

# Dimensiones discursivas del racismo religioso brasileño

## Discursive Dimensions of Brazilian Religious Racism<sup>1</sup>

Milene Cristina Santos  
Universidad de São Paulo  
prof.milene.santos@gmail.com

**Enviado:** 21 octubre 2021 | **Aceptado:** 3 diciembre 2021

### Resumen

Las crecientes prácticas de intolerancia religiosa desafían la laicidad del Estado, y es en este marco que nos cuestionamos, respecto de las religiones afrobrasileñas: (i) cuáles son los argumentos constitucionales presentados por el Supremo Tribunal Federal (STF) para no reconocer ni responsabilizar el discurso evangelizador de los cristianos que se manifiesta como discurso de odio; (ii) por qué los criterios constitucionalmente reconocidos para caracterizar el discurso de odio racial no fueron aplicados de manera coherente e íntegra en el juicio sobre evangelización y discurso de odio religioso; (iii) bajo qué argumentos el discurso de odio contra las religiones de matrices africanas puede ser considerado racismo religioso; (iv) qué otras dimensiones presenta el racismo religioso en la sociedad brasileña; (v) cómo se manifiesta el racismo religioso en tanto apropiación cultural y racismo ambiental.

Palabras clave: Brasil contemporáneo, evangelismo, discurso de odio, racismo religioso.

### Abstract

The growing practices of religious intolerance defy the State's lay character. I therefore question (1) the arguments presented by the Supreme Court not to recognize or make accountable Christians' evangelizing discourse that manifests itself as hate speech; (2) why the constitutional criteria recognized to characterize racial hate speech have not been applied in coherent and integral fashion in the trial that dealt with evangelization and religious hate speech; (3) under what arguments hate speech against religions of African matrix can be considered religious racism; (4) what other dimensions religious racism takes in Brazilian society; (5) how religious racism manifests itself as cultural appropriation and environmental racism.

Keywords: Contemporary Brazil, evangelism, hate speech, religious racism.

---

<sup>1</sup> Agradezco a mi amigo Michele Zezza por su lectura y comentarios críticos al texto.

## Introducción

La intolerancia religiosa constituye una de las preocupaciones más clásicas y paradigmáticas en el ámbito de los derechos humanos. Si recordamos los acontecimientos históricos que dieron forma a Occidente –como la caída del Imperio Romano, las Cruzadas, las guerras de la Reconquista, la Santa Inquisición, la Reforma protestante, las guerras civiles entre católicos y protestantes, los bautismos, evangelizaciones y conversiones forzadas de africanos e indígenas promovidas en la Contrarreforma, las revoluciones liberales y la consagración de los derechos fundamentales basados en concepciones judeocristianas– se puede advertir fácilmente la centralidad de las controversias religiosas en la conformación de las democracias occidentales. Aunque el derramamiento de sangre no es la principal consecuencia de la intolerancia religiosa, lejos estamos de afirmar, lamentablemente, que la violencia física y simbólica, la discriminación y la privación de derechos, e incluso las ejecuciones por motivos religiosos, son hechos del pasado con un mero interés historiográfico.

En Brasil, las principales víctimas de la intolerancia religiosa y, como veremos, del racismo religioso son las religiones de origen africano. La intensificación de las denuncias de intolerancia religiosa se constató no solo a través de datos gubernamentales de la Defensoría Nacional de Derechos Humanos - Disque 100, sino también mediante informes e investigaciones empíricas elaboradas en instituciones académicas. El Informe sobre Intolerancia y Violencia Religiosa en Brasil (RIVIR), del Ministerio de Derechos Humanos, mostró un aumento significativo de las denuncias de intolerancia religiosa entre los años 2011 y 2015, mientras que instituciones académicas denunciaron un aumento creciente de invasiones e incendios de *terreiros*.<sup>2</sup> Las depredaciones, las pintadas, las amenazas, los apedreamientos y las invasiones se han hecho más frecuentes en los últimos años, impidiendo el ejercicio de la libertad religiosa y de culto en los Candomblés y Umbandas de todo el territorio nacional. Se cree que se han cometido una serie de homicidios por motivos religiosos en los estados brasileños de Amazonas y Pará, sin la adopción de medidas adecuadas por parte de las autoridades competentes. De los innumerables crímenes practicados por motivos religiosos en el estado de Goiás y en el Distrito Federal, se destacan los incendios provocados en *terreiros* y la destrucción de objetos de culto. São Paulo y Río de Janeiro presentan los mayores índices de denuncias de intolerancia contra los afroreligiosos, principalmente en las comunidades de las favelas cariocas, centros de actividades de los “traficantes evangelistas” que impiden la celebración de cultos bajo amenaza de armas de fuego. Los apedreos, que se extendieron de los espacios sagrados hacia los seguidores de las religiones afrobrasileñas, así como las

---

2 N. de la T.: Dejamos el término *terreiro* sin traducir para respetar y reforzar el sentido profundo y religioso de este tipo de espacio en la lengua portuguesa, que no es equivalente al *terreno* en lengua castellana. Sobre el sentido del término cf. *supra* nota 12.

depredaciones e incendios, provocaron el desplazamiento forzado de las comunidades religiosas. Desde el icónico caso de la madre-de-santos Gildásia dos Santos en el estado de Bahía –víctima de difamación, insultos y exorcismo, cuya muerte se convirtió en un símbolo nacional de lucha contra la intolerancia religiosa–, hasta los casos de apedreamiento de la adolescente Kaylane Campos y de la anciana candomblecista Maria da Conceição, vemos que ni siquiera los más vulnerables se salvan de la violencia religiosa (MPF).

Los defensores de las religiones de origen africano destacan: (i) la impunidad de los agresores y la casi ausencia de resultados en las investigaciones, que rara vez terminan en condenas; (ii) la escalada de denuncias de diversos tipos de violencia tipificadas como delito, por motivos religiosos; (iii) la deficiencia y falta de sistematización de los datos gubernamentales, así como el probable subregistro de casos; (iv) la ausencia de comisarías especializadas en el combate de crímenes de odio e intolerancia en la mayoría de los estados brasileños; (v) la violación de los compromisos constitucionales, legales e internacionales de protección de los derechos humanos (se identifican entre los más graves, junto con los crímenes mencionados anteriormente,<sup>3</sup> las prácticas de terrorismo, la tortura y los crímenes de lesa humanidad).

El Supremo Tribunal Federal, por su parte, no siempre reconoce la gravedad de la intolerancia religiosa que se practica en Brasil, especialmente cuando se trata del discurso evangelizador neopentecostal o católico que se manifiesta como discurso de odio religioso. Con el fin de continuar y complementar investigaciones anteriores (Santos, *Intolerância religiosa*), agrego argumentos para cuestionar el entendimiento del Supremo Tribunal en el juicio del Recurso de Habeas Corpus (RHC) n° 134.682, en el que se concluyó que la demonización en la evangelización religiosa componía el núcleo esencial de la libertad religiosa cristiana y, en este caso en particular, no se configuraba como práctica de discurso de odio religioso. A partir de las reflexiones sobre la evangelización y el discurso de odio religioso, me propongo presentar otras dimensiones de los discursos racistas contra las religiones de origen africano, como la apropiación cultural y el racismo medioambiental. Partiré de la hipótesis según la cual los discursos evangelizadores que dan forma a discursos de odio religioso constituyen manifestaciones del racismo religioso brasileño –que también puede vislumbrarse en las apropiaciones culturales y el racismo ambiental–, e intentaré poner en evidencia la idea de que los discursos racistas son los principales combustibles de la violencia religiosa que incendia el territorio nacional.

3 Además de caracterizar los delitos previstos en la Ley 7.716/89, tales conductas pueden caracterizar perfectamente los crímenes de tortura y terrorismo. En efecto, el acoso y la obstinada persecución, que infunde terror social, ha infligido inequívocos sufrimientos a personas y colectividades, constantemente amenazadas, torturadas y expulsadas de sus comunidades. Esas colectividades son reiterada y gravemente violentadas, sin posibilidad de ejercer sus derechos de conciencia, creencia, culto y liturgia, e incluso del sagrado derecho de ir y venir (MPF 24).

## De la evangelización al discurso de odio religioso

El aumento de los discursos de odio y la intensificación de las polarizaciones políticas caracterizan el contexto histórico y social de la actualidad. Mientras la extrema derecha revive los discursos discriminatorios que benefician a los privilegiados, las minorías luchan por descolonizar las estructuras materiales y simbólicas que mantienen esos privilegios. En el escenario belicoso de las redes antisociales, ambos polos se acusan entre sí de fomentar el odio. Quienes se identifican con concepciones que ubicaríamos a la derecha del espectro político suelen defender aspectos culturales característicos de las religiones profesadas por la mayoría de sus sociedades, lo que en América Latina suele significar un tratamiento privilegiado de las tradiciones culturales cristianas. Esta perspectiva viene generalmente acompañada de la defensa de la familia monogámica y heterosexual, así como de posiciones contrarias a la legalización del aborto, a los derechos de las uniones homoafectivas, a la educación en cuestiones de género, a las prácticas religiosas indígenas y afrobrasileñas y, en ocasiones, a las políticas afirmativas para personas negras e indígenas y otros grupos socialmente minoritarios. Así, son acusados –por quienes se identifican con concepciones más a la izquierda del espectro político– de fomentar el odio, la intolerancia, la hostilidad y la discriminación contra minorías, como las mujeres, las personas de la comunidad LGBT+, las personas negras, los indígenas. Estos actores, por otro lado, son deslegitimados, acusados de victimizarse y de predicar el odio contra los grupos socialmente mayoritarios (hombres, blancos, heterosexuales y cristianos; ver William) en la medida en que se involucran en movimientos sociales y denuncian las injusticias sufridas a causa del racismo, la misoginia y la LGBTfobia.

Después de todo, ¿qué son los discursos de odio y qué grupos los propagan realmente? Por definición, pueden calificarse como discurso de odio aquellos que están relacionadas con procesos históricos de *larga duración* marcados por la discriminación y la privación de derechos a grupos minoritarios marginados social, económica y culturalmente. Además de intensificar los dolorosos mecanismos de exclusión social, el discurso de odio fomenta acciones aún más agresivas que el propio discurso, reactivando prácticas sociales violentas contra las minorías, que se manifiestan de forma oral o escrita a través de símbolos, representaciones artísticas o rituales. En cuanto al discurso religioso, que resulta del vínculo concreto entre la libertad de expresión y la libertad religiosa, abarca todas las comunicaciones de pensamientos, opiniones y creencias que tienen por objeto convencer a los adeptos y eventuales oyentes de la verdad de su fe. El discurso de odio religioso se configura cuando sus mensajes religiosos transmiten y/o promueven el odio, el desprecio, la intolerancia y la discriminación contra las minorías, es decir, contra segmentos sociales históricamente caracterizados, privados de derechos y estigmatizados por su color, etnia, raza, origen, nacionalidad, religión, orientación sexual o identidad de género, entre otros *marcadores sociales de diferencias* (Santos, *Intolerância religiosa*; Sarmento; Meyer-Pflug).

En estos debates que expresan desacuerdos morales razonables,<sup>4</sup> las y los fieles de las confesiones religiosas pueden ser tanto autores como víctimas del discurso de odio religioso y contrarreligioso. Algunas personas prefieren la expresión “discurso de odio contrarreligioso” para referirse al discurso de odio contra las religiones, aunque dicho discurso se base en creencias filosóficas o religiosas distintas, como el discurso de odio religioso de ciertos líderes cristianos (católicos y evangélicos) que demonizan las creencias y prácticas de las religiones de matriz africana.<sup>5</sup> El discurso de odio expresado contra grupos que no pertenecen a los grupos religiosos que lo profesan consiste en un “discurso de odio basado en dogmas religiosos”, como el posible discurso de odio religioso contra los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres o los derechos de la comunidad LGBT+ (Silva, *Os limites sagrados da liberdade*).

Los discursos de odio pueden estar ampliamente protegidos a partir de justificaciones de carácter filosófico sobre el ejercicio de la libertad de expresión en las sociedades democráticas (Dworkin, *O direito da liberdade*), o pueden sufrir restricciones constitucionales y legales para preservar los derechos a la dignidad humana y a la igualdad de las minorías (Waldron; Rosenfeld). Los discursos de odio nos hacen cuestionar los límites del deber fundamental de la tolerancia democrática. ¿Debemos tolerar la intolerancia?<sup>6</sup> ¿Aunque la intolerancia amenace las instituciones democráticas? ¿Debemos pedir “libertad para las ideas que odiamos”?<sup>7</sup> ¿O debemos emplear mecanismos coercitivos para contener la intolerancia que atenta contra los derechos fundamentales de los demás? Ronald Dworkin (*O direito da liberdade; O império do direito*) ha vinculado la protección de la libertad de expresión con la legitimidad democrática de las leyes, asumiendo que, si todo el mundo tuviera la oportunidad de pronunciarse sobre las cuestiones moralmente controvertidas que

4 Como analiza Luis Roberto Barroso, las sociedades democráticas contemporáneas, extremadamente pluralistas, se encuentran ante numerosas cuestiones moralmente controvertidas: “Por lo tanto, siempre existirán desacuerdos morales, en el sentido de que, en muchas situaciones, no existe una verdad moral objetiva. A pesar de sus diferentes opiniones, los ciudadanos deben coexistir y cooperar, unidos por un marco básico de derechos y libertades. El papel del Estado en la interpretación de los valores de la comunidad es acoger a aquellos más genuinamente compartidos por las personas y evitar, siempre que sea posible, elegir un bando en las disputas moralmente divisorias”. Para el autor, las cuestiones verdaderamente morales no deberían ser decididas por el Estado: “Pero siempre que se presente una cuestión moral importante, la mejor medida que puede tomar el Estado es establecer un régimen jurídico que permita a los individuos de las dos partes en litigio ejercer su autonomía personal. En tales situaciones, el campo de batalla debe permanecer en el ámbito de las ideas y la convicción racional” (Barroso 181-182).

5 La expresión “matrices africanas” se refiere al sincretismo histórico que caracterizó la formación de las religiones afrobrasileñas, cuando numerosas tradiciones y culturas religiosas se relacionaron, provenientes de diferentes pueblos y regiones de África: “De acuerdo con la expresión *povo-de-santo* (pueblo de santo) existirían diversas naciones de Candomblé en Brasil, cada una con sus especificidades litúrgicas, sus lenguas rituales, sus panteones y sus mitos (nación *xambá* del culto *xangô* en Recife, nación *angola*, nación *congo*, nación, *jêje* o *jejê-nagô*, nación *kétu*, etc.)” (Hoshino 205, énfasis del original).

6 El clásico debate sobre los límites y paradojas de la tolerancia democrática fue expuesto por Karl Popper: “la tolerancia ilimitada puede conducir a la desaparición de la tolerancia. Si extendemos la tolerancia ilimitada hasta aquellos que son intolerantes; si no estamos preparados para defender una sociedad tolerante contra los ataques de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, con ellos, de la tolerancia” (289-290).

7 La expresión se refiere al famoso libro de Anthony Lewis, *Liberdade para as ideias que odiamos: Uma biografia da primeira emenda à Constituição americana*.

persiguen e inquietan a la comunidad política, entonces aceptarían las leyes resultantes de tales procedimientos democráticos. Sin embargo, nada garantiza que, una vez que se escuchen todas las voces en la esfera pública, aquellos que no han visto cristalizadas sus concepciones en leyes y políticas públicas acepten pacíficamente el resultado de los procedimientos democráticos. En realidad, lo que vemos es un movimiento de dirección opuesta, ya que los discursos de odio se intensifican, se extienden y se convierten en discurso oficial de representantes políticos, expresando de este modo una concepción de mundo propia de una mayoría opresiva y no de una minoría inofensiva. Y aunque los fanáticos sean numéricamente una minoría, nada garantiza que sean inofensivos para la democracia, y que a través de sus discursos no puedan convertirse en una fuerte mayoría. El argumento más interesante de Dworkin consiste en su concepción ampliada de la reciprocidad política, a través de la cual podríamos preguntarnos: si no puede haber excepciones a la libertad de expresión en vistas a la protección del discurso feminista y/o favorable a los derechos de la comunidad LGBT+, ¿puede haber excepciones en vistas a la protección de la libertad de expresión religiosa?

Jeremy Waldron, por su parte, considera problemática la adopción del término *discurso*, pues este se referiría en principio a palabras ofensivas pronunciadas en conversaciones, y la principal preocupación democrática debería dirigirse en cambio a discursos escritos, impresos o publicados en Internet. Aunque discrepo de la concepción restrictiva del término discurso adoptada por el autor, estoy de acuerdo en que la regulación y eventual responsabilidad del ciudadano por la emisión de discursos de odio debe ser independiente de su motivación, así como de los sentimientos de quienes se hayan sentido personalmente ofendidos, y debe dirigirse al análisis objetivo de sus consecuencias sobre la dignidad humana de la persona ante la sociedad. Sin embargo, ¿cuáles serían esos criterios objetivos y quién tendría el poder de establecerlos? Sin desconocer el dolor y la humillación de la víctima del discurso de odio, el foco de atención está en la llamada *falta de respeto al reconocimiento del estatuto de persona*, a la que se le negará oportunidades equánimes de inclusión social si no se prohíben las prácticas discriminatorias. Owen Fiss destaca la dinámica de subordinación y silenciamiento a la que se verán sometidas las minorías si se permite libremente el discurso de odio en la esfera pública. El mismo no solo no conduce a la verdad y a una toma de decisiones políticas más conscientes e informadas –como lo demuestran las nuevas dinámicas de los algoritmos engañosos en las redes antisociales y la difusión incontrolada de *fake news* anticientíficas y antidemocráticas–, sino que además dificulta cada vez más la convivencia democrática en clave republicana y la realización de políticas públicas con base científica (D’Ancona, *Pós-verdade...*).

No se puede ignorar el carácter performativo del discurso de odio en cuanto constructor y garante de las relaciones de poder y dominación. Por otro lado, ¿cómo prohibir la incitación al odio sin fomentar la autocensura de los ciudadanos (*chilling*

*effect*)? (Silva, *Os limites sagrados da liberdade*). ¿Habrá cómo distinguir la crítica estructurada de las ofensas gratuitas?<sup>8</sup> ¿Cómo diferenciar las palabras beligerantes (*fighting words*), que incitan a la violencia y la discriminación, de la defensa general de las ideas (*general advocacy of ideas*) que deben debatirse en una sociedad democrática? (Silva, *Os limites sagrados da liberdade*).

Aparentemente, algunos discursos serían más difíciles de calificar como discriminatorios y odiosos que otros, como, por ejemplo, la negación del Holocausto judío. ¿Sería posible resignificar los discursos con una alta carga de historicidad? Mientras que el modelo constitucional norteamericano protege ampliamente el derecho fundamental a la libertad de expresión, permitiendo las manifestaciones antisemitas siempre que no inciten directamente a la violencia, el modelo constitucional europeo, especialmente el alemán, criminaliza la incitación al odio antisemita. ¿Sería entonces fundamentalmente histórico el origen de la diferencia entre los tratamientos constitucionales de la libertad de expresión? Pero, ¿a qué versión de la historia estaríamos jurídicamente vinculados? La negación del Holocausto ha sido criminalizada en numerosos países, dando lugar a la judicialización de las narrativas historiográficas. El caso más emblemático en este sentido fue el de la académica Deborah Lipstadt, quien tuvo que defenderse legalmente de la acusación de difamación realizada por el historiador de extrema derecha David Irving por presentar una reseña de su libro negacionista del Holocausto, caso que fue juzgado por el Supremo Tribunal británico (D’Ancona). Si la negación del Holocausto de la Segunda Guerra Mundial puede considerarse discurso de odio, criminalizado y castigado, ¿puede también considerarse discurso de odio la negación de la responsabilidad de los colonizadores en el tráfico de africanos esclavizados y en las prácticas coloniales genocidas, crueles, inhumanas y degradantes? En la sentencia del HC n° 82.424 –el caso Ellwanger– se condenó al autor y editor de libros antisemitas y negacionistas del Holocausto por la práctica del delito de racismo, en la modalidad discurso de odio racial, tipificado en el art. 20 de la Ley n° 7.716/89, el mismo que tipifica también el discurso de odio religioso. Sin embargo, en los pocos casos en que los discursos religiosos fueron acusados de fomentar el odio, el desprecio, la intolerancia y la discriminación contra las religiones de origen africano, no fueron reconocidos como tales por las instancias superiores del sistema de justicia, y mucho menos identificados como manifestaciones de racismo religioso brasileño.

La mayoría del Poder Judicial se niega a reconocer que existen discursos cristianos que, al demonizar las creencias y prácticas religiosas afrobrasileñas, transmiten y fomentan el odio, el desprecio, la intolerancia y la discriminación contra las mi-

8 “Es posible, en un esfuerzo interpretativo, comprender la ‘ofensa gratuita’ como un discurso que no contribuye de ningún modo al debate público, al ser un discurso incapaz de fomentar el progreso de las relaciones humanas. Tal interpretación sobre lo que se supone que es la ‘ofensa gratuita’, sin embargo, presupone de antemano que, para ser válido, el discurso precisa ser útil. Sin embargo, no existen razones lógicas para apoyar esta idea, en la medida en que el descubrimiento mismo de la ‘verdad absoluta’ necesita pasar por debates infundados y precipitados” (Silva, “Os limites sagrados” 108).

norías religiosas, históricamente estigmatizadas y privadas de derechos y garantías fundamentales. Es imperativo destacar la falta de coherencia e integridad del STF en la sentencia del Recurso de Hábeas Corpus (RHC) n° 134.682, en la que consideró inocuas las manifestaciones de odio e intolerancia religiosa expresadas por el padre católico apostólico romano Jonas Abib, en su libro *Sí, sí, no, no: reflexiones de cura y liberación*, en el que se refuerza la demonización histórica del Candomblé, la Umbanda y el Espiritismo. Por mayoría de votos, los jueces que analizaron el caso ignoraron, por regla general, los fundamentos del caso precedente Ellwanger (STF, “Habeas Corpus n° 82.424-2/RS”), lo que señala, además, una falta de reflexión sobre las *intersecciones* del discurso de odio racial con el discurso de odio religioso cuando se trata, en Brasil, de religiones de origen africano.

Es de común conocimiento en la literatura académica sobre el discurso de odio hacia las religiones afrobrasileñas que la colonización promovió guerras coloniales supuestamente justas, a través de una inimaginable *violencia física y epistémica*,<sup>9</sup> así como por una amplia privación de derechos, incluyendo el derecho a la libertad de creencia y culto de los afrodescendientes. Desgraciadamente, parece que estamos atrapados en el *mito* nietzscheano del *eterno retorno*, actualizando con nuevos ropajes los eternos conflictos religiosos entre cristianos y paganos, cristianos y gentiles, cristianos e indios, cristianos y africanos, cristianos y afrobrasileños. Siguiendo las huellas de la clásica novela de Milan Kundera, aunque cada acto intolerante y racista parezca individualmente ligero, lo que se repite indefinidamente en el eterno retorno adquiere un peso insoportable, lo que se traduce en una *insostenible levedad del ser*.<sup>10</sup>

La evangelización religiosa puede definirse como una manifestación de la libertad de expresión religiosa destinada a persuadir y convertir a los individuos a la verdad de la fe que propugnan los emisores del discurso (Guerreiro). La evangelización neopentecostal toma a veces la forma de discurso de odio religioso, y se convierte en evangelización electoral. El proyecto de construcción simbólica de enemigos demonizados corresponde a la creación de *chivos expiatorios* para todos los pecados, culpas y miedos de los cristianos; los afrobrasileños que encarnan los males imaginarios deben ser, por tanto, convertidos o exterminados, siendo el exterminio actual, de base religiosa, más cultural que físico (Santos, *Intolerância religiosa*). La pretendida estandarización social se logra a través de la elección de líderes religiosos neopentecostales: la “cristianocracia” se logrará a través de la promoción del “cristianocentrismo”, dado que la cristianización de la sociedad es un proyecto de poder (Nogueira 26-30; Giumbelli).

9 En la línea de pensadores como Abdias do Nascimento, Aparecida Sueli Carneiro y Boaventura de Sousa Santos, entre otros, defendemos la idea de que las violencias que resultan de la colonización no se reducen a las agresiones físicas, torturas, esclavizaciones, violaciones o exterminios, sino que abarcan las culturas, religiosidades, artes, los modos de ser y de vivir de los pueblos que fueron colonizados e inferiorizados. Mientras que Abdias do Nascimento postula el genocidio cultural de la colonización, Aparecida Lueli Carneiro y Boaventura de Souza Santos desarrollan el concepto de epistemicidio, que, sintéticamente, expresa la tentativa del colonizador de eliminar todas las contribuciones civilizadoras de los colonizados.

10 Ver Milan Kundera, *A insustentável leveza do ser*.



## Del discurso de odio al racismo religioso

Según el *mito del sincretismo religioso*, correlato del *mito de la democracia racial*, Brasil se caracterizaría por albergar relaciones religiosas armoniosas, reflejo de las presumiblemente armoniosas relaciones étnico-raciales entre blancos, negros e indígenas (Munanga; William, 52). Sin embargo, aunque la formación social de Brasil ha sido marcada por procesos culturales de aculturación –es decir, de intercambio, asimilación, transculturación y sincretismo, a través de los cuales elementos culturales de blancos, negros e indígenas se influyeron mutuamente en intercambios, fusiones y yuxtaposiciones simbólicas–, no se deduce de tales procesos la inexistencia de intolerancia religiosa en el territorio brasileño, incluso porque los mecanismos de aculturación casi siempre derivan en la dominación de la cultura de los colonizadores sobre la cultura de los colonizados (William, 31-34). En este sentido, es notable la *larga duración* de la intolerancia religiosa contra los cultos indígenas y afrobrasileños, pues desde que el colonizador desembarcó en África y en América, consideró a los africanos e indígenas como seres no-humanos, salvajes y exóticos, “sin ley, sin rey, sin religión” (Santos, “Selvagens, exóticos e demoníacos”). Sus cultos no eran más que una adoración demoníaca, que había que reprimir a toda costa. Al igual que los pueblos indígenas de América, los africanos fueron obligados por los colonizadores a las mismas posibilidades: someterse a la conversión religiosa y a la esclavitud, o la muerte.<sup>11</sup>

Los colonizadores, por su parte, debían decidir entre hacer la *guerra justa colonial*, o promover la evangelización de los pueblos indígenas y africanos con el fin de hacerlos dóciles para la explotación despiadada, ya que se consideraban física, intelectual y moralmente superiores a los salvajes incivilizados que habitaban las tierras supuestamente descubiertas. Durante siglos, los señores debatieron si los pueblos indígenas y los africanos tenían realmente almas que podían ser salvadas, o si estaban condenados al atraso y al inmovilismo histórico, incapaces del progreso blanco civilizador. Siglos después de los famosos debates sobre la existencia de las almas de indígenas y africanos, persisten todavía las prácticas deshumanizadoras que expresan las continuidades del proceso colonial, es decir, la *colonialidad del poder, del ser, del saber y del género* (Quijano; Maldonado-Torres). En este contexto, siempre adverso, las comunidades tradicionales de *terreiro* surgen como espacios *quilombolas de resistencia y preservación de conocimientos epistemológicos y pedagógicos* diferenciados, que merecen el mismo respeto y consideración democráticos.<sup>12</sup> Como espacio

11 “De cualquier modo, la cultura-creencia de los indígenas fue totalmente despreciada por las instituciones cristianas, dado que las tentativas de epistemicidio indígena se mantuvieron hasta hoy, lo que resulta evidente por las no pocas misiones evangelizadoras. Había una total negación de las creencias indígenas por parte de los europeos. Padre Manuel da Nóbrega expresaría de modo explícito lo que percibía como la inexistencia de sentimientos religiosos y de religión entre los tupis” (Nogueira 38).

12 “Una CTTro [Comunidad Tradicional de Terreiro] es un espacio *quilombola* [N. de la T.: personas afrodescendientes que viven en comunidades llamadas *quilombos*] que mantiene saberes ancestrales de origen africano que forman parte de la identidad nacional. Un espacio de existencia, resistencia y (re)existencia. Un espacio político.

diferenciado de la comunidad litúrgica organizada (*egbé*), el *terreiro* se presenta como un espacio alternativo y contrahegemónico al territorio de la nación, históricamente responsable de la transmisión y salvaguarda del patrimonio cultural afrobrasileño, en la medida en que es un espacio de vida compartido, del *Àiyé* (mundo físico, terrestre) y del *Òrun* (mundo espiritual, celestial), constituyendo un pedazo de África en el exilio impuesto por el colonizador (Hoshino 212-213).

El espacio del *terreiro* se encuentra impregnado de saberes ancestrales de resistencia y reexistencia diferentes a la lógica occidental cristiana que forman parte de la memoria africana de la diáspora, reinventada en los intercambios creativos seculares del Atlántico Negro. Por esta razón, los actos de intolerancia contra las religiones de matriz africana asumen otros significados, manifestándose como intentos racistas de extinguir esas cosmovisiones ancestrales (Hoshino). Los *terreiros* afrobrasileños siempre han sido lugares de preservación y creación cultural de matrices africanas, con sus propios ritos, discursos, mitos y corporalidades. El *racismo religioso* opera, por tanto, como genocidio cultural o violencia epistemicida, violencia que va más allá del racismo relacionado con el color de la piel de sus practicantes, y revela estructuras racistas heredadas de la colonización y perpetuadas en las *colonialidades*.<sup>13</sup>

En cuanto al discurso religioso, los constitucionalistas del Supremo Tribunal Federal afirmaron que el *evangelismo* integra el núcleo esencial de la libertad religiosa y que constituye una manifestación de la libertad de expresión, cuyos límites se encuentran solo en el ejercicio de otros derechos y garantías fundamentales. No se configuraría un discurso criminal discriminatorio, pues el discurso evangelizador de una religión con pretensiones universalizantes manifestaría “naturalmente” la jerarquía entre cristianos y no cristianos, sin propugnar por esto la dominación, explotación, esclavización, eliminación, reducción o supresión de los derechos fundamentales de espiritistas y afrobrasileños. El ministro Edson Fachin, en la sentencia de los RHC n° 134.682 y 146.303, traspuso el concepto de discriminación racial de Norberto Bobbio,<sup>14</sup> elaborado en relación con el Holocausto judío ocurrido durante la Segunda Guerra Mundial, para pensar el concepto de discriminación religiosa. Por lo tanto, si la comparación y la jerarquía establecidas entre los grupos religiosos

---

Territorio de dioses y entidades espirituales negras en el que tienen lugar prácticas religiosas, al mismo tiempo que terapéuticas y socio-histórico-culturales, que se vuelven para el continente africano, cuna del mundo en el Nuevo Mundo” (Nogueira 24-25).

13 “El racismo pone en evidencia también cómo las agresiones no se circunscriben a un aspecto puramente religioso, sino a una dinámica civilizatoria repleta de valores, saberes, filosofías, sistemas cosmológicos, en fin, modos de vivir y existir negro-africanos mezclados en las CTT [Comunidades Tradicionales de Terreiro]. [...] El racismo religioso condena el origen, la existencia, la relación entre una creencia y un origen negro. El racismo no incide solamente sobre negros y negras practicantes de esas religiones, sino sobre los orígenes de la religión, sobre las prácticas, las creencias y los rituales. Se trata de la alteridad condenada a la no-existencia, de un conjunto de prácticas culturales, valores civilizatorios y creencias que, en la medida en que se encuentran fuera de los patrones hegemónicos, no pueden existir; o que pueden existir solo si la idea de oposición semántica a una cultura elegida como patrón, regular o normal, es reiteradamente fortalecida” (Nogueira 88-89).

14 Ver Norberto Bobbio, *Elogio da serenidade e outros escritos morais*.

no dieran lugar a la intención genocida de dominar, explotar, esclavizar, eliminar, reducir o suprimir los derechos de los seguidores de las religiones consideradas moralmente inferiores, no habría tipicidad objetiva y subjetiva del delito de racismo. En resumen, sin pruebas del objetivo específico de discriminar, suprimir o reducir la dignidad del diferente, no habría responsabilidad penal.

En el juicio del RHC n° 134.682, la mayoría optó por la *tolerancia de la intolerancia* y acordó que defender la inferioridad de las creencias religiosas ajenas no constituiría, en sí mismo, un discurso de odio religioso. Y esto se hizo teniendo en cuenta, sobre todo, la consecuencia penal de encuadrar el discurso como odioso, lo que permite concluir que, en el entendimiento constitucional de los ministros Edson Fachin y Rosa Weber, fue determinante la exclusión de la conducta del ámbito del derecho penal. En este punto, es necesario preguntarse si lo que tuvo lugar aquí fue una interpretación del Derecho Penal de acuerdo con la Constitución, o si la Constitución ha sido interpretada de acuerdo con el Derecho Penal.

Cabe destacar la opinión disidente del magistrado Luiz Fux, quien señaló la incoherencia del autoabsolvimiento del autor de la obra, que se expresó de forma prejuiciosa, agresiva e intolerante, para luego afirmar con un eufemismo que sus escritos no se dirigían a los espiritistas, umbandistas y candomblecistas, sino a sus doctrinas demoníacas. Finalmente, el ministro Luís Roberto Barroso afirmó que, aunque comprendía las consideraciones del ministro Luiz Fux, seguiría el voto del ministro ponente por considerar que el discurso religioso analizado no se dirigía contra grupos históricamente vulnerables, y era por tanto inaplicable la doctrina de la incitación al odio: “Es decir, no creo que los espiritistas sean un grupo históricamente vulnerable para invocar el tipo de protección que admitiría la excepción del *hate speech*” (STF, “Recurso em Habeas Corpus n° 134.682/BA” 35). El mismo ministro Luís Roberto Barroso, sin embargo, al juzgar la constitucionalidad del sacrificio ritual de animales en las religiones de origen africano, hizo declaraciones en sentido diametralmente opuesto: “Creo que la razón es que estas religiones han sido históricamente víctimas de la intolerancia, la discriminación y los prejuicios. Los católicos no necesitan protección; los protestantes no necesitan protección; pero aquellos que tienen una historia centenaria de intolerancia, discriminación y prejuicios son los que necesitan una protección especial” (STF, “Recurso Extraordinário n° 494.601” 55).

Cabe destacar también la opinión disidente del ministro Dias Toffoli en la sentencia del RHC n° 146.303, en la que defiende la tolerancia religiosa como límite intrínseco de la libertad religiosa en su aspecto negativo, es decir, como deber inmanente de abstenerse de conductas y manifestaciones que, en lugar de promover las propias creencias, tengan como único objetivo afectar, degradar o menospreciar las creencias de los demás y sus seguidores. Además, el libre ejercicio de la intolerancia religiosa perjudica otros derechos fundamentales, como los derechos culturales de los pueblos indígenas y, añadiría, de los afrobrasileños, que fueron violentamente catequizados a lo largo de la historia. Por último, el reconocimiento del *límite inmanente*

de la tolerancia a la libertad religiosa encajaría con la supuesta *tradición pacífica* del campo religioso brasileño. El disenso abierto por el ministro Dias Toffoli fue seguido por los ministros Celso de Mello, Gilmar Mendes y Ricardo Lewandowsky, quienes se negaron a aceptar los argumentos en favor de la defensa de la intolerancia religiosa, recordando, los primeros, los fundamentos del caso Ellwanger sobre los límites constitucionales de la libertad de expresión (STF, “Habeas Corpus n° 82.424-2/RS”).

A pesar de los resultados opuestos, en ambos casos se pueden percibir ciertas incoherencias con el paradigma teórico-filosófico adoptado por los eminentes magistrados. Aun si se admite el derecho fundamental a la libertad religiosa como un principio en la concepción alexyana –es decir, como un mandamiento de optimización que debe realizarse en la mayor medida posible según las circunstancias fácticas y jurídicas–, son cuestionables tanto las afirmaciones sobre posibles conductas que integren un “núcleo esencial” de la libertad religiosa como las que se refieren a posibles límites intrínsecos de este derecho. Incluso si se admiten la teoría del soporte fáctico amplio, según la cual se distingue entre derechos *prima facie* y derechos definitivos, tanto como la teoría externa de los derechos fundamentales,<sup>15</sup> tales derechos no estarían sujetos a límites intrínsecos o inmanentes, sino a restricciones impuestas externamente por los poderes legislativo o judicial. Tales restricciones, por su parte, deberían ser justificadas constitucionalmente, utilizando la regla de la proporcionalidad en caso de colisión de la libertad religiosa con otros derechos fundamentales (Silva, *Candomblé e Umbanda*).

Destaco especialmente que, en la mayoría de los votos emitidos en el RHC n° 134.682 y n° 146.303, se borra de manera significativa el conocimiento histórico, filosófico, teológico, sociológico o antropológico existente sobre el Espiritismo, la Umbanda y el Candomblé y el modo en que constituyen religiones inmensamente diversas y plurales, en sus propios campos religiosos y unas respecto de las otras, con historias de privación de derechos diferenciadas, siendo las religiones afrobrasileñas, sin duda, minorías religiosas históricamente marginadas, perseguidas y reprimidas a ultranza por el Estado brasileño, que nunca ha cumplido debidamente su compromiso de laicidad en el ejercicio del poder público. Baste recordar que todas las manifestaciones culturales afrobrasileñas –como la

15 De acuerdo con la teoría del soporte fáctico amplio, no existe una identidad necesaria entre el ámbito de protección del derecho fundamental –que, en teoría (*prima facie*), puede abarcar todas las acciones, estados y posiciones subjetivas que encajen en el texto normativo– y el ámbito de garantía efectiva de los derechos fundamentales (derechos definitivos), en la medida en que, en caso de colisión entre derechos fundamentales y tras aplicar la regla de la proporcionalidad, se puede concluir que en determinados casos concretos ciertas acciones, estados y posiciones subjetivas no estarán garantizados por el derecho fundamental. La teoría del sustento fáctico restringido, por su parte, se ocupa de la esencia del derecho fundamental, buscando delimitar el alcance de la protección normativa, excluyendo las acciones, estados y posiciones jurídicas que a priori no cumplen con sus límites (Silva, *Candomblé e Umbanda* 79). Según la teoría interna de los derechos fundamentales, existen límites inmanentes y unificados a la extensión de los derechos fundamentales, y no se puede hablar de una ponderación de principios, ya que la principal tarea de la hermenéutica constitucional es explicar los contornos previamente existentes de tales derechos. Por el contrario, según la teoría externa de los derechos fundamentales, el derecho fundamental en sí no se confunde con sus restricciones, las que no se refieren al contenido del derecho, sino a la posibilidad de restringir su ejercicio, en caso de colisión entre derechos fundamentales, una vez observada la regla de la proporcionalidad (Silva, *Candomblé e Umbanda* 163). Para una interpretación diferente, ver Weingartner Neto 187.

samba, la capoeira y el candomblé– fueron, en algún momento histórico, criminalizadas y perseguidas por el Estado (William; Schritzmeyer).

El discurso religioso cristiano ha fomentado históricamente el genocidio contra los pueblos indígenas y los afrobrasileños, cuya existencia, conocimientos y cosmovisiones se consideraban intelectual y moralmente inferiores y, por tanto, desechables. También se pasó por alto la evidente conexión entre el racismo del colonizador cristiano contra los africanos, los afrodescendientes y los indígenas, así como la intolerancia contra sus creencias religiosas, demonizadas, subordinadas y silenciadas. ¿Cuáles fueron los criterios empleados para concluir que los judíos deben ser considerados grupos minoritarios vulnerables en Brasil, y los umbandistas y candomblecistas que profesan la estigmatizada herencia religiosa africana y afrobrasileña no? ¿La esclavización de los africanos, la diáspora forjada en la violencia colonizadora, el genocidio físico y cultural de los africanos y de los descendientes de africanos no sería comparable con el Holocausto judío? ¿No serían acontecimientos históricos igualmente trágicos, que fomentan prácticas discriminatorias que se actualizan a diario y merecen la misma disciplina jurídica?

La diferencia que se establece entre el discurso de odio racial y el discurso de odio religioso, y considera el primero más grave que el segundo se basa en la falsa premisa de que la pertenencia racial es inmutable y hereditaria, mientras que la pertenencia religiosa sería el resultado de la libre manifestación de las conciencias, pensamientos y creencias de los ciudadanos, sujeta a cambios y transformaciones. Se admite una supuesta inmutabilidad del concepto de raza, ignorando su carácter históricamente construido y socialmente flexible, así como la noción de autodeclaración, según la cual la pertenencia racial forma parte de un proceso de construcción identitaria individual y colectiva. Por otro lado, se ignora que la pertenencia religiosa puede convertirse en un aspecto fundamental de la construcción identitaria, pues configura visiones de mundo e intercambios afectivos en las relaciones familiares, personales y sociales, lo que dificulta la ruptura de los individuos con las comunidades religiosas en las que han crecido. La pertenencia identitaria, al igual que la pertenencia cultural, es dinámica y se produce, por un lado, a través de la diferenciación con aquellos considerados como otros, y, por otro, por la definición de las características con las que los miembros de un grupo específico se identifican a sí mismos (William 35).

La obra *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios*, del obispo Edir Macedo, de la Iglesia Universal del Reino de Dios, también fue objeto de numerosas críticas, protestas y juicios, sin que esto se haya traducido en la correspondiente aplicación de la legislación vigente sobre discursos de odio racial y religioso (Santos, *Intolerância religiosa*). Sidnei Nogueira destaca que toda la obra está llena de concepciones racistas sobre las prácticas religiosas afrobrasileñas, al mismo tiempo que presenta al autor como el *blanco salvador* de los pueblos de las comunidades tradicionales

de *terreiros*, considerados inferiores e ignorantes.<sup>16</sup> Si seguimos el razonamiento del Supremo Tribunal Federal, la autoabsolución del obispo Edir Macedo sería suficiente para demostrar que su pretensión de salvar a los adeptos del Espiritismo, la Umbanda y el Candomblé de sí mismos constituiría una mera manifestación de evangelismo religioso inofensivo, característico de las religiones con pretensiones universalizantes, que no puede considerarse discurso de odio religioso y menos aún práctica de racismo religioso.

## Apropiación cultural de símbolos religiosos

De la misma manera que el *crimen de racismo* termina casi siempre caracterizado como *injuria racial* –la que, a su vez, es frecuentemente desdibujada por la supuesta falta de intención de ofender (*animus injuriandi*)–, el *crimen de racismo religioso* también es raramente reconocido por los tribunales, que prefieren calificar los hechos como *injurias religiosas*, para luego quitarles este carácter y absolverlos. En el lenguaje dogmático penal, es posible afirmar que el problema reside en la concepción doctrinal que defiende la supuesta necesidad de probar el *animus injuriandi* para que se materialice la tipificación de la conducta como injuria racial o religiosa. Según esta concepción, pues, para que la conducta sea caracterizada como típica, se requiere la prueba del dolo específico (Santos, *Nem crime, nem castigo*; Moreira).

Quienes admiten la protección constitucional y legal en el caso de los *sentimientos religiosos* de los fieles, ¿cómo diferencian la protección del honor subjetivo de los religiosos de la protección (in)constitucional del honor objetivo de las creencias religiosas? ¿Pueden calificarse de discurso de odio religioso las ofensas a las creencias, símbolos y prácticas de una determinada religión? En principio, en un Estado laico, la protección constitucional debería dirigirse a la igualdad de consideración y respeto entre los ciudadanos, libres e iguales, y no a las ortodoxias religiosas. Sin embargo, ciertas ofensas a las creencias religiosas de otros ciudadanos, ¿no caracterizarían, por sí mismas, actos violentos y discriminatorios contra sus adeptos? (Santos, *Intolerância religiosa*).<sup>17</sup> Tanto Waldron como Dworkin (*O direito da liberdade*) defendieron la imposibilidad de proteger a los ciudadanos de las ofensas que hieren sus sentimientos,

16 “Las palabras ‘instrucción’, ‘aclaración’ y ‘levantarse’ reenvían a una necesidad de higienización de las cuestiones negras. Instrucción se opone a la ausencia de conocimiento y al amateurismo, a la ausencia de formación, de escuela –de la escuela europea obviamente–. Aclaración, como lo dice la propia unidad léxica, quiere aclarar la situación de padres y madres de santo dedicados a las prácticas oscuras, negras, denigradas. Y, en cuanto al autor, en su condición de representante legal de un Dios único –su Dios, forjado por él y para servir sus intenciones–, dice que su Dios levantó a alguien para que dijese la verdad a los mentirosos y a los que, rebajados, asumiendo un discursos etnocéntrico y marcado por el autoritarismo y racismo” (Nogueira 23).

17 “Respecto de las categorías de ofensa a la religión, como fue mencionado, la Comisión de Venecia incentiva a los países firmantes a revocar la prohibición legal de la blasfemia. En la medida en que la esencia de la blasfemia es despreciar e insultar a Dios o a cualquier cosa considerada sagrada, no hay grupo religioso directamente afectado. Debe considerarse que las religiones no tienen derechos, justamente porque las ideas no tienen derechos. Los grupos creyentes religiosos, por otro lado, tienen derechos; ellos deben ser protegidos para garantizar el ejercicio de su libertad religiosa” (Silva, *Intolerância religiosa* 118).

so pena de limitar gravemente la libertad de expresión en una sociedad democrática. Los ciudadanos adultos, mayores de edad y capaces, en pleno disfrute de sus derechos civiles, deben reconocer la importancia de la crítica para fortalecer el debate en la esfera pública en un Estado de derecho democrático. Por otro lado, la total desprotección del honor subjetivo no se ajusta a nuestro ordenamiento jurídico, que penaliza la *injuria racial y religiosa*, así como el *discurso de odio racial y religioso*. Incluso Waldron, que se posiciona claramente en favor de la prohibición del discurso de odio, entiende que su limitación solo debe producirse como *ultima ratio*, reservándose únicamente para el caso de expresiones vejatorias, insultantes y amenazantes. La expectativa de que haya una forma objetiva de medir el grado de violencia y discriminación en el discurso, en vistas a su limitación solo cuando no hubiera una alternativa menos restrictiva a la libertad de expresión, complica enormemente el análisis.

También en el campo del discurso, en la hipótesis del insulto religioso contra las religiones de origen africano, sería posible afirmar que el racismo religioso sigue un camino similar en la jurisprudencia brasileña: la intención de ofender pierde el carácter de tal, ya sea a través de la afirmación de la supuesta cordialidad de las relaciones religiosas brasileñas (*mito del sincretismo religioso*), ya sea a través de la afirmación del carácter doctrinal y supuestamente inofensivo de la predicación religiosa. El *racismo religioso recreativo* también se manifiesta en los medios de comunicación y en las redes sociales, con las bromas constantes y burlas proferidas contra las prácticas religiosas afrobrasileñas –como la incorporación teatral de entidades u Orixás–, o contra los sacerdotes y sacerdotisas de matriz africana. Estos son caracterizados como charlatanes solo interesados en el dinero, o como personificaciones de estereotipos racistas, misóginos y homófobos –como el negro homosexual padre-de-santo o la madre negra/madre-de-santo que sirve mansamente los intereses de los blancos–, unidos a estereotipos religiosos que presentan tales creencias como falsas, engañosas y perjudiciales para sus seguidores y para la sociedad en general (Moreira).

La estigmatización de los padres-de-santo (*babalorixás*) y de las madres-de-santo (*iyalorixás*) como interesados porque piden contrapartidas financieras por sus servicios religiosos, consiste en una manifestación de hipocresía e ignorancia: no solo porque es difícil que una comunidad religiosa sobreviva sin las donaciones de sus adeptos y simpatizantes, sino también por los distintos significados que la prosperidad y el intercambio adquieren en la cultura afrobrasileña. Si entendemos la cultura como una red de significados históricamente tejida, en constante transformación e interpretación, comprendemos cómo los conceptos, las ideas, las creencias, los valores, los conocimientos, las artes (pinturas, esculturas, música, danzas, literatura) y las tecnologías constituyen *símbolos* que guían las formas de pensar, sentir y actuar en sociedad. Como los *nativos* están en mejor posición para interpretar sus culturas, buscan reafirmar sus identidades individuales y colectivas, preservar y reinventar sus tradiciones culturales, y transmitir el conocimiento acumulado por generaciones (William 25-30). No se puede entender el significado del *intercambio* en la oferta de

conocimientos y servicios religiosos afrobrasileños ignorando la diferencia de significados culturales en torno a la prosperidad y la reciprocidad.

En la cultura nagô afrobrasileña, la ley del Intercambio es una ley universal, que preserva el equilibrio de las relaciones. En el puesto del mercado se producen trueques, intercambios, interacciones, negociaciones, transacciones, circulación de bienes y servicios. Exu es el dueño del mercado, señor de la reciprocidad, de la sociabilidad de las relaciones, del movimiento que introduce el orden o el desorden en el universo: “Exu hace que los errores se conviertan en aciertos y los aciertos en errores. El más humano de los Orixás vive en la encrucijada y mata un pájaro ayer con la piedra que lanzó hoy. Exu es memoria, es historia, es vida; [...] si el puesto del mercado tiene dos caras, el que viene por un trueque y no deja nada practica una extorsión, un robo” (William 20-21).

Los símbolos ancestrales de resistencia y reexistencia de los pueblos originarios (aborígenes, indígenas), previamente colonizados y esclavizados, son despojados de sus significados culturales distintivos para ser apropiados en la dinámica cultural dominante del sistema capitalista. Las apropiaciones culturales, en tanto manifestaciones de la colonialidad, encarnan la creencia de que los pueblos anteriormente colonizados y esclavizados han perdido derechos no solo en relación con el control de sus territorios y cuerpos, sino también el derecho a determinar los significados y la relevancia de sus culturas. Grupos históricamente estigmatizados, que han conservado sus tradiciones y símbolos culturales durante generaciones al costo de sus vidas, siguen siendo marginados y discriminados a la hora de reclamar la libre expresión de sus prácticas, al mismo tiempo que ven cómo sus símbolos se emplean para alimentar los engranajes del sistema capitalista explotador, sin recibir ninguna contrapartida, ningún reconocimiento material y simbólico.<sup>18</sup>

De origen estructural y con implicaciones éticas, la apropiación consiste en “un mecanismo de opresión a través del cual el grupo dominante se apodera de una cultura inferiorizada, vaciando de significado sus producciones, costumbres, tradiciones y demás elementos” (William 47). La cultura inferiorizada se hace apetecible mediante procesos de purificación, vaciado y blanqueo. Más allá de los debates individualistas sobre quién puede o no llevar turbante, se discuten los derechos de propiedad intelectual sobre conocimientos tradicionales y técnicas de producción milenarias, la comercialización de símbolos religiosos con fines decorativos y la expropiación de

---

18 “No parece justo, por ejemplo, que la población negra no pueda participar del carnaval de manera más efectiva después de haber creado y luchado para preservar las *escolas de samba* y la propia *samba*, que los pueblos indígenas sean catequizados en pleno siglo XXI, que las rentas producidas por artesanías del interior de Ceará sean compradas por valores irrisorios y, una vez insertadas en el mercado de la alta costura, sean vendidas a precio oro [...] Tomar manifestaciones culturales como la música, la danza, los trajes típicos, las expresiones lingüísticas, el arte, la cocina, los accesorios y desvirtuarlos de su origen y de su contexto social e histórico es más que un simple proyecto de apropiación. Al otorgar significaciones adulteradas, que no revelan su esencia y extinguen los trazos de su cultura, el propio grupo étnico se encuentra en riesgo de desaparición. Sin embargo, el gran problema de la apropiación cultural no se reduce a alterar y desvirtuar significados, sino que se encuentra precisamente en el hecho de contribuir con el genocidio simbólico de un pueblo” (William 39-40 y 49).



manifestaciones artísticas y culturales. En el pasado, las y los afrobrasileños lucharon con ahínco para defender la samba, la capoeira y las prácticas religiosas de origen africano que, debidamente depuradas de su origen negro, fueron erigidas en símbolos de la cultura nacional. Actualmente está en marcha un nuevo proceso de apropiación cultural, encabezado por las corrientes neopentecostales: la pretensión de crear una capoeira evangélica, un candomblé vegano, o de transformar los famosos acarajés de Iansã en “bolinhos de Jesús” es una prueba de la reactivación de prácticas seculares de blanqueamiento y violencia simbólica, mediante las cuales las culturas de los pueblos inferiores son borradas y expropiadas por quienes se consideran física, intelectual, estética y moralmente superiores (William; Nogueira; Silva, *Intolerância religiosa*).

A través de la apropiación cultural, se fomenta la ilusión de que los símbolos de la cultura afrobrasileña son valorados en razón de su comercialización y consumo destinados a los individuos blancos y/o cristianos. Sin embargo, si los mismos símbolos son reivindicados por personas de raza negra y/o seguidores de religiones de matriz africana, en el libre ejercicio de sus tradiciones culturales, el racismo religioso se manifiesta con fuerza. Así, se puede comprender por qué es aceptable y causa de conmoción pública que una chica blanca lleve turbante para hacer frente a los efectos secundarios de su tratamiento contra el cáncer, mientras que a los *iyalorixás* y *babalorixás* se les impide usar sus turbantes y vestimentas religiosas en las comunidades dominadas por los “narcotraficantes evangélicos”; o que el “bolinho de Jesús” producido por las mujeres bahianas convertidas al neopentecostalismo sea ampliamente consumido, mientras que el *acarajé* servido en los *terreiros* siga siendo objeto de demonización.<sup>19</sup> Se trata de una faceta más del proyecto político-teológico del cristianismo hegemónico, en el que las prácticas y los símbolos culturales afrobrasileños se utilizan como instrumentos de evangelización y conversión, incitando al odio y a la intolerancia religiosa. Mientras que la capoeira es despojada de su historia de insurrección contra la esclavitud, así como de los cantos que hacen referencia a las deidades africanas y a los grandes maestros de capoeira de ascendencia afrobrasileña, el pastel de frijoles de Iansã es despojado tanto de su significado como ofrenda a la diosa guerrera de los vientos y las tormentas, como de la historia de supervivencia de las mujeres negras que mantenían a sus familias vendiendo delicias africanas.

En Brasil, los cristianos, especialmente los neopentecostales, han emprendido una ostensible campaña de demonización de la cultura negra. Para decirlo directamente,

<sup>19</sup> “La apropiación cultural no se refiere a lo que puede o no ser usado. No se trata de que el blanco no pueda usar turbante, cantar samba o practicar capoeira. La cuestión de la apropiación cultural se refiere a una estructura de poder. Existe un poder instituido en la sociedad desde la colonización que delega a los dominantes el derecho a definir quién es inferior en esa estructura y cómo se puede disponer de sus producciones culturales, y hasta de sus cuerpos. Cuando esas culturas inferiorizadas y sus elementos son apropiados por la estructura dominante, pierden las características de inferioridad y pasan a ser considerados exóticos, principalmente cuando tienen el potencial de volverse lucrativos o se transforman en tendencia, en moda” (William 133).

siguen intensificando un recurso que siempre se ha utilizado como estrategia del racismo. El advenimiento de este disfraz evangélico trata de resignificar componentes que ya se han hecho populares, pero que se consideran “del mundo”, es decir, profanos. Así, hay una versión evangélica para casi todo, y como los elementos culturales negros siempre fueron vistos con una carga negativa, los pasaron por esta especie de “sacralización”, una limpieza que, en el fondo, representa la eliminación de los rasgos afroreligiosos (William 162).

William subraya que posicionarse en contra de la apropiación cultural no consiste en una decisión individual sobre poder o no utilizar símbolos culturales y religiosos pertenecientes a culturas subalternizadas, sino en comprender los mecanismos históricos de opresión y resistencia de los pueblos que sufrieron procesos de esclavización, genocidio y marginación, apoyando sus luchas por la existencia en sus nuevas formas, y reconociendo –incluso a través de contrapartidas financieras– la contribución civilizadora de dichos símbolos. Cuando las prácticas culturales subalternizadas se inscriben en la lógica capitalista, se amplía el acceso y el uso por parte de toda la sociedad. Sin embargo, existe el deber de preservar sus fundamentos y orígenes, para que los mismos símbolos de resistencia no se transfiguren en nuevos símbolos de demonización y opresión. Por lo tanto, en lugar de centrarnos en el controvertido concepto de identidad cultural, optamos por hacer hincapié en la dimensión de resistencia cultural, a través de la cual pueden verse los contornos de las relaciones de poder y dominación que caracterizan la dimensión política del concepto de apropiación cultural.

## Racismo ambiental religioso

La controversia sobre la inmolación de animales tuvo un lugar central en la *larga duración* de la resistencia cultural afrobrasileña. El intento de criminalizar el sacrificio religioso de animales realizado por las religiones de origen africano forma parte del amplio conjunto de prácticas de blanqueamiento acrítico y racismo destinadas a controlar los fenómenos religiosos considerados inferiores por los representantes del Estado. En esa confusión, se acusa a la religiosidad afrobrasileña de contaminación ambiental debido a las ofrendas (*ebós*) depositados en los espacios públicos urbanos y rurales. Además, mientras el consumo desenfrenado de carnes de animales sigue siendo ignorado por la mayor parte de la población, sin ninguna preocupación por las condiciones de vida y de muerte que abastecen nuestros supermercados y frigoríficos, las religiones afrobrasileñas son a menudo acusadas de promover el maltrato y la crueldad animal a causa de sus sacrificios. La demonización que acompaña al sacrificio religioso de animales en Candomblés y Umbandas aparentemente no se aplica a las prácticas religiosas judías e islámicas, igualmente dotadas de preceptos rituales y sagrados característicos para el consumo de animales, lo que evidencia el racismo religioso y ambiental.

La inmolación de animales constituye un ritual sagrado, especialmente en los Candomblés, impregnado de significados ancestrales y preservado por los iniciados, que alimentan con *axé* –fuerza vital que impregna todas las cosas– tanto a la comunidad como a los Dioses africanos (*Orixás*, en lengua iorubá, de origen nagô-ketu, y *Nkisis/Inquices*, en lengua kimbundo, de origen congo-angoleño). Para ser inmolados, los animales no pueden estar heridos. Los animales deben ser sacrificados con precisión, lavados y adornados con paños rituales, para ser ofrecidos sin sufrimiento, pues son una metáfora del deseo de salud, felicidad y abundancia para la comunidad religiosa. No hay desperdicio: lo que no se ofrece a los *Orixás/Inquices* se ofrece al resto de la comunidad, y constituye de ese modo porciones de bendiciones.<sup>20</sup> El sacrificio, además de la consagración de los animales –es decir, de su pasaje del ámbito profano al religioso–, irradia sus efectos en los fieles que participan en la ceremonia, transformándolos religiosamente, despojándolos de estados desfavorables y elevándolos a estados de gracia antes inexistentes. Si no se produce la descolonización del imaginario racista, no es posible vislumbrar las *epistemologías negras* capaces de ofrecer interpretaciones diferentes de lo que la sociedad blanca demonizó y persiguió históricamente (Nogueira; Ferreira Bispo y Macedo de Miranda).

Desgraciadamente, las persecuciones religiosas se han reactivado a través de leyes y decisiones judiciales que amenazan el libre ejercicio de la libertad religiosa en las comunidades afrobrasileñas tradicionales. Los legisladores cristianos, especialmente los neopentecostales, han formado alianzas inesperadas con grupos de protección y defensa de animales, aprobando normas jurídicas para impedir su inmolación religiosa, bajo el argumento de que tales prácticas necesariamente vuelven a los animales objeto de maltratos. Se reavivan discursos que asocian las prácticas litúrgicas con un supuesto atraso cultural, haciendo uso de imágenes exóticas y despectivas (Scola 319-326). Sin ninguna base socioantropológica, los defensores de los animales se revisten de una presunta autoridad moral para exigir el restablecimiento del equilibrio entre la naturaleza y el ser humano. La histórica ofensa a la fe cristiana se amalgama con la actual ofensa al bienestar animal, en la misma práctica eurocéntrica que considera primitivo/negro/inferior todo lo que no entiende como civilizado/blanco/superior (Ferreira Bispo y Macedo de Miranda; Scola).

Recientemente, en la sentencia del Recurso Extraordinario (RE) nº 494.601, el Tribunal Supremo se pronunció a favor de la constitucionalidad del sacrificio ritual de animales, en casos concretos de control de constitucionalidad de la Ley Estatal nº 11.915/2003 (modificada por la Ley Estatal nº 12.131/2004), que estableció el Código Estatal de Protección de los Animales en Rio Grande do Sul, y elimina las sanciones

20 “En verdad, ese es el gran objetivo del sacrificio: alimentar lo visible y lo invisible; matar el hambre; proveer de fuerza vital al cuerpo y al alma, al pasado y al presente. La propia palabra ‘sacrificio’ revela semánticamente algo más allá de nuestra comprensión, pero es preciso cumplir la tradición y armonizar todo lo que el hombre demoniza por medio de otros sacrificios que no tienen nada de sagrado” (Nogueira 115).

administrativas en caso de sacrificio de animales si se realiza en el marco del libre ejercicio de cultos y liturgias de matrices africanas (art. 2, párrafo único). Sin ánimo de agotar las reflexiones sobre los argumentos enumerados en el juicio, destaco especialmente los posibles desarrollos teóricos de los votos de los magistrados Marco Aurélio, Edson Fachin y Alexandre de Moraes.

El ministro Marco Aurélio, aunque definió a las religiones de origen africano como “religiones minoritarias revestidas de un profundo significado histórico y social”, afirmó que es inadecuado concederles un trato privilegiado que supuestamente violaría el principio de isonomía y la neutralidad del Estado en relación con las confesiones religiosas. La justificación fue conciliar la protección constitucional y legal de los animales con el libre ejercicio de los cultos de origen africano, y por esto se decidió por la interpretación conforme a la Constitución del único párrafo del art. 2 de la Ley Estatual nº 11.915/2003, modificada por la Ley Estatual nº 12.131/2004, “para establecer la constitucionalidad del sacrificio de animales en ritos religiosos de cualquier naturaleza, prohibiendo la práctica del maltrato en el ritual y condicionando el sacrificio al consumo de carne”. En otras palabras, el ministro pretendía decidir, por sí mismo, en qué hipótesis se permitiría a los religiosos de matriz africana el sacrificio ritual de animales, olvidando el carácter multiseccular de tales ritos.

El ministro Edson Fachin, por el contrario, recordó el precedente de la Acción Directa de Constitucionalidad (ADC) nº 41, según el cual se estableció el entendimiento de que la cultura afrobrasileña ha sido históricamente objeto de estigmatización y prejuicio estructural. Por lo tanto, no sería posible prohibir el sacrificio ritual de animales sin amenazar la esencia de las formas de ser y de vivir de comunidades culturalmente diferenciadas, cuyas prácticas también están bajo la protección de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO, en los términos del art. 2, punto 2, párrafo c, así como de la Constitución Federal, según la cual el Estado debe proteger las manifestaciones culturales populares, indígenas y afrobrasileñas (arts. 215 y ss.).

El ministro Alexandre de Moraes, por su parte, afirmó que la sacralización y el consiguiente sacrificio de animales en las religiones afrobrasileñas no implican a animales en peligro de extinción, ni prácticas de crueldad y maltrato. Afirmó que las autoridades administrativas y sanitarias estaban realizando una interpretación perjudicial de las normas ambientales del Estado de Rio Grande do Sul, multando, interviniendo y cerrando *terreiros* de Candomblé, por lo que se hizo necesario evidenciar la salvaguarda de los ritos religiosos. Al establecer que la sacralización de los animales no podía ser tomada bajo la presunción de una práctica cruel de manera absoluta, reafirmó la igual consideración y respeto que el Estado debe a todas las confesiones religiosas, a sus creencias, liturgias y cultos, “imposibilitándolo de *mutilar dogmas religiosos de diversas confesiones*” (énfasis del original).

Cabe destacar que el voto del juez Alexandre de Moraes tiene el mérito de haber buscado información empírico-científica para entender qué animales podrían ser

sacralizados para cada Orixá, cómo se desarrollarían los rituales de sacrificio y cuál es su sentido simbólico para las comunidades religiosas analizadas, a diferencia del resto de los votos basados únicamente en argumentos jurídicos. Los conocimientos socioantropológicos básicos le permitieron comprender, por ejemplo, que no se puede limitar la sacralización y el sacrificio religioso de los animales al consumo humano, ya que hay rituales en los que los animales son ofrecidos solo a los Orixás, y otros que ni siquiera implican alimentos preparados con carne. Sin embargo, al defender las religiones de origen africano, el ministro subrayó repetidamente que sus ritos no podían compararse con las “prácticas nefastas de la *magia negra*” (énfasis del original), sin especificar en qué consistían dichas prácticas ni ponderar cómo la expresión racista “magia negra” fue ampliamente utilizada en el proceso histórico de demonización y genocidio cultural de las tradiciones religiosas de origen africano. Por último, mencionó la irrefutable analogía entre el sacrificio religioso de animales en las religiones afrobrasileñas, en el judaísmo –con el consumo de carne kosher– y en el Islam –con el consumo de carne halal–. Decidió tanto la constitucionalidad formal y material del Código Estatal de Protección de los Animales en Rio Grande do Sul como, en el mérito, la ampliación de la excepción legal con el fin de cubrir todas las religiones que realizan la sacralización y el sacrificio religioso de los animales, independientemente del consumo ritual, prohibidas las prácticas crueles, el maltrato y la tortura que, obviamente, no puede ser presumidas.

La perspectiva colonial demonizadora que se manifiesta en las controversias ambientales respecto de rituales y ofrendas impide, además, el reconocimiento de los principios afrorreligiosos que, como en las culturas amerindias, fortalecen cosmovisiones que defienden los recursos naturales como algo fundamental para la preservación de la vida. El espacio sagrado del *terreiro* constituye un pedazo de África, reconecta América con la tierra madre ancestral a través de las travesías de Exu, el mensajero Orixá, sobre Kalunga, el dios bantú del océano. De este modo, el espacio simbólico de la cultura afrorreligiosa se extiende más allá de los límites territoriales, involucrando bosques y aguas. Las aldeas y los *terreiros* tienen en común el hecho de ser lugares de pertenencia de comunidades tradicionales, cuyas tradiciones exigen la preservación de su biodiversidad y de su patrimonio material e inmaterial, para permitir una relación menos explotadora y más sostenible con la naturaleza.

Para los Mbya guaraníes, las plantas tienen poderes porque están habitadas por espíritus y protegidas por guardianes, a los que hay que pedir permiso antes de utilizarlas con fines medicinales, alimenticios o artesanales. Para los candomblecistas, por su parte, tanto las hojas de las plantas (*nsaba*, en quimbundo) como las aguas en sus diferentes contextos (ríos, lagos, cascadas, manglares, pantanos, mares) son sagradas, de donde el proverbio iorubá “sin hojas no hay Orixá” (*Ko si ewé, kosi Òrisà*) (Nogueira; Bolzan *et al.*).

No se puede olvidar el impacto medioambiental de las ofrendas afrorreligiosas en los espacios públicos urbanos y rurales, especialmente en las unidades de con-

servación del medio ambiente. En este sentido, los candomblecistas y umbandistas son acusados y frecuentemente amenazados a causa de la contaminación ambiental producida por los *ebós*, lo que demuestra, una vez más, la hipocresía de la sociedad capitalista, mayoritariamente cristiana, que agota los recursos naturales y fomenta todo tipo de contaminación con su crecimiento urbano desordenado y su consumismo desenfrenado, mientras responsabiliza solo a las comunidades tradicionales y pobres de violar las leyes ambientales. Sin ignorar que la protección del medio ambiente concierne a la preservación de la vida de las generaciones humanas presentes y futuras, así como de la fauna y la flora, es imperativo reconocer que la educación socioambiental debe ofrecerse y exigirse *a toda* la sociedad, no solo a las comunidades afroreligiosas. Además, debemos considerar que la libertad religiosa confiere especial protección a los cultos y rituales sagrados, y señalar como inaceptable el impedimento de su ejercicio mediante la violencia social o estatal. Por último, cabe destacar que algunas comunidades afroreligiosas comprometidas con la educación socioambiental se han movilizado para fabricar artefactos biodegradables que puedan ser utilizados en las ofrendas, lo que demuestra que las religiosidades de origen africano no solo conservan tradiciones inmemoriales, sino que también son capaces de realizar interacciones e innovaciones culturales, siempre que estas sean promovidas por sus líderes religiosos y ancestrales, respetando sus propios fundamentos principiológicos y de cosmovisión.<sup>21</sup>

## Consideraciones finales

A pesar de que el entendimiento constitucional de que la libertad de expresión no puede constituir una salvaguarda para las prácticas ilícitas –entre las que se encuentra la difusión de mensajes racistas y discriminatorios– se sostiene en un gran precedente, el discurso del odio sigue siendo un poderoso combustible para alimentar el fuego de la actual Inquisición neopentecostal. Un incendio conducido silenciosa e impunemente, que quema los espacios sagrados afrobrasileños, apedrea a los adeptos, destruye imágenes y objetos consagrados, y exorciza sus propios demonios en la supresión física y simbólica de aquellos que fueron históricamente estigmatizados como *demoníacos*.

Las raíces colonizadoras del racismo religioso se alimentan de la violencia física y simbólica contra las religiones de origen africano. Los afroreligiosos,

---

21 Como menciona Hoshino, existen básicamente dos vertientes centrales en lo que se refiere a los estudios acerca de las religiones afrobrasileñas: las que acentúan los continuismos de las tradiciones africanas en perspectiva afrocentradas y puristas, y las que resaltan la brasilidad sobre la africanidad en tales prácticas, fruto del “acuerdo cultural” y producto del “ajedrez colonial” entre blancos, negros e indios. Los defensores de la pureza africana de las prácticas religiosas afrobrasileñas se alinean, en general, a *terreiros* de rito “nagô-ketu”, caracterizando lo que ciertos autores llaman “nagocracia” o “ketocracia” en la comprensión académica del Brasil.

como los indígenas, siguen siendo objeto de las estrategias históricas de supresión e invisibilización, en el *eterno retorno* de la intolerancia religiosa, en la *larga Edad Media* que insiste en volver. Afirmar la imposibilidad de establecer cualquier límite jurídico-constitucional es normalizar la demonización del evangelismo religioso. De este modo, solo se reafirma el *racismo religioso estructural* de la sociedad brasileña, incapaz de reconocer el despliegue y las consecuencias del *mito del sincretismo religioso*, que impide ver la intolerancia religiosa en el territorio nacional. Los discursos evangelizadores de odio religioso solo fueron reconocidos judicialmente en casos en los que los emisores no se limitaron a atacar a Candomblés, Umbandas y al espiritismo kardecista, sino que extendieron sus condenas de odio a judíos, católicos e incluso a vertientes evangélicas diversas, entre otras confesiones religiosas. Llegados a este punto, uno se pregunta cuáles fueron los fundamentos filosóficos y los criterios constitucionales que permitieron considerar los discursos proselitistas como ofensivos y discriminatorios contra judíos y cristianos, y por qué no pueden aplicarse para identificar los discursos ofensivos y discriminatorios contra afroreligiosos y kardecistas.

Puede parecer superficial debatir la apropiación cultural de los símbolos religiosos afrobrasileños frente a la violencia religiosa que amenaza sus vidas, pero lo hacemos a partir de la comprensión ampliada de Abdias do Nascimento sobre el genocidio. Según esta concepción, es posible comprender que los colonizadores y evangelizadores no solo pretenden eliminar físicamente a los diferentes, sino también a la relevancia civilizatoria de las culturas religiosas estigmatizadas como inferiores, seleccionando símbolos que serán vaciados, purificados y blanqueados para ser erigidos en representaciones de la cultura nacional de supremacía blanca. La “capoeira gospel” y los “bolinhos de Jesús” constituyen meras reactualizaciones de los privilegios materiales y simbólicos de la blancura acrítica y racista que insiste en ignorar la historia al mismo tiempo que repite todos sus errores. Las insólitas alianzas entre los líderes político-religiosos y los defensores de los animales para impedir el sacrificio ritual de animales y la realización de ofrendas en espacios públicos demuestran la preponderancia de las concepciones *eurocéntricas* y *epistemicidas* que, a derecha e izquierda del espectro político, presionan a las religiones afrobrasileñas.

Los incendios de los *terreiros* en tanto espacios sagrados destruyen los puentes simbólicos erigidos en la diáspora sobre el Atlántico Negro entre Brasil y África, desterritorializando comunidades que resisten y reexisten a través de la salvaguarda creativa de sus culturas religiosas. Si ni siquiera las lapidaciones, los homicidios, los incendios y las depredaciones convencen a las autoridades estatales de la gravedad de la violencia religiosa brasileña, es comprensible que las amenazas, los insultos, las difamaciones y la odiosa evangelización demonizadora no reciban ninguna atención por parte de las mismas autoridades, sobre todo porque las principales víctimas de la violencia física y simbólica no son los cristianos. Mientras que las voces que encienden el odio religioso suelen recibir plena protección legal, las voces que denuncian la injusticia y los

privilegios permanecen subordinadas y silenciadas. Sin descolonizar los imaginarios racistas que guían las acciones de las instituciones supuestamente democráticas, no habrá avances contra la creciente intolerancia/violencia religiosa.

## Referencias

- Almeida, Isabel Dias y Bruno Heringer Jr. “Liberdade de religião e sacrifício de animais: a lei estadual gaúcha n. 12.131/2004”. *Revista de Estudos Criminais*, año VI, nº 22, abr./jun. 2006, pp. 197-204.
- Almeida, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo, Terceiro Nome, 2009.
- Barroso, Luís Roberto. “Aqui, lá e em todo o lugar: a dignidade humana no direito contemporâneo e no direito transnacional”. *Revista dos Tribunais*, ano 101, vol. 919, maio 2012, pp. 127-196.
- Bobbio, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. 2ª ed, São Paulo, Unesp, 2011.
- Bolzan, Ailla Villela et al., organizadores. *Entre a cidade e a floresta: a vida e os desafios de comunidades tradicionais do extremo sul da cidade de São Paulo*. São Paulo, Instituto Refloresta, 2013.
- Brugger, Winfried. “Proibição ou proteção do discurso do ódio? Algumas observações sobre o direito alemão e americano”. *Revista de Direito Público*, ano IV, nº 15, 2007, pp. 114-147.
- Carneiro, Aparecida Sueli. “A construção do outro como não-ser como fundamento do ser”. Tese para a obtenção do título de Doutor em Filosofia da Educação, Universidade de São Paulo, 2005.
- D’Ancona, Matthew. *Pós-verdade: a nova guerra contra os fatos em tempos de Fake News*. Barueri: Faro Editorial, 2018.
- Dworkin, Ronald. *O direito da liberdade: a leitura moral da constituição norte-americana*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- . *O império do direito*. Trad. Jefferson Luís Camargo. 2ª ed, São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- . *Levando os direitos a sério*. 3ª ed, São Paulo, Martins Fontes, 2010.
- Ferreira Bispo, Andréia e Bartira Macedo de Miranda. “Religiões de matrizes Africanas: temporalidades diferenciadas, perseguições semelhantes”. Orgs. Aline Gostinski, Caroline Bispo e Fernanda Martins. *Estudos feministas por um direito menos machista* Vol. IV. Florianópolis, Tirant lo Blanch, 2018.
- Fiss, Owen M. *A ironia da liberdade de expressão: Estado, regulação e diversidade na esfera pública*. Rio de Janeiro, Renovar, 2005.
- Forst, Rainer. “Os limites da tolerância”. *Dossiê Tolerância – Novos Estudos CEBRAP*, nº 84, 2009, pp. 15-29.



- Giumbelli, Emerson. “Um projeto de cristianismo hegemônico”. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, Org. Vagner Gonçalves da Silva. São Paulo, Edusp, 2007, pp. 149-169.
- Gualberto, Márcio Alexandre M. *Mapa da intolerância religiosa: Violação ao direito de culto no Brasil*. Rio de Janeiro, AAMAP, 2011.
- Guerreiro, Sara. *As fronteiras da tolerância: liberdade religiosa e proselitismo na Convenção Europeia dos Direitos do Homem*. Coimbra, Almedina, 2005.
- Hoshino, Thiago de Azevedo Pinheiro. “O Atlântico negro e suas margens: direitos humanos, mitologia política e a descolonialidade da justiça nas religiões afrobrasileiras”. Orgs. Evandro Piza Duarte, Gabriela Barretto de Sá e Marcos Queiroz. *Cultura jurídica e Atlântico Negro: história e memória constitucional*. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2019, pp. 191-240.
- Kundera, Milan. *A insustentável leveza do ser*. São Paulo, Companhia de Bolso, 2008.
- Lewis, Anthony. *Liberdade para as ideias que odiamos: Uma biografia da primeira emenda à Constituição americana*. São Paulo, Aracati, 2011.
- Lima, Isan Almeida. “Liberdade de religião, dever de tolerância, discursos de ódio e religiões de matriz africana”. Orgs. Bruno Barbosa Heim, Maurício Azevedo de Araújo e Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino. *Direitos dos povos de terreiro*. Salvador, EDUNEB, 2018, pp. 87-131.
- Machado, Jónatas Eduardo Mendes. *Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva: dos direitos da verdade aos direitos dos cidadãos*. Coimbra, Coimbra, 1996.
- Maldonado-Torres, Nelson. “Análítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”. Orgs. Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres y Ramón Grosfoguel. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2018, pp. 27-54.
- Mariano, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.
- Meyer-Pflug, Samantha Ribeiro. *Liberdade de expressão e discurso do ódio: racismo, discriminação, preconceito, pornografia, financiamento público das atividades artísticas e das campanhas eleitorais*. São Paulo, Revista dos Tribunais, 2009.
- Ministério Público Federal (MPF). “Procuradoria Federal dos direitos do cidadão”. Orgs. Débora Duprat e Walter Claudius Rothemburg. *Nota técnica: livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana. Estudo da relatoria: Estado laico e combate à violência religiosa*. Brasília, Mimeo, 2018.
- Moreira, Adilson. *Racismo recreativo*. São Paulo, Sueli Carneiro/Pólen, 2019.
- Munanga, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte, Autêntica, 2004.
- Nascimento, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3ª ed, São Paulo, Perspectivas, 2016.
- Nogueira, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo, Sueli Carneiro/Jandaíra, 2020.
- Popper, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. São Paulo, EDUSP, 1974.

- Prandi, Reginaldo. *Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidade do poder e Classificação social”. Orgs. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses. *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Cortez, 2010, pp. 84-130.
- Rosenfeld, Michel. “Hate Speech in Constitutional Law Jurisprudence: A Comparative Analysis”. *Cardozo Law Review*, vol. 24, nº 4, 2003, pp. 1523-1567.
- Santos, Boaventura de Sousa. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. Orgs. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses. *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Cortez, 2010, pp. 31-83.
- Santos, Gislene Aparecida dos. “Selvagens, Exóticos e Demoníacos. Ideias e imagens sobre uma gente de cor preta”. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, nº 02, 2002, pp. 275-289.
- . “Nem crime, nem castigo: o racismo na percepção do Judiciário e das vítimas de atos de discriminação”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 62, 2015, pp. 184-207.
- Santos, Milene Cristina. *Intolerância religiosa: do Proselitismo ao discurso de ódio*. Belo Horizonte, D’Plácido, 2017.
- Sarmiento, Daniel. *Livres e Iguais: Estudos de direito constitucional*. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2010.
- Scanlon, Thomas M. “A dificuldade da Tolerância”. *Dossiê Tolerância – Novos Estudos CEBRAP*, nº 84, 2009, pp. 31-45.
- Schritzmeyer, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo, IBCCRIM, 2004.
- Scola, Jorge. “Os sentidos da problematização da prática sacrificial afro-religiosa desde a controvérsia legislativa no Rio Grande do Sul”. Orgs. Bruno Barbosa Heim, Maurício Azevedo Araújo de e Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino. *Direitos dos povos de terreiro*. Salvador, EDUNEB, 2018, pp. 319-340.
- Silva, Luís Virgílio Afonso da. “O conteúdo essencial dos direitos fundamentais e a eficácia das normas constitucionais”. Tese para a obtenção do título de Professor Titular, Universidade de São Paulo, 2005.
- Silva, Priscilla Regina da. “Os limites sagrados da liberdade: uma análise do discurso de ódio contrarreligioso”. Tese para a obtenção do título de Mestre em Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017.
- Silva, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. 2ª ed, São Paulo, Selo Negro, 2005.
- Silva, Vagner Gonçalves da, organizador. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Edusp, 2007.
- Supremo Tribunal Federal (STF). “Habeas Corpus nº 82.424-2/RS. Tribunal Pleno. Relator(a) original: Min. Moreira Alves. Relator(a) para o acórdão: Min. Maurício Corrêa. Julgamento em 17 de setembro de 2003”. *Diário da Justiça Eletrônico*, 19 mar. 2004.

- —. “Recurso em Habeas Corpus nº 134.682/BA. Primeira Turma. Relator(a) Min. Edson Fachin. Julgado em 29 de novembro de 2016”. *Diário da Justiça Eletrônico*, 29 ago. 2017.
- —. “Recurso em Habeas Corpus nº 146.303/RJ. Segunda Turma. Relator(a): Edson Fachin. Relator(a) para o acórdão: Dias Toffoli. Julgado em 06 de março de 2018”. *Diário da Justiça Eletrônico*, 7 ago. 2018.
- —. “Recurso Extraordinário nº 494.601. Tribunal Pleno. Relator Min. Edson Fachin. Julgado em 28 de março de 2019”. *Diário da Justiça Eletrônico*, 19 nov. 2019.
- Waldron, Jeremy. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge, Harvard University Press, 2012.
- Weingartner Neto, Jayme. *Liberdade religiosa na Constituição: fundamentalismo, pluralismo, crenças e cultos*. Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2007.
- William, Rodney. *Apropriação cultural*. São Paulo, Sueli Carneiro/Jandaíra, 2020.

