31.0-8/12968157\\_793108967492526\\_7265771097813048685\\_o.jpg?oh=63b86e715af3c666ccb71d314dc3f582&oe=594B613B](https://scontent.fsdu5-1.fna.fbcdn.net/v/t31.0-8/12968157_793108967492526_7265771097813048685_o.jpg?oh=63b86e715af3c666ccb71d314dc3f582&oe=594B613B). Acesso em 27/01/2017.

<https://www.chapadanews.com/lidice-critica-decreto-de-guanambi-fe-nao-pode-ser-confundida-com-atos-administrativos/>. Acesso em 06/01/2017.

[www.caminhodapaz.com.br/.../fotosdiversas.htm](http://www.caminhodapaz.com.br/.../fotosdiversas.htm). Acesso em 24/07/2009.

[www.pime.org.br](http://www.pime.org.br). Acesso em 09/04/ 2009.