

Racismo Ambiental e Supressão de Espaços Litúrgicos Naturais das Religiões de Matriz Africana: Dilemas entre Políticas Públicas de Preservação Ambiental e de Proteção às Manifestações Culturais Afro-Brasileiras

KELLEN JOSEPHINE MUNIZ DE LIMA

Mestranda em Direitos Humanos na Universidade Tiradentes, Aracaju, Sergipe, Brasil.
E-mail: kellen_muniz@yahoo.com.br

ILZVER DE MATOS OLIVEIRA

Professor do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Tiradentes, Aracaju, Sergipe, Brasil.
E-mail: ilzver@gmail.com

Resumo: As religiões afro-brasileiras guardam intrínseca relação entre o homem e a natureza, apresentando diversos rituais que utilizam a paisagem natural como local de culto. Outrora, muitos desses espaços se apresentavam inseridos nos limites territoriais dos “terreiros”, sendo denominados “espaços mato”, coexistindo com os “espaços urbanos”. No entanto, em decorrência do adensamento das cidades, tem ocorrido um contínuo processo de desterritorialização dos espaços litúrgicos afro-religiosos, demandando assim, sua ressignificação, caracterizada pela busca de espaços verdes remanescentes das cidades com vistas à continuidade de tais práticas. Contudo, o uso histórico desses novos espaços vem sendo ameaçado pelo dito “racismo ambiental”, consubstanciado pela proibição imposta pelo poder público quanto ao uso litúrgico de espaços naturais de preservação, o que configura uma ameaça ao futuro dessas práticas religiosas em decorrência da sobrevalorização da preservação do meio ambiente. Nesse sentido, o presente trabalho busca analisar o impacto decorrente da prática de racismo ambiental sobre os cultos religiosos afro-brasileiros e identificar políticas públicas capazes de conciliar a preservação ambiental e a preservação da manifestação cultural afro-brasileira. Conclui-se que o confronto existente entre duas concepções aparentemente antagônicas: ambientalismo ortodoxo x multiculturalismo, pode efetivamente ser superado a partir da manutenção de um diálogo com vistas a conciliar os interesses dessas duas vertentes. Tal harmonização pode ser obtida através de instrumentos jurídicos já existentes no direito brasileiro, a exemplo do Estatuto da Cidade e do Decreto Federal 3.551/00.

Palavras-chaves: Multiculturalismo; Espaço; Divindades.



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

JOÃO PESSOA, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS

Racismo Ambiental e Supressão de Espaços Litúrgicos Naturais das Religiões de Matriz Africana: Dilemas entre Políticas Públicas de Preservação Ambiental e de Proteção às Manifestações Culturais Afro-Brasileiras

KELLEN JOSEPHINE MUNIZ DE LIMA

ILZVER DE MATOS OLIVEIRA

INTRODUÇÃO

As religiões afro-brasileiras¹ foram criadas a partir da junção de diferentes estruturas litúrgicas africanas e são fruto de uma estratégia de sobrevivência bem sucedida dos negros africanos desterritorializados, trazidos para o Brasil na condição de escravos. Suas divindades, denominadas de “orixás”, presidem forças e locais da natureza, estando associados a elementos bióticos ou abióticos do meio ambiente, os chamados “domínios”, dentre esses matas, lagoas, rios, manguezais, áreas que de uma forma geral se apresentam cada dia mais escassas nas cidades.

Os “terreiros” compreendem um espaço “urbano”, formado pelo local de liturgia e o que serve como moradia para alguns

1 Volney Berkenbrock (1998) diz aquilo que talvez esteja claro na nomenclatura advinda da junção dos adjetivos gentílicos e étnicos - africano + brasileiro - que do ponto de vista histórico a África é o campo de origem, e o Brasil o campo de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. Assim as religiões africanas formam a base sobre a qual se desenvolveram essas religiões no nosso país, a partir da influência tanto de outras religiões (cristianismo, cultos ameríndios, espiritismo, etc), quanto contextuais (escravatura, repressão aos cultos, carência de líderes religiosos, etc). Yvonne Maggie (2001, p. 13-14) diz que o próprio nome genérico - afro-brasileira - expressa uma religião atravessada por diversas intervenções assimétricas: afro, traços africanos, colocados no nível mais baixo de evolução e, brasileira, traços indígenas, católicos e espíritas, respectivamente, colocados nos níveis mais elevados de evolução. Sendo seus membros negros, suas crenças deveriam ser condizentes com o estágio “primitivo” e por que não “inferior” dessa raça. Mais tarde, com o aprimoramento das abordagens científicas, o primitivismo foi associado às camadas mais baixas da população brasileira que, com forte contingente negro, adotavam essas religiões por não terem ainda alcançado estágios mais altos da evolução cultural, a “civilização”. (MAGGIE, 2001, p. 14).

membros da comunidade religiosa, e um espaço “mato”, composto da mata ritual, onde se encontram ervas, arbustos e árvores consagrados aos orixás. Contudo, atualmente vem se observando um contínuo processo de desterritorialização dos espaços litúrgicos afro-religiosos, decorrentes principalmente do adensamento urbano, que impõe uma redução severa aos denominados “espaço mato” outrora existentes dentro dos terreiros, implicando de forma acentuada na degradação do espaço religioso.

Nesse cenário, os adeptos da religião se viram obrigados a buscarem refúgio para manutenção de suas práticas em áreas verdes remanescentes das cidades, normalmente representadas por Parques de Preservação, que passam a ser considerados sítios sagrados pelo uso ritualístico que lhes é atribuído. Contudo, até mesmo o uso histórico desses espaços vem sendo ameaçado, visto que estas áreas estão se tornando proibidas ao culto, seja em decorrência de projetos de revitalização ou em razão de políticas de preservação ambiental, o que qualifica essa prática proibitiva como “racismo ambiental”.

Diante desse contexto, o presente trabalho não tem a pretensão de ser um tratado sobre as religiões afro-brasileiras², de modo

2 Nina Rodrigues e Manoel Querino são considerados os precursores dos estudos sobre as religiões de origem africana no Brasil. Foram eles que inauguraram, no final do século XIX, as pesquisas sobre as práticas religiosas nos cultos aos deuses afro-brasileiros. Eles registraram a distinção entre os terreiros de nação jeje-nagô, congo e angola, identificaram os rituais e pessoas importantes na preservação e recriação das tradições africanas no candomblé. Mas essa proximidade entre intelectuais e adeptos do candomblé se tornou ainda mais estreita na década de 1930. (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p. 240). Outros importantes trabalhos sobre o tema vieram de Arthur Ramos (1940), Edison Carneiro (1948), Paulo Barreto (conhecido como João do Rio) (1951) e Roger Bastide (1971). Na Região Nordeste, ainda, destacamos Pedro Cavalcanti (1935), Ulysses Pernambucano (1937) e Luís da Câmara Cascudo (1937), entre outros da escola de Recife. Mais recentemente Yvonne Maggie (1992), Reginaldo Prandi (1991), Vagner Gonçalves da Silva (1990), entre outros, deram importante contribuição para a compreensão do fenômeno religioso afro-brasileiro. Em Sergipe, os trabalhos de Agamenon Magalhães de Oliveira (1978) e de Beatriz Góis Dantas (1982, 1988, 2002) são considerados os mais importantes, o dele por ser o primeiro e o dela por ser o mais sistematizado e completo. São essas algumas referências importantes para os que pretendem se debruçar sobre o estudos das religiões afro-brasileiras.

que não adentraremos em conceituações exaustivas acerca dessa temática, mas tão somente traçaremos definições superficiais a fim de facilitar o entendimento acerca do objetivo central deste estudo, que consiste em analisar o impacto decorrente da prática de racismo ambiental sobre os cultos religiosos afro-brasileiros e identificar políticas públicas capazes de conciliar a preservação ambiental e a preservação da manifestação cultural afro-brasileira.

1 RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

As religiões de matriz africana³, ou afro-brasileiras, ou de presença africana⁴, foram criadas a partir da reunião de diversas estruturas litúrgicas africanas e são fruto de uma estratégia de sobrevivência bem sucedida dos negros africanos desterritorializados, trazidos para o Brasil na condição de escravos (RÊGO, 2006, p. 31). Recebem variadas denominações⁵ nas diferentes

3 Nas suas obras, Rodrigues (1932), Ramos (1940) e Carneiro (1948) destacam três origens para as religiões afro-brasileiras: os bantos (congo e angola), os sudaneses (jejê-nagô) e os malês (mulçumanos). Neste trabalho não estudaremos os aspectos diferenciadores destas etnias que influenciaram na construção das religiões afro-brasileiras, primeiro por não ser este o objetivo central desta pesquisa, voltado para o estudo do racismo ambiental, e também porque hoje, com a prevalência dos cultos de origem sudanesa e com o sincretismo religioso, tal diferenciação perde parte da sua importância. Como destaca Ramos (1940, p. 135 e 137), “Sobrevivências dos cultos de procedência banto existem, como vimos, mas de difícil identificação, tão amalgamados se acham com elementos do fetichismo gêge-nagô, do espiritismo, do catolicismo. Com efeito, a religião dos negros e mestiços brasileiros é a resultante, como temos afirmado repetidas vezes, de um vasto sincretismo. [...] a mítica ioruba absorveu, no Brasil, todas as outras espécies religiosas.”

4 Alguns autores rejeitam o termo matriz africana para denominar as religiões que não sejam o candomblé. Segundo estes estudos, apenas o candomblé é uma verdadeira religião de matriz africana, possuindo as demais apenas a “presença” de elementos advindos da África. (SALLES, SOGBOSI, 2011).

5 Alertando-nos para o erro existente na tentativa de universalização ou redução das designações dos cultos afro-brasileiros, Carneiro (1959), comenta sobre a suposta origem de cada um deles, localizando-os nos diversos Estados e Regiões do país. Candomblés e suas variantes são, para Carneiro (1959, p. 8) designações correntes na Bahia e proximidades ou em Regiões onde o candomblé baiano exerceu maior influência, pois, já na Amazônia e no Rio Grande do Sul os cultos são chamados *batuque* ou *pará* (*batucajé* na Bahia). Exclusivamente de referência ao culto, há na Bahia a forma *batucajé*. Herskovits e, posteriormente, Roger Bas-

regiões do Brasil, a exemplo de Xangô em Pernambuco; Tambor de Mina e Nagô no Maranhão; Batuque no Rio Grande do Sul. Já em Salvador são comumente chamadas de candomblé⁶ (de um modo geral).

tide registraram *pará* no Rio Grande do Sul, esclarecendo que os cultos de Porto Alegre são chamados *pará* pelos crentes e *batuque* por estranhos. A palavra *pará* parece tupi, e não africana, — a menos que se verifique a hipótese, pouco provável, de ser uma deturpação de Bará, nome por que é conhecido entre os negros gaúchos o mensageiro Êxu. (CARNEIRO, 1959, p. 8). Ainda na Região amazônica Carneiro (1959, p. 8) refere-se ao *babaçuê* e ao *tambor*, do Maranhão, e ao *xangô* de Pernambuco e Alagoas, designação utilizada em boa parte do Nordeste, incluindo o Estado de Sergipe. Por aqui também o termo *calundu* é referido pela literatura (AMARAL, 2007, p. 237). *Calundu*, segundo Marina de Mello e Souza (2007, p. 113), como eram chamados os cultos afro-brasileiros no século XVIII principalmente, é uma palavra originária do termo banto *quilundo*, e é similar a um culto centro-africano conhecido como *xinguila*. Outra prática comum entre os africanos no Brasil eram as bolsas de mandinga, relatada por Souza (2007, p. 114) como um hábito que se espalhou a partir da região habitada pelos mandes, ou mandingas, antigos súditos do reino do Mali na região da Alta Guiné, onde o islamismo se misturou às religiões tradicionais e que usadas na África, Portugal e no Brasil recebeu a atribuição de ter os mesmos poderes que um talismã ou amuleto tinha nas diversas culturas da época e chegou a ser considerada a prática mágico-religiosa mais mestiça do Brasil colonial, agregando elementos cristãos, islâmicos, ameríndios e africanos tradicionais. Este panorama nos serve para esclarecer a diversidade de religiões de origem ou presenças africanas existente no Brasil e do quanto que elas são parte da “[...] assimilação desses cultos pela sociedade brasileira, o que os torna [...] nacionais, de existência somente possível no Brasil, e não mais africanos”. (CARNEIRO, 1959, p. 8). Mas as religiões de origem africana, apesar de toda a sua diversidade, possuem quatro características que lhes são comuns - uma delas principal, as outras dela decorrentes, mas todas importantes para identificá-las como de origem africana (CARNEIRO, 1959, p. 10-13): a) A posseção pela divindade; b) O caráter pessoal da divindade; c) A consulta ao oráculo; e d) A homenagem obrigatória ao mensageiro celeste que transmite às divindades os desejos dos humanos.

- 6 O nome candomblé, segundo Carneiro (1959, p. 7) surge a partir de uma das danças outrora correntes entre os escravos, nas fazendas de café: o *candome*. Parece que *candome* era o nome dado aos atabaques, pois os negros deportados do Brasil para Buenos Aires, como nos informa Bernardo Kordon, assim chamavam “al tamboril africano” e às danças executadas para regalo do tirano Rosas. O *e* (aberto) do final da palavra, que parece angolense, talvez seja o *e* (fechado) que comumente se acrescenta às sílabas finais da frase nas línguas sudanesas, “modificado pela prosódia baiana, que o prefere (*sapé, Tietê, roleta*). Como decifrar, porém, o enigma que constitui a inclusão do / ou do *r*, para formar os grupos consonantais *bl* ou *br*, que as línguas sudanesas e bantos desconhecem? Podemos conjecturar, com segurança, que *candomblé* tenha sido imposto, de fora, ainda que não possamos imaginar como, aos cultos da Bahia. (CARNEIRO, 1959, p. 7-8). Marina de Mello e Souza (2007) refere-se aos *candomblés* como “conjunto importante de práticas e crenças mágico-religiosas de matrizes africanas que germinou no Brasil [...] sendo do século XIX as primeiras referências a eles.” (p. 115). Segundo a

Originadas dos cultos e ritos africanos, conhecidos como cultos de Nação, herdaram dessa raiz uma forte integração do homem com a natureza. Risério (2004) explica que os Nagôs trouxeram para o Brasil os seus procedimentos de sacralização ambiental, visto que para eles os objetos e fenômenos da natureza estão carregados de significância religiosa, de vibração e poderes especiais. Por tal motivo, as religiões de matriz africana apresentam diversos rituais que utilizam a paisagem natural como local de culto, e que, ao longo do tempo, foram se constituindo em espaços de resignificação.

Suas divindades, chamadas de “orixás” presidem forças e locais da natureza, como matas, rios, lagos, cachoeiras, e estão associados a elementos bióticos ou abióticos do meio ambiente, natural ou construído, os chamados “domínios”, bem como a condições atmosféricas. Esses domínios e condições atmosféricas são regidos por um determinado orixá que sobre eles tem ascendência (BUONFIGLIO, 2004).

Assim, a sacralização da natureza constitui um dos fundamentos centrais das religiões de matriz africana. Contudo, esses ambientes naturais (matas, lagoas, rios, manguezais, cachoeiras, etc.) de uma forma geral se apresentam cada dia mais escassos nas cidades, o que demanda uma série de ações pontuais para salvaguardar a manutenção das áreas verdes internas e externas dos terreiros.

O “terreiro”, local de realização do culto da maioria das religiões afro-brasileiras, também é conhecido como “roça”, uma terminologia que faz remissão às condições dos sítios onde

autora, apesar de pertencer à língua banto, no Brasil se refere a cultos religiosos de origem ioruba e daomeana onde as principais entidades sobrenaturais são os orixás, quando a influência ioruba é maior, e voduns, quando a influência daomeana se destaca. Os *candomblés* do século XIX são os *calunduns* do século XVIII, que descreveremos adiante, os seus sacerdotes ficaram conhecidos como pais e mães-de-santo, onde o termo santo, de nítida influência católica, refere-se à entidade incorporada durante a possessão.

eram implantados no início da sua estruturação, em ambientes caracterizados por suas grandes dimensões, composto de árvores frutíferas e afastados do grande centro urbano. Do ponto de vista funcional, compreende um espaço litúrgico, e um espaço para moradia de alguns membros da comunidade religiosa, cujo conjunto compõe o que se denomina como espaço “urbano” do terreiro, ou seja, o local que contém as edificações e, ainda, o espaço “mato”, composto da mata ritual (RÊGO, 2006, p. 34). O espaço “mato”, “equivalendo à floresta africana [...] é cortado por árvores, arbustos e toda a sorte de ervas e constitui um reservatório natural onde são recolhidos os ingredientes vegetais indispensáveis a toda a prática litúrgica” (ELBEIN, 1976, p. 33).

Contudo, como consequência do processo de urbanização das cidades, uma nova paisagem passa a ser desenhada e essas religiões, antes instaladas em “terreiros” de grandes dimensões, passam a encontrar severas dificuldades. A especulação imobiliária, por exemplo, desponta como importante fator de redução do denominado “espaço mato”, devido à dificuldade que os templos religiosos têm em manterem a ocupação das amplas áreas originais. Assim, o processo de urbanização desordenado contribui com a perda de território das referidas religiões, promovendo sua ressignificação e implicando, de forma acentuada, degradação do espaço religioso.

Ademais, como dito anteriormente, alguns rituais litúrgicos específicos precisam ser realizados em ambientes naturais (externos), ou seja, nos domínios dos Orixás, pois a vivência religiosa dessas pessoas não se limita apenas aos barracões dos terreiros. Entretanto, em decorrência do crescimento acelerado e desordenado das cidades, esses ambientes naturais preservados também estão cada dia mais escassos. Assim, os adeptos da religião se vêm obrigados a buscarem refúgio para a manutenção de muitas de suas práticas em áreas

verdes remanescentes, normalmente representadas por Parques de Preservação. Contudo, o uso histórico dessas áreas verdes vem sendo ameaçado em decorrência de políticas de preservação ambiental, o que vem sendo qualificado como um tipo particular de racismo, denominado “racismo ambiental”, sobre o qual discorreremos a seguir.

2 RACISMO AMBIENTAL

Uma nova vertente do racismo, denominado como “racismo ambiental” tem se inserido na vida das populações negras e indígenas⁷ em todo o Brasil. Para que este pensamento fique mais claro, torna-se necessário, a princípio, conceituar o termo “racismo ambiental”.

Segundo Bullard (2005) racismo ambiental se caracteriza por qualquer política, prática ou diretiva que afete ou prejudique, voluntária ou involuntariamente, a pessoas, grupos ou comunidades por motivos de raça ou cor. Já segundo Silva (2008), o racismo ambiental estrutura-se a partir da pré-existência do racismo tradicional entranhado em sociedades que não se percebem como racistas, mas que cultivam valores de superioridade/inferioridade sociais, claramente definidos a partir de quesitos como cor, etnicidade, cultura e renda. Tratando-se de questões ambientais, a preocupação com os valores preservacionistas e ambientalistas nestas sociedades muitas vezes ignora populações etnicamente diferenciadas, que se tornam alvo de políticas discriminatórias e excludentes em prol do que se convencionou ser um bem maior. Este procedimento é perceptível no caso da criação e instalação de áreas

7 Além das formas afro-brasileiras mais conhecidas, há um grupo de religiões de caráter muito regional que parecem mais associadas a religiões indígenas, das quais herdaram o uso ritual do tabaco e a forma cabocla das entidades, mas que se constituíram sobretudo com base em estruturas e componentes rituais africanos, com traços católicos e espíritas, como é o caso da jurema, catimbó, pajelança, cura, babaçuê. (PRANDI, 1991; FERRETTI, 1994).

de reservas naturais, na criação de aterros sanitários, definição de áreas para indústrias poluentes, instalação de lixeiras municipais e outros.

A Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA) denomina como injustiça ambiental:

[...] o mecanismo pelo qual sociedades desiguais, do ponto de vista econômico e social, destinam a maior carga dos danos ambientais do desenvolvimento às populações de baixa renda, aos grupos raciais discriminados, aos povos étnicos tradicionais, aos bairros operários, às populações marginalizadas e vulneráveis. (COSTA, 2011, p. 108).

Assim delineado o conceito de injustiça ambiental, vê-se que povos e comunidades consideradas tradicionais (definidas pelo Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais), como os quilombolas, pescadores, índios e mesmo os povos de santo (adeptos das religiões de matriz africana), inúmeras vezes são vítimas de injustiças ambientais, posto que são atingidos por políticas de conservação ambiental que instituem unidades de conservação em áreas de uso tradicional.

De acordo com Almeida (2002), uma das características dessas comunidades tradicionais é o uso coletivo que fazem da terra, a partir de usos e costumes que fogem às regras de mercado, visto que estão assentados em critérios de pertencimento como parentesco, cultura e religiosidade. No entender de Cordovil (2014), a trajetória histórica dessas populações, que sempre constituíram os grupos marginalizados (a exemplo dos negros e índios), não pode ser compreendida sem a percepção de suas lutas políticas construídas a partir de relações tradicionais mantidas com seus territórios. Por isso, essas chamadas comunidades tradicionais apresentam como ponto comum, na sua maioria, reivindicações territoriais perante o ente estatal.

A criação de áreas de conservação ambiental, dotadas de proteção legal, têm por objetivo reduzir as perdas da biodiversidade diante da degradação ambiental imposta pelo modelo de desenvolvimento neoliberal e altamente destruidor, que tem deixado suas marcas pelo mundo de maneira globalizada. O modelo de área de conservação adotado com predominância é o Parque Nacional, que tem como finalidade a preservação dos espaços naturais ditos intocáveis ou selvagens, idealizados como grandes e extensas áreas naturais sem população que possuíssem paisagens de extrema beleza cênica, capazes de servir como espaço para recreação, contemplação, ou busca de refúgio e tranquilidade (COSTA, 2011, p. 109).

O Brasil segue a tendência mundial de criar áreas naturais protegidas legalmente instituídas, entre as quais se destacam as Unidades de Conservação da Natureza, cujo principal marco legal foi estabelecido no ano 2000, com a criação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), através da Lei 9.985/2000. Nesse sistema, coexistem Unidades de Proteção Integral (como os Parques e Reservas Biológicas), onde apenas é permitido o uso indireto dos recursos naturais, e Unidades de Uso Sustentável (como as Reservas Extrativistas), onde o uso direto é permitido segundo regras preestabelecidas (COSTA, 2011, p. 110).

A criação dessas unidades de proteção ambiental merece reflexão, pois afeta de forma significativa a vida de diversas populações tradicionais, tendo muitas vezes como consequência a expulsão desses povos de seus territórios em decorrência da transformação destes em terras públicas para a proteção e preservação da biodiversidade. Nascem, com isso, inúmeros conflitos, já que tais povos ficam impedidos de continuar reproduzindo seus modos tradicionais de vida. Em inúmeras comunidades de remanescentes quilombolas espalhadas pelo país, por exemplo, são constantes os confrontos entre as entidades ligadas

à preservação ambiental e as populações locais. Esses confrontos apresentam proporções desiguais, uma vez que de um lado estão populações historicamente marginalizadas e excluídas de todos os benefícios da cidadania e, de outro, estão os agentes representativos do Estado Nacional e das elites sociais (SILVA, 2008).

Esse tipo de racismo, portanto, engloba práticas perpetradas por meio de políticas públicas de conservação da natureza, em que grupos étnicos vulneráveis são removidos, expulsos e descartados de seus territórios de origem, pertencimento e identidade em detrimento da reterritorialização, nos mesmos espaços de uso tradicional, por empresas capitalistas (para atender ao mercado, ao desenvolvimentismo e à modernização do país) ou unidades de conservação da natureza (para a preservação da diversidade biológica, recreação em contato com a natureza e pesquisa científica) (COSTA, 2011, p. 113).

3 O EXEMPLO DO PARQUE NACIONAL DA TIJUCA

É neste cenário que se insere o caso envolvendo comunidades religiosas de matriz africana e o Parque Nacional da Tijuca (RJ).

A presença dos afroreligiosos e a utilização do espaço do Parque para suas práticas religiosas é registrada desde o século XVII. Entretanto, nos últimos anos eles passaram a ter o acesso às áreas da unidade de preservação restrito ou mesmo impedido.

Foi assim que a proibição imposta pelo IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, no Rio de Janeiro, quanto à realização de rituais religiosos afro-brasileiros no espaço do Parque Nacional da Tijuca, acendeu o debate acerca do lugar destinado àquelas práticas litúrgicas em detrimento de políticas públicas de proteção ambiental. Tal proibição inseriu este episódio no documento intitulado "Mapa de conflitos causados por racismo ambiental no Brasil" (RIBEIRO; PACHECO, 2007, p. 139)

que definiu a perseguição praticada pelos fiscais do IBAMA contra os praticantes das religiões afro-brasileiras como sendo um caso de racismo ambiental.

Consoante relata Costa (2011), no caso envolvendo o Parque Nacional da Tijuca a discriminação e a desigualdade no uso dos espaços públicos da unidade ocorrem de maneira tão naturalizada que funcionam como exemplo tanto do racismo velado como da colonialidade do poder, que ainda persistem em nossa sociedade. Segundo dados colhidos pela autora, de quatorze religiões identificadas como usuárias do Parque, apenas a católica (que é hegemônica no país) conta com permissão prévia para realizar seus diferentes rituais, tais como casamentos, batizados, missas e bodas, e desfruta de infraestrutura adequada para receber os visitantes religiosos e realizar suas práticas, o que inclui lugares/templos sagrados (no caso, as Capelas Mayrink e Silvestre, o Cristo Redentor e a Capela de Nossa Senhora Aparecida, no Corcovado), coletores de lixo em todos os ambientes, coleta regular de resíduos, áreas para acenderem velas e colocarem demais artefatos da ritualística (candelabros, taças e jarros para vinho, panos, Bíblia e recipientes para a hóstia), áreas para estacionamento, iluminação e segurança. As outras treze religiões não católicas identificadas como usuárias, frequentadoras ou visitantes necessitam de permissão prévia da administração do parque para realizarem seus rituais (de modo a cumprir a exigência do Art. 37, Decreto 84.017/79) e não contam com infraestrutura adequada para suas práticas⁸.

8 Como vemos nesse exemplo, no Brasil até os dias atuais, apesar da queda do número de auto-identificados católicos, a sociedade se considera católica, seja social ou estatisticamente, vimos como os números ainda apontam o predomínio da religiosidade católica entre os brasileiros, e o quadro não é diferente no Estado de Sergipe. Sobre este aspecto, Ferreti diz que o “catolicismo é de fato uma religião semi-oficial ou quase oficial” e apresenta algumas situações explicativas para esta afirmação: a) Para a sociedade civil, as autoridades religiosas são quase que exclusivamente as autoridades católicas. Ainda desfrutam de grande prestígio e poder, exercendo até hoje na maior parte do país, função de coerção

Desse modo, podemos intuir que o futuro dessas práticas religiosas pode estar ameaçado em decorrência da sobrevalorização da preservação do meio ambiente através de um viés ortodoxo, consubstanciado pela prática do racismo ambiental, que impede a continuidade da utilização dos espaços verdes remanescentes como territórios descontínuos da prática afro-religiosa. Não é clara a percepção de que tão importante quanto a preservação ambiental é a garantia dos direitos e o respeito às formas de diversidade dos grupos étnicos que contribuíram para a formação da nossa sociedade. As políticas públicas de conservação aplicadas em espaços como o Parque Nacional da Tijuca não deveriam desconsiderar e esquecer aqueles que, historicamente, ali mantiveram relações vitais para a manutenção de sua cultura religiosa, promovendo, com isso, a expulsão dessas comunidades de seu ambiente.

O que se deve buscar, sem sombra de dúvidas, é a manutenção de um diálogo com vistas a harmonizar os interesses dessas duas vertentes aparentemente antagônicas, quais sejam, o ambientalismo ortodoxo e o multiculturalismo. Tal negociação pode ser obtida por meio do uso e aplicação efetiva de uma série de normas jurídicas já existentes no direito brasileiro, a exemplo do Decreto Federal 3551/00, que institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro

e de inculcação; (FERRETI, 199, p. 6). b) As escolas católicas (função ideológica) são muito prestigiadas na sociedade brasileira. O casamento religioso católico, a missa de sétimo dia, são cerimônias que fazem parte da esfera oficial. (FERRETI, 199, p. 6-7). Assim, verificamos como e porque o catolicismo continua fazendo parte da concepção de mundo da classe dirigente seja no âmbito social, político ou mesmo no judicial. E como as religiões afro-brasileiras se contrapõem a esta cultura oficial e apresentam-se perante ela como religiões representativas dos extratos inferiores da sociedade, contestadora da autoproclamada universalidade da religião católica, o cristianismo, que etnocentricamente se estabelece como religião, em reação, as considera como não religiões. A religião popular também é desvalorizada como religião do povo, como coisa de negro, como religião inferior, como magia e não como religião. (FERRETI, 1999, p.7). Assim, os privilégios concedidos a uns não são estendidos a outros grupos religiosos, especialmente os tidos como de segunda ordem.

e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, que pode ser utilizado para a proteção dos rituais e práticas concernentes as religiões afro-brasileiras, em decorrência da relevância destas enquanto representação da manifestação cultural negra. O Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, desponta como importante ferramenta de preservação e proteção. Além disso, também é possível citar como modelo já adotado em Salvador e no Rio de Janeiro, por exemplo, a criação de espaços especialmente destinados ao uso pela comunidade religiosa de matriz africana, denominadas “zonas especiais de interesse social”, de acordo com a Lei 10.257/01, que estabelece diretrizes gerais da política urbana. Contudo, este último modelo merece ressalva e um olhar mais crítico pelos riscos que a sua adoção poderá trazer em longo prazo, como a criação de guetos ou territórios afro religiosos segregados. Faremos esta análise específica mais adiante.

4 RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA: UM PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL AFRO-BRASILEIRO

A preocupação com a preservação e a valorização das expressões da chamada cultura tradicional e popular se fortaleceu no cenário internacional após ser firmada a Convenção sobre a Salvaguarda do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, da UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, datada de 1972. Como resposta a este documento que definia o Patrimônio Mundial apenas em termos de bens móveis e imóveis, conjuntos arquitetônicos e sítios urbanos ou naturais, alguns países do terceiro mundo que se mostraram insatisfeitos, liderados pela Bolívia, solicitaram formalmente à UNESCO a realização de estudos que apontassem formas jurídicas de proteção às manifestações da cultura tradicional e popular como

um importante aspecto do Patrimônio Cultural da Humanidade. O resultado desses estudos foi a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, de 1989, documento que alicerça as ações de preservação do que recentemente se passou a denominar como patrimônio cultural imaterial ou intangível (BRASIL, 2006, p. 15).

No Brasil, a percepção de que conhecimentos e práticas culturais constituem bens de valor patrimonial e elementos fundamentais na construção de identidades não é nova. Essa percepção ganhou embasamento teórico na década de 1970, em torno da noção de referência cultural. Para a política de salvaguarda do patrimônio imaterial, preservar o patrimônio cultural brasileiro significa fortalecer e dar visibilidade às referências culturais dos grupos sociais em sua heterogeneidade e complexidade. Significa promover a apropriação simbólica e o uso sustentável dos recursos patrimoniais para a sua preservação e para o desenvolvimento econômico, social e cultural do país. Significa também compartilhar as responsabilidades e deveres dessa preservação e promover o acesso de todos aos direitos e benefícios que ela gera (BRASIL, 2006, p. 9).

Neste sentido, a inclusão de bens culturais que se referem aos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira no rol do patrimônio cultural constitui uma demanda histórica que foi reconhecida pela Constituição Federal em seu Artigo 216, que assim dispõe:

Art. 216 Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

- I - as formas de expressão;
- II - os modos de criar, fazer e viver;
- III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988).

O texto constitucional ampliou o conceito de patrimônio cultural brasileiro, reconheceu sua dupla natureza material e imaterial e no parágrafo 1º do Art. 216 estabeleceu, além do tombamento, o registro e o inventário como outras formas de acautelamento e proteção desses bens:

Art. 216 [...]

§ 1º - O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação (BRASIL, 1988).

Já no ano 2000, a partir da publicação do Decreto-Lei nº 3.551/00, que instituiu o Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial, fortaleceu-se o debate acerca das ações de preservação do patrimônio cultural imaterial (ou intangível), entendido como manifestações não-materiais, que não podem ser tocadas, mas que são sentidas, percebidas e valoradas por parte da sociedade. A partir desse Decreto, práticas e modos de se manifestar passam a receber a proteção e o estímulo por parte das autoridades responsáveis por zelar pela preservação dos bens culturais, através de políticas públicas (SANTOS, 2003, p. 1).

Importante observar que o patrimônio imaterial requer, antes de tudo, identificação, reconhecimento, registro etnográfico, acompanhamento periódico, divulgação e apoio, uma vez que essas manifestações possuem uma dinâmica específica de transmissão, atualização e transformação que não pode ser submetida às formas usuais de proteção do patrimônio, posto que são fruto de processos culturais de construção de sociabilidades, de formas de sobrevivência, de apropriação de recursos naturais e de relacionamento com o meio ambiente (BRASIL, 2006, p. 19).

Neste sentido, indubitável a existência de uma forte correlação entre as manifestações culturais imateriais e a herança de matriz africana que fez parte da formação da cultura e identidade do povo brasileiro. As fortes influências e marcas deixadas pelo povo africano na cultura nacional estão presentes e são sentidas sobremaneira, por exemplo, na música, culinária e na religião. Nesse último campo citado como exemplo, as estratégias de sobrevivências das religiões africanas, desde as polêmicas interpenetrações religiosas assimétricas⁹, aos cultos escondidos nas matas e nas senzalas, passando-se pelas recriações e invenções de tradições, emanam dimensões imateriais profundas (SANTOS, 2003, p. 7). As interpenetrações religiosas utilizadas pelos negros africanos como estratégias de sobrevivência de suas religiões e tradições estão entranhadas ainda nos dias atuais na cultura brasileira¹⁰.

As comunidades de terreiro, nesse sentido, simbolizam territórios culturais de resistência, nos quais a reunião, o encontro, a ritualização, são de valor cultural muito maior do que a edificação em si, sua arquitetura ou valores estéticos da construção civil. A

9 Os cultos afro-brasileiros iniciam uma luta por reconhecimento que se utiliza de várias estratégias, dentre as quais Ferreti (1999) destaca: a) as religiões afro-brasileiras para se verem reconhecidas utilizam elementos do simbolismo católico como missas, procissões, imagens de santos, festas religiosas, etc; b) seus participantes em geral se dizem católicos e as práticas especificamente de origem africana são consideradas como elementos de acréscimo (FERRETTI, 1999, p. 6-7). Trata-se do fenômeno do sincretismo religioso afro-católico, que é explicado por Roger Bastide (1973) como fazendo parte do processo de interpenetração de civilizações, pelo princípio de cisão, segundo qual ideias e princípios de origens distintas coexistem sem conflitos para seus adeptos.

10 Prandi (1995, p. 115) defende que a presença do negro na formação social do Brasil foi decisiva para dotar a cultura brasileira de um patrimônio mágico-religioso, desdobrado em inúmeras instituições e dimensões materiais e simbólicas, sagradas e profanas, de enorme importância para a identidade do país e de sua civilização. No que diz respeito à religião especificamente, como vimos anteriormente, os cultos trazidos pelos africanos deram origem a uma variedade de manifestações que aqui encontraram conformação específica, através de uma multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o catolicismo do branco, mediado ou propiciado pelas relações sociais assimétricas existentes entre eles, também com as religiões indígenas e bem mais tarde, mas não menos significativamente, com o espiritismo kardecista.

presença dos mitos e lendas oriundas das religiões afro-brasileiras no imaginário nacional transcendem o universo dos seus seguidores e das comunidades de terreiro, o que justifica a necessidade de preservação desses testemunhos de tamanha contribuição para a formação nacional (SANTOS, 2003, p. 7).

A preservação das manifestações religiosas afro-brasileiras¹¹, portanto, constitui peça fundamental, posto que fazem parte do patrimônio imaterial da cultura brasileira. Contudo, nos dias

11 O lugar de subalternidade destinado às religiões afro-brasileiras, por serem expressão religiosa dos grupos dominados (escravos, trabalhadores forçados, pessoas livres de cor, indígenas, etc.), além de se constituir num estratégia de discriminação e perseguição, permitiu o deslocamento dos cultos de origem africana do campo religioso e promoveu a sua aproximação cada vez maior com as manifestações do folclore brasileiro, com expressões da cultura afro-brasileira e nacional e o seu conseqüente afastamento da identificação com uma religião ou com o sagrado no imaginário popular. A construção dessa ideia de maior familiaridade com o campo cultural e lúdico fez com que os cultos de origem africana fossem ainda mais atrelados ao profano e ao popular, enquanto se ampliava a rejeição da sua identidade como religião.

Esse panorama fez surgir um dos maiores problemas jurídico-constitucionais que os afroreligiosos enfrentaram no passado e ainda enfrentam na atualidade: afinal, como garantir a liberdade religiosa de uma religião que não é considerada como religião, e quando muito é reconhecida como manifestação das culturas populares? Dentre os estudiosos das religiões de origem africana, Carneiro (1959), refletindo sobre a questão do lugar desses cultos na Bahia, apontava que as crenças religiosas afro-brasileiras “já se estão encaminhando parcialmente para o seu destino lógico — o folclore” (p. 18). Festas outrora celebradas no recesso dos cultos, como as de Yêmanjá e dos gêmeos, conquistaram a Bahia, como as cerimônias propiciatórias do Ano Novo tomaram para si as praias cariocas. Em São Luis, o *tambor*, de mina e de nagô, deu um produto profano — o *tambor de crioulo*. Ao antigo cortejo dos reis do Congo aderiram os cultos da Bahia e do Recife, criando os folguedos que agora conhecemos como *afôxés* e *maracatus*. Os antigos cucumbis, predecessores dos atuais cabocolinhos e caiapós, a capoeira, o Caxambu e o jongo tomaram corpo sob o estímulo das crenças trazidas da África. (CARNEIRO, 1959, p. 18-19). Para Carneiro (1959), ao passarem da dimensão da religião para a da diversão cultural e da ludicidade, novos setores da população tiveram contato com as crenças e práticas básicas dos cultos de origem africana, de modo que para ele há pontos positivos e negativos nessa transmutação histórica dos cultos de origem africana de religião para folclore: “se contribuem para a desagregação deles como unidades religiosas relativamente compactas, também reforçam, tornando-os mais compreensíveis e aceitáveis” (p. 19) e essa maior interação social com tais crenças auxiliaria na sua manutenção e multiplicação. (CARNEIRO, 1959, p. 18-19). Apresentando-se contrário à visão de Carneiro, Freyre (1947, p. 172) diz que a redução da religião do negro a formas lúdicas e de dança se fundamenta numa visão ideologizada das elites brancas que apresentavam o africano como tendo a dança “impregnada no sangue” e, portanto, tendendo a “reduzir tudo à dança - trabalho ou jogo”. Para Prandi (2000, p. 63-64) ficou no passado a ideia de candomblé como uma referência cultural negra.

atuais, a preservação e sobrevivência dessa religiosidade depende, sobremaneira, da possibilidade de continuidade do uso de seus territórios, espaços sagrados e indispensáveis em sua liturgia, e que estão se tornando cada dia mais escassos em decorrência do adensamento urbano, especulação imobiliária e políticas públicas de preservação ambiental, ou revitalização, que impedem o uso de espaços tradicionalmente utilizados pelas religiões de matriz africana. É a desterritorialização por subtração dos “territórios do axé”.

Nesse contexto, medidas emergenciais precisam ser adotadas, pois o futuro das práticas religiosas afro-brasileiras pode estar ameaçado pela sobrevalorização da preservação do meio ambiente através de um viés ortodoxo, que impede ou restringe a continuidade da utilização dos espaços verdes remanescentes como territórios descontínuos da prática afrorreligiosa, que historicamente caracteriza tais cultos, nunca apenas restritos ao âmbito dos seus espaços edificadas, ou seja, do templo, do “terreiro”, mas, que sempre tiveram contato com os elementos da natureza e dela necessitam para seus rituais.

Assim, percebemos que tão importante quanto a preservação ambiental é a preservação do patrimônio imaterial consubstanciado através da herança cultural e das manifestações tradicionais de um povo. Daí a necessidade de pensarmos formas de estabelecimento de um diálogo a fim de convergir interesses que, a priori, parecem antagônicos. Essa conciliação de interesses pode ser obtida por meios do uso de uma série de instrumentos jurídicos já existentes em nosso arcabouço legislativo, consoante será demonstrado a seguir.

5 AS POLÍTICAS PÚBLICAS DE PROTEÇÃO

A proteção cultural dos “terreiros” já vem sendo realizada por órgãos de proteção cultural na esfera federal, a exemplo do IPHAN

- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, através do tombamento. O Órgão, com o objetivo de preservar saberes e práticas tradicionais¹², desenvolve iniciativas para identificar e inventariar os territórios tradicionais de matriz africana, a fim de implementar ações de salvaguarda e manutenção desses sítios históricos. O processo de tombamento é voltado aos “terreiros” cujo caráter de excepcionalidade histórico, artístico, paisagístico e etnográfico, deva ser preservado, garantindo às futuras gerações a apropriação do bem cultural, como os da Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Axé Iyá Nassô Oká), Ilê Axé Opô Afonjá, dentre outros situados em Salvador (OLIVEIRA, 2011, p. 3).

Além disso, outros instrumentos jurídicos, como a desapropriação e o usucapião especial (que pode servir como suporte à regularização fundiária e principal instrumento de proteção aos “territórios do axé”) podem ser utilizados para a proteção territorial dos “terreiros”, em razão da sua relevância enquanto patrimônio cultural e bem coletivo.

12 Alguns autores ao discutirem as aproximações entre cultos afro-brasileiros e folclore, destacam os termos subcultura e de religião popular para a compreensão do alcance desse debate e para diferenciar aquilo que é religião do que podemos chamar de folclore. É o que faz, por exemplo, Ferretti (1999), ao trabalhar com as ideias de religião e cultura popular em Antônio Gramsci para compreender as religiões afro-brasileiras no Maranhão. Ferretti parte da consideração do folclore como subcultura produzida pelas classes subalternas nas sociedades de classes. Assim, os cultos de origem africana seriam religiões populares, pois produzidos por negros da classe dominada e também por serem uma herança cultural de escravos, atualizada por seus descendentes. Mas, não só, para o autor tais religiões podem ser identificadas como populares, pois se constituem de fato em manifestação da cultura popular em “contraposição à cultura oficial, hegemônica, numa sociedade que se pretende branca e católica” (FERRETI, 1999, p. 6). Segundo Soares (2009), a subalternidade tende a ser compreendida como uma forma de dominação, ou seja, grupos subalternos assujeitam-se e sofrem a influência dos valores da cultura dominante. Para ele, “[...] as religiões subalternas: são aquelas formas de religiosidades forjadas no seio de relações de poder, conflitos que se resolvem no jogo social, constituídas numa dinâmica específica e submetendo-se à justaposição ou sobreposição de discursos religiosos, e dada sua gênese metamórfica sob atuação íntima do homem culturalmente dotado de uma ideia que resignifica um signo ou seu primeiro significado.” (SOARES, 2009, p.135).

Em 2013 foi lançado o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, pela SEPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, visando garantir direitos, efetivar a cidadania, combater o racismo e a discriminação sofrida pelos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, assim definidos como:

[...] grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. (BRASIL, 2013, p.12.)

O referido Plano apresenta um conjunto de iniciativas organizadas em eixos, dentre os quais um se destaca por tratar especificamente da “Territorialidade e Cultura”, agregando ações sobre salvaguarda, valorização e divulgação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, bem como aquelas voltadas para o mapeamento das casas tradicionais e as relativas à regularização fundiária.

O trabalho de mapeamento das casas tradicionais de matriz africana é de suma importância, pois possibilita a obtenção de dados numéricos concretos capazes de darem sustentação a uma efetiva política pública protetiva. Esse levantamento já foi realizado em Salvador, entre os anos 2006 e 2007, através de uma ação articulada entre o Centro de Estudos Afro Orientais da UFBA - CEAO, Secretaria Municipal de Habitação e Secretaria Municipal de Reparação de Salvador - SEMUR. Foram identificados 1.408 terreiros e a distribuição espacial destes em Salvador, gerando importantes indicadores territoriais e identitários que deram base à construção de uma política pública municipal de preservação desses espaços e dessa cultura. Além disso, os indicadores sobre posse e regularização

da terra, produzidos por esse estudo, demonstraram a necessidade de adoção de uma política fundiária sistemática de regularização dos territórios dos “terreiros”. (OLIVEIRA, 2011, p. 3).

O mapeamento também foi realizado no Estado do Rio de Janeiro, contando com a participação de líderes religiosos e pesquisadores da PUCRio – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, e identificou 847 terreiros e casas religiosas de “matrizes africanas”, dando origem ao livro “Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro”. Este trabalho vem colhendo bons frutos a exemplo do “Plano Estadual da Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos”, nascido através da ação coordenada do Governo do Rio de Janeiro com a sociedade civil organizada, e tem como missão articular o desenvolvimento de políticas públicas voltadas para a promoção da liberdade religiosa e dos direitos humanos. (TOTINO, 2014).

Além dos instrumentos jurídicos referidos anteriormente, o Decreto-Lei nº 3.551/00, que instituiu o Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial, desponta como importante instrumento na proteção imaterial da cultura afro-brasileira, sendo considerado uma referência, inclusive, internacionalmente. Esse diploma normativo foi o responsável por tornar aplicável o artigo 216 da Constituição Federal ao prever o registro dos bens culturais imateriais efetuado pelo IPHAN, os quais serão considerados Patrimônio Cultural do Brasil (SANTANA; OLIVEIRA, 2005, p.1).

De acordo com o artigo 1º do Decreto, o registro do patrimônio imaterial poderá ser efetuado em quatro livros de registro: o dos saberes; o das celebrações; o das formas de expressão; e o dos lugares. O Livro dos Saberes visa registrar os conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades tradicionais. O Livro das Celebrações visa assegurar o registro dos rituais e festejos que promovem “a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade,

do entretenimento” e de outras manifestações coletivas existentes na vida social. O Livro das Formas de Expressão visa documentar as manifestações artísticas (literatura, dança, música, artes plásticas e cênicas, etc.) de certa comunidade ou que encarnem a identidade nacional. Finalmente, o Livro dos Lugares visa registrar espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas, a exemplo de mercados, feiras, santuários, praças, etc. (SANTANA; OLIVEIRA, 2005, p.1).

Outro importante diploma normativo, a Lei Federal nº 10.257/01, também denominada como Estatuto da Cidade, estabelece diretrizes gerais da política urbana e possibilita a criação de espaços considerados como “zonas especiais de interesse social”, a exemplo de espaços destinados ao uso pela comunidade religiosa de matriz africana. Portanto, tanto o Decreto-Lei nº 3.551/00 quanto o Estatuto da Cidade representam importantes instrumentos de proteção cultural e urbanística dos territórios das religiões afro-brasileiras, tanto dos “terreiros” quanto dos os espaços sagrados existentes além de seus muros.

Nesse contexto, o Estatuto da Cidade desponta como um marco na construção das políticas públicas municipais de gestão e regulação urbana, possibilitando sua utilização para proteção urbanística dos “territórios do axé”, através, sobretudo, da inserção desta pauta nos Planos Diretores Participativos. Ele apresenta uma série de instrumentos que podem ser utilizados na construção de uma espécie de “direito dos terreiros”, em conformidade com a necessidade de cada política pública estabelecida, bem como, com vistas às necessidades e demandas dos afroreligiosos na defesa de seus territórios, dando origem a uma cidade mais justa, igual e cidadã (OLIVEIRA, 2011, p. 3).

Podemos citar a cidade de Salvador como exemplo de uso e aplicação do Estatuto da Cidade como instrumento de proteção

urbanística aos “territórios do axé”, pois a cidade atualmente possui 07 Terreiros protegidos pelas APCP’s (Áreas de Proteção Cultural e Paisagística), as quais estabelecem restrições quanto ao uso e ocupação do solo e possuem a vantagem de incluir na poligonal de proteção uma área maior que aquela do bem cultural (como ocorre no tombamento), permitindo a inclusão de toda área de entorno dos “terreiros” (OLIVEIRA, 2011, p. 13).

No Rio de Janeiro podemos destacar o “Projeto Espaço Sagrado”, que possibilitou a criação de um espaço para rituais afroreligiosos no Parque Nacional da Floresta da Tijuca. O referido projeto é fruto de oito anos de conversas com representantes das religiões afro-brasileiras, que levaram à criação do Decálogo das Oferendas, texto voltado para a educação ambiental e religiosa, tendo em vista o risco ambiental que oferendas podem causar, devido ao uso de elementos como velas, carcaças de animais, garrafas de vidro e potes de barro, potencialmente incendiários ou poluidores. Através dele foi urbanizado um local conhecido como “Curva do S”, no Alto da Boa Vista, para transformá-lo oficialmente em um “ponto” para a realização de oferendas religiosas (NITAHARA, 2014). O referido local já era um local tradicional de oferenda de religiões de matriz africana, configurando-se, assim, como um território descontínuo para a sua comunidade.

As iniciativas e possibilidades aqui expostas sinalizam para a possibilidade do diálogo e da convivência pacífica entre concepções aparentemente antagônicas (ambientalismo ortodoxo e multiculturalismo), na busca tanto da proteção ambiental quanto da cultural, servindo como exemplos de ações capazes de possibilitarem a construção de uma cidade multirracial e multicultural. Contudo, teceremos algumas ressalvas ao modelo de criação espaços específicos reservados para rituais afroreligiosos, pelos riscos que a sua adoção pode trazer, a longo prazo. Veremos a seguir.

6 A CRIAÇÃO DE ESPAÇOS RESERVADOS: CONQUISTA OU SEGREGAÇÃO?

Desponta no Rio de Janeiro um projeto pioneiro desenvolvido pela Secretaria de Estado do Ambiente, denominado “Espaço Sagrado”, que consiste na criação de espaços reservados para cultos e práticas religiosas. Já foram inaugurados dois “espaços sagrados” voltados para atender as necessidades da comunidade afroreligiosa, sendo um na “Curva do S”, no Alto da Boa Vista, e outro na “Cachoeira Sagrada do Rio da Prata”, em Campo Grande. Ambos os locais foram oficialmente transformados em “pontos” de oferenda religiosa. A finalidade do projeto “Espaço Sagrado” é difundir e proporcionar as boas práticas ambientais, evitando danos à natureza, como queimadas, assoreamento de rios e acúmulo de lixo em locais públicos. (RIBEIRO, 2014).

O projeto ganhou repercussão na mídia e recebeu a alcunha de “macumbódromo” pela Revista Isto É, que publicou matéria intitulada “Um macumbódromo para o Rio”. Na referida matéria, além de explicar em que consiste o projeto “Espaço Sagrado”, a revista cuidou de apontar a preocupação existente por parte de alguns adeptos que apoiam a iniciativa, mas desde que não signifique “a impossibilidade de uso de outros espaços públicos para rituais”, como ressaltou Sônia Giacomini, antropóloga do departamento de ciências sociais da PUC-Rio, e “desde que não encurralem a gente em um canto cercado e pequeno, sem policiamento”, conforme fala de Dayse Freitas, diretora cultural da Federação Brasileira de Umbanda¹³ (BRUGGER, 2014).

13 Sobre a umbanda, Prandi (2003) diz que se formou no século XX, no Sudeste, e que representa uma síntese do antigo candomblé da Bahia, transplantado para o Rio de Janeiro na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX. Para o autor ainda hoje é comum os umbandistas se chamarem de espíritas ou católicos, seja por engano ou até mesmo para fugir de repressões e discriminações. Em outras épocas os católicos e

De fato o projeto é pioneiro no Brasil, em se tratando de iniciativa pública, e pode se tornar um modelo passível de adoção por outros gestores. O Estado de São Paulo também conta com um santuário para práticas litúrgicas afroreligiosas, denominado “Santuário Nacional da Umbanda”, localizado no município de Santo André, contudo, diferencia-se por se tratar de espaço criado e mantido pela iniciativa privada, mais especificamente pela Federação Umbandista do Grande ABC (SANTUÁRIO NACIONAL DA UMBANDA, 2009).

É possível extrair das falas citadas na matéria da Revista Isto É, uma preocupação existente por parte de adeptos quanto a uma possível segregação decorrente da criação destes espaços sagrados no Rio de Janeiro. Teme-se, ao que se percebe, o reforço do preconceito contra as religiões de matriz africana e, por conseguinte, da desqualificação social, em decorrência da criação de espaços que já estão sendo estigmatizados negativamente sob a alcunha de “macumbódromos”¹⁴, como intitula a própria revista. Por outro lado, também existe a preocupação de que, em virtude da existência desses espaços sagrados, sejam criados entraves ou impedimentos quanto ao uso de outros espaços públicos para rituais, configurando, assim, tais espaços como verdadeiros guetos ou territórios afroreligiosos segregados, o que nos remete mais uma vez às estratégias de desqualificação social dos afrodescendentes.

os agentes de segurança pública designavam a umbanda de “baixo espiritismo”, para diferenciá-la do espiritismo kardecista.

14 Esse neologismo advém do termo *macumba*, usado genérica, incorretamente e com carga imensa de preconceito, para designar os cultos de origem africana. Sobre a *macumba* Carneiro (1959, p. 7) relata que antes de dançar, os jongueiros executam movimentos especiais pedindo a bênção dos *cumbas* velhos, palavra que significa jongueiro experimentado. Berkenbrock (1998) diz que *macumba* designa a religião afro-brasileira surgida principalmente no Rio de Janeiro e advinda da tradição religiosa banta (congo e angola), mas ressalta que na atualidade muitas vezes o termo é utilizado de forma generalizada para designar as práticas ou cerimônias e ainda de forma pejorativa para designar os cultos de origem africana. No mesmo sentido, Maggie (2001) diz que *macumba* poderá ter três designações: a) instrumento musical, tambor ou atabaque; b) designação da religião de possessão em termos amplos; e c) definição do próprio trabalho feito.

Indagamos, portanto: até que ponto a criação de espaços reservados para práticas afrorreligiosas representa, de fato, uma conquista e um instrumento eficaz de preservação do patrimônio cultural imaterial das comunidades tradicionais de matriz africana? Não seria apenas mais uma política de segregação étnica e espacial contrária aos afrodescendentes?

Nesse contexto, convém lembrarmos que as políticas eugênicas realizadas no Brasil entre 1920 e 1950, foram sempre de remoção das populações africanas e afrodescendentes dos centros urbanos, para instalá-las em áreas periféricas distantes, carentes de políticas urbanísticas adequadas (MARQUES, 1994). Ainda hoje constitui um traço característico da sociedade brasileira o “não” ao negro, o que pode ser feito de diversas formas e citamos como exemplo, meramente ilustrativo, o discurso utilizado pelas igrejas evangélicas neopentecostais que dizem “não” ao negro quando desqualificam sua cultura, suas danças tradicionais, seus instrumentos musicais e as qualificam como “coisas do diabo” (CUNHA JR., 2007).

Portanto, indagamos novamente, a criação desses espaços afro religiosos reservados seria uma conquista na luta pelo reconhecimento do legado cultural negro ou apenas mais uma forma segregacionista de dizer não, ao negro? É possível que só o tempo traga a resposta para essa pergunta, mas assinalamos aqui a importância em se aprofundar essa reflexão a fim de se evitar que, na prática, a criação desses espaços reservados funcione apenas como uma política segregacionista étnica e espacial geradora de territórios afrorreligiosos estigmatizados.

CONCLUSÃO

Conforme demonstrado, a vivência afrorreligiosa não se encerra dentro dos limites dos Terreiros, mas também se expande para ambientes naturais considerados sagrados por representarem

os locais de “domínio” dos Orixás. No entanto, em decorrência do adensamento urbano, uma nova paisagem passa a ser desenhada e essas religiões, antes instaladas em ambientes favoráveis, passam a encontrar dificuldades para manutenção de suas ocupações em amplas áreas, bem como para encontrarem ambientes naturais preservados aptos à realização de suas cerimônias.

Neste cenário, os adeptos se vêm obrigados a buscarem refúgio para a manutenção de suas práticas em espaços verdes remanescentes das cidades, normalmente representados por Parques de Preservação. Entretanto, o uso histórico desses espaços vem sendo ameaçado, seja em decorrência de políticas de preservação ambiental que instituem unidades de conservação, ou em razão do caráter múltiplo destes territórios, com seu uso reivindicado também para fins turísticos e de lazer, o que torna praticamente insustentável a continuidade de sua utilização para fins litúrgicos.

Tal cenário é preocupante e aponta uma situação de conflito e exclusão, representando uma ameaça à continuidade dessas práticas religiosas, seja em decorrência da sobrevalorização da preservação do meio ambiente ou de tensões envolvendo a sobreposição de usos incompatíveis destes espaços. Todavia, tão importante quanto a preservação ambiental é a proteção do patrimônio imaterial, representado nesse artigo pelas religiões de matrizes africanas, em razão da sua relevância enquanto manifestação cultural brasileira.

Concluimos, portanto, que o confronto existente entre duas concepções aparentemente antagônicas: ambientalismo ortodoxo (que sobrevaloriza a preservação do meio ambiente desconsiderando o uso sustentável do espaço por comunidades tradicionais) x multiculturalismo (que sustenta a possibilidade de preservação através de saberes tradicionais), pode ser superado a partir da manutenção de um diálogo conciliador dos interesses dessas duas vertentes.

Tal conciliação pode ser obtida a partir de uma série de instrumentos jurídicos já existentes no direito brasileiro, a exemplo do Decreto Federal 3551/00, que institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial; do Decreto nº 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; da criação de espaços especialmente destinados ao uso pela comunidade religiosa de matriz africana, denominados “zonas especiais de interesse social”, de acordo com a Lei 10.257/01, já existentes em Salvador. Também podemos citar a criação de espaços sagrados reservados, adotado pelo Rio de Janeiro. Contudo, esse último modelo merece ressalva e um olhar mais crítico pelos riscos que a sua adoção poderá trazer em longo prazo, como a criação de guetos ou territórios afroreligiosos segregados.

Submetido em: 05 mar 2015

Aprovado em: 07 abr 2016

Processo de Avaliação: Double Blind Peer Review

Editor: Ernesto Pimentel

Diagramação: Emmanuel Luna

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de e FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. 320p.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. Cap. 1, p.43-81.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo, Pioneira, 1975.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo, Nacional, 1978.

BASTIDE, Roger e VERGER, Pierre. Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia). In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Olóórisa: Escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo, Ôgora, 1981.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos Orixás - um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 12 de jan. 2015.

BRASIL. Ministério da Cultura. **O Registro do patrimônio imaterial - Dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial**. 4.ed. Brasília: MIN/IPHAN/FUNARTE. 2006.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPPIR. **Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013 - 2015**. 1.ed. Brasília, jan. 2013. Disponível em: < http://www.sepppir.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2013/02/plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana>. Acesso em: 10 fev. 2015.

BRUGGER, Mariana. Um macumbódromo para o Rio. **IstoÉ**, Rio de Janeiro, 10 jan. 2014. Disponível em: < http://www.istoe.com.br/reportagens/342763_UM+MACUMBODROMO+PARA+O+RIO>. Acesso em: 18 fev. 2015.

BULLARD, Robert. Ética e racismo ambiental. **Revista Eco 21**, ano XV, n. 98, s/p, jan. 2005.

BUONFIGLIO, Mônica. **Orixás, anjos da natureza: um estudo sobre os deuses do candomblé**. São Paulo: Editora Mônica Buonfiglio, 2004.

CARNEIRO, Edison. 1935. Situação do negro no Brasil. Estudos Afro-Brasileiros. Rio de Janeiro, Ariel.

CARNEIRO, Edison. 1964. Ladinos e crioulos, estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro, Civ. Brasileira.

CARNEIRO, Edison. 1967 [1948]. Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro, Ouro.

CARNEIRO, Edison. 1911 [1936-1937]. Religiões negras e negros bentos. Rio de Janeiro, Civ. Brasileira INL/MEC.

CORDOVIL, Daniela. **Religiões afro: introdução, associação e políticas públicas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

COSTA, Lara Moutinho da. Territorialidade e racismo ambiental: elementos para se pensar a educação ambiental crítica em unidades de conservação. **Pesquisa em Educação Ambiental**, v. 6, n. 1, p. 101-122, 2011.

CUNHA JR., Henrique. Afrodescendência e espaço urbano. In: CUNHA JR., Henrique e RAMOS, Maria Estela R. (Orgs.). **Espaço urbano e afrodescendência: estudos da espacialidade negra urbana para o debate de políticas públicas**. Fortaleza: Edições UFC, 2007. P. 62-87.

DANTAS, Beatriz Góis. 1982. Vovô Nagô Papai Branco; usos e abusos da África no Brasil Dissertação de mestrado. Unicamp, Campinas, mimeo.

FERRETTI, Mundicarmo (1994). Terra de caboclo. São Luís: Plano Editorial/SECMA.

FERRETTI, Sérgio (1995). **Repensando o sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo: Edusp.

LANDES, Ruth. 1967 [1947]. A cidade das mulheres. Rio de Janeiro, Civ. Brasileira.

LODY, Raul. **Coleção Perseverança: um documento do Xangô alagoano**. Maceió: UFAL; Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1985.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

MAGGIE, Yvonne. **Arte ou magia negra?** Relatório apresentado à Funarte, Rio de Janeiro, 1979.

MAGGIE, Yvonne. **O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. p. 29.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza. **(Não) deu na primeira página: macumba, loucura e criminalidade**. Ed. UFS: São Cristóvão, 2007.

MARQUES, Vera Regina. **A medicalização da raça: médicos, educadores e discursos eugênicos**. Campinas: Unicamp, 1994.

NITAHARA, Akemi. Projeto de espaço para rituais religiosos na Floresta da Tijuca será retomado. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 12 abr. 2014. Disponível em: < <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2014-04/projeto-de-espaco-para-rituais-religiosos-na-floresta-da-tijuca>>. Acesso em: 7 out. 2014.

OLIVEIRA, Agamenon Guimarães de. **Candomblé sergipano**. Aracaju, SEC/CDFB, 1978.

OLIVEIRA, André Luiz de Araújo. A cidade e o terreiro: proteção urbanística aos terreiros de candomblé na Bahia pós Estatuto da Cidade. In: **Seminário Urbanismo na Bahia - Direito à Cidade, Cidade do Direito**. 11., 2011, Salvador. Disponível em: <http://www.ppgau.ufba.br/urba11/ST1_A_CIDADE_E_O_TERREIRO.pdf>. Acesso em: 13 out. 2014.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. *Estud. av.* [online]. 2004, vol.18, n.52, p. 223-238.

PRANDI, Reginaldo. Herdeiras do axé. São Paulo: Hucitec, 1996

PRANDI, Reginaldo e PIERUCCI, Antônio Flávio. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996

RAMOS, Artur. 1951 (1934). O negro brasileiro, etnografia religiosa. São Paulo. Nacional.

RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros da região metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, v. 2, n. 2, p. 31-85, 2006.

RIBEIRO, Stênio. Rio inaugura dois locais para práticas religiosas sustentáveis. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 10 dez. 2014. Disponível em: <<http://www.ebc.com.br/noticias/brasil/2014/12/rio-inaugura-dois-locais-para-praticas-religiosas-sustentaveis>>. Acesso em: 18 jan. 2015.

RIBEIRO, Tereza; PACHECO, Tânia. **Mapa de conflitos causados por racismo ambiental no Brasil**: levantamento inicial, junho de 2007. Disponível em: <<http://www.cppnac.org.br/wp-content/uploads/2013/11/Mapa-do-Racismo-Ambiental-no-Brasil.pdf>>. Acesso: 2 out. 2014.

RISERIO, A. **Uma História da Cidade da Bahia**. 2 ed. Rio de Janeiro: Versal, 2004.

RODRIGUES, Nina. 1977. Os africanos no Brasil. São Paulo, Nacional.

SANTANA, Luciano Rocha; OLIVEIRA, Thiago Pires. O patrimônio cultural imaterial das populações tradicionais e sua tutela pelo Direito Ambiental. **Jus Navigandi**, Teresina, ano 10, n. 750, 24 jul. 2005. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/7044>>. Acesso em: 8 jan. 2015.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009. 209 p.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.

SANTOS, Rafael dos. Dimensões imateriais da cultura negra. **Teias**, v. 4, n. 7, p. 1-13, jan./dez.2003.

SANTUÁRIO NACIONAL DA UMBANDA. Institucional. Santo André, 2009. Disponível em: <<http://www.santuariodaumbanda.com.br/>>. Acesso em: 18 fev. 2015.

SILVA, Maria Bernadete Lopes da. **Racismo ambiental e sociedades de remanescentes quilombolas**. 2008. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=7713>. Acesso em: 2 out. 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) **Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007.

SOARES, Stenio. “Anos da Chibata”: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. Número 14, Setembro de 2009.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice ; COSTA, M.S . Religiões Brasileiras de Presença Africana e Políticas Públicas no Brasil: algumas considerações. **Debates do NER (UFRGS)** , v. 13, p. 131-144, 2008.

TOTINO, Mariana. Rio ganha mapa das casas de umbanda e candomblé. **Portal PUC-RIO Digital**, Rio de Janeiro, 17 mar. 2014. Disponível em: <<http://puc-riodigital.com.puc-rio.br/Jornal/Cidade/Rio-ganha-mapa-das-casas-de-umbanda-e-candomble-24076.html>>. Acesso em: 22 out. 2014.

Environmental Racism and the Suppression of Natural Liturgical Spaces of the African Rooted Religions: Dilemmas between Public Policies of Environmental Preservation and of Protection to Afro-Brazilian Cultural Manifestations

Kellen Josephine Muniz de Lima

Ilzver de Matos Oliveira

Abstract: The African-Brazilian religions hold intrinsic relationship between man and nature, featuring many rituals that use the natural landscape as a worship place. In the past, much of this space was within the territorial limits of yards known in Portuguese as “terreiros”, being also called bush space, coexisting with the urban space. However, due to the urban density of population, there has been a continuous process of deterritorialization of liturgical African religious spaces, demanding thus their reframing, characterized by the search for remaining green spaces in cities for the continuation of such practices. However, the historical use of these spaces is being threatened by the so-called environmental racism, embodied by the ban imposed by the government on the liturgical use of preservation of natural areas, which constitutes a threat to the future of these religious practices due to the overvaluation of preservation environment. In this sense, this paper analyzes the impact of the practice of environmental racism on the African-Brazilian religious cults and identify public policies to reconcile environmental conservation and the preservation of African-Brazilian cultural manifestation. It is concluded that the existing confrontation between two conceptions apparently antagonistic: orthodox x multiculturalism environmentalism can effectively be overcome from maintaining a dialogue to reconcile the interests of these two aspects. Such harmonization can be achieved through existing legal instruments in Brazilian law, the example of the City Statute and the Federal Decree 3.551/00.

Keywords: Multiculturalism; Religious Space; Deities.