

BIODIVERSIDADE, ESPAÇOS PROTEGIDOS E POPULAÇÕES TRADICIONAIS

VOLUME II



ORGANIZAÇÃO
CARLA VLADIANE ALVES LEITE
FERNANDO GALLARDO VIEIRA PRIOSTE
LIANA AMIN LIMA DA SILVA

COORDENAÇÃO CIENTÍFICA
HELINE SIVINI FERREIRA
MANUEL MUNHOZ CALEIRO



Diagramação
Letra da Lei

Foto de capa
Festa Reahu. Comunidades Maturacá e Ariabú,
Terra Indígena Yanomami. Fev., 2015. Por: Liana
Amin Lima da Silva

B615

Biodiversidade, espaços protegidos e populações tradicionais: volume II [livro eletrônico] / coordenação científica Heline Sivini Ferreira e Manuel Munhoz Caleiro / organização Carla Vladiane Alves Leite, Fernando Gallardo Vieira Prioste e Liana Amin Lima da Silva – Curitiba : Letra da Lei, 2016.
298 p.

ISBN 978-85-61651-23-7

1. Direito ambiental. 2. Biodiversidade. I. Caleiro, Manuel Munhoz. II. Ferreira, Heline Sivini. III. Leite, Carla Vladiane Alves. IV. Prioste, Fernando Gallardo Vieira. V. Silva, Liana Amin Lima da. VI. Título.

DU 574:502

CEPEDIS

Centro de Pesquisa e Extensão
em Direito Socioambiental



Al. Dom Pedro II, 44. Batel. Curitiba-PR.
CEP 80.250-210 - Fone: (41) 3223-5302.
contato@arteeletra.com.br

APOIO



Ministério da
Educação



CONSELHO EDITORIAL

Antônio Carlos Wolkmer
Bruce Gilbert
Carlos Frederico Marés de Souza Filho
Caroline Barbosa Contente Nogueira
Clarissa Bueno Wandscheer
Danielle de Ouro Mamed
David Sanchez Rubio
Edson Damas da Silveira
Eduardo Viveiros de Castro
Fernando Antônio de Carvalho Dantas
Heline Sivini Ferreira
Jesús Antonio de la Torre Rangel
Joaquim Shiraishi Neto
José Luis Quadros de Magalhães
José Maurício Arruti
Manuel Munhoz Caleiro
Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega
Milka Castro
Raquel Yrigoyen Fajardo
Rosembert Ariza Santamaria
Walter Antillon Montealegre

SUMÁRIO

V CONGRESSO BRASILEIRO DE DIREITO SOCIOAMBIENTAL.....	5
PREFÁCIO.....	9
A POSSE AGROECOLÓGICA E A REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DE INTERESSE SOCIAL: AVANÇOS E OBSTÁCULOS À REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DE RESERVAS EXTRATIVISTAS NA AMAZÔNIA Karla Rosane Aguiar Oliveira.....	15
A PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO NO CONTEXTO DE CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS JUDICIALIZADOS: NOTAS SOBRE UMA DISPUTA TERRITORIAL NA APA DA BARRA DO RIO MAMANGUAPE (PARÁÍBA) Inafran de Souza Ribeiro.....	37
A SEGURANÇA ALIMENTAR E AS POPULAÇÕES TRADICIONAIS: CONTRIBUIÇÕES AGRICULTURA NA PERSPECTIVA DO COSTUME E DA TRADIÇÃO Danilo Borges Silva, Cássius Dunck Dalosto.....	58
A SOBREPOSIÇÃO DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO EM TERRAS QUE HABITAM POVOS TRADICIONAIS: UMA ANÁLISE DO CONFLITO TERRITORIAL Carla Vladiane Alves Leite.....	79
CAMPESINATO, IDENTIDADE E DIREITOS HUMANOS FRENTE AOS IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS DO PROJETO MINAS-RIO NA COMUNIDADE DE ÁGUA QUENTE, CONCEIÇÃO DO MATO DENTRO Caio Augusto Souza Lara, João Batista Moreira Pinto, Lucas Magno Oliveira Porto.....	96
COMUNIDADES TRADICIONAIS FAXINALENSES E DIREITOS COLETIVOS: O CASO DO FAXINAL MARMELEIRO DE BAIXO Ana Carolina Brolo de Almeida, Gabriela Balvedi Pimentel, Marcos Bittencourt Fowler.....	112
CONFLITOS SOCIAIS E JURÍDICOS NA CONSOLIDAÇÃO FUNDIÁRIA DOS PARQUES NACIONAIS BRASILEIROS: UM ESTUDO DE CASO SOB A ÓTICA DA TEORIA CRÍTICA DE DAVID SANCHES RUBIO Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega, Daniel Diniz Gonçalves.....	130

CONHECIMENTO TRADICIONAL ASSOCIADO: O INTERESSE ECONÔMICO ENQUANTO ÓBICE À CRIAÇÃO DE UM MODELO DE PROTEÇÃO EFICAZ Fabiana Novaes.....	153
CONSERVAÇÃO DA RESERVA LEGAL EM ÁREAS URBANAS Mariana Malhadas Pinto Henze, Amanda Sawaya Novak.....	175
CRISE ECOLÓGICA, UNIDADES DE CONSERVAÇÃO E POLÍTICAS PÚBLICAS Flávio Penteadó Geromini.....	197
DESLOCAMENTO DAS POPULAÇÕES TRADICIONAIS “UM TIRO NO PÉ” DA PROTEÇÃO DA BIODIVERSIDADE Alan Felipe Provin, Yury Augusto dos Santos Queiroz.....	216
DESTERRITORIALIZAÇÃO DOS ESPAÇOS LITÚRGICOS AFRO-RELIGIOSOS NAS CIDADES: UMA REFLEXÃO SOBRE PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO E POLÍTICAS PÚBLICAS PROTETIVAS Kellen Josephine Muniz de Lima, Luíz Ricardo Santana de Araújo Júnior, Renata Mendonça Morais Barbosa Marins.....	236
DO DESENVOLVIMENTO BIOTECNOLÓGICO E O CUIDADO DA BIODIVERSIDADE: DO INTERESSE ECONÔMICO À PROTEÇÃO DO BEM COMUM – UMA ANÁLISE DO ACESSO AO PATRIMÔNIO GENÉTICO DO PAÍS A PARTIR DA LEI Nº 13.123/2015 Rudinei José Ortigara.....	259
É PARQUE, MAS NEM TÃO PARQUE ASSIM: REPRESENTAÇÕES ACERCA DO PARQUE NACIONAL DA SERRA DO CIPÓ Leonardo Vasconcelos de Souza.....	279

DESTERRITORIALIZAÇÃO DOS ESPAÇOS LITÚRGICOS AFRORRELIGIOSOS NAS CIDADES: UMA REFLEXÃO SOBRE PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO E POLÍTICAS PÚBLICAS PROTETIVAS

Deterritorialization of afro-religious liturgical spaces in cities: a reflection on cultural afro-brazilian heritage and protective public policy

Kellen Josephine Muniz de Lima⁹²

Luíz Ricardo Santana de Araújo Júnior⁹³

Renata Mendonça Morais Barbosa Marins⁹⁴

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, muito desse espaço se apresentava inserido nos limites territoriais dos terreiros, sendo denominado “espaço mato”, coexistindo com o “espaço urbano”. No entanto, em decorrência do adensamento urbano, tem ocorrido um contínuo processo de desterritorialização dos espaços litúrgicos afrorreligiosos, 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 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. Neste 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

⁹² Mestranda em Direitos Humanos pela Universidade Tiradentes. Especialista em Direito Civil e Processual Civil e Graduada em Direito pela Universidade Federal de Sergipe. Estudante-pesquisadora do Grupo de Pesquisa Políticas Públicas de Proteção aos Direitos Humanos – UNIT-CNPq. E-mail: kellen_muniz@yahoo.com.br;

⁹³ Mestrando em Direitos Humanos pela Universidade Tiradentes. Assessor Jurídico do MPU. Estudante Pesquisador do Grupo de Pesquisa Novas Tecnologias e o Impacto nos Direitos Humanos – UNIT- CNPq. E-mail: luizraraujo@mpf.mp.br

⁹⁴ Mestranda em Direitos Humanos pela Universidade Tiradentes. Especialista em Advocacia Trabalhista pela Universidade Anhaguera/MS. E-mail: renatamorais85@gmail.com

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-CHAVE: Racismo ambiental; Religiões de Matriz Africana; Ambientalismo; Multiculturalismo; Urbanização.

ABSTRACT: Afro-Brazilian religions hold intrinsic relationship between man and nature with many rituals that use the natural landscape as a place of worship. Once, much of this space presented itself inserted within the territorial limits of the shrines, being called “bush space”, co-existing with the “urban space”. However, due to the urban condensation, there has been a continuous deterritorialization process of afro-religious liturgical spaces, requesting thus, their reframing, characterized by the search for remaining green areas in cities that aims the permanence of such practices. However, the historical use of these spaces is being threatened by the so-called “environmental racism”, embodied by the interdiction imposed by the government on the liturgical usage of preservation areas, which constitutes a threat to the future of these religious practices due to the overvaluation environmental preservation. In this sense, this paper analyzes the impact of environmental racism on the African-Brazilian religious cults and identify public policies to conciliate environmental conservation and the preservation of African-Brazilian cultural manifestation. It is concluded that the existing confrontation between two apparently antagonistic conceptions: Orthodox x multiculturalism environmentalism, can effectively be overcome starting from the dialogue that is able 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: Environmental Racism; African Origin of Religions; Environmentalism; Multiculturalism; Urbanization.

INTRODUÇÃO

As religiões afro-brasileiras são resultado da junção de diferentes estruturas litúrgicas africanas consequência de uma estratégia de sobrevivência dos negros africanos trazidos para o Brasil durante o período de escravidão. Suas divindades estão associadas a forças, elementos e locais da natureza, dentre estas matas, lagoas, rios, cachoeiras, manguezais, sendo esses espaços considerados sítios sagrados dentro da cosmovisão afrorreligiosa. Contudo, essas áreas se apresentam cada dia mais escassas nas cidades.

Os terreiros compreendem um espaço “urbano” - área construída pelo homem; 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 afrorreligiosos, 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.

Neste cenário de acelerado adensamento urbano, os adeptos da religião se veem obrigados a procurar refúgio nas pouquíssimas áreas verdes ainda preservadas das cidades, sob pena de extinção de muitas das suas práticas litúrgicas ancestrais. Deste modo, muitas vezes os únicos espaços que ainda preservam características de natureza intocada encontram-se inseridos dentro de Parques de Preservação ou Unidades de Conservação. Ocorre que o uso religioso desses espaços também vem sendo ameaçado, seja em decorrência de projetos de revitalização para o lazer ou em razão de políticas ortodoxas de preservação ambiental, podendo essa prática proibitiva ser qualificada como “racismo ambiental”.

Neste sentido, o presente trabalho não tem a pretensão de ser um tratado sobre as religiões afro-brasileiras, de modo que não adentraremos em conceituações exaustivas acerca desta temática. O objetivo central deste estudo consiste em analisar o impacto decorrente da prática de racismo ambiental, e de outras formas de sobreposições territoriais, sobre o universo religioso afro-brasileiro, bem como identificar políticas públicas capazes de conciliar a preservação ambiental e a preservação da manifestação cultural afro-brasileira.

A técnica de pesquisa empregada foi basicamente a de revisão bibliográfica, por meio da consulta à literatura especializada e legislação sobre o tema tratado.

1 AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E O TERREIRO

As religiões de matriz africana, ou afro-brasileiras, foram criadas a partir da reunião de diversas estruturas litúrgicas africanas e são fruto de uma estratégia de sobrevivência bem sucedida dos negros africanos des-territorializados, trazidos para o Brasil na condição de escravos (RÊGO, 2006, p. 31). Recebem variadas denominações nas diferentes 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 candomblé (de um modo geral).

Originadas dos cultos e ritos africanos, conhecidos como cultos de Nação, herdaram desta raiz uma forte integração do homem com a natureza. Suas divindades, chamadas de “Orixás, Inquices ou Voduns”⁹⁵ presidem forças e locais da natureza, como matas, rios, lagos, cachoeiras, e estão associados a elementos bióticos ou abióticos do meio ambiente, os chamados “domínios” (BUONFIGLIO, 2004).

Risério (2004) explica que os Nagôs trouxeram para o Brasil os seus procedimentos de sacralização ambiental, pois para esse povo os objetos e fenômenos da natureza estão carregados de significância religiosa, de vibração e poderes especiais. Por este motivo, as religiões afro-brasileiras apresentam diversos rituais que utilizam a paisagem natural como local de culto, e que, ao longo do tempo, foram se constituindo em espaços de ressignificação dentro dessa cosmovisão religiosa.

A designação “terreiro”⁹⁶ é dada ao local de realização do culto da maioria das religiões afro-brasileiras, e, para Barros e Teixeira (2000) representam historicamente uma forma de resistência cultural e de coesão social. Do ponto de vista funcional, compreende um espaço ritual, sacralizado pela presença das divindades ali representadas e onde acontecem

⁹⁵ Segundo Pierre Verger (2012) a definição de “Orixá” é complexa. Ele representa sim uma força da natureza, contudo, “isso não se dá sob uma forma desmedida e descontrolada. Ele é apenas parte dessa natureza sensata, disciplinada, fixa, controlável, que forma uma cadeia nas relações dos homens com o desconhecido”. Outra parte dessa cadeia se constituiu por meio de um ser humano, divinizado, que viveu outrora na Terra e que soube estabelecer uma ligação, um controle com essa força da natureza, “assentá-la, domesticá-la, criar entre ela e ele um laço de interdependência, através do qual atraía sobre ele e os seus a ação benéfica e protetora dessa força e direcionava seu poder destrutivo para seus inimigos” (VERGER, 2012, p. 37).

⁹⁶ Neste artigo, utilizaremos a terminologia “terreiros” como referência geral aos templos religiosos afro-brasileiros. Também é conhecido como “roça”, remissão às condições dos sítios onde os terreiros eram implantados no início da sua estruturação, em ambientes caracterizados por suas grandes dimensões, compostos de árvores frutíferas e afastados do grande centro urbano.

as atividades litúrgicas, e um espaço para moradia de alguns membros da comunidade religiosa. Ambos esses espaços (ritual e moradia) compõem o que se denomina como espaço “urbano” do terreiro, ou seja, o local que contém as edificações (RÊGO, 2006, p. 34). Ainda compondo o espaço do terreiro ou “roça”, existe o espaço “mato”, composto da mata ritual, onde se encontra grande variedade de ervas, arbustos e árvores consagrados aos orixás (RÊGO, 2006, p. 34).

Como exemplo da importância dos terreiros de candomblé no processo de territorialização negra no início do século XX, pós-abolição, podemos citar o fenômeno ocorrido nas cidades baianas, tanto em Salvador quanto no Recôncavo, em que os terreiros assumiram papel protagonista, reafirmando identidades culturais diferentes, aglutinando populações excluídas, e até mesmo assumindo papel reservado ao poder público, provendo educação, saúde, alimentação e até mesmo a moradia dessas populações (OLIVEIRA, 2011. p. 2). Retratado por Sodré (2002) como a principal forma social do negro no Brasil, o autor assim descreve:

[...] o terreiro afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil. (SODRÉ, 2002, p. 20).

Nota-se, portanto, que o terreiro constitui não apenas um espaço, mas um verdadeiro território⁹⁷. Segundo Diegues e Arruda (2000, p. 24) “além de espaço de reprodução econômico, das relações sociais, o território é também o *locus* das representações e do imaginário mitológico dessas sociedades”, de forma que se torna relevante analisar o sistema de representações, símbolos e mitos que essas populações constroem, pois é com ele que agem sobre o meio natural e desenvolvem seus métodos tradicionais de manejo.

⁹⁷ O território, além da dimensão política, incorpora também relações econômicas e culturais, e está relacionado à forma como as pessoas utilizam e significam o espaço. Afirma Sodré (2002) que a territorialidade se define “como força de apropriação exclusiva do espaço (resultante de um ordenamento simbólico) capaz de engendrar regimes de relacionamentos, relações de proximidade e distância”. (SODRÉ, 2002, p.14).

2 TERRITÓRIOS AFORRELIGIOSOS: SUBTRAÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO

A forte ligação que as religiões afro-brasileiras sempre mantiveram com elementos da natureza contribuiu para que muitos terreiros originalmente se fixassem nos entornos das cidades, regiões que, nas primeiras décadas do século XX, tinham um caráter predominantemente rural. Além disso, a modesta condição financeira desses religiosos também colaborou, no período pós-abolição, para a implantação de seus terreiros em locais mais distantes dos centros urbanos, onde as terras eram mais baratas. Pierson (1971) cita o exemplo do candomblé do Ilê Axé Opô Afonjá (localizado em São Gonçalo do Retiro, em Salvador, e fundado em 1910 por Mãe Aninha), situado numa região ocupada, prioritariamente, por negros e mestiços, e descreve o percurso percorrido para chegar ao referido terreiro, como também demonstra a existência de uma considerável distância entre o terreiro e o que seria o centro urbano:

Para se chegar à seita de uma conhecida mãe de santo, toma-se o bonde da Calçada para a periferia da cidade, passando-se por laranjais e pastos crescidos, até o matadouro, onde se desce, sobe-se depois por uma estrada íngreme, ladeada por plantas chamadas “nativos” (que dizem ser originários da África), uricurus e outros coqueiros, até que depois de andar mais de dois quilômetros, se chega a um cume que domina um verde vale, donde se pode ver a cidade, bem ao longe. (PIERSON, 1971, p. 356).

Como consequência da aceleração do processo de urbanização das cidades, uma nova paisagem passa a ser desenhada e essas religiões, antes instaladas num ambiente favorável, passam a encontrar dificuldades para a realização de seus rituais, levando a um contínuo processo de desterritorialização de seus espaços litúrgicos. Regiões antes admiradas por grande riqueza natural degradaram-se com o tempo para dar espaço a construções urbanas, ou foram invadidas pela violência, transformando completamente os ambientes.

No universo das religiões afro-brasileiras 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 espaços internos dos terreiros. Duarte (1998) destaca que

em se tratando das religiões afro-brasileiras a sacralização do espaço físico, fora dos domínios do terreiro, se dá pelo que se compõe o espaço natural, portanto, em qualquer lugar onde se verifiquem sinais naturais da criação em plena liberdade, ali estarão as representações das Divindades afroreligiosas (DUARTE, 1998, p. 19).

Estabelece-se, assim, a divisão entre os territórios internos, ou o que Rêgo (2006) chama de territórios contínuos, sendo este composto pelos templos religiosos (edificações ou espaço urbano existente dentro do terreiro), e os territórios externos, ou territórios descontínuos, constituídos pelos ambientes externos, considerados sítios sagrados pelo uso ritualístico que lhe é atribuído, podendo ser matas, lagoas, rios, praias, cachoeiras, manguezais, e áreas verdes remanescentes em geral.

A comunidade afroreligiosa, portanto, sacraliza espaços que compõem um universo com significados próprios e que podem passar despercebidos às pessoas que não comungam daquela cosmovisão religiosa. Vagner Gonçalves da Silva (1995) ao tratar dos espaços sagrados no candomblé assim esclarece:

Além das folhas utilizadas no culto a todos os orixás, o candomblé necessita ainda do espaço da mata ou da floresta para cultivar as divindades que presidem esses domínios, como Ossaim, o deus das plantas, Oxossi, o deus caçador, Iroco e Tempo, representados pela gameleira branca (*Ficus doliaria*, M) ou ainda as entidades que, embora não pertencendo propriamente a este domínio, estão relacionadas com as árvores cujas folhas lhes são consagradas, como Ogum, cultuado na mangueira (*Mangifera indica*, L.) e Iansã e Egum cultuados no bambu (*Bambusa vulgaris* L.). (SILVA, 1995, p. 210).

Entretanto, em decorrência do crescimento acelerado e desordenado das cidades, esses ambientes naturais preservados estão cada dia mais escassos. Neste cenário, os adeptos da religião se veem obrigados a buscar refúgio para manutenção de muitas de suas práticas em áreas verdes remanescentes, normalmente representadas por Parques de Preservação ou Unidades de Conservação.

Essa preocupação com a perda dos espaços ritualísticos é percebida por Everaldo Duarte (1998) em seu artigo sobre o Parque São Bartolomeu (Salvador), que configura um território externo utilizado historicamente pelos afroreligiosos:

[...] Os terreiros cada vez mais se encolhem nas suas limitações de espaços físicos. Muitos até se reservam o direito de reduzir seus rituais, eliminando algumas “obrigações” que deveriam ser realizadas à margens de rios, lagos, nascentes, etc. Significa dizer que a manifestação da religião afro-brasileira tradicional está encolhendo. Encolhendo para os muros dos próprios terreiros. E isto não é bom. Não é bom porque nós sabemos que nossa religião não se enquadra apenas aos rituais nos espaços do terreiro. (DUARTE, 1998, p.20).

Deste modo, essas áreas verdes remanescentes, encontradas na maioria das vezes apenas em Parques de Preservação e Unidades de Conservação, passam a ser utilizadas como território externo pelos adeptos dos cultos, consolidando-se, assim, como lugares sagrados em razão da prática e pelo histórico de utilização destas comunidades religiosas. Entretanto, mesmo esses espaços cujo uso já se consolidou de forma histórica, estão se tornando proibidas ao culto, seja em decorrência de projetos de revitalização que transformam esses locais em espaços de lazer e pontos de atração turística (a exemplo do Dique do Tororó em Salvador), seja pela instituição de Unidades de Conservação ambiental (como é o caso do Parque Nacional da Tijuca). Assim, cada dia mais, os adeptos das religiões afro-brasileiras percebem suas territorialidades sendo subtraídas.

Exemplo de desterritorialização decorrente da revitalização do espaço para fins turísticos e de lazer, o Dique do Tororó historicamente se configurou como um espaço apropriado pela comunidade afroreligiosa baiana para as suas manifestações ritualísticas, devido à presença no local de elementos ligados à natureza e que fazem parte do panteão sagrado desta religião. Com a revitalização pública do espaço, essa comunidade passou a ser vigiado para não realizar liturgias no local como era de costume, e atualmente só consegue manter suas práticas às escondidas. Sobre seu uso lembra Everaldo Duarte (1999):

O dique do Tororó é um santuário para todos nós. Ali reside a Oxum mais doce e mais justa que se pôde conhecer. Antes, com todos os requintes aos quais se faz jus. Hoje, cercada de asfalto, buzinas e sirenes por todos os lados. (...) Aos domingos, geralmente à tarde, era um privilégio se colocar à margem do dique para ver o cerimonial que conduzia os presentes. Eram as oferendas para Oxum que os terreiros tradicionais proporcionavam, cada um ao seu dia. O movimento

provocado pela chegada do cortejo era tão grande que parava tudo. Os bondes, as pessoas, os moradores, tudo se juntava num único cenário que ficava pequeno quando se lhe acrescentava o cortejo. O cortejo era de muita gente que acompanhava os atabaques que reverenciavam a Deusa das águas doces, cantando e dançando em ritmo de ijexá. (DUARTE, 1999, 264-5).

Ademais, o Dique do Tororó conforme se apresenta hoje, com seu uso voltado para fins turísticos e recreativos, não mais apresenta um elemento essencial da religião, qual seja, o segredo/invisibilidade, o que caracteriza uma sobreposição territorial de formas incompatíveis de uso.

Também se insere neste cenário a utilização do Parque Nacional da Tijuca por comunidades afro-religiosas, que passaram a ter o acesso às áreas da Unidade restrito, ou mesmo impedido, em decorrência de políticas públicas de proteção ambiental, o que classificou este episódio como um caso de racismo ambiental.

De tudo aqui relatado o que se vê é uma subtração dos espaços sacralizados pelas religiões afro-brasileiras, problemática que surge como desdobramento direto do adensamento urbano e de políticas públicas (tanto de preservação ambiental quanto de revitalização para fins turísticos e/ou de lazer) que impactam de maneira negativa essas comunidades. Tal cenário é preocupante e aponta uma situação de conflito e exclusão, representando uma ameaça à continuidade dessas práticas religiosas ancestrais.

3 RACISMO AMBIENTAL E O EXEMPLO DO PARQUE NACIONAL DA TIJUCA

Uma nova vertente do racismo, denominado como “racismo ambiental” tem se inserido na vida das populações negras e indígenas em todo o Brasil. 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.

Maria Bernadete Lopes da Silva (2008) pontua que o racismo ambiental se estrutura a partir da pré-existência do racismo tradicional entrincheado 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 de reservas naturais, na criação de aterros sanitários, definição de áreas para indústrias poluentes, instalação de lixeiras municipais e outros (SILVA, 2008).

A proibição do IBAMA 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 como sendo um caso de racismo ambiental.

Vê-se, portanto, que povos e comunidades consideradas tradicionais⁹⁸, como os quilombolas, pescadores, índios, e mesmo os adeptos das religiões de matriz africana, inúmeras vezes são vítimas de injustiças ambientais⁹⁹, pois 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.

O Brasil segue a tendência mundial de criar áreas naturais protegidas legalmente, entre as quais se destacam as Unidades de Conservação da Natureza¹⁰⁰.

⁹⁸ Definidos pelo Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

⁹⁹ “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).

¹⁰⁰ O 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. Nasce, com isso, inúmeros conflitos, já que tais povos ficam impedidos de continuar reproduzindo seus modos tradicionais de vida. Esses conflitos 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 específico 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 (COSTA, 2011, p. 113).

É neste cenário que se insere o caso envolvendo comunidades religiosas de matriz africana usuárias do Parque Nacional da Tijuca (RJ) em suas práticas religiosas, e que passaram a ter seu acesso às áreas da unidade de preservação restrito ou mesmo impedido, o que colocou este episódio no documento intitulado “Mapa de conflitos causados por racismo ambiental no Brasil” (RIBEIRO; PACHECO, 2007).

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 naturalizada. Segundo dados colhidos pela autora, das quatorze religiões identificadas como usuárias do Parque, apenas a católica 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. 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 práticas.

Desse modo, podemos intuir que o futuro dessas práticas religiosas pode estar ameaçado em decorrência de uma sobrevalorização da preservação do meio ambiente, consubstanciado pela prática do racismo ambiental, que impede a continuidade da utilização dos espaços verdes remanescentes como territórios externos da prática afroreligiosa. Ao que parece, para o Estado 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 devem 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: o ambientalismo ortodoxo e a preservação dos modos de vida tradicionais. Tal negociação pode ser obtida através da 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 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 afroreligiosos segregados.

4 AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: UM PATRIMÔNIO CULTURAL

A preocupação com a preservação e a valorização das expressões da chamada cultura tradicional e popular se fortaleceu no cenário internacional após ser firmada, em 1972, a Convenção da Unesco sobre a Salvaguarda do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural. A Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, de 1989, por sua vez, é o documento que alicerça as ações de preservação do que recentemente se passou a denominar como patrimônio cultural imaterial ou intangível (BRASIL, 2006, p. 15).

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 (BRASIL, 2006, p. 9).

Neste sentido, a inclusão de bens culturais que referem os diferentes grupos formadores da sociedade brasileira no rol do patrimônio cultural constitui uma demanda histórica que foi reconhecida pela Constituição Federal de 1988, em seu Artigo 216¹⁰¹.

Já no ano 2000, a partir da publicação do Decreto-Lei N° 3.551/00, que instituiu o Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial, o debate acerca das ações de preservação do patrimônio cultural imaterial¹⁰² foi fortalecido. Práticas e modos de se manifestar passaram 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).

Não se pode olvidar de que as fortes influências e marcas deixadas pelo povo africano na cultura nacional estão presentes e são sentidas especialmente, por exemplo, na música, culinária, e na religião. Neste campo

¹⁰¹ O texto constitucional ampliou o conceito de patrimônio cultural brasileiro, reconheceu sua dupla natureza material e imaterial e, em seu parágrafo 1º, estabeleceu, além do tombamento, o registro e o inventário como outras formas de acautelamento e proteção desses bens.

¹⁰² Entendido como manifestações não-materiais, que não podem ser tocadas, mas que são sentidas, percebidas e valoradas por parte da sociedade. 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).

específico, as estratégias de sobrevivências das religiões africanas, desde o sincretismo, aos cultos escondidos nas matas e nas senzalas, passando-se pelas recriações e invenções de tradições, emanam dimensões imateriais profundas (SANTOS, 2003, p. 7).

O sincretismo¹⁰³ está entranhado ainda nos dias atuais na cultura brasileira e permitiu o seu caráter original e mestiço através da mistura aos cultos judaico-cristãos. As comunidades de terreiro simbolizam verdadeiros territórios culturais de resistência. A presença dos mitos e lendas oriundas das religiões afro-brasileiras no imaginário nacional transcende o universo dos seus seguidores e das comunidades de terreiro, o que justifica a necessidade de preservação destes testemunhos de tamanha contribuição para a formação nacional (SANTOS, 2003, p. 7).

A preservação das manifestações religiosas afro-brasileiras, portanto, é de grande relevância, posto que integram o patrimônio imaterial da cultura brasileira. Contudo, nos dias atuais, a preservação e sobrevivência desta religiosidade dependem sobremaneira da possibilidade de continuidade do uso de seus territórios, espaços sagrados indispensáveis em sua liturgia e que estão se tornando cada dia mais escassos, conforme delineado nos itens anteriores.

Nesse contexto, medidas emergenciais precisam ser adotadas, pois o futuro das práticas religiosas afro-brasileiras, que sempre tiveram contato com os elementos da natureza e dela necessitam para seus rituais, 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 seus territórios externos.

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 se estabelecer um diálogo a fim de convergir interesses que, a priori, parecem antagonísticos, mas que na realidade não o são. Essa conciliação de interesses pode ser obtida por meios do uso de uma série de instrumentos jurídicos já existentes em nosso arcabouço legislativo.

¹⁰³ Criado pelos negros africanos como estratégia de sobrevivência de suas religiões e tradições.

5 AS POLÍTICAS PÚBLICAS: VISIBILIDADE E 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 Tombamento¹⁰⁴. Além disso, outros instrumentos jurídicos, como a desapropriação e o usucapião especial (que pode servir como suporte à regularização fundiária) podem ser utilizados para a proteção territorial dos terreiros, em razão da sua relevância enquanto patrimônio cultural e bem coletivo (OLIVEIRA, 2011).

Outro instrumento que merece destaque é o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, lançado em 2013 pela SEPPIR - 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 africana¹⁰⁵ (BRASIL, 2013).

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 (BRASIL, 2013).

O Decreto-Lei nº 3.551/00, por sua vez, instituiu o Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial, despontando como importante instrumento na proteção imaterial da cultura afro-brasileira, sendo considerado internacionalmente como uma referência. Esse diploma normativo foi o responsável por tornar aplicável o artigo 216 da Constituição Federal ao prever o registro¹⁰⁶ dos bens culturais imateriais efetuado pelo IPHAN,

¹⁰⁴ O IPHAN, com o objetivo de preservar saberes e práticas tradicionais, 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 na cidade de Salvador/BA (OLIVEIRA, 2011, p. 3).

¹⁰⁵ “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.)

¹⁰⁶ 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.

os quais serão considerados Patrimônio Cultural do Brasil (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. 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.

Neste 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 afrorreligiosos, através, sobretudo, da inserção desta pauta nos Planos Diretores Participativos. Ele apresenta uma série de instrumentos que podem ser utilizados na construção do que Oliveira (2011) chama de “direito dos terreiros”, em conformidade com a necessidade de cada política pública estabelecida, bem como, com vistas às necessidades e demandas dos afrorreligiosos na defesa de seus territórios (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 afrorreligiosos, 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 específico para rituais afrorreligio-

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).

sos no Parque Nacional da Floresta da Tijuca¹⁰⁷. Através dele foi urbanizado um local conhecido como “Curva do S”, no Alto da Boa Vista, para transformá-lo oficialmente em um espaço para a realização de oferendas religiosas (NITAHARA, 2014). O local escolhido já era um espaço tradicionalmente utilizado pelas religiões afro-brasileiras em suas liturgias, configurando-se, assim, como um território descontínuo/externo para a sua comunidade.

As iniciativas 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 que podem possibilitar a construção de uma cidade multirracial e multicultural. Contudo, teceremos algumas ponderações quanto ao modelo utilizado pelo Rio de Janeiro, que optou pela criação de espaços específicos reservados para rituais afrorreligiosos, reflexões essas que se justificam em razão dos riscos que a adoção deste modelo pode trazer em longo prazo.

6 O PROJETO “ESPAÇO SAGRADO”: PROTEÇÃO OU SEGREGAÇÃO?

Desponta no Rio de Janeiro um projeto pioneiro desenvolvido pela Secretaria de Estado do Ambiente, denominado “Espaço Sagrado”¹⁰⁸, que consiste na criação de espaços reservados para cultos e práticas religiosas e tem por finalidade difundir e proporcionar as boas práticas ambientais, evitando danos a 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 IstoÉ, que publicou matéria intitulada “Um macumbódromo para o Rio”. Na referida matéria, além de explicar em que

¹⁰⁷ 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 (NITAHARA, 2014).

¹⁰⁸ Já foram inaugurados dois “espaços sagrados” voltados para atender as necessidades da comunidade afrorreligiosa, 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 (RIBEIRO, 2014).

consiste o projeto Espaço Sagrado, a revista cuidou de apontar a preocupação existente por parte de alguns adeptos que apoiam a iniciativa, mas com algumas ressalvas¹⁰⁹ (BRUGGER, 2014).

De fato o projeto é pioneiro no Brasil, em se tratando de iniciativa pública, e pode se tornar um modelo a ser adotado por outros gestores. Contudo, das falas citadas na referida matéria é possível extrair uma preocupação quanto a uma possível segregação decorrente da criação destes espaços no Rio de Janeiro. Em decorrência da criação de espaços que já estão sendo estigmatizados negativamente sob a alcunha de “macumbódromos”, como intitula a própria revista, teme-se, ao que se percebe, o reforço do preconceito contra as religiões afro-brasileiras e, por conseguinte, da desqualificação social que historicamente vem acompanhando essa religiosidade. Por outro lado, também existe a preocupação de que, em virtude da existência destes 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 afrorreligiosos segregados, o que nos remete mais uma vez às estratégias de desqualificação social dos afrodescendentes.

Indagamos, portanto: até que ponto a criação de espaços reservados para práticas afrorreligiosas representa, de fato, uma conquista e um instrumento eficaz de proteção 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).

¹⁰⁹ A referida matéria destaca a fala da antropóloga Sônia Giacomini, do departamento de ciências sociais da PUC-Rio, que apoia a iniciativa desde que ela não signifique “a impossibilidade de uso de outros espaços públicos para rituais”. Por sua vez, a diretora cultural da Federação Brasileira de Umbanda, Dayse Freitas, demonstra preocupação em que tais espaços não sejam estruturados de modo a permitir uma utilização satisfatória, e que o poder público não forneça, por exemplo, policiamento local (BRUGGER, 2014).

Portanto, indagamos novamente, a criação desses espaços afroreligiosos 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 afroreligiosos estigmatizados.

CONCLUSÕES

Conforme demonstrado, a vivência afroreligiosa 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 ou Unidades de Conservação. Entretanto, o uso 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 que as religiões afro-brasileiras representam, em razão da sua relevância enquanto manifestação cultural brasileira.

Concluimos, portanto, que o confronto existente entre duas concepções aparentemente antagônicas: ambientalismo ortodoxo (que sobre-

valoriza 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.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p.43-81.

BARROS, José Flávio Pessoa; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé, religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 103-138.

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 - SEPPIR. **Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013 - 2015**. 1.ed.

Brasília, jan. 2013. Disponível em: <http://www.seppir.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, jan. 2005.

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

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.

DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2000. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3810>>. Acesso em: 07 out. 2014.

DUARTE, Everaldo. O Terreiro do Bogum e o Parque São Bartolomeu. In: FORMIGLI, Ana Lúcia (org.). **Parque Metropolitano de Pirajá**: História, natureza e cultura. Coleção Cadernos do Parque. Salvador: Editora do Parque, 1998. p. 19-22.

DUARTE, Everaldo. Religiosidade no cotidiano baiano: o Dique do Tororó. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (orgs.). **Faraimará - O Caçador traz Alegria**: Mãe Stella, 60 anos de Iniciação. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

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, André Luiz de Araújo. A cidade e o terreiro: proteção urbanística aos terreiros de candomblé na Bahia pós Estatuto da Cidade. In: **urbBA11 – Urbanismo na Bahia**, 2011, Salvador. Disponível em: <http://www.ppgau.ufba.br/urba11/ST1_A_CIDADE_E_O_TERREIRO.pdf>. Acesso em: 13 out. 2014.

PIERSON. Donald. **Branços e Pretos na Bahia**: estudo de contacto racial. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

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.abc.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.

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

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

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. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002. (Bahia: Prosa e poesia).

VERGER, Pierri Fatumbi. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2012.