



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Ramon Fiori Fernandes Sobreira

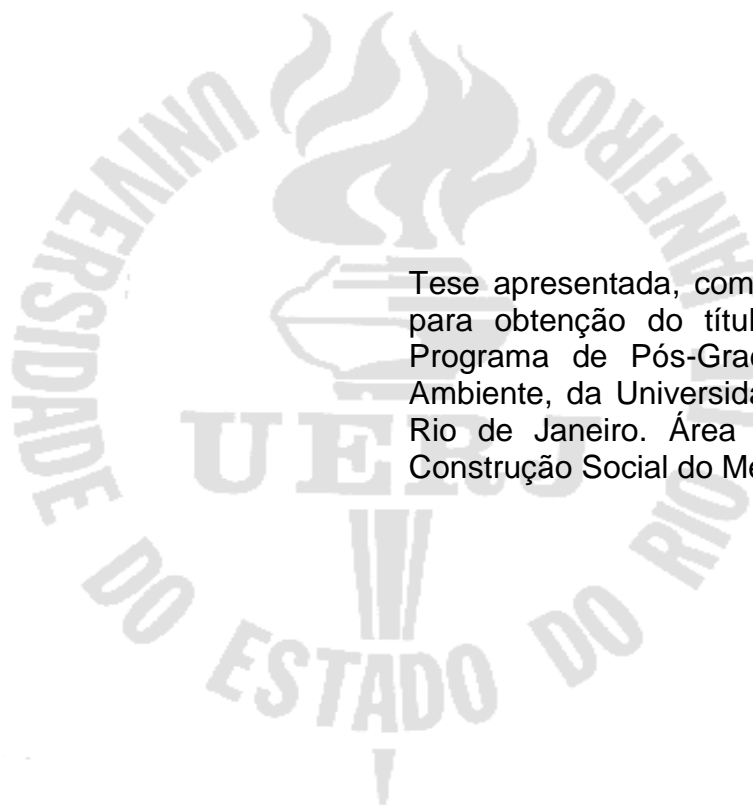
**Práticas religiosas Afro-Brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente
e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro**

Rio de Janeiro

2011

Ramon Fiori Fernandes Sobreira

**Práticas religiosas Afro-Brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente
e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Construção Social do Meio Ambiente.

Orientador: Prof. Dr. Carlos José Saldanha Machado

Rio de Janeiro

2011

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CTC-A

S677

Sobreira, Ramon Fiori Fernandes.

Práticas religiosas afro-brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro /Ramon Fiori Fernandes Sobreira. - 2011.

340f. : il.

Orientador. Carlos José Saldanha Machado
Tese (Doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Biologia Roberto Alcântara Gomes.

1. Cultos afro-brasileiros – Rio de Janeiro (RJ) - Teses. 2. Religião – Aspectos ambientais – Teses. 3. Religião - Aspectos sociais – Teses. 4. Ética ambiental. I. Machado, Carlos José Saldanha. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Biologia Roberto Alcântara Gomes. III. Título.

CDU 299.6:504

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Ramon Fiori Fernandes Sobreira

**Práticas religiosas Afro-Brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente
e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro**

Tese apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor, ao
Programa de Pós-Graduação em Meio
Ambiente, da Universidade do Estado do
Rio de Janeiro. Área de concentração:
Construção Social do Meio Ambiente.

Aprovado em 26 de agosto de 2011.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Carlos José Saldanha Machado (Orientador)
Fundação Oswaldo Cruz

Profa. Dra. Elza Neffa
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Maria Alice Rezende Gonçalves
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Helena Theodoro
Universidade Veiga de Almeida

Prof. Dr. Eli Alves Penha
Escola Nacional de Ciências Estatísticas

Rio de Janeiro

2011

DEDICATÓRIA

A minha esposa, Rosi, única pessoa capaz de sintetizar todos os seres humanos e não humanos que amo.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, à minha família, pela compreensão quanto às horas de lazer subtraídas;

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente (PPG-MA) da UERJ, de formações tão distintas, que, comigo, compuseram uma “turma” improvável, e que incrementaram trocas e crescimento mútuo.

Aos professores do PPG-MA e às Coordenações do PPG-MA pela correta e gabaritada condução das atividades acadêmicas e administrativas;

Ao Dr. Carlos José Saldanha Machado, orientador, a quem devo, no momento decisivo, ter acreditado neste projeto.

Se toda a ação política [...] deve ter por finalidade o bem comum do povo, seria um grosseiro absurdo que o próprio povo fosse em permanência excluído da função de julgar a justiça ou a injustiça das políticas postas em prática

Fábio Konder Comparato

RESUMO

SOBREIRA, Ramon Fiori Sobreira. **Práticas religiosas Afro-Brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro**. 2011. 340f. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

A Constituição Federal brasileira relaciona dentre as garantias do cidadão o direito ao meio ambiente sadio e a liberdade religiosa e de liturgia. Também prevê como valor constitucional a ser defendido pelo Estado brasileiro as matrizes culturais africanas. A problemática da presente pesquisa é o conflito entre esses valores e garantias em um Estado democrático de direito, conflito este que indentificamos no caso selecionado para estudo: a proibição de oferendas das religiões afro-brasileiras no Parque Nacional da Tijuca, no Rio de Janeiro, pela administração da entidade gestora do Parque. A partir deste estudo de caso, propomos questionar: 1) como o conflito é construído numa perspectiva multidimensional (da geografia cultural, da teologia, da sociologia etc); 2) se e por que as religiões de matrizes africanas foram excluídas do arcabouço jurídico ambiental brasileiro; 3) se este arcabouço pode ser interpretado de modo a favorecer a prática de oferendas e 4) se há uma consciência e uma ética ambientais emergentes naquelas comunidades religiosas, facilitadoras do argumento defensivo da prática de oferendas em áreas verdes públicas. Assim, o objetivo da presente pesquisa é contribuir para a solução exitosa deste conflito, de modo que esta solução seja válida e exequível em qualquer área verde sob administração pública. Desse modo, advogamos a tese de que é possível ponderar as duas garantias constitucionais em conflito, de forma que as oferendas, ao invés de proibidas, sejam aceitas de modo disciplinado, não agressivo ou menos agressivo ao meio ambiente, pela negociação dos atores envolvidos. Através da metodologia qualitativa demonstraremos que há um conflito entre atores que dão distintos significados ao meio ambiente, a partir de racionalidades distintas, sendo a da administração ambiental fortemente ancorada na própria doutrina formatadora dos parques nacionais. Aditaremos que o conflito poderia ter sido evitado ou minorado se as comunidades religiosas urbanas afro-brasileiras tivessem sido reconhecidas como populações tradicionais pelo movimento socioambientalista, fortemente inspirador da legislação brasileira. Demonstraremos ainda que, apesar desta lacuna, a legislação que já está dada pode ser interpretada de modo a cancelar a prática das oferendas, e que a proibição seria um equívoco legal da administração ambiental, tendo em vista que o direito ambiental oferece um sistema principiológico favorável à prática das oferendas, tarefa facilitada por uma emergente ética ambiental naqueles grupos religiosos. Não obstante, uma proposta de inclusão de um artigo na Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação será elaborada, para evitar que a solução do conflito dependa de interpretações. Por fim, recomendaremos que a interdição no Parque da Tijuca seja exemplarmente substituída por uma negociação entre as partes envolvidas, de modo a que sejam preservados todos os interesses constitucionais envolvidos, proporcionando o avanço da democracia brasileira.

Palavras-chave: Conhecimentos tradicionais. Movimentos ambientais. Parque Nacional da Tijuca. Religiões Afro-Brasileiras. Socioambientalismo.

ABSTRACT

Brazilian Federal Constitution lists among the citizens' guarantees not only the right to a healthy environment but also religious and liturgy freedom. It is also established as a constitutional value the State's obligation to preserve the cultural African matrixes. The main matter of the present research is the conflict between (or among) such guarantees and interests within a democratic system, as it has been identified in the study-case: the interdiction of afro-Brazilian religious offerings at Parque Nacional da Tijuca (Tijuca National Park), in Rio de Janeiro city, determined by the park administration. Based on that study-case we propose the following questions: 1) how, in a multidimensional perspective (cultural geography, theology, sociology etc) such a conflict is built; 2) if and why afro-Brazilian religions have been excluded from the Brazilian environmental legislation; 3) if that legislation may be interpreted in ways that promote the defense of those rituals and; 4) if an environmental ethics is emerging within those religious communities, considering that such ethics would make it easier the task to build an apologize of those religious practices. Thus, this research aims to contribute to a successful solution of the mentioned conflict, in a way that this very solution may be applied in any other environmental unit under public administration. This way, we defend the thesis that is perfectly possible to weight or to ponder the mentioned constitutional interests, making it possible to release religious offerings from interdiction, promoting their liberation under some environmental discipline, discussed by both parts (administration and religious leaderships), leading to offerings less aggressive to environment or even non-aggressive ones. Through qualitative methodology, we will demonstrate that there is a conflict between distinct ways to signify nature and environment, by distinct social actors, with different rationalities, being the one of the administration strongly harbored at the very American-born doctrine of the national parks. In addition, we intend to show that the mentioned conflict should be avoided if only afro-Brazilian religious groups would be considered as traditional populations or traditional communities by the socio-environmental movement, which one indeed inspired Brazilian legislation. We shall also demonstrate that despite of such omission, Brazilian already existent legislation may be interpreted in ways to allow offerings at national parks, the interdiction remaining as a legal mistake of the park's administration, even because the environmental law principles offer us an comprehensive interpretation in defense of the religious offerings, made stronger by the recognizing that there is a new-born environmental ethics emerging from those communities. However, it shall be suggested the insertion of a new clause in the National Conservation Units System Law to assure that right, without depending on interpretations efforts. At last, we shall strongly recommend that the interdiction to offerings nearby nature is suspended and replaced by a negotiation between parts involved, making it possible to preserve all the constitutional interests in conflict, at the same time that Brazil's young democracy may give an important step ahead.

Keywords: Afro-Brazilian religions. Environmental movements. Social-environmental movement. Tijuca National Park.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 -	Sítios Sagrados	24
Tabela 2 -	Quadro relacionando oferendas do candomblé a locais do meio ambiente natural	38
Tabela 3 -	Quadro relacionando oferendas do candomblé a locais do meio ambiente artificial	39
Tabela 4 -	Quadro relacionando oferendas que podem ser feitas no âmbito da casa	39
Tabela 5 -	Quadro comparativo entre a Procissão de São Sebastião e as oferendas afro-brasileiras no PNT, segundo a apropriação do profano pelo sagrado	57
Tabela 6 -	Representação gráfica das partes de um ritual	59
Tabela 7 -	Elementos tangíveis e intangíveis e dimensões dos rituais greco-romanos	63
Tabela 8 -	Associação entre Orixás, santuários e altares	64
Tabela 9 -	Elementos tangíveis e intangíveis e dimensões dos rituais afro-brasileiros	66

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -	Placa colocada na entrada do Parque Nacional da Tijuca	16
Figura 2 -	Fotografia de quadro representando uma cachoeira, no Centro de Umbanda Caminheiros da Verdade, no Rio de Janeiro	21
Figura 3 -	Fotografia de quadro representando uma cachoeira, no Centro de Umbanda Caminheiros da Verdade, no Rio de Janeiro	21
Figura 4 -	Fotografia de oferenda na base de uma árvore, no bairro do Rocha	48
Figura 5 -	Fotografia de um alguidar junto a um muro que separa a rua de árvores e mata	48
Figura 6 -	Fotografia da mesma oferenda anterior, tirada de um plano mais aberto	49
Figura 7 -	Fotografia de oferenda sobre rocha, no bairro do Sampaio	49
Figura 8 -	Fotografia de oferenda na calçada de rua no bairro do Riachuelo	50
Figura 9 -	Fotografia da oferenda anterior, tirada de um plano mais aberto	50
Figura 10 -	Fotografia de oferenda na base de uma árvore, no bairro do Rocha	50
Figura 11 -	Fotografia de oferenda sobre gramado, junto à Linha Amarela	51
Figura 12 -	Fotografia de oferenda em encruzilhada, no bairro do Riachuelo	51
Figura 13 -	Fotografia de oferenda em encruzilhada, no bairro do Engenho Novo	52
Figura 14 -	Fotografia de oferenda em rua do bairro do Rocha	52
Figura 15 -	Fotografia de oferenda nos Arcos da Lapa	53
Figura 16 -	Fotografia de oferenda na Rua Perseverança, no bairro do Riachuelo	53
Figura 17 -	Fotografia de oferenda na Rua Cadete Polônia, no bairro do Riachuelo.....	54
Figura 18 -	Fotografia de oferenda na Av. Marechal Rondon, bairro do Sampaio	54

Figura 19 -	Fotografia de oferenda na Rua José Félix, bairro do Riachuelo.....	55
Figura 20 -	Fotografia do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador	111
Figura 21 -	Fotografia antiga do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador.....	111
Figura 22 -	Fotografia de placa afixada no Parque de São João, em Niterói (RJ), pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Recursos Hídricos.....	256
Figura 23 -	Fotografia de miniatura de barcos de madeira (na cor azul, dentro de sacos plásticos), à venda para serem lançados ao mar, na Festa de Iemanjá. Fotografia feita em uma loja de artigos religiosos em Niterói (Rio de Janeiro).	276
Figura 24 -	Limpeza de córrego em Uberlândia (MG), por umbandistas do projeto SOS.....	297
Figura 25 -	Coleta de lixo indevidamente despojado nas imediações do córrego Lagoinha em Uberlândia (MG), feita por umbandistas do projeto SOS Lagoinha.	298

LISTA DE SIGLAS

CFRB	Constituição Federal da República do Brasil de 1988
CONAMA	Conselho Nacional de Meio Ambiente
CONUB	Conselho Nacional de Umbanda
EIA	Estudo de Impacto Ambiental
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
MMA	Ministério do Meio Ambiente
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PL	Projeto de Lei
PNMA	Política Nacional do Meio Ambiente
PNT	Parque Nacional da Tijuca
RIMA	Relatório de Impacto Ambiental
SISNAMA	Sistema Nacional do Meio Ambiente
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
SUIPA	Sociedade União Internacional Protetora dos Animais
UICN	União Internacional para Conservação da Natureza

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	16
1	TERRITÓRIO, RELIGIÃO E CONFLITO	31
1.1	Introdução	31
1.2	Religião e cidade	31
1.2.1	<u>Rituais e preces como determinantes da espacialidade</u>	58
1.3	Formas contemporâneas de viver a religião	69
1.4	Sociologia dos conflitos ambientais	77
1.5	Democracia e construtivismo político	87
1.5.1	<u>Democracia e construtivismo político: aspectos culturais</u>	103
1.6	A construção ideológica dos parques nacionais	112
1.7	A construção do racismo	119
1.7.1	<u>A construção do racismo ambiental</u>	135
1.8	Conclusão	139
2	SOCIOAMBIENTALISMO, MARCO REGULATÓRIO E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS	141
2.1	Introdução	141
2.2	Paradigmas éticos	142
2.2.1	<u>Visões de mundo religiosas e geração de paradigmas éticos</u>	148
2.3	Movimentos ambientalistas	149
2.4	Socioambientalismo	154
2.4.1	<u>Conceituação, genealogia e dinâmica histórica</u>	157
2.4.2	<u>Socioambientalismo, Constituição Federal e deslocamento da orientação legislativa</u>	159
2.4.3	<u>Sistema Nacional de Unidades de Conservação, populações tradicionais e a síntese socioambiental</u>	161
2.4.4	<u>A defesa preferencial das populações indígenas e quilombolas pelo socioambientalismo</u>	166
2.4.5	<u>A defesa preferencial das populações indígenas e quilombolas pelas agências do Estado</u>	168
2.4.6	<u>Em prol da inclusão dos grupos religiosos afro-brasileiros no sistema de proteção socioambiental</u>	171

2.4.6.1	Justiça ambiental	180
2.4.7	<u>O candomblé como religião detentora de conhecimentos tradicionais</u>	183
2.5	Impacto ambiental das oferendas	186
2.6	Conclusão	193
3	O PAPEL DO DIREITO AMBIENTAL E UMA ANÁLISE DOS DIPLOMAS INERENTES	196
3.1	Introdução	196
3.2	Direito, poder e sociedade	197
3.3	Direito e civilização ambiental	203
3.3.1	<u>Princípios favoráveis de Direito Administrativo</u>	217
3.3.2	<u>Breve roteiro para uma interpretação legislativa favorável às oferendas</u>	222
3.4	Direito e ética (Direito é ética)	225
3.5	Diplomas normativos em espécie	230
3.5.1	<u>Constituição Federal</u>	230
3.5.2	<u>Decreto 84.017/79</u>	237
3.5.3	<u>Lei da PNMA</u>	245
3.5.4	<u>Lei dos Crimes Ambientais</u>	250
3.5.5	<u>Lei da Política Nacional de Educação Ambiental</u>	257
3.5.6	<u>Decreto 3.551/2000</u>	259
3.5.7	<u>Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação</u>	260
3.5.8	<u>Estatuto da Cidade</u>	262
3.5.9	<u>Estatuto da Igualdade Racial</u>	266
3.5.10	<u>Lei do Gerenciamento de Resíduos Sólidos</u>	270
3.6	Conclusão	277
4	A NOVA ÉTICA AMBIENTAL DA UMBANDA E DO CANDOMBLÉ	279
4.1	Introdução	279
4.2	A emergência de uma ética ambiental	280
4.2.1	<u>Livros</u>	284
4.2.2	<u>Periódicos</u>	285
4.2.3	<u>Objetivos declarados nos estatutos ou por outros meios</u>	289

4.2.4	<u>Eventos</u>	293
4.2.5	<u>Projetos</u>	296
4.2.6	<u>Posicionamento dos dirigentes</u>	299
4.2.7	<u>Posicionamento dos adeptos</u>	300
4.3	O sacrifício de animais em candomblé	301
4.3.1	<u>Correntes éticas (religiosas e laicas) sobre a utilização de animais</u>	302
4.3.2	<u>Aspectos jurídicos</u>	305
4.3.3	<u>Algumas considerações históricas</u>	306
4.3.4	<u>Sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras</u>	308
4.3.4.1	Considerações históricas	308
4.3.4.2	Considerações legais	310
4.3.4.3	Considerações teológicas	314
4.3.4.4	Considerações éticas	317
4.4	Conclusão	320
5	CONCLUSÕES GERAIS E RECOMENDAÇÕES	323
	REFERÊNCIAS	331

INTRODUÇÃO

Na entrada do Parque Nacional da Tijuca (PNT), o visitante se depara com uma placa que anuncia as regras que devem ser seguidas naquela unidade de conservação. A placa, de sugestivo fundo verde, relaciona como sendo proibidas as seguintes atividades (de acordo com a ordem apresentada): caçar, retirar plantas, ingressar em ônibus, ingressar com animais domésticos, colocar lixo fora dos coletores e “deixar” oferendas religiosas.



Figura1 - Placa colocada na entrada do Parque Nacional da Tijuca
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2009.

A mesma placa fundamenta as referidas proibições em dois diplomas legais: o Decreto 84.017/79 e a Lei 9.605/98. Está desatualizada, pois faz referência à administração do IBAMA (que não mais vigora, desde 2007, conforme apuramos), atualmente substituída pela gestão de outra autarquia federal, o Instituto Chico Mendes.

Nossa primeira visita ao parque, na qualidade de pesquisadores, foi em 2008, quando, então, registramos fotos desta placa. Porém, duas pistas permitem definir, com alguma segurança, desde quando ela garante o acesso ao Parque: 1) o telefone do IBAMA nela indicado está com sete dígitos, sendo que os telefones no Rio de Janeiro passaram a ter oito dígitos em 30 de junho de 2001 (conforme apuramos no sítio do jornal O Estadão), portanto, a placa é anterior a junho de 2001; 2) o referido aviso busca fundamento legal para suas proibições também na Lei 9.605/98 (de 12 de fevereiro de 1998), portanto, só pode ter sido confeccionada a partir de fevereiro deste ano. Em conclusão, a placa de recepção aos convidados, a qual, aliás, não utiliza a expressão “bem-vindos”, de inegável simpatia turística, foi

colocada entre 1998 e 2001, institucionalizando, desde então, a interdição às oferendas religiosas no local.

Analisemos, de passagem, dois elementos desta placa: a lista de proibições e a fundamentação legal.

A lista de proibições iguala, equaliza, joga na vala comum, as atividades ali relacionadas: a prática de oferendas tem o mesmo valor infracional que jogar lixo fora das caixas coletoras, ou entrar no local com animais domésticos. Ou seja, a prática religiosa (realizar oferendas junto ao meio ambiente natural) típica das religiões afro-brasileiras, é despida de seu caráter sagrado e travestida de crime ambiental.

No aspecto legal, os diplomas, que segundo a interpretação da administração embasam a proibição são o Decreto 84.017/79 e a Lei 9.605/98. O primeiro contém o Regulamento dos Parques Nacionais Brasileiros (como são criados e qual sua finalidade); o segundo diploma é a Lei de Crimes Ambientais, que dá suporte, segundo os gestores do PNT, a que as oferendas sejam consideradas crimes. Ora, se um interdito é baseado em uma lei criminal (que prevê os crimes e as respectivas penas), é porque está se querendo dizer, com esta fundamentação, que tais condutas proibidas são crimes.

Esta proibição-criminalização ganha uma dimensão extraordinária se refletirmos que ela ocorre em um país cuja Constituição Federal garante a liberdade de religião e de local de culto. Neste estudo de caso, que desvela um possível déficit na democracia brasileira, dois são os principais atores: a administração do Parque Nacional da Tijuca e os praticantes de umbanda e de candomblé. Em seguida, faremos sintética apresentação destes segmentos que vem a ser as “partes”, por assim dizer, do aludido conflito. Os dados básicos sobre o Parque Nacional da Tijuca e a Floresta da Tijuca foram retirados do site da ONG ambientalista Terra Brasil.

O Parque Nacional da Tijuca (que inclui a área da Floresta da Tijuca), localizado no Rio de Janeiro, é o *locus* no qual, tradicionalmente, praticantes de umbanda e de candomblé realizam suas oferendas, consideradas pela administração do parque como perniciosas à preservação ambiental.

O Parque possui uma área de 34,5 km², sendo que cerca de 14 km² correspondem à Floresta da Tijuca. Foi criado pelo Decreto federal 60.183 de 1967. A flora local sofreu um intenso processo de deflorestação, desde o início da colonização portuguesa, com derrubada de árvores para a construção da cidade. A

situação preocupou as autoridades e estima-se que, no final do século XIX, já com sua cobertura original bastante comprometida, tenham sido plantadas cerca de 100.000 árvores exóticas que, contudo, acabaram se adaptando às condições climáticas e de solo da floresta.

Quanto à fauna local, registra-se a caça predatória, sem controle, desde aproximadamente 1550 até a transformação da área em parque nacional, em 1967, quando, então, a caça passou a ser proibida. Atualmente, podem ser encontradas na floresta diversas espécies de cobras, lagartos, macacos e gambás, dentre outros animais.

A floresta integra, desde 1967, o Parque da Tijuca, que é um parque nacional, ou seja, um dos 12 tipos de unidade de conservação previstos pela Lei 9.985/00, que instituiu o SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação). Um parque nacional, nos termos da Lei 9.985/00, é uma unidade de conservação que deverá ter seu ecossistema preservado, sendo ali admitidas algumas atividades, como: pesquisas científicas, recreação, eco-turismo e atividades de educação ambiental.

Portanto, a prática de rituais religiosos, a despeito da garantia constitucional da liberdade religiosa (adiante analisada), não teria a chancela legal, e nem estaria, *a priori*, contemplada dentre as hipóteses de ações humanas legalmente admitidas em um parque nacional, consoante a Lei do SNUC.

Nas próximas linhas, faremos breve síntese histórica sobre dois sistemas religiosos de origem africana: a umbanda e o candomblé. São os dois grupos religiosos urbanos afro-brasileiros mais representativos na cidade do Rio de Janeiro, pelo que constatamos no decorrer da pesquisa. Por ordem de ancestralidade, iniciaremos a exposição pelo candomblé.

O candomblé no Brasil, em seu formato contemporâneo, remonta à Bahia oitocentista, tendo se originado, provavelmente, do terreiro chamado Casa da Mãe Nassô, fundado em Salvador, na primeira metade do século XIX (REIS, 2006). Esse terreiro, é mister ressaltar, foi tombado pelo patrimônio histórico e cultural na década de 1980, em razão de sua importância como resgate do modo de vida de determinada comunidade (LEUZINGER; CUREAU, 2008).

O candomblé chegou ao Rio de Janeiro trazido por negros baianos recém libertos, no processo de Abolição, entre o final do século XIX e início do século XX. No Rio de Janeiro se instalaram, principalmente, em bairros próximos ao centro da cidade. Os terreiros de candomblé funcionaram como elemento integrador destas

comunidades afro-baianas, consolidando lideranças comunitárias. (GONÇALVES, 2007, p. 17). Segundo a mesma autora, a importância dos terreiros de candomblé no Rio de Janeiro pode ser representada pelo fato de as escolas de samba terem se originado deles.

A matriz africana do candomblé é o grupo lingüístico e cultural dos iorubás (ou yorubás), que habitava a região onde hoje se encontram a Nigéria e o Togo, e que foram trazidos, especialmente, para o Brasil e para as Antilhas, como escravos (VERGER, 2002). A propósito, na interessante dicção de Verger (2002, p. 22), a presença das religiões africanas no Novo Mundo é “uma conseqüência imprevisível do tráfico de escravos”.

Deve-se ressaltar que não havia unidade cultural entre os diversos grupos de escravos trazidos ao Brasil. Artur Ramos destaca que sudaneses e bantos eram os grupos preponderantes e que, ao chegarem ao Brasil já apresentavam “diferenças consideráveis” (apud AMORIM, 2005, p. 41).

Já a umbanda tem origem mais recente. Sua fundação, ocorrida em novembro de 1908, na cidade de Niterói (estado do Rio de Janeiro) é cercada de certa mitologia em torno da figura do fundador, Zélio Fernandino de Moraes, o qual, durante sessão em um centro espírita kardecista, incorporou diversas entidades de pretos velhos e índios (FERAUDY, 2006, p. 201).

Este fato ocorreu em 15/11/1908. No dia seguinte, Zélio, em sua própria residência, fundou a primeira casa de umbanda, nome, aliás, que teria sido sugerido por um dos espíritos que houvera incorporado no dia anterior (FERAUDY, 2006, p. 202).

Oliveira ressalta (2008, p. 20), com base no antropólogo Ricardo Ortiz, que a umbanda foi construída, pelos intelectuais da doutrina, como sendo uma religiosidade genuinamente brasileira, a partir de um processo de bricolagem entre manifestações ameríndias, católicas, africanas e kardecistas sendo, mais do que uma síntese dessas contribuições históricas, um produto simbólico da brasilidade.

Tais sistemas religiosos serão tratados, predominantemente, de modo indiferenciado neste trabalho, tendo em vista terem sua raiz comum, não obstante a umbanda corresponder à integração de práticas afro-indígenas na modernidade urbana, e o candomblé ser uma religião mais de resistência, símbolo da “conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro” (OLIVEIRA, 2008, p. 74). Ainda Oliveira (2008, p. 75) aponta outro ponto de distinção entre ambas, no

que tange às origens de cada uma: o candomblé era predominantemente rural, enquanto que a umbanda nasce miscigenada com o desenvolvimento urbano do sudeste do país e com o processo de proletarização das populações negras.

Porém, há praticantes comuns aos dois grupos, ou que, em períodos exclusivos, se movimentam entre eles, resultando até em formas mescladas intermediárias, vulgarmente chamadas de “umbandomblé” ou “candombanda”, como diagnosticou Silva (1999, p. 111).

De certo modo, têm em comum uma ancestralidade compartilhada no que diz respeito à interface da religiosidade com elementos da natureza, em suas remotas origens africanas. Hannah Arendt relata que os colonizadores europeus, na África do Sul, durante o século XVII, se chocavam com o fato de os negros se comportarem (em suas práticas rituais e cotidianas) como se fizessem parte da natureza (MATURANA; VARELA, 2005, p. 9). Diversamente do colonizador europeu, aqueles africanos não haviam criado uma instância humana separada do mundo natural. O que, de fato, chocou os europeus foi a sacralidade da natureza, para aqueles povos, a não separação entre os deuses e a natureza. Esta interação com a natureza, de herança africana, está presente nas religiões modernas afro-brasileiras. Para a teologia do candomblé, segundo Póvoas (1999, p. 215), por exemplo, a vida terrena e a vida espiritual se entrelaçam de tal modo que se crê na existência de um só cosmo, com seus elementos em constante estado de comunicação: os homens (vivos e mortos), as divindades, os animais, os vegetais e os quatro elementos (água, ar, fogo, terra). Como estes, foram animados pelo mesmo princípio ativo (o emi, na cosmogonia de matriz africana), em que há um “princípio de igualdade no conjunto geral das criaturas” (PÓVOAS, 1999, p. 220) que irmana, franciscanamente, “animais e vegetais, bichos e gente...”. Partindo destes conceitos, percebe-se a imprescindível ligação espiritual do homem e dos deuses (ou orixás) com a natureza.

No caso da umbanda, não por acaso, o elemento simbólico indígena tem forte participação na “bricolagem” das religiosidades que a constituem, uma vez que: 1) as religiões ameríndias tinham como ponto central o culto à “natureza deificada” (OLIVEIRA, 2008, p. 36), assim como os cultos de matriz africana e; 2) os caboclos indígenas, entidades espirituais consagradas na umbanda, são detentores, enquanto personagens, de uma aura simbólica romanticamente ligada à natureza, vista como “fonte de emanção de qualidades” (OLIVEIRA, 2008, p. 40), e de virtudes, quase

numa releitura do bom selvagem rousseauiano, diríamos. É mister lembrar, além da contribuição indígena a essa configuração de respeitosa à natureza, que várias tradições religiosas africanas, como a tradição banto, tinham como elemento filosófico o culto à natureza (OLIVEIRA, 2008, p. 52).

Para se firmar uma ideia de como a natureza é importante para estas religiões, analisemos os registros fotográficos seguintes. Foram feitos no Centro de Umbanda Caminheiros da Verdade, localizado no bairro do Cachambi, no Rio de Janeiro. Embora adote uma linha com forte influência kardecista, sem estimular rituais externos junto ao meio ambiente natural, dois quadros, colocados no “altar” do centro, dão testemunho da importância dos elementos naturais do meio ambiente para a umbanda. No primeiro vemos a reprodução de uma cachoeira e, no segundo, a de uma paisagem praiana, sem presença humana. O fato de estar localizado em um centro urbano, e as dificuldades daí decorrentes de contato com a natureza, fazem com que, simbolicamente, a natureza seja apropriada pela crença (que a materializa nas pinturas) e levada para o local de culto.



Figura 2 - Fotografia de quadro representando uma cachoeira, no Centro de Umbanda Caminheiros da Verdade, no Rio de Janeiro.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2010.



Figura 3 - Fotografia de quadro representando uma praia, no Centro de Umbanda Caminheiros da Verdade, no Rio de Janeiro.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2010.

Com todas essas matrizes, queremos estabelecer (antecipadamente) que é pouco provável que a umbanda e outras religiões de matriz africana e/ou ameríndia tenham o propósito de agredir o meio ambiente, que lhes serve como um altar. Pesquisadores das religiões afro-brasileiras registram esta mesma conclusão; Barros e Napoleão, por exemplo, (2007, p. 11) contrapõem religiões afro-brasileiras e o modelo capitalista, no que concerne à atitude perante o meio ambiente: para eles, enquanto o capitalismo tem um caráter predatório, aquelas religiões “despontam como cultos de grande importância ecológica”, e a preservação do meio ambiente lhes é inerente, partindo da premissa histórica e antropológica (racializada) de que para o “homem negro”, destruir as florestas equivale a destruir os deuses que nelas habitam. Em outro exemplo, Silva (1995, p. 156) menciona a tradição candomblecista de pedir permissão à divindade das folhas, Ossaim, antes de entrar na mata para qualquer oferenda ou ritual.

Se para as religiões de origem africana a interação com a natureza parece ser dogmática, o mesmo não se pode inferir quanto aos sistemas religiosos prevalentes no ocidente. Loureiro (2006, p. 22) relaciona a perda de sacralidade da natureza a partir de sua profanação pelo tronco judaico-cristão, pela fórmula bíblica de que o homem, imagem e semelhança de Deus, estaria autorizado a subjugar a natureza, daí se deduzindo que quanto mais próximo à natureza, mais imperfeito e bruto.

Foi, justamente, a partir da superação daquele conceito que unia religiosamente a humanidade, os deuses e a natureza, com deuses e natureza passando a ser realidades distintas, que começam a ocorrer transformações ambientais drásticas, a partir de uma concepção de natureza não mais sagrada, mas sim coisificada, passível de sujeição (à) e de controle pela instância humana (OLIVEIRA; GUIMARÃES, 2004, p. 15). Este conceito reflete a postura antropocêntrica clássica, filha da Revolução Francesa (e de seu formato de Estado não-intervencionista) e da Revolução Industrial, e que dominou a relação ser humano-natureza nos séculos XVIII e XIX. O antropocentrismo clássico percebia a natureza como “um estoque colocado à disposição do homem que, por meio do seu trabalho, vai convertê-la em novas formas de propriedade privada” (idem, p. 65).

Portanto, como herança daquele tipo de interação tão surpreendente aos olhos do colonizador europeu, as religiões brasileiras de matriz africana (especialmente nigeriana), como a umbanda e o candomblé, entrelaçam elementos da natureza com suas divindades (os chamados orixás). Na medida em que os

orixás presidem forças da natureza, os rituais de oferenda ou “despachos” (em agradecimento a algum objetivo atingido, ou pedindo a interseção mágica de um deles, ou, ainda, para reverenciá-los) devem ocorrer, teológica e necessariamente, junto ao habitat dos deuses: matas, mares, cachoeiras e rios.

No caso das águas doces, a título de ilustração, admite a mitologia afro-brasileira uma dupla regência, exercida pelos orixás Oxum e Logun-Edé. Oxum (orixá feminino) é a rainha dos recursos hídricos, dos rios e cachoeiras. Logun-Edé (orixá masculino) é, pela mitologia africana, filho de Oxum, de quem herda a regência sobre os rios, mais especificamente, sobre a pesca, à qual preside com a atribuição de mantê-la farta para a humanidade (BARCELLOS, 2002). Deste modo, todas as oferendas para estes orixás devem ocorrer junto a rios e cachoeiras, que devem ter águas limpas, à altura das divindades a quem se dirigem (exceto nos despachos para Erê-Megioco, que devem ser depositados em rios poluídos, consoante paper produzido pelo pai-de-santo Marcos Taylor, para curso de fundamentos da umbanda, ministrado no Rio de Janeiro, ao qual tivemos acesso).

Outros orixás são relacionados a distintos elementos da natureza. Assim, por exemplo, Ossãe preside as florestas e as folhas; Xangô (muito reverenciado e popular no Brasil) governa o trovão; Iemanjá (a “Rainha do Mar”) exerce ascendência sobre os oceanos. Até mesmo elementos abióticos, como rochas, estão relacionados aos orixás (BARCELLOS, 2002).

Ocorre que tais rituais (os despachos, oferendas ou obrigações, como são conhecidos) são práticas que, notoriamente, produzem resíduos, uma vez que se utilizam de uma rica diversidade de materiais ou elementos (orgânicos e inorgânicos) que são deixados nos locais pelos praticantes. Como alguns destes despachos, por questões de ordem teológica, conforme já ressaltado, devem, necessariamente, ser realizados junto à natureza, como em árvores, rios de água limpa e cachoeiras, na cidade do Rio de Janeiro, os umbandistas, tradicionalmente, procuram (ou procuravam, pois, oficialmente, há uma proibição das práticas) o Parque Nacional da Tijuca, unidade de conservação administrada atualmente (2011) pela autarquia federal Instituto Chico Mendes, que ali sucedeu o IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis).

Para que melhor se faça a correlação entre orixás e locais da natureza, transcrevermos, abaixo, quadro retirado de mídia digital voltada para o público

umbandista, apresentando os chamados “sítios sagrados”, ou seja, os locais em que devem ser homenageadas algumas divindades:

Tabela 1 - Sítios Sagrados

Orixá	Local
Orixalá	Beira de um rio de águas limpas ou entrada de matas ou bosques, escolhendo os locais mais floridos
Ogum	Dentro das matas
Oxossi	Ao pé de uma árvore frondosa, preferencialmente dentro das matas
Xangô	Pedreira ou Cachoeira
Yorimá	Nas matas, preferencialmente em cachoeiras limpas
Yori	Campo aberto em locais elevados
Yemanjá	Areias limpas, às margens de rios de águas claras, fontes ou lagoas

Fonte: http://www.nativa.etc.br/umb_magia_S_017.html. Acesso em 12 jun. 2008.

Além da relação acima, outras associações mais específicas são possíveis, como as que determinam que oferendas para determinados orixás sejam realizadas em certas árvores: para Oxóssi, Iroco e Tempo, nas gameleiras brancas; para Ogum, junto às mangueiras; e para Iansã e Egum, as oferendas devem ser depositadas junto a bambus (SILVA, 1995, p. 210).

Estas práticas, a partir do crescimento do movimento ambientalista no Brasil, passam a sofrer críticas em razão dos danos potenciais ou efetivos que causam ao

meio ambiente natural ou construído: o jornal O GLOBO, de 1/10/2007, por exemplo, publicou matéria sobre danos, causados por praticantes de umbanda a uma árvore milenar, localizada no Parque da Tijuca (BRANDÃO, 2007).

Em outro exemplo, o IAP (Instituto Ambiental do Paraná) exigiu, em 2005, das três principais entidades de umbanda daquele estado, a Confederação de Umbanda Alpha Omega do Paraná, a Federação Paranaense de Umbanda e Candomblé e o Superior Órgão Internacional de Umbanda e dos Cultos Afro, que os terreiros de umbanda local se submetessem ao processo de licenciamento ambiental para realizarem seus rituais na Área de Especial Interesse Turístico (AEIT) do Marumbi. A exigência deveu-se a um levantamento feito por fiscais do IAP que apontou a “realização de cultos como principal gerador de resíduos como cestos de vime, louças, alimentos, animais mortos e restos de vela” (AEN, 2008).

O fato é que os casos relatados acima (independentemente dos danos ambientais causados ou não pelas oferendas) exprimem um conflito de interesses entre praticantes de religiões de matriz africana e gestores de parques que, na verdade, como pretendemos demonstrar neste trabalho, é um conflito de realidades distintamente construídas por atores sociais com interesses e significados (de meio ambiente) igualmente distintos: o legal-institucional, ancorado à regulamentação ambiental e inerente aos gestores do parque e o mágico, sagrado e ritual inerente aos praticantes. É o próprio conflito, respectivamente, entre as realidades funcional e simbólica do território.

De todo o exposto, conclui-se que a prática de rituais afro-brasileiros em áreas públicas protegidas é (para seus praticantes) bastante desconfortável, à vista da marca de práticas ambientalmente incorretas, a eles agregada, o que nos conduz às seguintes questões: 1) Como o aludido conflito é construído numa perspectiva multidimensional, que extrapole o aspecto imediatamente ecológico e passe a considerar outras variáveis, como a hipótese de estarmos diante de um episódio de racismo ambiental e/ou de intolerância religiosa, presentes no tecido social da sociedade brasileira? 2) Por que as religiões de matrizes africanas não gozam do *status* de populações tradicionais (conceito jurídico e doutrinário que leva os seus destinatários a uma série de tutelas ambientais), mesmo reunindo alguns elementos formativos daquele conceito e tendo práticas aparentemente menos lesivas ao ambiente do que aqueles

grupos que são considerados como tais (índios, quilombolas, seringueiros, quebradeiras de coco etc)? 2.1) As mencionadas práticas são, de fato, intoleravelmente impactantes para o ambiente? 3) A fundamentação legal da administração ambiental está correta ou equivocada, e que outros diplomas legislativos podem ser interrogados para compor um arcabouço consistente sobre o qual se façam reflexões acerca não só do problema de fundo (envolvendo distintos interesses e valores constitucionais), como também acerca do case; 4) Formaram-se uma consciência e uma ética ambientais, em nível efetivo ou de retórica, que possam contribuir para a defesa da prática de oferendas em áreas verdes públicas, acenando para um cumprimento consciente de normas a serem negociadas entre Poder Público e lideranças religiosas, liberando a prática de oferendas junto à natureza?

As hipóteses lançadas são as que se seguem: 1) a proibição das oferendas no PNT decorre do processo de ambientalização de problemas não exclusivamente ambientais, como a discriminação sofrida pelas religiões de matriz africana no Brasil, e que, embora não façam parte de posturas oficiais ou institucionais, permanecem subjacentes ao tecido social brasileiro e à sua deficitária democracia; 2) o movimento socioambiental que serviu de inspiração para o marco legal ambiental brasileiro não considerou que a religiosidade afro-brasileira reúne elementos que tipificariam seus praticantes como comunidades detentoras de saberes tradicionais, centrando seu marketing ambiental em populações indígenas e de quilombolas que, em razão disso, gozam de intensa proteção até por agências estatais, no caminho inverso do que ocorre com as comunidades religiosas afro-brasileiras; 2.1) o impacto ambiental das oferendas, não devidamente avaliado, tende a ser tolerável, elemento que reforça a possibilidade doutrinária da inscrição daqueles grupos religiosos como comunidades tradicionais; 3) o vasto arcabouço jurídico brasileiro não tem precisão normativa para que se proíbam aqueles rituais e, ao contrário da posição assumida pela administração do PNT, interpretações integradoras e inclusivas da legislação podem apontar para sua legitimidade, mesmo que (e preferencialmente) disciplinada pela nova ordem ambiental. Uma possível exceção legislativa pode ser a recente edição da Lei da Política Nacional de Resíduos Sólidos a qual, aplicada com rigor, tenderia a embaraçar a prática das oferendas; 4) a legitimidade de tais práticas, apoiadas em interpretações legais, poderá ser facilitada se a administração

ambiental se convencer de que os grupos religiosos afro-brasileiros amadureceram posturas éticas em relação ao meio ambiente, decorrência esperada da ligação daqueles sistemas religiosos com a natureza, o que também será elemento facilitador da construção política dos interesses daquelas comunidades.

O encaminhamento da análise e das propostas de intervenção será apresentado em quatro capítulos, a seguir sintetizados:

- **Capítulo 1. Território e religião:** analisa as formas de apropriação e de definição do espaço pela religiosidade, a partir de elementos da geografia cultural, e os conflitos de significação daí decorrentes, uma vez que o espaço (no caso, o espaço do meio ambiente natural) passa a ser cenário de disputas entre o Poder Público e o sentimento religioso. Neste capítulo, teremos a oportunidade de discorrer sobre a ideologia que está subjacente ao espaço objeto da presente investigação, qual seja, o dos Parques Nacionais, bem como propor uma possível etnização do conflito estudado, que pode deixar transparecer ou uma ambientalização da questão racial (pela administração) ou uma racialização da questão ambiental (pelos praticantes).
- **Capítulo 2. Socioambientalismo, marco regulatório e conhecimentos tradicionais:** tendo em vista que partimos do pressuposto de que o movimento socioambiental influenciou largamente o marco regulatório ambiental brasileiro, procuramos demonstrar que as comunidades religiosas urbanas afro-brasileiras ficaram excluídas da tutela deste movimento, muito embora possuam certas características que autorizam a sua inclusão como destinatárias do marketing ambiental socioambientalista. Para tanto, analisamos, brevemente, os movimentos e os paradigmas ambientais, com foco no socioambientalismo. Alguns diplomas normativos serão analisados neste capítulo, desde que contribuam para a fixação do conceito de populações e conhecimentos tradicionais. Este será o momento para indicarmos parâmetros básicos para nortear a avaliação de impacto ambiental das oferendas, uma vez que o socioambientalismo reclama, como uma das condições de grupos mercedores de sua tutela, que sejam comunidades com atividades de baixo impacto.
- **Capítulo 3. O papel do direito ambiental e uma análise dos diplomas inerentes:** neste capítulo, procedemos à análise do arcabouço institucional e

legal, buscando, dos diplomas selecionados para análise, os dispositivos que possam ser aplicados ao conflito estudado. A ênfase recai, além da CFRB, nos dois diplomas mencionados no cartaz proibitivo do Parque da Tijuca, o Decreto 84.017/79 e a Lei 9.605/98. Proporemos alguns modos de interpretar os referidos diplomas de modo que as oferendas não sejam proibidas e/o equiparadas a crimes. Aprioristicamente será debatido o papel do direito e do direito ambiental, em especial, na formatação de um estado democrático ambiental, que considere as variáveis culturais protegidas pela Constituição Federal, nas políticas de acessos comunitários a recursos ambientais.

- **Capítulo 4. A nova ética ambiental da umbanda e do candomblé:** este capítulo tem como objetivo demonstrar que as comunidades de praticantes da umbanda e do candomblé passam a adotar, em razão direta da sua maior institucionalização, retóricas ecoéticas, de modo a buscar diminuir o antagonismo das autoridades ambientais em relação a suas práticas. Neste capítulo, por oportuno, ancoramos o debate sobre o sacrifício de animais no candomblé, prática que, para alguns, constitui crime ambiental definido na Lei 9.605/98.

A metodologia empregada para análise do estudo de caso passa por intensa revisão de literatura de diversas áreas de conhecimento, levando em consideração a proposta de enfrentamento de temas ambientais em nível multi, inter ou (o que é desejável) transdisciplinar. Afinal, como preceitua Hissa (2008, p. 59), os conflitos ambientais devem ser analisados sem os limites disciplinares, a partir de uma “trama caótica”; comportando uma “multiplicidade anárquica de alternativas de tratamento”. Desse modo, esperamos criar e conciliar uma série de conexões entre abordagens distintas, na expectativa de germinar processos de análise ricos em sua alteridade disciplinar. O desafio destes processos, aplicável ao estudo de caso presente, é fazer uma leitura correta dos processos socioespaciais e socioambientais envolvidos na proibição das oferendas pela administração do Parque Nacional da Tijuca.

Partindo desta proposta, a revisão literária abrangeu: leituras das religiões afro-brasileiras, feitas a partir de autores vinculados a estas religiões (pais-de-santo, teólogos etc); leituras sobre as religiões afro-brasileiras, feitas a partir do olhar das ciências sociais (antropologia e sociologia) e da geografia; leituras multidisciplinares (ciências jurídicas inclusive) referentes à dinâmica e constituição das questões ambientais. Além disso, discursos não acadêmicos, produzidos pelas comunidades

afro-brasileiras, em fontes diversas (jornais, revistas, internet, entrevistas) foram utilizados para sedimentar a hipótese—de que as religiões urbanas afro-brasileiras produzem um discurso ecologicamente ético. Esse discurso, uma vez tornando consistente, não obstante possa ser uma estratégia de sobrevivência, nos é elemento de estudo bastante relevante, na medida em que, como asseverou Silva (1995, p. 294), discurso é representação, ou seja, pelo discurso dos umbandistas e candomblecistas chegaremos à construção da forma como o uso do meio ambiente, e mesmo do conflito sob estudo, é representado.

A tese é concluída com considerações específicas sobre o estudo de caso que lhe serviu de base, bem como com considerações gerais, visando ao aperfeiçoamento do modelo nacional de gestão de parques nacionais no que tange às manifestações religiosas, propondo medidas exitosas para solucionar o conflito, com base no arcabouço jurídico-legislativo e em doutrinas de Direito. A solução, a partir do estudo de caso, há de ser aplicável em situações análogas em todo o país, onde haja semelhantes conflitos entre os adeptos das religiões afro-brasileiras e as administrações de parques (nacionais, estaduais, municipais), bem como para as oferendas que, em geral, são realizadas em logradouros públicos.

Textos presentes nos quatro capítulos são versões ampliadas e modificadas de um rol de artigos e trabalhos científicos publicados e apresentados oralmente em diversos eventos e periódicos nacionais, ou em processo de submissão na ocasião de fechamento da pesquisa (fevereiro de 2011) descritos a seguir: a) SOBREIRA, Ramon Fiori Fernandes; MACHADO, Carlos José Saldanha. Práticas religiosas afro-brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro. *Visões*, v. 1, p. 71-84, 2008; b) SOBREIRA, Ramon Fiori Fernandes; MACHADO, Carlos José Saldanha. "Conflito" entre a administração de áreas ambientalmente protegidas e praticantes de religiões afro-brasileiras: uma perspectiva da colisão de realidades socialmente construídas. *Revista Científica do Centro Universitário de Barra Mansa*, v. 10, p. 58-65, 2008; c) SOBREIRA, Ramon Fiori Fernandes; MACHADO, Carlos José Saldanha. Práticas religiosas afro-brasileiras no meio ambiente da cidade do Rio de Janeiro: por uma política pública de inclusão da diversidade cultural. In: *IV Simpósio Internacional de Meio Ambiente, 2009, Rio de Janeiro. IV Simpósio Internacional de Meio Ambiente: PAS para a PAZ*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. pp. 112-116; d) SOBREIRA, Ramon Fiori Fernandes; MACHADO, Carlos José Saldanha. A exclusão das religiões afro-brasileiras da tutela

socioambiental e do arcabouço jurídico brasileiro e suas consequências na convivência urbana. In: V Encontro Nacional da Anppas, 2010, Florianópolis. V Encontro Nacional da Anppas, 2010; e) SOBREIRA, Ramon Fiori Fernandes. Afro-brazilian rituals and potential environmental damages. In: VI Congreso de Educación Ambiental para el Desarrollo Sostenible, 2007, Havana. VI Congreso de Educación Ambiental. Havana: CITMA, 2007. p. 83-83; f) SOBREIRA, Ramon Fiori Fernandes; MACHADO, Carlos José Saldanha. A África que migrou do campo para a cidade. In: IV Congresso Nacional de Pesquisadores Negros, 2010.

1 TERRITÓRIO, RELIGIÃO E CONFLITO

1.1 Introdução

Este capítulo se destina a apresentar os fundamentos teóricos do problema-chave da presente tese. Em suas seções e subseções, buscaremos teorias que dêem conta de se erguer um edifício teórico acerca do problema do interdito da realização de oferendas afro-brasileiras no Parque Nacional da Tijuca, em seus múltiplos aspectos, incluindo os possivelmente invisibilizados, como a questão étnica ou étnico-racial envolvida. Desse modo, procuraremos provar que a interdição transcende a dimensão puramente ecológica e que estamos diante de um problema complexo, cuja análise não deve permanecer prisioneira da ordem puramente ambiental.

1.2 Religião e cidade

Nesta seção, apresentaremos teorias acerca da apropriação do espaço físico pelas religiões e que dão conta da espacialidade das religiões nas metrópoles brasileiras. Este conjunto de ideias será útil para que se analise de que forma praticantes das religiões afro-brasileiras ressignificam o meio ambiente natural. Registros fotográficos serão utilizados para comprovar que o processo de urbanização e a escassez de áreas verdes levam aquelas religiões a tolerarem oferendas feitas junto ao equipamento urbano que passa a “fazer as vezes” de *locus* natural.

Ao relacionar a natureza com as práticas sociais, Lefebvre cunhou os conceitos de “natureza primeira” e de “natureza segunda” (BERNADES; FERREIRA, 2007, p. 18), aquela como sendo a base material (poderíamos dizer, o substrato físico) sobre a qual se dão determinadas práticas sociais que, ao ocorrerem, refundam o significado do espaço tão-somente físico, reelaborando-o e transmutando a natureza primeira em natureza segunda (a natureza agregada ao significado da prática social). Portanto, em outras palavras, a natureza primeira seria

o espaço físico-natural com seu valor intrínseco, ao passo que a natureza segunda seria o “mesmo” (e também “outro”) espaço, ressignificado pela prática social.

Uma das práticas sociais que recaem sobre a “natureza primeira” é a prática religiosa. Sua importância como definidora do espaço é tanta que “a geografia chega ao século XXI, dedicando-se, cada vez mais, às dimensões política e religiosa do espaço” (ROSENDAHL, 2001, p. 9). Uma das perspectivas que podem servir à análise de como estas dimensões são incorporadas ao espaço urbano é, segundo a mesma referência, a hierocracia, ou seja, o poder do sagrado. A ocorrência de um processo (mundial) de dessacralização (como abordado na seção seguinte), não enfraquece o poder do sagrado na sociedade contemporânea, antes, força sua interação e seu diálogo com os valores emanados da sociedade laica.

Contemplando, portanto, a importância do elemento religioso na definição de espaços e de territórios, pode-se parafrasear Rosendahl e concluir que a cidade “não é uma mera justaposição de campos, habitações e florestas” (ROSENDAHL, 2001, p. 12). A “geografia do sagrado” deve ser incorporada aos estudos e às análises sobre a formação e o modo de organização urbanos. Isto se aplica, de maneira peculiar, às diversas religiões. Porém, seja qual for a denominação religiosa, a necessidade de um *locus* sagrado (ou espaço religioso) corresponde à necessidade de que as manifestações de ordem religiosa se deem em um espaço distinto do espaço das atividades cotidianas. Sobre o tema, deve ser reproduzida a conclusão de Rosendahl (2001, p. 21), de que “o espaço sagrado representa um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência”.

A propósito, Santos (2004, p. 24) faz uma distinção entre território religioso e territorialidade religiosa, ao estudar o caso dos espíritas kardecistas no espaço urbano da cidade de São Paulo. Para o geógrafo, “a territorialidade se constitui da dinâmica das relações entre a população espírita e desta com os outros atores que objetivam apropriar, controlar e expandir o espaço do Espiritismo”; já a expressão “território” se refere aos espaços efetivamente (casas, centros, creches etc) e/ou simbolicamente (ruas, praças etc com nomes de personalidades espíritas) apropriados pelos espíritas. Ou seja, o território, embora sempre físico, pode ser simbolicamente apropriado, como no caso de um logradouro (público, de livre passagem) cujo nome homenageia uma personalidade daquela comunidade religiosa.

Gil e Gil Filho (2001, p. 53), no mesmo diapasão, definem “territorialidade” como um “atributo de determinado fato social onde circula o poder” e “território” como o objeto no qual há a restrição do espaço merecedor do atributo da sacralidade (ou seja, a manifestação física do fenômeno religioso). Os referidos autores advogam que a territorialidade do sagrado implica em perceber os limites de controle e gestão (vale dizer, de poder) de determinados espaços (ou territórios) pela instituição religiosa. Haesbaert, por seu turno, identifica, pelo menos, duas definições de território (2001, p. 118): uma jurídico-política, que vê o território como um espaço delimitado e controlado, onde o Estado exerce o seu poder político; e outra cultural (ou culturalista), na qual o território é visto como produto da apropriação simbólica de um grupo sobre o seu espaço. Haesbaert agrega às suas considerações sobre “território” a opinião de Raffestin, vinculando (re)ordenação espacial e os sentidos culturais humanos, o que originou a interessante definição de território como sendo o “espaço informado pela semiosfera” (apud HAESBAERT, 2001, p. 120), correspondendo a palavra “semiosfera” à uma “atmosfera” de sentidos ou símbolos. Devemos analisar estas considerações à luz da conclusão de Gil Filho e Gil, que relaciona território e poder (2001, p. 51) vinculando-o (o poder) à gestão do espaço (2001, p. 53): em outras palavras, quem detém a gestão do território, detém uma parcela de poder.

Haesbaert, citando Chivallon (2001, p. 127), acena para uma definição que supera as possíveis definições complementares acima: a de território como “experiência-total”, no qual é possível conjugar os “diversos componentes da vida social”, abrigando, num mesmo lugar, as relações funcional e simbólica e “um conjunto de idealidades partilhadas”.

No que concerne à territorialidade, Haesbaert, citando Sack, leciona que elementos como a cultura, a tradição e a história fazem a mediação entre as pessoas e os lugares a que elas estão ligadas (HAESBAERT, 2001, p. 120). Partindo dessa ilação, Sack concluiu que a territorialidade é um componente de poder, uma estratégia do contexto geográfico (apud HAESBAERT, 2001, p. 120). Diríamos mais, que estas estratégias definem, mesmo, a face do espaço, o seu contexto fisiográfico.

Os diversos autores até aqui mencionados, pois, parecem não apresentar distinções relevantes ao conceituar território e territorialidade. De tudo o que foi dito, emerge a ideia de “território” como algo estático (embora mutável ou cambiável), a

refletir o suporte físico apropriável ou utilizável segundo determinados critérios; e o de “territorialidade” como algo dinâmico, de conteúdo até mesmo político, a refletir os modos e estratégias como os diversos atores elegem e utilizam seus territórios.

Os territórios religiosos são aqueles que têm o atributo da sacralidade, ou seja, são sagrados, em contraposição à idéia de profano, ou de cotidiano. O filósofo alemão Ernst Cassirer (apud SAHR, 2001, p. 57) reforça esse entendimento, ao lecionar que no campo religioso, o espaço se define pela diferença entre o profano e o sagrado. Embora faça parte do cotidiano, o sagrado lhe é superior, lhe é transcendental (GIL FILHO; GIL, 2001, p. 42). No território sagrado há limitações para atividades do cotidiano; ali as representações artísticas (música, gravuras) têm um sentido próprio. Enfim, ao definir-se um território como sagrado, está se afirmando que o que o circunda, ou seja, o seu entorno, é o profano ou o cotidiano.

Não há como negligenciar, pois, a importância do elemento sagrado na definição de espaços: de tal forma é a experiência religiosa determinante da espacialidade, que a escola francesa de geógrafos da religião, representada por nomes como Deffontaines e Sorre (de meados do século XX) assevera ser “conveniente partir da experiência religiosa quando se pretende compreender a distribuição dos homens, o controle das paisagens e a organização do espaço afetado pela fé (ROSENDAHL, 2002, p. 18).

O questionamento aqui nos parece instigante: o processo de “compreensão” acima mencionado poderia servir como ponto de partida a políticas públicas de mapeamentos fisiográficos voltados para a reorganização do espaço urbano e do meio ambiente citadino? Em caso positivo, este movimento partiria do centro do poder para as margens (o Estado controlando o território religioso) ou apenas chancelaria, numa dinâmica de (re)conhecimento, a demarcação de territórios religiosos já existentes? Souza lembra (2001, p. 162) que “a relevância do espaço é inegável para qualquer grupo” e que há um valor simbólico associado a espaços determinados. Em razão disso, o espaço torna-se um referencial para ações e projetos humanos (2001, p. 163), o que nos autoriza a conclusão de que é bem razoável se pensar, pois, em políticas públicas de zoneamento e ou organização urbanos a partir do valor simbólico emprestado pelas comunidades religiosas aos territórios.

Para o presente estudo, terá particular interesse esse aspecto do controle das paisagens, que jaz sobre a questão de fundo, do jogo democrático pela ocupação de

espaços públicos. O Estado pode controlar o meio ambiente sem fazer concessões às manifestações de religiosidade (proibindo-as) ou com elas interagir, planejando a ocupação ambientalmente correta dos territórios religiosos, respeitando a sua dinâmica. A dinâmica do sagrado no espaço (a “territorialidade, mencionada por Santos”), como se infere do que foi dito até aqui, depende da investidura de outros atores, além dos adeptos de determinada religião. Como disse Santos (supracitado), atores sociais distintos interagem expandindo ou controlando essa dinâmica. Haesbaert, a propósito, sintetiza a idéia da dinâmica da territorialidade, ao utilizar a expressão “vai-e-vem entre espaço/cultura e território/identidade” (2001, p. 132).

Pode haver, assim, neste processo dinâmico, uma alternância de usos entre o sacro e o profano, no que se refere a determinado espaço público (uma rua, por exemplo). Roberto da Matta dá um exemplo de sacralização de um espaço profano (apud MAIA, 2001, p. 182): a condução de seres sagrados através das ruas, nas procissões católicas. Diríamos então que, quando aquela mesma rua estivesse servindo ao tráfico de veículos, retomaria o seu caráter profano.

Entretanto, o elemento religioso (que interessa particularmente ao presente trabalho) não tem influência, apenas, na organização espacial ou territorial da comunidade. Também a organização temporal é dependente da hierocracia. Afinal, Rosendahl fornece as pistas (2001, p. 23) para uma definição de religião que seria, em outras palavras, o local e o tempo em que deuses e homens se encontram. Datas festivas são agregadas ao calendário civil, quando a religião é a predominante no país, ou, pelo menos, afetam uma série de atividades sociais, quando não o é. No primeiro caso, no Brasil, há o exemplo da Páscoa. No segundo caso, os exemplos dos adventistas (que não trabalham aos sábados) e dos umbandistas e candomblecistas, que fazem homenagens à divindade Iemanjá no dia 31 de dezembro.

O que dissemos acerca de sacralidade e espaço, portanto, também se aplica à dinâmica temporal. O tempo sagrado, por exemplo, é o tempo em que o adepto deve se abster de certas práticas (vale o mesmo exemplo dos adventistas, dado acima, além do exemplo da proibição de consumo de carne, na sexta-feira da Páscoa, para os católicos). Contudo, a dinâmica espacial, ou da espacialidade, é a que interessa à presente pesquisa.

Portanto, o espaço-tempo do homem religioso sofre rupturas em relação ao homem cotidiano (ou profano) (GIL FILHO; GIL, 2001, p. 44), ainda que o mesmo

indivíduo exerça ambos os papéis em distintas situações sociais. O *locus* sagrado será definido e apreendido pela experiência religiosa e diferenciado do seu entorno profano pelo que Rudolf Otto chamou de “sentimento numinoso”, que vem a ser um “estado afetivo específico”, situado além da emoção convencional (GIL FILHO; GIL, 2001, p. 46). Esse sentimento é experimentado (melhor dizer, compartilhado) pelos crentes, devotos e adeptos das diversas religiões, diante de seus lugares e símbolos sagrados.

O compartilhamento de espaços sagrados (além de rituais, vestimentas etc) gera a identidade religiosa de cada crença, que será tanto maior quanto mais tempo histórico e maior riqueza simbólica tiver aquela religião (GIL FILHO; GIL, 2001, p. 48). Assim, igrejas de constituição muito recente (como algumas igrejas pentecostais brasileiras, surgidas nas últimas três décadas) não teriam o condão de serem identificadas por suas práticas. Do mesmo modo, crenças com carência simbólica, como o Kardecismo (em que não há rituais, vestimentas específicas, imagens e nos quais os templos não possuem qualquer traço arquitetônico específico) teriam dificuldade em construir essa identidade.

Exemplificando: no Brasil, uma procissão na rua seria identificada como sendo de católicos; uma oferenda (com comida, velas, bebidas etc) junto a uma mata, ou rio, seria identificada como sendo de uma religião de matriz africana. Esse processo de identidade é facilitado pelo fato de a religião católica e de as religiões afro-brasileiras terem uma trajetória histórica, no Brasil, que remonta à descoberta pelos portugueses e ao início do período de escravidão de africanos (tempo histórico) além de, ambas, possuírem uma fatura simbólica e litúrgica, com imagens, cânticos, vestimentas e templos característicos.

Na dicção de Gil Filho e Gil (2001, p. 48), a identidade corresponde à “materialidade da religião e a representação pela qual o indivíduo se identifica”. Segundo a mesma referência bibliográfica, uma vez internalizada, esta identidade gera o sentimento de pertença, pelo qual o indivíduo reconhece a sua opção religiosa. Esse é o conceito de “pertencimento” (ou *belonging*), processo de percepção pelo qual a pessoa se percebe compartilhando os mesmos valores com outras pessoas, gerando, portanto, um grupo (PELEGRINI; FUNARI, 2008, p. 23). Nos exemplos arrolados no parágrafo anterior, fizemos, intencionalmente, a relação entre esta identidade (de grupo) e o uso de espaços públicos (a rua, o rio), para concluirmos que o processo de identificação pode levar uma comunidade religiosa a

“ocupar”, ainda que transitoriamente, um certo espaço, ali instalando uma espécie de governo provisório, até a retomada do mesmo pelos poder civil, que lhe restitui de seus atributos profanos.

Deve haver clareza que esses processos de ocupação, reocupação e desterritorialização são processos conflituosos, correspondendo à negociação ou à luta de diferentes grupos sociais pela hegemonia do espaço (SILVA, 1995, p. 164): dessa fricção (de interesses, estilos de vida, práticas culturais etc) emerge, na dicção de Touré e Konaté aquela construção multidimensional que é a cidade (apud SILVA, 1995, p. 165), que, ousamos acrescentar, é um somatório de espaços e de territórios negociados ou disputados.

Conforme os parâmetros de Santos (2004, p. 24), expostos acima, não se pode afirmar que umbanda e candomblé exerçam relações sociais tão poderosas que se apropriem, institucionalmente, de territórios no (ou do) espaço público. Justamente é sua expulsão desses territórios pelo poder institucional (o órgão ambiental), simbolizada pela proibição da realização de oferendas no PNT, que motivou a presente pesquisa. Aliás, esse problema poderia ser identificado como historicamente recorrente no que tange a esses grupos religiosos.

Falar em territórios afro-brasileiros, sob o aspecto físico, é se reportar ao substrato material delimitado para àquelas manifestações: os centros de umbanda e terreiros de candomblé. Já no que tange à apropriação simbólica de territórios, consoante Santos, vêmo-la, presente, com frequência em cidades nas quais aquelas religiões são mais presentes. O melhor exemplo está na toponímia da cidade de Salvador, na Bahia, repleta de referências à mitologia do candomblé: beco dos Nagôs, bairro do Cabúla (seita africana já extinta), ladeia de Nanã, o Alto do Candomblé etc (SILVA, 1995, p. 63).

O exemplo de Salvador, não se aplica ao caso sob estudo, em que há um déficit na territorialidade das religiões afro-brasileiras, uma vez que estas não detêm a gestão dos espaços junto ao meio ambiente natural. O poder é da autoridade ambiental. Neste contexto, conforme o ensinamento de Gil Filho e Gil (2001, p. 53), a territorialidade seria, portanto, em primeira análise, crítica para os umbandistas e candomblecistas. O que se aplica ao caso das religiões afro-brasileiras seria próximo ao fenômeno que Rosendahl identificou como sendo a busca do controle das paisagens (2002, p. 18), que jaz sobre a questão de fundo, do jogo democrático pela ocupação de espaços públicos. Em outras palavras, o praticante da umbanda e do

candomblé não anseia, exatamente, pelo controle do território, mas sim da paisagem (da árvore, da mata, do rio etc). O acesso à paisagem, mais do que ao território é característica desses grupos, diferenciando-os, neste ponto, dos demais grupos que são destinatários do sistema protetivo do movimento socioambiental, necessariamente vinculados a um território. Mas, ainda assim, não encontramos outro fenômeno já dado no âmbito das ciências sociais que melhor desse conta do que ocorreu no PNT, a partir da proibição das oferendas, que não fosse o da “desterritorialização” (que, para o caso sob estudo, deveria ser, o da “despaisagização”).

A territorialidade, a relação dinâmica, se expressa no embate entre esses grupos e outros atores sociais, como a administração ambiental. Como resultado do mencionado déficit nas relações de territorialidade, surge a desterritorialização desses grupos dos territórios (físicos) que estariam em sua esfera de apropriação e controle (incluindo o controle da paisagem). Exemplifiquemos com o *locus* requisitado junto à natureza para algumas oferendas (os “ebós”) do candomblé (BARCELLOS, 2007):

Tabela 2 - Quadro relacionando oferendas do candomblé a locais do meio ambiente natural

EBÓ	LOCAL REQUISITADO NO MEIO AMBIENTE NATURAL
Para ficar curado de uma doença	Em um rio
Para “amarração”	Ao pé de um carvalho
Para os filhos de Exu	Em uma pedra
Para os filhos de Oxosse	Na mata
Para os filhos de Ossãe	Na mata
Para os filhos de Iansã	Em um bambuzal
Para os filhos de Logum-Edé	Na mata, perto de um olho d’água
Para os filhos de Oxum	Em uma cachoeira
Para os filhos de Iemanjá	Na praia
Para os filhos de Nanã	Em um pântano
Para os filhos de Tempo	Em um galho alto de uma árvore

Fonte: Sobreira, com base em Barcellos (2007), Rio de Janeiro, 2011.

A partir da mesma referência bibliográfica, vejamos um quadro exemplificativo, agora de oferendas realizadas no meio ambiente artificial, que não

sejam, necessariamente, “despachadas” (no jargão religioso) dentro da casa do praticante:

Tabela 3 - Quadro relacionando oferendas do candomblé a locais do meio ambiente artificial

EBÓ	LOCAL REQUISITADO NO MEIO AMBIENTE ARTIFICIAL
Para viver feliz com a pessoa que se ama	Jardim
Para se fazer uma boa viagem	Na estrada
Para conseguir emprego	Em uma encruzilhada (esquina)
Para os filhos de Ogum	Em uma estrada de ferro
Para os filhos de Oxumarê	Em um jardim
Para os filhos de Omolu/Obaluaê	Em um cemitério
Para os filhos de Xangô	Em uma pedreira
Para os filhos de Vungi	Em um jardim
Para os pretos velhos	Em um cruzeiro ou na porta de uma igreja
Para o Caboclo de Pena e Boiadeiro	Em uma porteira de fazenda
Para os filhos de Oxaguiã	Na porta de uma igreja

Fonte: Sobreira, com base em Barcellos (2007), Rio de Janeiro, 2011.

Por fim, iremos proceder à exposição dos ebós que podem ser feitos na casa do próprio praticante:

Tabela 4- Quadro relacionando oferendas que podem ser feitas no âmbito da casa

EBÓ	LOCAL DA CASA
Para ganhar dinheiro	Em um lugar alto, indeterminado
Para ajudar a vencer problemas de justiça	Em um lugar alto, indeterminado
Para a firmeza do lar	Atrás de uma porta

Fonte: Sobreira, com base em Barcellos (2007), Rio de Janeiro, 2011.

Apresentados estes exemplos, consideramos que há clareza no fato de que o território religioso afro-brasileiro não pode abrir mão do uso e do acesso ao meio ambiente natural. Cuidemos agora de estabelecer conexões históricas e antropológicas entre as práticas rituais e o espaço urbano, para que possamos vislumbrar os efeitos ambientais da urbanização destas religiões.

As religiões de matrizes africanas, segundo Ferreti (2008, p. 110), se organizam a partir do século XIX, nas grandes cidades brasileiras, mantendo, “até os dias de hoje”, esta característica de serem religiões essencialmente urbanas. Não se pode, contudo, perder de vista que as “grandes cidades” às quais o autor se refere, no século XIX exibiam, ainda, características rurais ou ruraliformes, com áreas remanescentes de meio ambiente natural, em meio a um incipiente processo de urbanização.

Essa constatação é particularmente relevante, pois conduz à conclusão de que os escravos brasileiros, como relata Freyre (1998), ao realizarem suas oferendas no entorno das senzalas, composto por paisagem essencialmente natural (matas, rios, cachoeiras etc), acessavam com relativa facilidade os recursos naturais inerentes ao arquétipo espacial africano das oferendas. Ou seja, além da mitologia africana, que associava as divindades africanas a elementos da natureza, a tradição de realizar oferendas junto a matas, árvores e rios decorreu das próprias características fisiográficas em que era possível realizar estas oferendas no Brasil escravista.

E foi destas senzalas “ruralizadas”, na Bahia dos 1800, que emergiu o formato moderno do candomblé brasileiro (REIS, 2006), uma das mais representativas religiões afro-brasileiras. O candomblé chegou ao Rio de Janeiro trazido por negros baianos recém libertos no processo de Abolição, entre o final do século XIX e início do século XX. No Rio de Janeiro, instalaram-se, principalmente, em bairros próximos ao centro da cidade (GONÇALVES, 2007, p. 17). Note-se que neste momento, a cidade se urbanizava em moldes europeus, o que vai criar as primeiras dificuldades para as práticas de oferendas, pois começam a escassear os espaços com matas, árvores etc.

Ancorado a este movimento migratório da área rural para a cidade, há a construção de uma ideia-força preconceituosa contra o candomblé. Nina Rodrigues registrava, em obra do começo do século XX, que a “presença crescente dos bárbaros candomblés” que vinham da periferia e de lugares ermos (vale dizer, da

área rural) em direção às cidades, provocaria prejuízos ao projeto civilizatório destas, pois traria práticas manifestadamente atrasadas e irracionais (apud SILVA, 1995, p. 37).

Esta condição-concepção do candomblé, mais rural, teve como interessante consequência da urbanização da cidade do Rio de Janeiro o gradual desaparecimento dos terreiros dos bairros centrais e sua migração para bairros mais distantes dos centros (nas chamadas Zona Oeste e Baixada Fluminense), locais em que o desenvolvimento urbano é processado de modo mais lento (BARROS; NAPOLEÃO, 2007, p. 17). Ao mesmo tempo em que o afastamento dos terreiros da região central do Rio provocou problemas (dificuldade de locomoção para adeptos e de aquisição de bens de consumo religioso), trouxe o benefício de reaproximar os terreiros da natureza, “tão essencial aos rituais”, pois naquelas regiões os terreiros, antes localizados em casas de vila ou em ruas urbanizadas, passaram a dispor de um “espaço-mata”, onde os praticantes podiam acessar as árvores sagradas. Além disso, tornou possível achar no entorno dos terreiros, “maior variedade de espécies vegetais, de grande importância no culto aos orixás” (idem). Idêntico movimento foi verificado por Silva em relação ao candomblé na grande São Paulo (1995, p. 179): os terreiros tendem a ser localizados em zonas mais afastadas do centro, “próximos à paisagem natural”, proporcionando que o culto aos orixás tenha um caráter mais “bucólico de veneração das forças da natureza que estes representam”.

As restrições do espaço urbano, a propósito, causaram dificuldades para que os terreiros prosperassem em certos aspectos, fenômeno perceptível pelos pesquisadores das religiões afro-brasileiras, desde as décadas de 1940/50: os sacerdotes especializados e detentores dos segredos quanto ao preparo e uso de plantas, os babalossaim, quase se extinguíram, segundo Barros e Napoleão (2007, p. 19), em razão de ser cada vez mais difícil se encontrar a matéria-prima para a transmissão deste saber: folhas dispersas na natureza e não, artificialmente, cultivadas. Aos poucos, os próprios chefes de terreiro foram tendo acesso a estes segredos, garantindo a sua perpetuação.

Outra importante religião afro-brasileira, a umbanda, não experimentou idêntico trauma da passagem do cenário rural para o urbano. Isto porque surgiu em 1908, em Niterói, cidade vizinha à então capital federal e cidade mais importante do país, o Rio de Janeiro. Adaptou-se, mais facilmente, aos processos de urbanização, tanto que homenageia também entidades tipicamente urbanas (os exus), em

encruzilhadas (esquinas de ruas) e cemitérios, valendo-se, portanto, de equipamentos urbanos. Esta entidade (Exu) também é homenageada por candomblecistas, mas sua colocação como uma entidade ainda muito ligada ao mundo material, faz com que, na dicção de Douglas (apud RODRIGUES; CAROSO, 1999, p. 247) suas oferendas se dêem em paisagem, digamos, menos “nobre” do que a natureza: “o mundo impuro das encruzilhadas, das ruas e dos ambientes perigosos, que se opõem ao mundo de pureza, que são interditados aos orixás”.

Apesar da origem urbana, os umbandistas não abrem mão das oferendas junto à natureza, tão imprescindíveis quanto no candomblé.

Portanto, como resultado de um concerto de fatores históricos e sociais (que fogem ao objeto deste trabalho) cada grande centro urbano brasileiro favoreceu o desenvolvimento de distintas religiões afro-brasileiras. São exemplos desse processo: no Rio de Janeiro, a Umbanda, a mais recente e mais sincrética de todas (Feraudy, 2006, p. 201); em Salvador, o Candomblé (Reis, 2005, p. 57), importante também no Rio de Janeiro (Gonçalves, 2007, p. 17); em Porto Alegre, o Batuque e em Recife o Xangô (Jaques, 2005, p. 9). São religiões que se diversificaram em detalhes litúrgicos, mantendo, contudo, entre si, relevantes semelhanças.

Um traço comum a estas religiões, como já dito, é a adoração a divindades que estão relacionadas a elementos do meio ambiente natural, os chamados orixás. É fato que, entre elas, há algumas variações de associação entre os orixás e os elementos naturais. Porém, apesar destas diferenças ritualísticas, predominam nas religiões afro-brasileiras a necessidade e a tradição litúrgicas de realizar seus cultos externos junto a rios, cachoeiras, matas e praias.

O fato de as religiões afro-brasileiras serem essencialmente urbanas, associado à necessidade litúrgica do uso de espaços de meio ambiente natural, impulsiona (após a consolidação dos processos de urbanização), seus adeptos a recorrerem a áreas de proteção ambiental dentro das cidades. Essas áreas, além de serem públicas (passíveis, aprioristicamente, de fruição por todos), apresentam um cenário paisagístico composto por rios, cachoeiras, matas etc, onde os adeptos daquelas crenças poderiam consagrar suas oferendas aos orixás.

Portanto, a necessidade inerente aos cultos afro-brasileiros de um “espaço” externo para muitos de seus rituais (oferendas em especial), associado à sua característica de religiões essencialmente urbanas (FERRETI, 2008, p. 110) resulta em que: 1) há uma significação peculiar do meio ambiente natural (lagos, rios,

cachoeiras, matas, árvores, mar, fauna) e do meio ambiente artificial (ruas, encruzilhadas, cemitérios), para o praticante daquelas religiões e; 2) no que tange ao meio ambiente natural, sua escassez nos grandes centros, empurra as práticas para unidades de conservação, ou, então, autoriza uma adaptação ou improviso, conferindo às árvores urbanas (que crescem nas calçadas das ruas), algum significado sagrado, dotando-a de potência mágica suficiente para que a oferenda produza o resultado pretendido (o que para efeitos do presente trabalho, chamaremos de simulacros da natureza, cenários que reproduzem, mais ou menos improvisadamente, a paisagem almejada pelo praticante).

Quanto à construção dessas “paisagens”, algumas considerações merecem ser feitas. Póvoas (1999, p. 213) destaca que ainda durante o período de escravidão no Brasil, os costumes religiosos dos negros (de tradição nigeriana), fortemente ancorados na natureza, determinaram o surgimento de espaços para cultos localizados nas periferias das cidades, em “sítios ermos”, longe dos núcleos de população branca. Esta é a fase ainda ruralizada das manifestações religiosas afro-brasileiras. Em uma etapa posterior, nos incipientes centros urbanos brasileiros, os negros urbanos perceberam a necessidade de recriar seus espaços simbólicos, para o exercício pleno da ritualística de matriz africana: dança, música, sacrifícios e oferendas (LIMA, 1999, p. 322). A recriação desse espaço físico simbólico, ante todas as dificuldades oferecidas pela paisagem urbana, pressionou os praticantes a buscarem áreas preservadas ou a admitirem simulacros da natureza (ponto sobre o qual temos insistido neste trabalho).

No que concerne à busca por áreas preservadas (em geral, protegidas pelo Poder Público) é um dos resultados mais eloquentes da migração desses cultos para o espaço da cidade. O fato é que a urbanização das liturgias afro-brasileiras pressionou as práticas religiosas para adaptações em quatro níveis, com alguns problemas de ordem ambiental e urbanitária, como já frisamos. Esses quatro níveis seriam: uso de animais, uso de plantas, uso de recursos hídricos e uso de árvores e de matas.

O uso de animais em sacrifícios religiosos é assunto polêmico (nos campos da ética e do direito) e tratado em subseções específicas do presente trabalho. Neste momento, o que queremos caracterizar é que, também pelo tipo de animal utilizado em rituais, percebe-se a rota migratória campo-cidade, da religiosidade afro-brasileira.

Em Freyre (1998) e Rio (2008), se veem relatos de uso sacrificial de animais em ritos afro-brasileiros, respectivamente no século XIX (nas fazendas) e começo do século XX (já nas cidades). Pelo tipo de animal utilizado se entrevê que os rituais, de início, lançavam mão de animais silvestres (sapos, morcegos, cobras, corujas, cágados), passando, no início da fase urbana, para animais facilmente encontrados nos grandes centros (galinhas e patos) até os dias de hoje, em que há relatos de uso de bodes e até de gatos.

Segundo Yannick Robert (s/d), atualmente só são utilizados animais domésticos ou domesticados, criados para este fim. Esta tendência acompanhou o processo de urbanização no Brasil, no começo do século XX, fazendo com que os animais silvestres utilizados nos rituais pelos escravos, nas áreas rurais em que se localizavam as fazendas, fossem, gradativamente, substituídos por animais domésticos ou domesticados, típicos do cenário urbano ou, pelo menos, facilmente encontrados nas cidades. Este processo atingiu o candomblé, que migrou das áreas rurais da Bahia oitocentista para centros urbanos em desenvolvimento, como Salvador e Rio de Janeiro (REIS, 2006).

Vinculada às religiões de matriz africana (pejorativa e indistintamente referidas entre a população como “macumbas”, nas primeiras décadas do Século XX), a imolação ritualística de animais foi, cedo, expurgada pela, então, recém-fundada umbanda: em 1941, o 1º Congresso Brasileiro de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro, com a finalidade de padronizar a doutrina entre as casas umbandistas e demarcar diferenças para outras religiões de matriz africana, registrou em seus anais a rejeição ao sacrifício de animais, considerado como superstição exótica e espiritualmente atrasada, não afinada com os ideais umbandistas (OLIVEIRA, 2008). A propósito, o sacrifício de animais (tema que admitimos ser complexo e polêmico por si só) cunhou no candomblé (e por desinformação em outros sistemas religiosos de matriz africana) um estigma de religião rejeitada socialmente (SILVA, 1995, p. 79).

Não se deseja afirmar, em mirada retrospectiva, que tal resolução do Congresso de 1941 tenha tido algum caráter ecológico, ainda que para os padrões da época. De fato, teria servido a uma tentativa de “desafricanizar” e “desruralizar” a umbanda, matizando-a com tintas de racionalidade urbana, científica (idem) e franco-cêntrica, aproximando-a do espiritismo kardecista francês. Emblemática é a passagem seguinte, citada por Oliveira (2008, p. 119), de livro doutrinário

umbandista, de autoria de Emanuel Zespo, publicado em 1951, como reflexo do aludido Congresso. Comentando a inviabilidade de se sacrificar galos para Exu, nas encruzilhadas (esquinas) das ruas do Rio de Janeiro, o autor escreve: “Tal rito, no mato, não estaria fora do ambiente, mas em plena Avenida Rio Branco... isto não é mais exeqüível”.

Esta sentença reflete bem como o cenário da metrópole passou a interferir nos modos de fazer das religiões de matriz africana.

Também no que tange ao uso de plantas, a urbanização das religiões afro-brasileiras provocou mudanças. Souza (2008) chama a atenção para a dificuldade enfrentada pelos adeptos das religiões de matrizes africanas em adquirir materiais oriundos da fauna e da flora para a sua liturgia. Como exemplo, citamos a apreensão feita em 30/6/2005 pela fiscalização do IAP (Instituto Ambiental do Paraná) de bromélias e paus d'água que estavam sendo ilegalmente retirados por quatro pessoas de área protegida na Serra do Mar, para, segundo o chefe da fiscalização, abastecer rituais de umbanda e de candomblé (AEN, 2008). Conflitos como esse apontam para a dificuldade de se encontrar “folhas divinas” para os ritos transferidos para a cidade, já que as mesmas, muitas vezes, podem ser encontradas em áreas de proteção ambiental, e sua retirada pode configurar crime ambiental. Nas origens bucólicas do candomblé brasileiro, religião essencialmente fitólatra, muitas das plantas utilizadas nos rituais e banhos eram retiradas diretamente de matas e florestas. Com a migração para o espaço citadino, os pais-de-santo e praticantes passam a ter duas alternativas: cultivar em seus terreiros algumas dessas plantas ou adquiri-las (como folhas secas) em lojas de artigos religiosos (SILVA, 1995).

Conclusão interessante, pois, que emerge é de que o mercado religioso afro-brasileiro, do qual um bom exemplo é o conhecido Mercadão de Madureira, no Rio de Janeiro, é conseqüência da urbanização dessas religiões e de suas liturgias. O mesmo mercado, aliás, também oferta um discutível mercado de animais (como bodes) destinados às demandas para oferendas.

No que se refere ao uso de recursos hídricos, há contornos ambientais mais críticos do que os concernentes à utilização de animais e de plantas. Muitos dos rituais e ou oferendas afro-brasileiras devem ser realizados em rios, lagoas, lagos, cachoeiras e até no mar (como as oferendas para Iemanjá). As transformações típicas dos processos de urbanização, como pavimentações, aterros e canalizações, diminuíram sobremaneira o acesso a alguns desses recursos.

Na maior metrópole do país, São Paulo, os praticantes buscaram, durante muito tempo, reservatórios junto a mananciais, como a famosa Represa Billings. Já o acesso ao mar foi resolvido com excursões à baixada santista, que acabaram por se tornar eventos turísticos, com o respaldo e o disciplinamento das prefeituras locais (SILVA, 1995).

No Rio de Janeiro, o PNT ofereceria possibilidades paisagísticas de se praticar oferendas para vários orixás que regem recursos hídricos, por concentrar rios, cachoeiras e lagos. Disso resultou sua tradicional busca por praticantes de umbanda e de candomblé, relegada à ilegalidade há alguns anos.

Não há alternativas fáceis para essas oferendas. Exceto aquelas que envolvem grandes empreendimentos e uso de recursos financeiros (o que não condiz com a realidade da maioria dos centros e terreiros) como o caso do Vale dos Orixás, em São Paulo (SILVA, 1995). O Vale é área particular, adquirida por templos de umbanda, com matas, rios, árvores, lagos etc, enfim, todo o cenário paisagístico destinado às práticas rituais, livre da pressão das autoridades ambientais.

No Rio de Janeiro, a babalorixá, Maria Duarte, de um centro de umbanda localizado na Praça da Bandeira, em entrevista que nos concedeu em 2007, disse que são feitas excursões para levar praticantes para sítios particulares, com grande presença de matas e rios, alugados do mesmo modo que são alugados para festas. Ali, são arriadas as oferendas, sem constrangimentos.

Já no que tange ao uso de árvores e de matas, algumas considerações e soluções acima podem também ser aplicadas. As pressões exercidas pela urbanização sobre este substrato físico dos rituais são similares às relacionadas aos recursos hídricos. A princípio, a solução passaria pela busca de espaços com predominância de áreas verdes, como ocorre no Rio de Janeiro, com o Parque da Tijuca.

Contudo, adaptações específicas decorreram do processo de urbanização: 1) o plantio de árvores e matas sagradas dentro de alguns terreiros de candomblé; 2) a “sacralização” do equipamento urbano, como última instância (quase desesperadora, diríamos) para possibilitar que fiéis pratiquem suas oferendas.

Em relação a esta última, não só as árvores plantadas em calçadas ou em parques são autorizadas pelos pais e mães de santo a virarem local para oferendas, mas, até postes de iluminação pública podem fazer as vezes de árvore (SILVA, 1995).

Por certo que se trata de adaptações dramáticas e não ideais, dentro de uma cosmologia e de uma mitologia que, originárias das aldeias africanas, trazem “como dinâmica religiosa característica a sacralização dos elementos naturais” (SILVA, 1995, p. 197).

Ainda no que tange ao acesso a matas e árvores, outra angústia decorrente do processo migratório campo-cidade experimentado pela religiosidade afro-brasileira foi a carência de folhas sagradas, em razão de espaços de mata cada vez mais restritos nas cidades. Ao lado do cultivo de plantas em pequenas áreas dentro dos próprios terreiros, estratégias como a adoção de folhas mais fáceis de serem encontradas nos grandes centros foram elaboradas, ou mesmo a utilização de folhas similares (SILVA, 1995, p. 211). Como já registramos aqui, a esta demanda correspondeu a emergência de um mercado de itens religiosos, dentre os quais, no Rio de Janeiro, destacamos o Mercado de Madureira, famoso entreposto no comércio de plantas para o candomblé.

Creemos que a carência de folhas ampliou o saber tradicional, especialmente dos candomblecistas, que tiveram que encontrar folhas com capacidades terapêuticas similares às folhas já “catalogadas”, para seus rituais. Silva as chama de “sucedâneo da folha”, similarmente à categoria que aqui construímos de “simulacros da natureza”, a seguir expostas.

Analisemos, agora, uma série de fotografias originais, que realçam a busca por simulacros da natureza. A sequência obedecerá à ordem cronológica, partindo, pois, da mais antiga para a mais recente. Todas as fotos são de ruas da cidade do Rio de Janeiro.

A fotografia a seguir mostra uma oferenda na Rua Conselheiro Mayrink, bairro do Rocha, na qual charutos e comida de santo foram acomodados em um alguidar. O aspecto denota que a oferenda está “arriada” há dias. Para o nosso estudo, o mais importante é ressaltar que a mesma foi feita à base de uma árvore, conforme se verifica pelas raízes da mesma.



Figura 4 - Fotografia de oferenda na base de uma árvore, no bairro do Rocha.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2008.

A próxima fotografia demonstra um alguidar encostado em um muro, no ponto mais alto da Rua Francisco Bernardino, no bairro do Sampaio, próximo ao Túnel Noel Rosa (entre os bairros do Riachuelo e Vila Isabel). Não foi possível determinar o conteúdo da oferenda, em razão dos resíduos ali presentes. Embora possa parecer uma oferenda tipicamente urbana, a fotografia que mostrar-se-á em seguida a esta revela que o praticante buscava um simulacro de natureza.



Figura 5 - Fotografia de um alguidar junto a um muro que separa a rua de árvores e mata.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2009.

Como se percebe na fotografia seguinte, com plano mais afastado, a oferenda foi depositada por sobre um canteiro (embora a mata já esteja descaracterizada pela presença de resíduos). Entretanto, a posição do alguidar denota a intenção do ofertante em alcançar a árvore e a mata, do outro lado do muro, margeando o viaduto Procurador José Alves de Moraes. Deve-se esclarecer que por ser contíguo ao viaduto (via expressa), o acesso de pedestres não é permitido, por motivo de segurança. A forma de acessar a árvore e seu conteúdo sacralizado foi, portanto, chegar o mais perto possível desta e da mata que a rodeia.



Figura 6 - Fotografia da mesma oferenda anterior, tirada de um plano mais aberto.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2009.

A próxima foto mostra uma oferenda depositada sobre uma rocha, em área gramada, nas imediações do Túnel Noel Rosa, no bairro do Sampaio. A rocha, elemento abiótico do meio ambiente natural, tem importante significado na ritualística dos cultos afro-brasileiros. A fotografia foi produzida a partir de um veículo em movimento, daí a imprecisão do seu conteúdo, sendo certo que havia flores, velas e imagens.



Figura 7 - Fotografia de oferenda sobre rocha, no bairro do Sampaio.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2009.

Na fotografia noturna abaixo se vê uma oferenda depositada na calçada da Rua Cadete Polônia, bairro do Riachuelo. A oferenda é composta por comida de santo, depositada sobre um pano branco, para se evitar o contato direto da comida sagrada com o chão. Tem aspecto de oferenda tipicamente urbana, porém, a fotografia vindoura irá demonstrar que também se trata de busca por simulacros da natureza.



Figura 8 - Fotografia de oferenda na calçada de rua no bairro do Riachuelo.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2009.

Mais uma vez, o plano fotográfico mais aberto permite ver que o praticante buscava depositar sua oferenda junto a uma árvore, revelando a necessidade litúrgica de acessar elementos do meio ambiente natural.



Figura 9 - Fotografia da oferenda anterior, tirada de um plano mais aberto.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2009.

Na exposição seguinte, vê-se comida de santo depositada junto à base de uma árvore, em rua não registrada, no bairro do Rocha. As comidas estão cuidadosamente postas por sobre panos brancos. A imagem evidencia que o ofertante não desejou dispor sua oferenda na rua, mas sim, que buscou, ainda que simbolicamente, um elemento do meio ambiente natural, a árvore, para realizá-la.



Figura 10 - Fotografia de oferenda na base de uma árvore, no bairro do Rocha.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2009.

A fotografia abaixo, que fizemos durante a noite, flagra uma oferenda realizada em área gramada (mata), que separa a via expressa urbana conhecida

como Via Amarela de um centro de compras, no bairro do Cachambi. Nela podemos identificar tecidos (nos quais as oferendas são “arriadas”), uma garrafa de bebida alcoólica e frutas.



Figura 11 - Fotografia de oferenda sobre gramado, junto à Linha Amarela.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2010.

Em seguida, passamos a exibir uma sequência de imagens de oferendas tipicamente urbanas, nas quais não se busca o substrato físico da natureza ou que lembre ou remeta a esta. A exemplo da sequência anterior, as fotografias serão exibidas em ordem cronológica, a partir da mais antiga.

A fotografia que se segue, tirada nas esquinas das ruas José Félix e Flack, no bairro do Riachuelo chama a atenção pelo grande número de elementos que a compõem: imagem de gesso de São Jorge, vaso de porcelana com flores, vasos de barro, garrafa de vidro de champanhe, charuto, alguidar com comida. Há sinais de queima de velas na base do poste de luz (pela cor preta), mas não havia velas nesta oferenda.

Perceba-se que a confluência de duas ruas (a esquina) é o que os praticantes de rituais afro-brasileiros chamam de encruzilhada, muito utilizada em oferendas umbandistas, dado o relevante caráter urbano desta religião.



Figura 12 - Fotografia de oferenda em encruzilhada, no bairro do Riachuelo.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2008.

A imagem seguinte mostra uma oferenda mais simples, composta por alguidar com comida de santo e uma vela. Foi tirada na esquina das ruas Cadete Polônia e Dois de Maio, no bairro do Engenho Novo. De novo, percebemos a necessidade do uso de um espaço urbano específico, a saber, a esquina (ou encruzilhada), sem necessidade de acesso a recursos naturais.



Figura 13 - Fotografia de oferenda em encruzilhada, no bairro do Engenho Novo.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2009.

No registro seguinte, efetuado em rua do bairro do Rocha, se vê uma oferenda composta por bebida alcoólica em copo, o que não é comum, e maço de cigarros acomodado sobre um pequeno pano branco. Revela pouco cuidado litúrgico, com indícios de que tenha sido praticada pelo que chamamos, neste trabalho, de “praticante eventual” ou “praticante oportunista”, ou seja, aquele que, em busca de um objetivo imediato, se aconselha com algum pai-de-santo “avulso”, desvinculado de centros ou de terreiros (muitas vezes também desprovido de conhecimentos doutrinário-teológicos).



Figura 14 - Fotografia de oferenda em rua do bairro do Rocha.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2009.

Na foto a seguir, tirada nos Arcos da Lapa, ponto turístico da cidade do Rio de Janeiro localizado no bairro da Lapa (próximo ao Centro da cidade), vê-se uma oferenda possivelmente de Candomblé, pela presença de um animal morto (bode de cor preta, no alto da foto, com cabeça e patas amputadas). Há vários elementos

presentes, além do animal: frutas, charutos e um machado (cujo cabo de madeira está ao lado do animal morto), dentre outros. Deve ser ressaltado que se trata de local de grande movimentação, mesmo à noite ou de madrugada, pela presença de várias casas noturnas nas imediações e, no qual, não é comum a visualização de oferendas.



Figura 15 - Fotografia de oferenda nos Arcos da Lapa.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2009.

Na próxima exposição, flagrando uma oferenda nas esquinas das Ruas Perseverança e Flack, (local em que, frequentemente, se veem oferendas), no bairro do Riachuelo, vemos o alguidar, com comida de santo, e garrafas de bebida alcoólica. De se notar que se trata de oferenda tipicamente urbana, destinada, possivelmente à entidade Exu, pela sua colocação em uma esquina (encruzilhada), sem preocupação específica de estar próxima a um elemento do meio ambiente natural.



Figura 16 - Fotografia de oferenda na Rua Perseverança, no bairro do Riachuelo.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2009.

Na fotografia a seguir, se vê uma oferenda de frutas, depositada junto a uma árvore, sobre lenço branco, para que se evite o contato direto da oferenda com o chão. É notável como a oferenda foi posta de modo fechado, constrangido, para que coubesse exatamente sobre a terra, na qual se assenta a árvore. Percebe-se que o

lenço branco praticamente não toca o cimento da calçada, denotando um tremendo anseio pelo “natural” (terra e árvore), como se o urbano ou o construído constituísse o par antitético da natureza e do sagrado (sagrado e natureza x profano e construído).



Figura 17 - Fotografia de oferenda na Rua Cadete Polônia, no bairro do Riachuelo.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2010.

Na oferenda seguinte, junto à via de grande movimento de veículos na Zona Norte do Rio de Janeiro (a Av. Marechal Rondon), percebe-se a riqueza de elementos: comidas de santo, alguidares (já quebrados), lenços que evitam o contato direto da oferenda com o chão e velas acesas junto ao poste. Neste caso, pela posição das velas, temos emblemático exemplo de ressignificação de elementos urbanos, já apontada por Silva (1995), como uma das dramáticas adaptações da religiosidade afro-brasileira aos processos de urbanização: o poste, que faz às vezes de árvore. O fato de ser sido “arriada” em uma esquina (ou encruzilhada) é indiciário de que se trata de oferenda para Exu.



Figura 18 - Fotografia de oferenda na Av. Marechal Rondon, bairro do Sampaio.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2010.

Na próxima exposição (fotografia noturna), vê-se a riqueza de elementos que compõem certas oferendas. Garrafa de vidro de bebida alcoólica, adaga, frutas e flores, estas duas últimas dispostas dentro de um cesto de vime, próximo a um

poste. Como em situações já expostas, tratava-se de esquina (Rua José Félix e Rua Flack), na Zona Norte do Rio de Janeiro. Do mesmo modo, o poste é ressignificado como árvore, de acordo com a teoria proposta por Vagner da Silva (1995).



Figura 19 - Fotografia de oferenda na Rua José Félix, bairro do Riachuelo.
Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2010.

Das sequências de fotos apresentadas, retiramos três ilações: 1) os praticantes orientados (por seus líderes espirituais) a “arriarem” suas oferendas junto a elementos do meio ambiente natural (em geral matas ou árvores) procuram, dramaticamente, essas referenciais naturais no meio ambiente urbano. A maioria dos registros fotográficos acima se refere a bairros da Zona Norte do Rio de Janeiro, bairros residenciais desprovidos, em geral, de pontos turísticos e de espaços arborizados planejados; 2) algumas oferendas, destinadas a orixás essencialmente urbanos, como Exu, são “arriadas” em geral em esquinas, desnecessário que o sejam próximo a elementos naturais; 3) em um e outro caso, como se infere do acervo fotográfico, as práticas são geradoras de resíduos (aliás, como todas as práticas sociais, de lazer, de trabalho etc, que se dão no espaço urbano).

Em busca de espaços naturais, algumas soluções criativas têm sido pensadas por centros de umbanda organizados. Entrevistando a mãe-de-santo do Rio de Janeiro Maria Duarte, em 2008, foi-nos revelado que há centros de umbanda que organizam “excursões” a sítios particulares, onde realizam seus cultos, livres da repressão das autoridades ambientais. A propósito, no estado de São Paulo, desde 1982, existe um espaço mantido por vários terreiros de umbanda, o Vale dos Orixás, junto à reserva ecológica de Juquitiba. Ali, os praticantes usufruem, livres de repressão, de matas, cachoeiras e pedreiras destinadas às suas oferendas e cultos (SILVA, 1995, p. 218). Empreendimento similar foi feito na ABC paulista, com a inauguração do Santuário Ecológico da Serra do Mar, em área cedida pela prefeitura de Santo André à Federação de umbanda local. Contudo, os praticantes (sejam de

umbanda ou de candomblé) que se utilizassem daquele espaço, deveriam se comprometer, a não desmatar a área nem a realizar sacrifícios de animais (SILVA, 1995, 222).

O idealizador do Santuário Ecológico, Pai Ronaldo Linares, em entrevista à Vagner Silva (1995, p. 223) ressalta o conforto que o Santuário trouxe para as práticas de oferendas, que, realizadas nos centros urbanos, resultam em frequentes críticas às religiões de matrizes africanas.

Quando este tipo de solução converge, em ações de parceria, o Poder Público e os praticantes (sempre os mais institucionalizados, por meio de suas formas associativas), consagram o diálogo e a participação política das comunidades como formas de construir espaços sociais. É perceptível, pelo exemplo do ABC paulista, que na medida em que deixam de se constituir em centros insulados, e passam a assumir formas associativas organizadas, como as federações, os terreiros de umbanda obtêm resultados –no espaço público- em razão desta organização. O mesmo diagnóstico foi feito por Silva (2005, p. 224), que registrou que as religiões afro-brasileiras, “para garantir a sua existência”, em um contexto de múltiplos interesses, devam recorrer às formas mais burocratizadas, como as federações.

Outro exemplo desse autor cita (1995, p. 231) é o diálogo com “órgãos públicos”, administradores de cemitérios, para que as oferendas se realizem, sem repressão, nestes locais. No caso específico da cidade de Diadema (Estado de São Paulo), houve dois momentos, que evidenciam a efetividade da participação política: seguindo o exemplo da capital paulista, na qual o então prefeito Jânio Quadros proibira a realização de oferendas em cemitérios, a prefeitura de Diadema proibiu os candomblecistas e umbandistas de praticarem oferendas no cemitério local, alegando produção de “sujeira”, com base, principalmente no uso de velas coloridas. Após a articulação da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Diadema com alguns políticos locais e com um jornal regional, a proibição foi revertida na destinação de uma área de cem metros quadrados, dentro do cemitério, para a realização das oferendas; o espaço recebeu o nome de Ilê de Omolu e Iansã (Silva, 1995, p. 234).

Contudo, no caso do Rio de Janeiro, em que a ialorixá Maria Duarte menciona o aluguel de sítios particulares, estar-se-ia diante de uma solução por demais cômoda para o mesmo Poder Público que apóia formas de apropriação do espaço

público pelo sagrado hegemônico: a partir do momento em que as autoridades públicas permitem a realização de procissões em logradouros públicos (na cidade do Rio de Janeiro é notória a procissão anual de São Sebastião, no dia 20 de janeiro), por analogia e por igual tratamento, deveriam ser autorizadas as oferendas no Parque da Tijuca. Conquanto não estejamos nos referindo às mesmas autoridades, vemos o mesmo fenômeno à luz da geografia das religiões, consoante o quadro a seguir:

Tabela 5 - Quadro comparativo entre a Procissão de São Sebastião e as oferendas afro-brasileiras no PNT, segundo a apropriação do profano pelo sagrado.

MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA	SIMBOLISMO SAGRADO	ESPAÇO PROFANO	GARANTIA CONSTITUCIONAL
Procissão católica de S. Sebastião no Rio de Janeiro	Imagens de santos	Ruas do centro da cidade	Direito de reunião (art. 5º, XVI)
Oferendas afro-brasileiras no Parque da Tijuca	Alguidares, bebidas, alimentos etc.	Parque Nacional da Tijuca	Liberdade religiosa e de culto (art. 5º, VI)

Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2011.

Ainda que o Estado laico brasileiro possa, de maneira cultural, não intencional e não oficial, seguindo complexas estruturas subjacentes ao jogo democrático, favorecer algum tipo de religião, o grande valor defensável pelo Poder Público é o do interesse civil (ordem pública, qualidade ambiental) que deve predominar sobre interesses religiosos que conflitem contra aquele valor. A conquista de territórios no espaço público, dando-se pela fricção de valores de grupos distintos (da sociedade civil entre si e entre esta e setores governamentais), é regida por uma “luta pelo que pode ou não pode existir na cidade”. Nesta luta, os terreiros de candomblé (e, acrescentaríamos, as oferendas no espaço público) sempre foram “motivo de grande perseguição e discriminação social” (SILVA, 1995, p. 165).

Deve-se ressaltar que, não obstante a natureza tenha uma significação divinizada e sagrada para os adeptos de umbanda e de candomblé, presidida pelos orixás, o PNT é um espaço público (e, em conseqüência, profano), “presidido” pela autoridade civil, representada pela direção do Parque. Mas, o que se quer estabelecer com o quadro acima é que em um e outro caso, se trata da utilização de um espaço profano pelo simbolismo sagrado. No primeiro caso, a procissão, que em 2009 reuniu cerca de 30 mil pessoas (Procissão de São Sebastião reúne 30 mil fiéis

no Rio, em <http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,OI3461441-EI8139,00.html>, acesso em 05 de agosto de 2009), necessita, apenas, de uma comunicação à autoridade policial, para que aconteça. Já para os adeptos das religiões afro-brasileiras, idêntico processo de sacralização do espaço profano, fica vedado, no PNT, a partir da expressa proibição afixada à entrada do Parque. Por certo, que se os praticantes de umbanda ou de candomblé quisessem exercer seu direito de reunião, por intermédio de uma procissão, poderiam fazê-lo, do mesmo modo que os católicos. Porém, aquelas religiões de matriz africana não adotam tal prática religiosa, e possuem modos de simbolizar o sagrado e de ritualizar distintos dos católicos.

Por último, é imperativo ressaltar a singular necessidade litúrgica das religiões afro-brasileiras em realizar oferendas externas aos templos (junto à natureza ou, ainda, em encruzilhadas de ruas). Se assim não fosse, a construção de equivalentes a santuários ou oratórios dentro dos centros de umbanda e de candomblé daria conta do problema objeto deste trabalho. Como já acentuado, portanto, o Parque da Tijuca, no Rio de Janeiro, reunindo todos os elementos do meio ambiente natural necessários à liturgia afro-brasileira (rios, lagos, cachoeiras, matas, árvores e rochas), passa a ser um *locus* ideal ou idealizado para estas liturgias.

A possibilidade de a administração do Parque autorizar (de forma disciplinada) a realização destes rituais, em contraposição à vigente (ano de 2011) proibição, não implica em perda do controle sobre o mesmo. Afinal, como acentuamos, os controles jurídico e cultural do território não são excludentes entre si (ROSENDAHL, 2001, p. 118). Os umbandistas e candomblecistas teriam o controle simbólico sobre uma parte do território do PNT, na medida em que pudessem usá-la para seus rituais, preservando-se o controle jurídico por parte da administração ambiental (atualmente, ou seja, em 2011, exercida pelo Instituto Chico Mendes).

1.2.1 Rituais e preces como determinantes da espacialidade

Nesta subseção apresentaremos dados históricos, explorados a partir de formatos de religiões da Antiguidade, para analisarmos os elementos que determinam a eleição de determinada espacialidade. Esse conjunto de dados será

útil para que se analise a eleição do meio ambiente natural como *locus* privilegiado da religiosidade afro-brasileira, a partir de elementos rituais. Partiremos dos conceitos de Marcel Mauss para estabelecermos, de forma concisa, a necessidade do vínculo entre prece (conteúdo) e cenário (forma) nos rituais, para garantir a eficácia dos mesmos no meio social, esclarecendo que “cenário” é uma categorização que propomos, a partir do fato social “ritual”.

Apesar de Rosendahl (1996, p. 13) situar certo boom da geografia da religião a partir da década de 1960, o fato é que já o historiador francês Fustel de Coulanges, no século XIX, estabelecia uma relação entre religião e espacialidade, a partir da análise das antigas crenças greco-romanas e hindus. Nesta relação, a prece desempenha importante papel.

Para Marcel Mauss, a prece é parte integrante de um ritual (MAUSS, 2002, p. 40). Nessa linha de raciocínio, como se depreende de Mauss, o ritual é o todo, e a prece é parte desse todo. Partindo dessa relação todo-parte, e com apoio na definição de Tambiah (apud PEIRANO, 2000, p. 12), de que rituais são sistemas de comunicação simbólicos compostos por “palavras e atos”, estabeleceremos que a prece é o conteúdo do ritual (como o texto de um poema lhe é o conteúdo), e que a composição de diversos outros elementos dá a “forma” deste ritual. Referir-nos-emos a esta “forma” como “cenário ritualístico” ou, simplesmente, “cenário”.

Graficamente, essa formulação pode ser representada como se o ritual fosse uma figura geométrica (um retângulo, por exemplo), dividido em duas áreas iguais: conteúdo (palavras) e forma ou cenário (atos). O conteúdo do ritual será sempre a prece (as palavras), que também pode assumir a forma cantada; e seu cenário, será sempre o modo como a prece se externaliza: o local, os paramentos usados e os demais elementos ritualísticos (altares, velas, imagens etc).

Tabela 6 - Representação gráfica das partes de um ritual

RITUAL	
CONTEÚDO (PALAVRAS)	FORMA/CENÁRIO (ATOS)

Fonte: Sobreira, com base em Mauss (2002) e Peirano (2000), Rio de Janeiro, 2011.

Segundo Peirano (2000, p. 12), o vínculo entre conteúdo e forma garantiria a eficácia simbólico-comunicativa do ritual, sendo que eficácia, neste caso, tem o

sentido que o próprio Marcel Mauss lhe emprestou: o de um atributo que garante a reprodução e a permanência sociais do ritual e de seu significado (PEIRANO, 2000, p.8).

Releva assinalar que só conceberemos prece enquanto verbalização. Ainda que, silenciosa (“Mème [...] qu’aucune parole n’est prononcée”, em Mauss, 2002, p. 40), a prece pressupõe um texto (padronizado ou improvisado) e frases com maior ou menor grau de articulação entre si. O próprio Mauss (2002, p. 40) leciona que a prece implica em um esforço físico e moral, uma dispensa de energia em vista de se atingir certos resultados. Portanto, a prece adquire existência pela palavra, como se depreende de Mauss (2002, p. 22).

Em sua origem, a prece não era elaborada, correspondendo a “fórmulas breves e esparsas” (Mauss, 2002, p. 7). Posteriormente, refinou-se e invadiu o sistema de ritos. Mauss concebia que os rituais podiam ter um sentido eminentemente religioso (de religação com um ser divino) ou mágico (como aqueles que, por exemplo, tinham a finalidade de pedir aos deuses ou a um deus para que chovesse). Enquanto o sentido mágico aparecia em muitas crenças antigas, a dimensão religiosa é característica, por exemplo, do protestantismo (2002, p.7).

Fustel de Coulanges (1830-1889), historiador francês, em sua obra *La Cité Antique* (A Cidade Antiga), de 1864, descreve os rituais adotados na civilização greco-romana, especialmente os devotados aos mortos. Passamos a retirar dos registros de Fustel, os elementos que servirão de base à associação que pretendemos entre prece/ritual/espacialidade.

Fustel ensina que na Antiguidade greco-romana havia a tradição de se enterrar os mortos, para garantir a paz da pessoa morta. Nas cerimônias religiosas, algumas fórmulas ficaram consagradas como a frase “encerramos a alma no túmulo”, chamar três vezes o nome do morto, seguindo-se a frase “passe bem”, além da sentença “que a terra te seja leve” (COULANGES, 2005, p.14). Como se vê, estamos diante das fórmulas “breves e esparsas” referidas por Mauss, típicas dos “primórdios” da prece.

Contudo, essas preces tinham como cenário ou forma obrigatoriamente um sistema ritual já rico em detalhes. No túmulo eram deixadas oferendas com comida e bebidas (vinho) para saciar a fome e a sede da alma; além disso, animais que haviam servido ao morto em vida eram sacrificados e enterrados junto ao antigo dono, como forma de garantir que continuassem a servi-lo, além da oferenda do

sangue (COULANGES, 2005, p.15). Plantas e flores eram depositadas sobre o túmulo e doces e frutas (acondicionados em vasos) eram ofertadas ao morto, para suprir-lhe as necessidades. Neste momento, da oferenda de doces, frutas, bebidas, o conteúdo do ritual (a prece) ressurgiu, pois eram pronunciadas certas fórmulas consagradas (diríamos, padronizadas), convidando os mortos a comer e a beber.

Os parentes do morto eram os únicos admitidos aos ritos (COULANGES, 2005, p. 37), porém, não poderiam tocar nas oferendas (COULANGES, 2005, p. 19). Em outra passagem, Fustel de Coulanges relata que também perfumes eram usados nas oferendas (2005, p.20). Relevo sublinhar que na tradição greco-romana, os mortos eram considerados como entes sagrados, divindades ou deuses (COULANGES, 2005, p. 21). Ou seja, embora tendo habitado a Terra, perdem a condição humana ao morrer, e se divinizam. Uma prece consagrada, diante de um túmulo qualquer, era “Tu, que és um deus sob a terra, sê-me propício” (COULANGES, 2005, p. 25).

Havia também rituais feitos dentro da casa, perante um altar (“Toda casa de grego ou romano abrigava um altar”), necessariamente com fogo, cinza e brasas (COULANGES, 2005, p. 26). O fogo era obtido, segundo Fustel, da madeira de certas árvores consideradas nobres, de pedras e de metais (2005, p. 27). Flores, frutos e vinho eram ofertados ao fogo, considerado um deus. Este também era um cenário complementado por “preces fervorosas” e mais bem elaboradas, pedindo saúde, riqueza e felicidade aos membros da família (2005, p. 28): “Torna-nos ricos e prósperos, torna-nos também sábios e castos”, recitava uma dessas preces cantadas (2005, p. 33).

Pela tradição, realizavam-se preces antes e depois das refeições, agradecendo-se ao fogo que permitia o cozimento, além de serem depositados no altar, parte dos alimentos (2005, p. 30), também como forma de aplacar a fome e a sede dos deuses. Percebem-se, nessas preces das crenças Greco-romanas, as duas dimensões evidenciadas por Mauss: religiosa (quando agradecem pela comida e ofertam parte dela ao ente divino) e o mágica, quando, por exemplo, clamam por prosperidade.

O fogo do lar tinha um sentido que transcendia a condição meramente material do fogo (elemento físico que aquece, ilumina e funde metais): o fogo do lar só pode ser aceso e mantido mediante certos ritos e certas preces, sendo, pois um ser moral, dotado de consciência (2005, pp. 33-34). Esse aspecto fetichista, que

extrapola o funcionalismo dos objetos, é típico das religiões e crenças antigas: Jean Braudillard crê que, nas sociedades modernas deu-se uma ruptura entre as pessoas e os objetos, de forma que estes ficaram relegados a um papel meramente funcional (apud MACHADO, 2004). Fustel demonstra que o papel do fogo do lar não era apenas funcional. Tanto ele não servia para iluminar, por exemplo, que certos atos não eram permitidos diante do altar (COULANGES, 2005, p. 34).

Como se vê, prece e cenário não se dissociavam, concorrendo igualmente para a eficácia do ritual: a prece convidando os mortos a se alimentarem ou beberem seria ineficaz sem que, concretamente, bebidas e comida lhe fossem oferecidas. Prece e cenário se dão suporte mutuamente. E eram determinantes de toda uma dinâmica espacial e temporal: os túmulos e altares ficavam dentro das casas e havia datas específicas para a realização das oferendas (COULANGES, 2005, p. 39). Isso conferia à religião um caráter e uma espacialidade domésticos, a casa surgindo como *locus* religioso. Junto aos túmulos, gregos e romanos mantinham “cozinhas” especialmente para preparar as comidas das oferendas (COULANGES, 2005, p. 20). Era uma religião praticada no interior de cada casa (COULANGES, 2005, p. 40).

O fato de ser uma religião doméstica, na dicção do próprio Fustel de Coulanges, fazia com que não houvesse regras, nem ritual comum, especialmente na adoração do fogo do lar, com preces e hinos próprios de cada família (2005, p.41); muito embora, como já o dissemos, houvesse fórmulas consagradas para as preces, principalmente no que tange aos rituais fúnebres.

Disso resultava que a ritualística era um patrimônio de cada casa, de cada família, a despeito das coincidências assinaladas por Fustel. O sacerdote desses ritos e porta-voz das preces era, invariavelmente, o varão, o homem da família, o pai (2005, p.43). A eficácia dessas crenças e ritos, no sentido emprestado por Marcel Mauss (2002, pp. 22,37) fica comprovada pela sua permanência. Segundo Fustel de Coulanges (2005, p.36) essas crenças enraizaram-se de tal forma no psiquismo da raça ariana que somente o Cristianismo, muitos séculos depois, foi capaz de desenraizá-las. De todos os registros feitos, emergem elementos tangíveis (concretos) e elementos intangíveis (imateriais) da forma (ou do cenário) do ritual greco-romano aos mortos e ao fogo do lar. Dividimos estes elementos em dois quadros (elementos tangíveis e intangíveis), consoante as representações gráficas seguintes, destacando o caráter ou a dimensão das preces, em quadro próprio:

Tabela 7 - Elementos tangíveis e intangíveis e dimensões dos rituais greco-romanos

CENÁRIO DOS RITUAIS GRECO-ROMANOS (ELEMENTOS TANGÍVEIS)
Oferenda de comidas
Oferenda de bebidas
Sacrifício de animais
Oferenda de flores
Oferenda de doces
Oferenda de frutas
Oferenda de perfumes
Vasos
<i>Locus: a casa</i>
Cozinhas para preparar comidas para as oferendas
CENÁRIO DOS RITUAIS GRECO-ROMANOS (ELEMENTOS INTANGÍVEIS)
Admissibilidade exclusiva de parentes
Proibição de tocar nas oferendas
Deificação dos destinatários das preces
Sentido extrafuncional (em relação ao fogo)
Condução pelo pai da família
DIMENSÕES DAS PRECES GRECO-ROMANAS
Religiosas
Mágicas ou Magísticas

Fonte: Sobreira, com base em Coulanges (2005), Rio de Janeiro, 2011.

As poucas preces da religião doméstica greco-romana recolhidas por Fustel de Coulanges são, em geral, econômicas em palavras e remetem ao núcleo familiar. Pela associação que há entre família e casa, seria natural que preces pedindo a prosperidade e a proteção da família delimitassem o espaço “casa” como *locus* privilegiado. Vejamos o seguinte exemplo, de fórmula de prece declamada perante o fogo (que os romanos chamavam de “lar”), em Coulanges (2005, p. 28): “Torna-nos sempre prósperos, sempre felizes, ó lar; o tu que és eterno [...] recebe de bom coração as nossas oferendas, dando-nos em troca a felicidade e a saúde que é tão doce”.

Segundo o historiador francês, essa prece (ou hino) espelha a ânsia pela proteção à casa e à família (Coulanges, 2005, p.28).

Como se infere, a prece (especificamente) e os rituais acabaram por dar à espacialidade religiosa da civilização greco-romana antiga um caráter doméstico, tendo reflexos na disposição dos cômodos da casa e na eleição desta como *locus* por excelência consagrado à religiosidade.

Na tradição afro-brasileira, as preces e os cenários compõem rituais especialmente voltados para as divindades conhecidas como orixás, que são intermediários entre “o deus supremo e o mundo terrestre”, com ascendência sobre forças da natureza, possuindo atributos e paixões humanos, havendo mesmo pesquisadores que crêem que os orixás foram pessoas respeitadas em suas comunidades iorubanas na África, localizadas, principalmente, na atual Nigéria, não obstante o antropólogo Leo Frobenius admitir que a religião iorubana tenha se originado na antiga Pérsia (BUONFIGLIO, 1995, pp. 22,23). Portanto, são preces e cenários postos para entidades deificadas. Mas, também, há preces e cenários fúnebres, oficiado, o ritual, por um pai-de-santo (babalaô) (SANTANA, 2004, p. 97).

Os rituais para os orixás têm como *locus* os chamados pontos de força da natureza, ou seja, os locais em que os orixás habitam e regem (SARACENI, 2007, p. 216). O culto na natureza é, para o teólogo umbandista, uma necessidade que, no entanto, encontra-se ameaçada pela destruição do meio ambiente, que terá como corolário, caso não seja controlada, a destruição dos pontos de força, ou seja, dos locais de culto dos umbandistas (SARACENI, 2007, p. 217). Esses pontos de força, que Saraceni categoriza como “altares” (2007, p. 221), estão localizados em santuários naturais associados a orixás que regem os elementos naturais, conforme o quadro exemplificativo a seguir:

Tabela 8 - Associação entre Orixás, santuários e altares

ORIXÁ	SANTUÁRIOS	ALTARES
Xangô	Montanha	Pedra-mesa
Oxum	Rio	Cachoeira
Iemanjá	Mar	Praia
Oxossi	Matas	Bosque

Fonte: Sobreira, com base em Saraceni (2007), Rio de Janeiro, 2011.

Uma vez que os altares são os locais destinados às práticas religiosas (SARACENI, 2007, p. 221), como as oferendas para as divindades, conclui-se que a natureza está incorporada ao cenário do sistema de ritos afro-brasileiros, constituindo seu *locus* por excelência. Conforme Saraceni este é um traço marcante da umbanda: o fato de ser uma religião da natureza.

Além de ter a natureza como *locus* predominante, as práticas rituais de umbanda e de candomblé também podem acontecer, em certos casos, dentro dos templos ou terreiros, conhecidos como “casa de santo”. As casas de santo são organizadas, como o nome sugere, como se fosse uma casa que abriga uma estrutura familiar, de onde emerge a nomenclatura que remete à organização familiar na hierarquia templária: “pai de santo” (que é o sacerdote, o condutor dos rituais), mãe de santo, filhos etc (BARCELLOS, 2002, pp. 36-37).

Só os membros dessas “famílias”, que se formam com laços espirituais, são admitidos a certos ritos. Buonfiglio, a respeito, comenta que na iniciação do candomblé “os filhos seguem a hierarquia do orixá do patriarca da família” (1995, p. 210), estando as palavras “filhos”, “patriarca” e “família” empregadas em seu sentido espiritual e não civil ou sociológico. Desse modo, as casas de santo se fundam sobre o arquétipo da estrutura familiar.

Nas casas de santo há uma cozinha, que, como aposento, possui um sentido que não deve ser confundido com o sentido usual-residencial. Somente algumas poucas mulheres (no candomblé, as “iyabassé”) é que são autorizadas a preparar, nestas cozinhas, as comidas para as divindades (BARROS, 2009, p. 139), que irão compor as oferendas.

As oferendas, bem como as preces associadas, têm ambas as dimensões detectadas por Marcel Mauss: tanto configuram atos de fé, em tributo a uma divindade (sentido religioso), como buscam auxiliar na superação de dificuldades profissionais, amorosas etc (SARACENI, 2007, p. 218). Na língua iorubana, a prece é chamada “adúrà” e visa entrar em afinidade com o orixá (BENISTE, 2006, p. 217). Para isso se deve dizer, ao final das preces, a palavra “Asè”, que pode ser traduzida como um pedido de aprovação ao orixá daquilo que foi solicitado pelo suplicante (*idem*).

Os diversos objetos utilizados nas oferendas e outros rituais (taças, colares, vasos etc) adquirem um sentido extrafuncional, devendo ser consagrados (ritualmente) para o uso religioso e, a partir de então, não mais servirem ao uso

profano (Saraceni, 2007, p. 219). Neste aspecto, vale lembrar a anotação de Sobreira e Machado (2008, p. 76), de que as religiões afro-brasileiras desafiam a modernidade e devolvem –via sacralização- a muitos objetos (como cigarros e charutos) um sentido que extrapola o meramente funcional, como ocorria em sociedades antigas. Em relação ao fogo, cultuado na sociedade greco-romana, não há muitos registros de que seja sacralizado nos cultos de matriz africana no Brasil. Contudo, Verger relata (2002, p. 140) cultos a Xangô nos quais o fogo tem utilização ritual.

Os elementos tangíveis dos rituais e oferendas de umbanda e/ou do candomblé são muito diversificados. A título de exemplo citamos, segundo Vieira (2003): comidas (2003, p. 93), bebidas (2003, p. 401), animais (2003, p. 133), flores (2003, p. 401), frutas (2003, p. 401) e perfumes (idem); além de doces (OMOLUBÁ, 2002, p. 76) e vasilhames de barro, conhecidos como alguidares (VIEIRA, 2003, p. 48). Insta registrar que o sacrifício de animais é tradicional no candomblé, não sendo adotado por umbandistas.

Quanto aos elementos intangíveis do cenário ritualístico afro-brasileiro, destacamos: o fato de os rituais serem realizados, em geral, por iniciados que se organizam à imagem de uma família; a deificação dos destinatários das preces e oferendas (os orixás); o sentido que muitos objetos ganham nos rituais afro-brasileiros, extrapolando sua instrumentalidade ou funcionalidade e a condução do ritual pela figura de molde patriarcal do pai de santo.

Representando, graficamente, o que foi exposto sobre cenários e preces dos rituais afro-brasileiros, temos o seguinte quadro no qual estão esquematizados, respectivamente, o cenário tangível dos rituais afro-brasileiros, o cenário intangível dos mesmos rituais e as dimensões de suas preces:

Tabela 9 - Elementos tangíveis e intangíveis e dimensões dos rituais afro-brasileiros

CENÁRIO DOS RITUAIS AFRO-BRASILEIROS (ELEMENTOS TANGÍVEIS)
Oferenda de comidas
Oferenda de bebidas
Sacrifício de animais (no candomblé)
Oferenda de flores

Oferenda de doces
Oferenda de frutas
Oferenda de perfumes
Vasos (alguidares)
<i>Locus</i> : a natureza (predominantemente)
Cozinhas para preparar comidas para as oferendas
CENÁRIO DOS RITUAIS AFRO-BRASILEIROS (ELEMENTOS INTANGÍVEIS)
Admissibilidade exclusiva de parentes
Proibição de tocar nas oferendas
Deificação dos destinatários das preces
Sentido extra-funcional de elementos físicos (taças, colares, vasos etc)
Condução pelo pai (pai de santo) da “família” (da casa de santo)
DIMENSÕES DAS PRECES AFRO-BRASILEIRAS
Religiosas
Mágicas ou Magísticas

Fonte: Sobreira, com base em Omolubá (2002) e Vieira (2003), Rio de Janeiro, 2011.

Como se infere da comparação das figuras nesta subseção, há intensa semelhança entre os cenários e as preces da antiguidade greco-romana com os das religiões afro-brasileiras contemporâneas. Deve ser ressaltado que a diferença básica reside no *locus*: enquanto na Grécia e em Roma esses rituais (para os mortos ou para o fogo) eram feitos, exclusivamente, nas casas; nas religiões brasileiras de matriz africana eles se dão, consagradamente, em pontos de força da natureza. Inclusive, este é um marco de distinção entre as religiões de matriz africana e outras, como catolicismo, kardecismo e igrejas reformadas, por exemplo.

Recolhendo, para nossa pesquisa, as preces da umbanda e do candomblé (e mesmo da matriz iorubana destas religiões) ver-se-á que é recorrente que façam remissão à natureza, à fauna e à flora: Vejamos o exemplo desta prece à Xangô: “Advirta seu filho/ Para que Xangô não seja acusado/ Se ele enfurecer/ Transforma uma árvore numa pessoa/ Transforma um pássaro num animal” (BENISTE, 2006, p. 209). Ressaltamos, deste trecho, as referências à “árvore” e ao “pássaro”.

Mais evidentes são os exemplos das preces de umbanda que se seguem, todas dentro da dimensão religiosa apontada por Mauss. Aliás, optamos em trabalhar, metodologicamente, com preces religiosas, uma vez que, segundo

verificamos na literatura investigada, as preces mágicas (buscando emprego, êxito nas relações amorosas etc) têm fórmulas menos rigorosas e mais casuísticas.

Analisemos primeiro, um trecho da prece ao orixá Nanã-Buruquê: “Mãe protetora [...]/ Senhora das águas opulentas/ Deusa das chuvas benévolas/ [...]/ Purifica com tuas forças nossa atmosfera/ [...] (SANTANA, 2004, p. 41). Nesta oração há referências a recursos naturais (“águas”) e a fenômenos climáticos (“chuvas”), além da invocação de proteção à atmosfera.

Da prece a Oxum, filha de Iemanjá e deusa das águas doces, destacamos a seguinte passagem (SANTANA, 2004, pp. 39-40): “Canto sereno que assobia nos regatos/ Lagos e cachoeiras.../ [...]/ Mãe das águas doces/ [...]”. Aqui, vemos a menção a vários recursos hídricos: regatos, lagos, cachoeiras e águas doces.

Já para Iemanjá, regente do mar, a prece registrada por Santana (2004, p. 33) contém alusões àquele recurso natural: “Leva para as profundezas do teu mar sagrado/ Odoiá... Todas as minhas desventuras e infortúnios”.

Na oração para Xangô (SANTANA, 2004, p. 34), a água forte e límpida das cachoeiras é invocada como fator de purificação espiritual: “Kaô, meu pai, Kaô/ [...]/ Purifique minha alma na cachoeira”.

Estes são, apenas, alguns exemplos da constituição de preces umbandistas, atravessadas por referências a elementos do meio ambiente natural. A partir dos trechos supracitados, queremos estabelecer que os rituais que dão suporte a essas preces tendem a repercutir os elementos da prece. A lógica litúrgica de uma prece que contém, por exemplo, a sentença “purifique minha alma na cachoeira” remete a um ritual cujo *locus* seja, efetivamente, uma cachoeira, e não um cemitério ou uma rodovia. Portanto, certas preces de umbanda e de candomblé, por toda a sua construção imagética, delimitam sua espacialidade em pontos de força da natureza, como bem ressaltou Saraceni (aqui já referenciado).

Uma vez que a prece, conforme Mauss sentenciou, é parte do ritual, bem como o cenário que dá suporte à prece, temos uma contribuição expressiva do conteúdo ritualístico para a determinação do seu cenário. cremos, principalmente com base em Verger, que estudou os arquétipos da mitologia africana e sua reinvenção no continente americano (principalmente no Brasil e em Cuba), que o arquétipo (perfil do orixá, obtido a partir da mitologia criacionista de cada um) estabeleça os elementos verbais integrantes da prece e que esta, por seu turno, crie ou pelo menos influencie na ambiência imagética necessária à eficácia da prece.

Em conclusão, podemos asseverar que Marcel Mauss estabeleceu entre rituais e prece uma relação de todo-parte. A outra parte deste todo, com base em Tambiah, seriam os atos necessários para adornar as palavras, ou seja, uma espécie de entorno da prece, a qual nos referimos, neste trabalho, como “cenário”.

Prece e cenário sempre atuaram em apoio simbólico mútuo, desde as crenças religiosas greco-romanas da antiguidade até as contemporâneas religiões brasileiras de matriz africana. Esses dois sistemas simbólicos, se comparados, expõem muita semelhança entre si, diferenciando-se no que diz respeito à espacialidade: enquanto as crenças greco-romanas tinham a casa como *locus* privilegiado, as religiões afro-brasileiras buscam seu altar em pontos de força da natureza.

Uma hipótese para explicar esta diferença entre simbologias tão semelhantes reside nas preces adotadas por cada um desses conjuntos de crenças. Enquanto os gregos e romanos faziam preces para ascendentes mortos e divinizados, pedindo prosperidade e proteção familiares, as crenças de matriz africana invocam forças da natureza com sentido espiritual (como as águas de uma cachoeira, capazes de purificar). As preces, portanto, em um e outro caso, foram capazes de instituir uma projeção imagética, que reclamava ou reclama pelo apoio de cenários e lugares compatíveis com seu conteúdo: a casa (para os gregos e romanos) e a natureza (para as religiões afro-brasileiras).

Afinal, quando Mauss afirma que “le mot est ce qu'il y a de plus formel au monde”, permite, em sua língua pátria, uma ambiguidade com a palavra “formel” (formal ou preciso, em português), a partir do radical “form”, de “format” e “forme”: Parafraçando o sociólogo francês, e reinventando a sua sentença, diríamos que a palavra formata (dá forma) ao mundo e a prece (com suas palavras) formata o espaço.

1.3 Formas contemporâneas de viver a religião

Nesta seção, focalizaremos quais mudanças a contemporaneidade (ou a modernidade) provocou nas formas de viver as religiões. Este foco será útil no

capítulo final quando, então, veremos como essas mudanças se expressam no universo religioso afro-brasileiro.

“Todo grupo humano está em constante mudança”, na avaliação de Pelegrini e Funari (2008, p. 24). Do contexto da obra referida, exsurge a interpretação de que esta mudança ocorre no espaço e nos tempos sociais. No espaço social, quando os grupos “trocam” e “negociam”, mais ou menos verticalmente, entre si; no tempo, quando eles sofrem efeitos de processos pontuais, que forçam uma adaptação do grupo a novas realidades. Nesta seção, interessa, sobretudo, os modos de relação entre religiões e tempo social, e de que forma tais modos podem impactar a gestão da construção de espaços ou territórios religiosos. E partiremos, então, da idéia geral acima esposada, de que todo o grupo humano é dinâmico e sofre mutações, para considerarmos que, como “grupos humanos” que são, as congregações religiosas estão sujeitas a mudanças.

Outro ponto que devemos considerar, pela utilidade que terá para o desenvolvimento desta pesquisa, é que as religiões são manifestações culturais (em subseção posterior avaliaremos esta condição mais amiúde), ou, por outra, são conjuntos de manifestações culturais, constituindo-se de práticas sociais formadas por usos e sentidos (arquitetura de templos, ritos, mitologia etc). Afinal, como veremos adiante, a UNESCO tem resoluções que consideram os ritos religiosos com bens culturais. Portanto, como expressão cultural (ou conjunto de expressões culturais), a religião não escapa ao processo de ressignificações imposto pela passagem do tempo, típico dos registros culturais; este efeito do tempo, entretanto, não deve ser tomado como algo pernicioso ao registro cultural, antes, enriquecendo-o (PELEGRINI; FUNARI, 2008, p. 42).

Rosendahl (2002, p. 16), comentando os aspectos dos estudos da geografia de religião realizados por Büttner (ou seja, orientações de como estudar as interrelações entre espaço e religiosidade), leciona que devem ser levadas em conta que circunstâncias externas (diríamos, seculares ou profanas) levam uma religião a experimentar modificações. Conclui-se que, para o geógrafo, portanto, um sistema religioso é dinâmico, e interage com circunstâncias não-teológicas a tal ponto determinantes que podem, inclusive, resultar em certas alterações de ordem prática (as “ressignificações” já aludidas). Acrescentaríamos que tais mudanças podem surgir a partir de um movimento espontâneo, intrínseco à congregação religiosa ou

pode advir de certas pressões do laico sobre o sagrado, forçando assim uma adaptação dos modos de fazer religiosos.

Em um ou outro caso, a adaptação ou concessão à modernidade não significa, necessariamente, perdas para a congregação religiosa (podendo, inclusive, enriquecer suas práticas, como já o dissemos). Maia (2001, p. 190), citando García Canclini, lembra que “nem a modernização exige abolir as tradições, nem o destino fatal dos grupos tradicionais é ficar de fora da modernidade” concluindo que a tradição e a modernidade ou pós-modernidade “não são realidades excludentes”. Neste aspecto, Silva condena a crença da pureza de patrimônios simbólicos e culturais, por não considerar que a cultura é dinâmica e necessita adaptar-se a estes fluxos para se legitimar (1995, p. 194).

Dominique Júlia explica as mudanças ocorridas em sistemas religiosos a partir das mudanças de conceitos que ocorrem na sociedade, compelindo os fiéis a mudarem posturas, antes sociais, pressionando mudanças em partes do sistema religioso (apud OLIVEIRA, 2008, p. 21).

Mudanças em sistemas religiosos (em nível macro) são diagnosticadas por Rosendahl, para quem, a partir da década de 1960, tem início um processo mundial de secularização ou dessacralização, cuja finalidade é reduzir a influência do sagrado em todos os setores da vida social (ROSENDAHL, 2001, p. 20). Da Mata, mencionado pela autora, vê na secularização uma “nova forma de compreensão do social”, que é estimulada pelo Estado, pela ciência, pelo mercado e pela mídia (idem).

A secularização, libertando o indivíduo da religião tradicional, reveste de autoridade moral a sociedade civil, legitimando ideias e comportamentos que ganham status mitológico (ROSENDAHL, 2001, PP. 20-21). No século XXI, as religiões, portanto, têm que lidar com esse tipo de concorrência da “religião civil”.

Mesmo reconhecendo, como Martelli (apud ROSENDAHL, 2001, p. 23), que o ser humano tem uma necessidade de transcendência, essa necessidade, segundo o próprio autor, pode ser atingida por “equivalentes funcionais” não religiosos (do ponto de vista das religiões tradicionais) que o sistema social põe à disposição. São aquelas condutas e valores mitologizados, mencionados acima. O próprio arcabouço jurídico repercute esses novos valores, passando a produzir leis, decretos e políticas públicas que os tutelam; leis, decretos e políticas que, em certo momento histórico anterior à “mitologização” daquela ideia, eram escassos ou inexistentes. Exemplo

desse processo é a inclusão do meio ambiente ecologicamente equilibrado como direito garantido pela Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB) de 1988. Nenhuma das constituições brasileiras anteriores fazia qualquer menção à preservação ambiental.

Ocorre que os novos mitos também precisam de seu *locus* sagrado e de suas representações físicas. As estátuas de grandes figuras nacionais (políticos, revolucionários, presidentes, conquistadores etc) são exemplo disso (ROSENDAHL, 2001, p. 28). Estão ali para serem reverenciadas, à moda das estátuas, imagens ou templos religiosos. E como a “religião” tem, além da dimensão física, a dimensão temporal (ROSENDAHL, 2001, p. 23), as datas cívicas nacionais (dia da independência, dia da morte de um mártir, por exemplo) são comemoradas e, com freqüência, ganham status de feriados nacionais, a exemplo de datas e festas religiosas.

Em relação ao meio ambiente, por exemplo, aplicam-se, atualmente, ambas as dimensões mitológicas. Ele ocupa “espaços sagrados” (as unidades de conservação) e é lembrado em datas festivas, como o dia mundial do meio ambiente, comemorado em 5 de junho, e o dia do combate à poluição, em 14 de agosto (BRASIL ESCOLA, s/d).

Outra evidência da mitologização ou sacralização do meio ambiente é o uso da expressão “santuário ecológico”, para se referir a espaços em que a natureza é preservada. Em pesquisa realizada, em 05 de abril de 2009, no site de pesquisas “Google”, da rede mundial de computadores (internet), foram encontradas aproximadamente 280.000 ocorrências para esta locução. Com essa referência, quer se estabelecer que se trata de expressão consagrada e que remete a uma reverência religiosa ao meio ambiente.

Neste ponto, urge estabelecer as seguintes conclusões parciais: religiões são registros culturais e, como tais, estão sujeitos a processos de conformação a novas realidades. Elas interagem, não só, com outras expressões religiosas, dando origem às chamadas formas sincréticas, como podem, também, interagir ou sofrer a ação de valores extra religiosos, da sociedade civil, em uma outra espécie de sincretismo. Desta segunda hipótese, pode resultar, inclusive, a revisão de certas práticas, liturgias e dogmas.

Essa interação pode afetar positivamente (ou seja, sem empobrecimento) as novas formas de religiosidade, que se alimentam e se enriquecem a partir deste

“sincretismo” (melhor chamar de “holismo”) integrador. Essa é a tendência apontada por Albuquerque (2008, p. 83). A referida autora detectou que a consciência religiosa gestada no século XX compreende uma articulação entre corpo, espírito, natureza (cimentados pela ideia de “energia” e que esta nova consciência, em geral, vincula à religiosidade lutas civis, como manifestações feministas, de negros, antinucleares e ecológicas, como ressaltou a antropóloga argentina Maria Julia Carozzi (apud Albuquerque, p. 86). É uma proposta radical de holismo, que não separa natureza, corpo e mente, fazendo frente à ciência cartesiana. Para Albuquerque, essa religiosidade corresponde a uma descoberta do oriente pelo ocidente e, em seu holismo radical (homem, cosmo e natureza) acabou ganhando espaço na militância ambientalista (idem, p. 91).

Formas contemporâneas de viver a religião também podem resultar de arranjos simbióticos destas a novos espaços ou paisagens. É o que alertam Rodrigues e Caroso (1999, p. 251). Assim, com o fenômeno da urbanização, novos elementos de culto são adotados e aproximam a religiosidade tradicional do estilo de vida urbano-moderno.

Outra forma, ainda, de pensar contemporaneamente, as religiões é de que modo estas oferecem seus bens simbólicos por intermédio de processos de marketing e de sua adequação à linguagem da indústria cultural. Neste ponto, Ferretti (2008, p. 124) assevera que, no Brasil, os evangélicos e pentecostais estão mais bem adaptados a estes recursos da modernidade. Citaríamos como exemplo, a forte inserção destes grupos religiosos na mídia (TV e rádio, principalmente, com a propriedade de emissoras e de sistemas de transmissão paga de sinal de TV). Outro segmento a ser lembrado é o musical, com um mercado poderoso e com seus próprios fenômenos de venda.

Podemos afirmar que o processo de ambientalização da discussão sobre os rituais na natureza (e o surgimento de uma ética ambiental entre os praticantes e líderes, analisado no Capítulo 4) comprovam que aqueles sistemas de crenças estão dispostos a fazer concessões a valores civis ou laicos, determinantes na contemporaneidade. Nada surpreendente, pois vimos que a modernização vem acompanhando diversas religiões.

Nesta perspectiva, acrescentaríamos ao rol das “circunstâncias externas” apontadas por Rosendahl (2002, p. 16) como modificadoras das religiões (em especial das afro-brasileiras) a vigente supervalorização do meio ambiente, ou,

como prefere Pelizzoli (2005) a “deificação da natureza”. Essas modificações poderiam levar à revisão da tradição dos rituais da umbanda e do candomblé, sem que isso representasse uma experiência de perda para os seus adeptos. É um processo que deve ser encarado dentro da normalidade, nos padrões apontados por García Canclini (apud MAIA, 2001, p. 190).

A supervalorização ambiental, em nossa avaliação, é uma daquelas mudanças sociais que pressionam os fiéis, em nível individual, a mudar ou agregar conceitos que repercutem em nível institucional e coletivo em seus sistemas religiosos, consoante o fenômeno apontado por Dominique Julia (apud OLIVEIRA, 2008, p. 21). Em nossa pesquisa, avaliamos que esse processo ocorreu na umbanda e no candomblé que, embora possam ser consideradas como “religiões da natureza”, no momento em que passam a ser “acusadas” de vilãs ambientais, incorporam um discurso ambientalista (compatível com sua cosmogonia) como estratégia de defesa, descortinando-se como ecologicamente corretas diante da modernidade. Fiéis têm que se postar, socialmente, como defensores do meio ambiente, pressionando adaptações parciais no sistema religioso.

A construção de um discurso (e por vezes de práticas) ético(as) por parte das autoridades religiosas afro-brasileiras demonstra que, como o geógrafo das religiões Büttner houvera prelecionado, as religiões são dinâmicas, sofrendo alterações de fora para dentro (apud ROSENDAHL, 2002, p. 16). O valor ético-ambiental (externo à religião, a rigor) socialmente difundido e consagrado no pós-Rio-92 interfere e interage de tal modo com a postura religiosa que dá margem à construção de uma teologia ambiental afro-brasileira.

Em sentido oposto, aplicar-se-ia à revisão de rituais, para torná-los mais ecológicos ou sustentáveis, a advertência feita por Freitas, no sentido de que processos de modernização podem descaracterizar a ancestralidade africana dos mesmos. Para este autor, há que se atentar para que as possíveis alterações nos rituais não afrontem o “purismo africanista” que lhes confere ancestralidade. Há, a propósito, uma corrente no movimento afro-brasileiro que se opõe a “modernizações” nas práticas de umbanda e candomblé. Esta corrente purista surgiu, no Brasil, na década de 1980 (FREITAS, 1999), justamente (e não por coincidência) com o fim do regime de ditadura militar gestado em 1964. Ou seja, a re-democratização do país correspondeu à re-africanização destas religiões.

Em um raciocínio inverso, o realinhamento e a redefinição destas práticas

(que têm um caráter de práticas de resistência cultural, desde o período da escravidão) para satisfazer imperativos de preservação ambiental, podem representar uma desconfortável concessão da pureza africanista às heranças ocidentais. Contudo, cremos que a não adaptação dos mesmos a moldes afinados com a ecocivilização poderá produzir, em algumas décadas, tremendos embaraços para estas religiões; ou ainda, a incapacidade destas em convencerem as autoridades ambientais de que, ao contrário do que se prega, são religiões da e pela natureza, poderá gerar aquelas dificuldades. Estamos com Silva, quando este aduz que a noção de tradição rigorosa e pureza cultural, produzindo a crença de que os patrimônios simbólicos podem ser transmitidos intactos de geração a geração, é uma noção que desconsidera o dinamismo da cultura e os mecanismos de desenvolvimento e legitimação das tradições (1995, p. 194). No caso sob estudo, para se legitimar em uma ecocivilização, os rituais afro-brasileiros devem estar permeáveis a processos dinâmicos, que considerem oferendas ambientalmente corretas.

Apesar de, em certos casos, ser recomendável que alguns rituais e sacralidades sejam adaptados, a imbricação da umbanda e do candomblé com a natureza, e o conceito de uma unicidade cósmica, amalgamada por um princípio energético comum a animais não humanos, humanos e à flora, já confere àquelas religiões foros de consciência ecológica moderna (ou pós-moderna), marca do modernismo religioso identificado por Albuquerque (2008, p. 92).

Queremos com isso estabelecer que os esforços que as religiões de matriz afro-brasileira devem operar para se amoldarem ao *status* da modernidade serão bem menores do que os das religiões hegemônicas no Brasil, como o catolicismo e as do segmento evangélico ou pentecostal, com históricos (ou contemporaneidades) inquisitórios e intolerantes. Para o movimento religioso afro-brasileiro, estar na modernidade já é um atributo que decorre logicamente do modelo de consciência religiosa moderna, de Carozzi (apud Albuquerque, 2008, p. 86) e das conexões possíveis da umbanda e do candomblé com as lutas civis das populações afro-descendentes e de seus direitos culturais, das lutas contra a intolerância religiosa e por toda a sua sacralidade ecológica que, enfatizamos, parece ainda não ter convencido a racionalidade científica da administração ambiental. É como se (lembrando a observação que fizemos na introdução do trabalho, registrada por Hannah Arendt) essas religiões re-ligassem, re-conectassem o ser humano e a

natureza, desfazendo a ruptura estabelecida pela ciência cartesiana e pela tecnocracia. Vendo-as deste lugar, as religiões de matriz africana teriam uma modernidade estruturante quase nos moldes do holismo de Frank Capra e suas propostas de ligar misticismo e física (ALBUQUERQUE, 2008, p. 91).

O que falta são apenas alguns pequenos ajustes, em sua liturgia, que adéquem as oferendas aos imperativos legislativos ambientais. Há alterações litúrgicas que, por outro lado, refletem não a adaptação à ecocivilização e suas normas, mas que são fruto da urbanização das religiosidades (tema já discutido neste trabalho). Vale registrar que a figura de Exu é central como ícone de novas tradições nas religiões de matrizes africanas (RODRIGUES; CAROSO, 1999, p. 251), tendo em vista que é reverenciado junto a equipamentos urbanos: esta tradição não seria possível nas primeiras manifestações religiosas dos escravos brasileiros, ainda na senzala. É, emblematicamente, uma forma contemporânea, um revisitar as tradições afro-brasileiras.

Outro exemplo marcante desta submissão (em um sentido não pejorativo, sem empobrecimento litúrgico) da religiosidade ao estilo de vida citadino contemporâneo é o mencionado em diversas passagens por Silva (1995), quando se refere a práticas iniciáticas candomblecistas que levavam vários dias e que, em uma metrópole como São Paulo, no final do século XX, podem ter seu período litúrgico reduzido de acordo com a disponibilidade do iniciado em sua atividade profissional. O mesmo autor dá outro exemplo dos complexos desafios que o candomblé enfrenta no mundo moderno, ao mencionar que as lideranças comunitárias já polemizaram bastante acerca do uso de lâminas descartáveis em certos rituais, em substituição a ferramentas sacralizadas, em razão da preocupação com a disseminação de certas doenças transmissíveis (1995, p. 134).

Essas adaptações impostas a sistemas simbólicos pelo modo de vida urbano podem ser enquadradas como movimentos que apontam para o “surgimento do novo”. São movimentos que rompem a estática dos sistemas simbólicos, promovendo mudanças nos mesmos (SILVA, 1995, p. 22). Deste modo, as religiões afro-brasileiras vão dando margem à formas contemporâneas que desafiam o prognóstico equivocado do médico baiano, notoriamente racista, Nina Rodrigues, feito no começo do Século XX. Vaticinava Rodrigues que as religiões de terreiro desapareceriam por não se acomodarem a um novo meio social (fruto da urbanização), com o primado do culto à lei civil sobre os “conceitos primitivos” das

religiões africanas (apud SILVA, 1995, p. 37).

Entretanto, a cidade, “força voraz e homogeneizadora” que esmaga as culturas dos grupos social e economicamente dominados não foi capaz de destruir o patrimônio simbólico dos grupos afro-brasileiros (SILVA, 1995, p. 73). Apesar do aludido conflito no PNT (e mesmo de outros que podem decorrer de lei aprovada em 2010, sobre resíduos sólidos), a umbanda e o candomblé têm se adaptado e sobrevivido, até com certo crescimento.

Já no que tange à manipulação de uma linguagem afinada com indústria cultural (outra dimensão possível de se analisar religiões e contemporaneidade), as religiões de matrizes africanas estão deficitárias, principalmente se confrontadas com as evangélicas e neopentecostais (FERRETTI, 2008, p. 124). cremos que este quadro reflete a questão que aqui temos acentuado, de que há religiões hegemônicas e religiões minoritárias, sendo previsível que as primeiras se revistam de maior poder econômico que lhes permita dispor, com lógica empresarial, de recursos de propaganda incomparáveis às raras inserções da religiosidade afro-brasileira na mídia. Enfim, pelo conjunto de dados trazidos a esta seção, é possível vislumbrar que adaptações religiosas são possíveis; afinal, a umbanda e o candomblé estão, agora, estabelecidos em grandes centros urbanos. Partindo do geral para o específico, nada obsta, portanto, que estas adaptações também repercutam nas oferendas e em sua adaptação a regras do marco legislativo ambiental.

1.4 Sociologia dos conflitos ambientais

Nesta seção, trataremos das especificidades dos conflitos na arena ambiental. Esta análise será útil para que, adiante, possamos diagnosticar se (e, em caso positivo, em que medida), a proibição de oferendas afro-brasileiras no Parque Nacional da Tijuca é um conflito ambiental, ou se está inserida em outra esfera de confrontos.

A priori, devemos estabelecer que um conflito não deve ser entendido como sendo uma patologia social. É algo inerente à diversidade de interesses: a sociedade é uma totalidade essencialmente contraditória, já sentenciava Loureiro (2006, p. 70).

Esses conflitos podem ter diversas “aparências”, entre elas, conflitos territoriais e/ou ambientais.

De todas as definições de território apresentadas na seção inicial, aquelas esposadas por Haesbaert (2001, p.118) devem ser destacadas, na medida em que permitem compreender a origem de um potencial conflito ambiental. Com isso, queremos dizer que sobre um mesmo território pode haver uma justaposição de valorações, uma jurídico-política, outra cultural. Em outras palavras, dá-se um conflito entre controle estatal e controle simbólico, entre a dimensão político-disciplinar e a dimensão cultural (HAESBAERT, 2001, p. 120).

Esse conflito conduz a duas possíveis conseqüências: ou a composição, pela via da participação dos atores envolvidos, em um processo característico das democracias, ou o estabelecimento de um conflito sobre o território.

No primeiro caso, vigora o cânone de que antagonismos entre atividades humanas e sustentabilidade devem ser resolvidos pela via conciliatória, uma vez que envolvem interesses distintos, mas não inegociáveis (ARAÚJO, 2005, p. 347).

No segundo caso, o Estado (o ator) mais forte ou mais institucionalizado tende a sobrepujar o(s) grupo(s) que tentem se apropriar cultural ou simbolicamente do território. Ocorre, pois, o fenômeno que Haesbaert se refere como sendo o da des-territorialização, grafado assim mesmo, de modo hifenizado (2001, p. 115). Em uma figura de linguagem, é como se o “mais forte” expulsasse do território em conflito o “mais fraco”. Não apenas a força dos atores deve ser considerada, mas também a força dos conceitos: é que segundo Loureiro (2006, p. 13), os valores ambientais são pautados em uma agenda de elites hegemônicas, ignorando outras representações simbólicas sobre a natureza, o que acaba por criar relações estruturalmente desiguais na área ambiental. Prossegue o aludido autor, em sua crítica ao pensamento hegemônico ambiental, mencionando que o discurso de que “estamos todos em uma mesma nave” (a nave Terra), aliás, próximo da hipótese Gaia de Lovelock, deve ser relativizado, pois, nesta nave há “desigualdades socioeconômicas profundas e intoleráveis”. Estas assimetrias são, portanto, geradoras de conflitos ambientais.

É fato que há autores com tendências culturalistas, como Bonnemaïson e Cambrezy, que defendem a precedência da natureza cultural ou simbólica dos territórios sobre a natureza política (apud HAESBAERT, 2001, p. 130). Entretanto, o próprio autor da citação não confirma que a dimensão cultural prevaleça sobre a

política (HAESBAERT, 2001, p. 130). Porém, a lente culturalista (mais esmiuçada em seção posterior), ou, mais enfaticamente, a lente multi ou policulturalista já nos permite enxergar que a diversidade cultural (frequentemente geradora de choques e conflitos intergrupais) é, de fato, uma categoria que surgiu para dar conta de divergências culturais e políticas no tecido social (PELEGRINI, FUNARI, 2008, p. 22). Podemos relacionar o esvaziamento do sentido simbólico de certos territórios, como resultado da aplicação de regulamentos ou de leis proibitivos de conteúdo político, reféns de uma racionalidade política que prevalece até mesmo sobre a diversidade cultural. Todavia, em outros casos, a diversidade cultural, ela própria, surgirá como paradigma valorativo normativo, tutelado até mesmo contra os riscos de desterritorialização, como ocorre com a proteção que a Constituição Federal concede a comunidades indígenas e de quilombolas.

A desterritorialização remete, portanto, à perda de sentido e referência simbólicos pelo grupo que, de algum modo, estava conectado ao território em conflito, este passando a ser um não-lugar, na dicção de Augé, ou um não-território (HAESBAERT, 2001, p. 126) pela perda e/ou esvaziamento de seu sentido identitário para a comunidade desterritorializada. A desterritorialização é um processo (conflituoso) tão mais facilitado quanto mais fechado culturalmente for o território; ao contrário, territórios híbridos culturalmente (próximos do conceito de “experiência total”) seriam propícios ao diálogo intercultural e a novas afirmações identitárias (HAESBAERT, 2001, p. 134).

Um conflito ambiental se instala a partir, portanto, de distintas percepções valorativas e de distintos significados sobre um território que, em geral, corresponde a uma área de interesse de preservação ambiental. Frequentemente, e sem medo de cair em certo maniqueísmo, neste conflito estão, de um lado, o Poder Público e seus órgãos elaboradores e executores das políticas públicas ambientais, associados a ambientalistas profissionalizados, descolados das aspirações revolucionárias dos anos 1960/70 e inseridos na esfera de decisão governamental (ALONSO; COSTA, s/d, p. 2); de outro, populações tradicionais que mantêm vínculos com o território em conflito, do qual aspiram a algum tipo de utilização (econômico, religioso etc).

Ainda que este seja um ponto de partida possível para o recorte de um conflito ambiental, qualquer fenômeno social, mesmo “velho”, pode ser reinterpretado e reciclado como sendo um fenômeno ambiental (por exemplo, um

conflito religioso pode ser taxado de conflito ambiental). Do mesmo modo, novos fenômenos podem nascer já sob o signo de fenômenos ambientais. Essa tendência de submeter ao contexto ambiental fatos novos e antigos é decorrente do processo a que Acselrad se refere como “ambientalização” (2010, p. 103), que vem a ser, tanto o “processo de um discurso ambiental genérico por parte dos diversos grupos sociais”, como o de “incorporação de justificativas ambientais para legitimar práticas institucionais, políticas, científicas etc”.

Esse fenômeno também foi detectado por Hissa, para quem questões classicamente tidas como do universo das ciências sociais, passaram a integrar um rol complexo e diversificado de questões consideradas ambientais: violência, marginalização social, pobreza etc. (2008, p. 53).

Acselrad considera que um dos potenciais objetos de disputa ambiental é a discussão sobre a distribuição de poder sobre o território e seus recursos (2010, p. 103). Este objeto interessa sobremaneira ao presente trabalho, uma vez que se espera desenvolver, em capítulo vindouro, sua aplicação ao conflito localizado o qual tomamos como estudo de caso. Isto porque, conforme reafirma Acselrad (2010, p. 106), uma parte do movimento ambientalista se ocupou dos conflitos inerentes à “distribuição de poder sobre os recursos territorializados”, buscando definir o que é sustentável ou ambientalmente benéfico nesta dinâmica.

Mas a disputa sobre o território é uma expressão micro do conflito ambiental. Consoante Acselrad, poderíamos concluir que em nível macro, o conflito ambiental decorre de distintas significações e lógicas de uso que recaem sobre o ambiente: afinal, “não há ambiente sem sujeito”. Desse modo, quando o ambiente de um grupo prevalece sobre o ambiente de outro, ocorre o conflito ambiental, que, no que concerne ao território, corresponde a uma desigualdade distributiva de acesso àquela base material (2010, p. 109). Acselrad usa a expressão “despossessão” para se referir à experiência da perda, sentida pelos grupos sociais não favorecidos na contenda ambiental. Quando o foco dessa perda é o território (ou mesmo a territorialidade), opinamos que se trata do mesmo fenômeno referido por geógrafos culturais como sendo o da “desterritorialização”. Sobre a desterritorialização, discorreremos na seção 1.1.

Essa desigualdade distributiva, inerente ao conflito ambiental, portanto, implica em que haja uma desigualdade ambiental pela qual é possível identificar um grupo socialmente mais desprovido, que sofrerá as conseqüências do desequilíbrio

(2010, p. 109). A nomenclatura “desigualdade ambiental” nos parece mais precisa, em certos casos, do que o ambíguo termo “racismo ambiental”, que é utilizado, por exemplo, pela ONG Rede Brasileira de Justiça Ambiental para se referir a fenômeno, pelo menos semelhante. Contudo, não necessariamente, os dois termos irão se aplicar às mesmas situações.

Desigualdade ambiental, com implicação mais econômica, sugere uma sociedade dividida em classes ambientais: umas se locupletando com a degradação ambiental (logicamente, os empresários), outras sofrendo os efeitos dessa degradação, sem nenhum tipo de benefício. Racismo ambiental seria uma das possíveis facetas dessa desigualdade, como, aliás, teorizou Peter Newell, para quem clivagens políticas, sociais, de raça, sociais e de gênero fornecem a chave para a compreensão do fenômeno da desigualdade ambiental (apud ACSELRAD, 2010, p. 110).

Ainda que o processo de ambientalização abra um considerável leque de possibilidades de conflitos ambientais (uma vez que qualquer grupo poderia suscitar a questão ambiental), Alonso e Costa (s/d, p. 2) opinam que a sociologia ambiental brasileira, a despeito de sua farta literatura, não foi capaz de suscitar uma agenda temática autônoma e livre do racionalismo administrativo que vem permeando a questão ambiental no país. Porém, segundo os autores, as ciências sociais se constituem no lugar acadêmico em que se podem achar pensadores mais próximos do discurso panfletário típico do ambientalismo dos 60/70 do século XX.

Em relação à perspectiva de um conflito ambiental no Brasil, os supracitados autores lecionam que, para a corrente da sociologia ambiental brasileira que crê na dimensão valorativa do meio ambiente, o conflito seria transitório: uma vez que a ideia-força da preservação ambiental também contagiasse os atores envolvidos, estes iriam aderir às práticas sustentáveis e o conflito estaria terminado. Para estes pensadores, ações de educação ambiental teriam o condão de ensinar consciência ecológica àqueles setores ainda não instruídos, os quais, uma vez conscientizados, incorporariam discursos e/ou práticas ambientalmente corretas (ALONSO; COSTA, s/d, p. 5).

Outra metodologia analisa o conflito com foco nas relações entre democracia e meio ambiente, e democratização das decisões sobre questões ambientais, como ocorre com a participação popular e comunitária nas audiências públicas que debatem o impacto ambiental de determinadas obras (ALONSO; COSTA, s/d, p. 5).

Para esta análise, o conflito só seria passível de composição se as populações interessadas tivessem como superar suas limitações técnico-científicas para, assim, debaterem no mesmo nível tecnocrático dos representantes dos empreendedores e do poder público (idem). A essa corrente podemos filiar Lilian Araújo (2005, p. 347), que sentencia que antagonismos entre atividades humanas e sustentabilidade devem ser resolvidos pela via conciliatória, por envolverem interesses distintos e, acrescentaríamos, distintas percepções de natureza e de meio ambiente.

Seja qual for a perspectiva, Alonso e Costa aduzem (s/d, p. 5) que os sociólogos reconhecem a dificuldade de se obter consistência nos mecanismos de minimização dos conflitos (ou seja, tanto seria difícil educar ambientalmente os setores não incorporados a uma ética ambiental, como preparar as comunidades interessadas para entenderem fatos complexos, como os impactos ambientais). Na relação entre democracia e meio ambiente, os referidos autores apontam uma descrença da sociologia ambiental brasileira, por exemplo, com a eficácia das audiências públicas, que podem elitizar o processo decisório (s/d, p. 6), agravando o conflito, ao invés de evitá-lo ou de minimizar seus efeitos. Este dado traz à tona a constatação de que, conquanto haja um reconhecimento de parte dos sociólogos brasileiros de que o ambientalismo seja uma ideia-força já na etapa multissetorial (ou seja, que envolve vários setores sociais), ainda assim, esse mitológico consenso não foi capaz de dirimir os conflitos ambientais subjacentes ao tecido social brasileiro. Neste diapasão, afirmam Alonso e Costa (s/d, p. 5):

“Vários estudos empíricos têm levantado indícios de que os conflitos contemporâneos nem se restringem a valores nem parecem em via de se extinguir. Antes o contrário. O aparecimento de investigações sobre conflitos ambientais - definindo o perfil social de seus participantes (Jacobi, 1995), seu processo de judicialização (Fuks, 1996; 1997); buscando novas metodologias para sua identificação e caracterização (Ibase, 1995; 1997) ou ainda realizando comparações entre estudos de caso (Hogan et alli, 2000)³.— denota por si mesmo a permanência do fenômeno, mesmo depois da difusão do discurso ambientalista por todos os setores da sociedade”.

Insistimos, pois, em três pontos que nos parecem conclusivos: 1) o discurso ambientalista e a consciência ecológica, com todas as locuções que se possam formar no campo semântico da palavra adjetivada “verde” (como a notória ONG transnacional Greenpeace, ou “paz verde”) constituem um fato social incontestável; 2) a infiltração no tecido social desta consciência ecológica se dá mais no campo dos discursos do que no das práticas sociais e; 3) apesar da “difusão do discurso por

todos os setores da sociedade”, conforme o trecho supra transcrito, os conflitos ambientais permanecem, o que aponta para a falência, ou pelo menos para a insuficiência da dimensão valorativo-discursiva do ambientalismo. Enfim, a questão que se propõe é: como agentes ou atores sociais que assumem o mesmo e consagrado discurso, o da preservação ambiental, não chegam, confortavelmente, à composição de conflitos de interesses em torno de questões que se referem ao meio ambiente. Como exemplo, recorreremos a uma matéria sobre o projeto de transposição do Rio São Francisco, publicada na Revista Brasileira de Saneamento e Meio Ambiente – BIO, cujos autores ressaltam “divergências de natureza política”, de “interesses sócio-econômicos entre alguns estados da Região Nordeste”, além da “falta de consenso técnico entre os especialistas”, para que o projeto fosse levado adiante (MAGALHÃES; OLIVEIRA, 2001, s/p).

Seguindo a linha de raciocínio de Alonso e Costa (s/d, p. 7), a negociação não teria o condão de solucionar conflitos na ordem ambiental, especialmente, cabe acentuar, se de um lado está a polícia administrativo-ambiental do poder público. Na verdade, no lugar de uma mitológica negociação estaria a “introjeção de limites políticos e morais impostos pelas instituições e leis democráticas”. Em outras palavras, a pacificação se daria em torno de um “contrato social ambiental” (expressão nossa), no qual o discurso verde implica em obediência ao arcabouço jurídico dado (e supostamente negociado no poder legislativo, representante da sociedade), como premissa da convivência democrática.

Portanto, em face da complexidade do jogo democrático, a sociologia dos conflitos parece ser o modelo explicativo mais completo para que se entendam os conflitos ambientais (ALONSO; COSTA, s/d, p. 7): ela dará conta da dinâmica conflitiva que emerge das oportunidades políticas condicionantes do surgimento dos atores (sobre este tema, remetemos também à seção “Construtivismo político”, adiante).

Autores como Fuks e Guivant (apud ALONSO; COSTA, s/d, p. 8) entendem que os conflitos ambientais constituem uma nova categorização do que antes era percebido como conflitos econômicos, sociais etc: algumas experiências coletivas, portanto, passam a ser percebidas como “ambientais”. Outros, como Pacheco (idem), propõem analisar os conflitos ambientais à luz dos seus aspectos estruturais, grupais e individuais. Já para a Escola do Processo Político (de autores como Tarrow e Tully) os processos conflitivos são estruturados em torno de valores e de

interesses, dinâmicos e temporais (ALONSO; COSTA, s/d, p. 9): a perspectiva temporal (de passagem de tempo, daí o nome “Processo”, indicador de algo em marcha) confere dinâmica ao processo conflitivo e mutabilidade de adesões a valores, alianças e identidades.

A Escola do Processo Político, segundo Alonso e Costa (s/d, p. 9) compreende o processo político a partir de quatro conceitos: 1) estrutura de oportunidades políticas, que considera as mudanças políticas que aumentam ou limitam as opções dos atores ou agentes sociais se engajarem em determinadas ações coletivas, mudanças que podem derivar, inclusive, da conjuntura política interna e internacional; 2) lógica da ação coletiva, pela qual não há atores ou papéis fixos, sendo os agentes e identidades formados durante o próprio processo: são, antes (os agentes), resultados do que condições iniciais do conflito; 3) estruturas de mobilização, dimensão que analisa o processo político pelo modo como os grupos sociais se articulam e criam redes de interdependência, se organizando para a ação política; 4) repertório contencioso, focado em variáveis culturais, que analisa o modo pelo qual os distintos agentes se apropriam do repertório de ideias e de valores que lhes estão disponíveis em certo contexto histórico e espacial e, em consequência, de que modos diversos agem a partir dessa apropriação, conferindo significados à sua ação.

Enfim, a dinâmica dos conflitos ambientais, bem como a formação dos respectivos atores que se confrontam na arena ambiental, é tributária de um contexto político macro (macrohistórico, macrosociológico) que deságua na ação dos agentes: não é possível a compreensão de um conflito ambiental sem fazer a devida interação com o processo político (ALONSO; COSTA, s/d, 10). Diríamos que essa interação deve ser feita com os processos políticos (no plural), uma vez que há de levar em conta contextos históricos e sociais não mais vigentes, a rigor, conquanto não seja possível estabelecer uma não-linearidade histórica confortável. Exemplificando: a análise das liberdades e garantias consagradas pela Constituição Federal de 1988 não deve ser feita a partir do contexto que a própria CF criou, mas sim, empreendida, minimamente, a partir do período de exceção que campeou anteriormente à promulgação da Carta.

Alonso e Costa (s/d, p. 10) sugerem que o conflito ambiental seja analisado a partir da percepção de que se trata de uma modalidade específica do gênero “conflito social”. Esse conflito é limitado, atualmente, pelas oportunidades políticas

proporcionadas por uma intensa institucionalização (leis, regulamentos, agências governamentais, Ministério Público) da questão ambiental no Brasil. O corte temporal desta institucionalização é a Rio-92, e todo o contexto internacional de pressões pela preservação ambiental.

A conjuntura determinante das oportunidades políticas é quem determina os agentes ou atores “convidados” ou “barrados no baile” da arena ambiental brasileira. Pelo menos três convidados assíduos foram detectados por Alonso e Costa (s/d, p. 11): o movimento ambientalista, associado a demandas sociais e reformistas progressistas; o Ministério Público e os cientistas (sociais ou da linha dura), estes dois últimos, como parte do espólio da estrutura burocrático-legal gestada na década de 1990, que pôs a questão ambiental refém, a um só tempo, da judicialização e da ciência, com a necessidade de manifestações de peritos técnicos para dirimir questões referentes a impactos ambientais, por exemplo.

A habilitação do movimento ambientalista (melhor dizer no plural, “movimentos ambientalistas”, em razão da diversidade de linhas) é resultado do período de ditadura que o Brasil experimentava no momento do crescimento do ambientalismo internacional (décadas de 1960 e 1970). Com isso, queremos estabelecer que formas de resistência não-institucionais emergem, com mais naturalidade, na ausência de democracia, do que formas oficiais, como partidos políticos. Daí o partido verde brasileiro, ser, historicamente, um ator que chega à arena com certo atraso (na década de 1980) e nas costas do movimento ambientalista, do qual saem seus principais políticos.

De todo o exposto até aqui, *prima facie*, conquanto se queira reduzir o conflito sob estudo a outras instâncias de investigação das ciências sociais (como a intolerância religiosa ou o racismo), consideráveis, aliás, o problema estudado permanece na esfera de um conflito ambiental, pelo processo apontado por Hissa (2008, p. 53): a ambientalização que ressignifica temas clássicos sob a ótica ambiental. Então, ainda que venhamos a admitir que a proibição das oferendas no PNT tenha alguma perspectiva racial, étnica ou religiosa, ela deverá ser tratada como tema ambiental. Mesmo porque, foi sob a ótica ambiental que a proibição se deu.

Decorre da problematização ambiental de temas sociais a conclusão de que, formalmente, o Brasil experimenta uma (defeituosa) democracia racial e religiosa; porém, assumidamente, não há que se falar em democracia ambiental no Estado

brasileiro; não no sentido de garantia individual de primeira geração, com abstenção estatal. O Estado ambiental brasileiro é assumidamente intervencionista, na promessa de garantir (teoricamente) a todos um meio ambiente de qualidade, cumprindo a agenda do artigo 225 da Constituição Federal. Nesta tarefa, ele licencia, faz zoneamentos, cobra taxas, promove acordos via Ministério Público, obriga poluidores a reparações, retira populações de áreas preservadas e proíbe oferendas, ainda que neste caso tal proibição não se dê sob bases legais claras, mas sim, fortemente interpretativas.

Especificamente no presente estudo de caso, a ambientalização da proibição das oferendas no PNT remete a uma neutralidade tecnocrata, como a diagnosticada por Loureiro (2006, p. 12), revestida de uma aparência ahistórica, apolítica e aideológica, conveniente para camuflar déficits na democracia brasileira. Ocorre que o próprio isolamento da questão ambiental, blindada assepticamente, é um mito em si: Loureiro diagnosticou que o consenso sobre a preservação ambiental se constrói, na verdade, sobre um edifício ideológico correspondente ao modelo de gestão ambiental de uma classe dominante (remetemos às nossas considerações sobre a construção ideológica dos parques nacionais, neste trabalho).

Desconsiderando outras valorações simbólicas sobre o meio ambiente (LOUREIRO, 2007, p. 13), como é o caso da valoração feita pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, esse modelo dominante tende, pois, a ser excludente. Trata-se de teorização aplicável ao conflito objeto da presente pesquisa, determinante da desterritorialização dos umbandistas e candomblecistas do espaço do PNT. O modelo de gestão dominante, no caso, é o do conceito de parque nacional como espaço para fruição paisagística, com tendência à exclusão da pobreza e da feiúra estética, em uma aproximação do padrão alpino diagnosticado por Yázigi. Este padrão é excludente da “poluição estética” das oferendas, com seu fenótipo negro-africano. A reversão desta assimetria de valores (hegemônicos contra minoritários) passa pela participação das comunidades interessadas (os adeptos daquelas crenças), credenciando-se ao debate político.

Deve-se sublinhar que o princípio da participação (presente em documentos internacionais da ONU sobre meio ambiente) recomenda que conflitos ambientais sejam resolvidos por meio da interação entre sociedade e Estado (OLIVEIRA; GUIMARÃES, 2004, p. 31). Ora, no caso sob estudo, poderíamos, confortavelmente, distinguir esses papéis, atribuindo o de “sociedade” aos praticantes das religiões

afro-brasileiras, e o do “Estado” à administração do Parque da Tijuca. Interlocutores, como a academia e as ONGs, entre outros, poderiam também se fazer presentes como vozes da sociedade. A articulação entre esses atores, portanto, apenas seguiria a normativa internacional, nada tendo, essa proposta, de surpreendente. No caso, a administração do PNT, como detentora de maior potência institucional, deve ou tomar a iniciativa ostensiva desta articulação ou tornar-se permeável às investidas das lideranças religiosas afro-brasileiras para esse entendimento.

1.5 Democracia e construtivismo político

Nesta seção, analisaremos a democracia sob a perspectiva do construtivismo político, pelo qual devemos identificar como atores sociais se credenciam e como realizam trocas isentas do império do racionalismo técnico-científico. Tais apontamentos serão úteis para que, no capítulo final, possamos apontar déficits em retrospectiva e acenar com possibilidades de solução do conflito entre administração ambiental dos parques nacionais e praticantes de religiões afro-brasileiras.

Inicialmente, devemos conceituar “democracia” não em termos de um regime político, mas, como sugere Loureiro (2006, p. 89), enquanto uma finalidade ou uma forma de coexistir: uma “sociedade aberta à participação ativa do cidadão em sua constituição”. Desse modo, não devemos esperar que em uma sociedade complexa, a democracia gere unanimidades ou um necessário consenso, mas, isso sim, que propicie (tanto quanto possível) iguais oportunidades de participação.

Consideremos, a propósito, a análise de Lolas (2005, p. 55) sobre o “problema do consenso”. Para o autor, o consenso que deriva de uma forma unitária de existência só é possível em sociedades pequenas, nas quais ele é formatado por regras a priori. Já nas megassociedades contemporâneas, compostas por uma infinidade de grupos, com distintos interesses e valores, o consenso deve ser conquistado (após se apresentar o problema) por critérios e regras a posteriori. Citaríamos os exemplos do plebiscito e do referendo, como uma forma de conquista de consenso, a partir do princípio de que a vontade da maioria é a vontade prevalente. Assim, a vontade da maioria é causa da justificação dos vários fatos sociais.

Da reflexão de Lolos, devemos extrair que, as sociedades democráticas deverão eleger seus instrumentos de solução de conflitos, seus instrumentos de acesso ao “consenso”, uma vez que a “diversidade de ideias” e o “embate das opiniões e interesses” são a própria razão de existir da democracia, dando-lhe a necessária vitalidade (AZEVEDO, 2008, p. 21). O conceito de democracia – assentado sobre o binômio consenso e conflitualidade- deve mesmo ser hipertrofiado a ponto de garantir, no dizer de Edgar Morin e Anne Brigitte Kern, a livre manifestação das ideias “heréticas e desviantes” (AZEVEDO, 2008, p. 21).

A propósito do tema da participação dos atores no jogo democrático e da livre manifestação de ideias, com apoio na antropologia simétrica de Bruno Latour, é possível afirmar que a construção de fatos sociais é um “processo coletivo em que um objeto é transmitido de um ator ao outro” (FREIRE, 2006, p. 50). Se este processo estiver isento de imposições, ou seja, se a recepção do objeto for espontânea, estaremos diante de uma construção em que, como já nos referimos na seção precedente, todos os atores dão contribuições igualmente relevantes. Assim sendo, a abordagem simétrica da composição de um fato social (como uma crença validada) favorece a compreensão do chamado “construtivismo político”, e das relações sociais a ele (ao fato) imbricadas.

As relações sociais, como fenômeno complexo, não poderiam ser reduzidas a relações unívocas e verticalizadas, com predomínio absoluto de um ator sobre o outro (como nas relações entre Estado e sociedade civil ou entre comunidade científica e leigos). A propósito, Oliveira e Guimarães identificam que a partir da década de 1970 (por uma série de fatores que não caberia aqui destrinchar), constata-se que o Estado é incapaz de resolver os problemas sociais, abrindo-se, pois, espaço para a participação da sociedade civil (2004, p. 45), e criando-se as condições favoráveis ao construtivismo político.

Essa crescente participação popular é mais sensível em temas como “meio ambiente” e “conservação dos recursos naturais”, capazes de tornarem os cidadãos cada vez mais “cúmplices” do Estado na tomada de decisões sobre os destinos da coletividade (idem, p. 93). Afinal, a participação popular em matéria ambiental é decorrência de princípios preconizados pela Declaração do Rio, de 1992, especificamente, o princípio da participação, que não pretende embaraçar o poder decisório estatal, mas sim permitir que este tenha “ampla visão das opiniões de

todos os interessados”, para que sejam tomadas decisões harmônicas com a realidade dos grupos envolvidos (idem, 2004, p. 108).

Portanto, pelo viés do construtivismo político, Estado e sociedade civil, o público e o privado, assumem uma relação mais horizontalizada, de trocas contínuas, que se interpenetram, criando uma relação de interdependência. Essas trocas são geradoras, parafraseando Lolas (2005, p. 44) de “incertezas próprias dos ambientes mutáveis”. Asseveramos que este grau de incerteza e de mutabilidade é, do ponto de vista político, saudável, posto que é conseqüência da flexibilidade de personagens sociais que dialogam e negociam, interagindo.

Pensar o tecido social como resultante dessa interação ou “parceria” implica em, inicialmente, identificar os diversos atores sociais envolvidos ou ausentes dessa relação; enfim, saber quais são os grupos de referência para a renovação política (ou, dependendo das trocas, para a manutenção do status quo).

No jogo democrático, o Estado é uma representação (ou uma ficção) do poder que emana do povo. Assim está escrito no artigo 1º da CRFB (“todo poder emana do povo”). Esse poder que habilita o “povo” como ator principal da engenharia política é resultado do processo de laicização do mundo, iniciado no século XVII, e que descredencia a fonte transcendental (ou religiosa no sentido tradicional) de poder (ROSENDAHL, 2001, p. 22). Este nos parece um ponto crítico para a discussão democrática da territorialidade religiosa, pois, se este processo é o hegemônico ainda no século XXI, a territorialidade religiosa tenderia a perder “espaço” (também literalmente) para a territorialidade laico-estatal, ou, o que soa ainda mais grave (por descortinar desequilíbrio, poder e discriminação), a territorialidade religiosa das crenças hegemônicas seria mais bem tolerada pelo Estado supostamente laico, em detrimento de outras manifestações religiosas.

Apesar da apontada retórica popular, já presente na Constituição de 1967 (gestada durante uma ditadura militar), autores, como Santilli, reconhecem que, no caso brasileiro, o que temos chamado aqui de processo de horizontalização só se torna possível, entretanto, com o fim do regime militar de 1964: novos direitos são “conquistados a partir de lutas sociopolíticas democráticas”, emancipatórias, pluralistas, impondo novos desafios à ciência jurídica (SANTILLI, 2005, p. 22). Exemplificando com a questão ambiental, a autora menciona que, durante o regime militar não havia “espaço político” para discutir os impactos ambientais das obras do governo. (SANTILLI, 2005, p. 27). Ausência de espaço político para discussão é a

antítese do construtivismo político: uma lacuna em que predominam relações de poder verticalizadas.

Aliás, ao se buscar o exemplo da discussão ambiental, vem à tona o exemplo do movimento socioambientalista, que se credencia como ator no período de redemocratização (década de 1980) e torna-se detentor de voz, “parceiro” do Estado na construção de políticas públicas, com repercussões na própria Constituição e em leis ordinárias, anotadas no presente trabalho. Em outras palavras, o movimento socioambientalista constrói (a partir de relações de troca) junto com o Estado e com outros movimentos sociais, as políticas públicas ambientais no Brasil. Esta contribuição não pôde acontecer no período do regime militar (1964-1985), quando não havia ambiente político para as “práticas” de construtivismo político.

Segundo Santilli (2005, p. 56), foi em decorrência de uma expressiva participação social que uma ampla agenda social (a proteção ao meio ambiente incluída) fez parte dos debates da Assembleia Constituinte que elaborou a Constituição Federal de 1988.

Para Alonso e Costa (2000, p. 1), no Brasil, “a incorporação dos problemas ambientais contribuiu para abrir e ampliar o espaço de participação da sociedade civil nos processos de decisão política em geral”. Contudo, os referidos autores reconhecem certa perda do sentido reivindicatório do movimento como um todo, em razão da acentuada institucionalização do tema preservação ambiental, especialmente, por meio de leis e de políticas públicas. Ao mesmo tempo, esta progressiva oficialização da temática ambiental, apropriada aos movimentos sociais pelo Poder Público, fez aumentar o nível de exigência institucional dos “parceiros” de construção das decisões políticas. Alonso e Costa respaldam este entendimento, ao asseverarem que a crescente institucionalização da questão ambiental no Brasil, ao sujeitar o tema à racionalidade administrativa, implicou em que os temas fossem discutidos entre a esfera pública e “interesses organizados” com representação na esfera pública (2000, p. 1).

Reproduzindo, deste modo, a síntese histórica do ambientalismo brasileiro, assumimos a sociologia da ação de Touraine (recepcionada no Brasil por Viola e Leis), para compreender como a ideia ambientalista salta de uma dimensão bissetorial (ONGs ambientalistas e órgãos públicos) para uma etapa multissetorial, na qual ela está infiltrada em todos os setores sociais, consagrada como ideia-força (ALONSO; COSTA, s/d, p. 4). Porém, o fato de que o ambientalismo é uma ideia-

força no Brasil, a partir da década de 1990, não implica dizer que todos os setores sociais contribuem, equilibrada e equanimemente, para as decisões políticas sobre meio ambiente (e nem em que a adesão discursiva e ideológica tenha uma imediata correspondência no campo das práticas). Alonso e Costa reconhecem que esta ideia-força é um importante dado da realidade social ao sentenciarem: “É patente a generalização do “discurso verde”, expresso numa linguagem pública compartilhada por todos os agentes” (s/d, p. 5).

Portanto, o construtivismo político pressupõe “equilíbrio” entre atores ou potências sociais, ainda que estejamos nos referindo a um equilíbrio de oportunidades de troca, e assumindo que será mais ou menos inevitável (dependendo do ambiente político vigente) que haja predominância de crenças de um grupo sobre outro, em razão de distintos níveis de institucionalização. Do mesmo modo, é inevitável, em maior ou menor grau, que o pluralismo cultural tenha certo paralelismo com aquilo que Lolas chama de pluralismo epistêmico e informativo (2005, p. 44). Segundo o autor chileno, este ocorre em razão de que nem todos os membros de uma comunidade têm acesso às mesmas informações, o que significa dizer que nem todos compartilham o mesmo saber. Ainda é Lolas quem diz que o pluralismo epistêmico e informativo é gerador de interpretações diversas sobre a mesma informação.

Claro que a dificuldade apontada por Lolas –desnudando as assimetrias sociais- se aplica à tradição brasileira: a sociedade civil brasileira, fragmentada e desmobilizada, “com setores sociais ignorados”, aprioristicamente já excluídos e que pouco participam dos processos coletivos de construção de decisões políticas, fica mais facilmente subordinada aos interesses das elites políticas e econômicas, incapaz de construir espaços públicos de decisões (LOUREIRO, 2006, p. 41).

Adaptando esse último registro, importando-o para a arena de conflitos sociais, entendemos que o pluralismo epistêmico e informativo é definidor do fato de que distintos grupos sociais (que se aglutinam por compartilhar suas crenças) interpretam o mesmo fato social de formas diferentes, valorando-o, pois, conforme suas próprias crenças e interesses. Tal constatação só agrava o desequilíbrio social, se não houver uma pré-disposição ao diálogo e a troca intergrupos. Mesmo com esta troca, autores há, como Scherer-Warren, que crêem que a mera convivência respeitosa e plural é um mito, derrubado olímpicamente pela disputa por hegemonia (apud LOUREIRO, 2006, p. 106): a questão de fundo é, para o citado autor, a

hegemonia, que tende a ser conquistada pelas formas mais organizadas, em disputa assimétrica e desequilibrada com formas menos organizadas ou institucionalizadas. Essas teses deixam transparecer certo darwinismo, em que o mais forte é o mais institucionalizado.

Castells (apud GIL FILHO; GIL, 2001, p. 49) constatou a possibilidade daquele “desequilíbrio” (termo nosso, não do referido autor) ao relacionar as três formas de construção social das identidades, as quais, não custa lembrar, são aplicáveis ao fenômeno religioso, de interesse do presente trabalho: 1) instituições socialmente dominantes introduzem uma identidade, em um processo denominado “identidade legitimada”; 2) atores sociais, resistindo à identidade legitimada, constroem uma “identidade de resistência”; e 3) atores sociais, redefinindo suas posições sociais, constroem uma identidade nova, possibilitando uma transformação da estrutura social, em um processo denominado “identidade projetada”.

Dos apontamentos de Castells, emerge a conclusão que o processo de “identidade projetada” é o mais afinado com o conceito de construtivismo político, pois é o único no qual a identidade social não é construída a partir da imposição de um grupo dominante. Mesmo a identidade de resistência pressupõe a existência de uma instituição dominante, à qual os atores socialmente minoritários irão se contrapor. Portanto, construir uma identidade social em um ambiente democrático implica em um processo balanceado e não traumático, com a marca registrada da mudança social, em oposição ao engessamento de posições típico de processos unilaterais (e, neste sentido, “desequilibrados”), como o da “identidade legitimada” de Castells.

Ainda que se fale em uma espécie de amálgama, de fusão, ou de mescla de valores convergindo para um valor maior, Silva ressalta que a negociação deve se estabelecer a partir da assunção de diferenças entre “sujeitos concretos dentro de situações reais” (1995, p. 76).

Conforme ressaltado acima, o ambiente político irá favorecer este ou aquele processo de construção de identidade. No âmbito das instituições religiosas no Brasil, por exemplo, Gil Filho e Gil (2001, p. 49) identificaram a Igreja Católica como detentora de uma identidade legitimada, corolário do atributo de ser uma instituição dominante. Analisando os modelos teóricos até aqui referidos na presente seção, esse *status* de instituição dominante, ainda que mitigado, é vigente, como resultado de períodos históricos e políticos de relação unívoca e verticalizada: a primeira

Constituição brasileira, a de 1824, previa a religião católica como sendo a religião oficial do Estado brasileiro.

Este registro nos permite asseverar, com conforto, que os demais atores religiosos teriam, de acordo com Castells, uma identidade de resistência, como, aliás, Gil Filho e Gil confirmaram (2001, p. 50). Dentre estes atores, inscrever-se-iam, por exemplo, grupos religiosos evangélicos, pentecostais e afro-religiosos. Contudo, e esta é uma hipótese do presente trabalho, a resistência seria um traço mais acentuado nas religiões de matriz africana, por se tratarem de religiões de origem e tradição não-cristãs (em que pese a contribuição matricial do catolicismo para a formação da umbanda).

No caso brasileiro, a identidade de resistência mais acentuada das religiões de tradição não-cristã acaba favorecendo e conferindo mais substância aos processos de adaptação e mobilidade social. Em outras palavras, em determinados momento histórico e ambiente político favoráveis, estas religiões poderão ambicionar deixar a condição institucional marginalizada e buscar ou projetar redefinições de posição social. Deste processo de construção de uma “identidade projetada” religiosa poderão resultar, conforme o prognóstico de Castells, alterações na estrutura social vigente.

Essa movimentação na estrutura social, repercutindo o binômio religiosidade e espaço, ocorre (em uma democracia que se pretende aperfeiçoada), pelo “direito ao território” (YÁZIGI, 2001, p. 79), ainda que este território seja público: procissões tradicionais em certas ruas ou avenidas da cidade (como a do padroeiro do Rio de Janeiro, São Sebastião), são um exemplo disso. Neste ponto, é oportuno comentar a observação de Yázigi, acima transcrita: o geógrafo reconhece o direito à territorialidade e, não à terra. Não se trata de se discutir a titularidade da terra sob um prisma patrimonialista e civilista, mas sim, a apropriação do território, sob um foco simbólico e antropológico. Ora, se a congregação católica, como ator social, teve reconhecido, junto às autoridades locais e aos outros grupos religiosos ou não, o seu direito de ocupar ruas do centro da cidade do Rio de Janeiro, outros atores sociais, representando grupos religiosos distintos, também podem, numa ambiência democrática e formalmente isonômica, credenciarem-se ao “direito ao território”. Queremos com isso estabelecer que apropriações espaciais pelas religiões não são, de forma alguma, uma questão fundiária: ocupar simbolicamente o espaço público implica em maturidade democrática e reconhecimento da alteridade, ambos

elementos que tornam possível a convivência de grupos de diferentes matrizes religiosas ou políticas.

O espaço público apropriado não perde, pela apropriação religiosa, seu caráter público e não deixa de estar integrado ao coletivo. Uma vez que seu uso está normatizado e definido por um estatuto jurídico, ele torna-se referência para o exercício da cidadania e da prática democrática na vida cotidiana (GOMES, 2001, p. 96). Aliás, as referências espaciais e a criação de espaços de referência identitária são elementos construtores de identidades culturais (HAESBAERT, 2001, p. 126). Resta ponderar em que medida, no confronto com outros grupos e com o próprio Estado, essas identidades culturais se afirmam e se fixam – em um processo político-construtivista – ou estes últimos atores, tornando-se refratários a elas, as rechaçam.

Além dos atores sociais (potenciais participantes do jogo democrático) se alinharem (entre outras identidades) em razão de sua religiosidade, também agregam-se pela identidade étnica, que lhes oferece, na dicção de Rivera, “sentido e uma possibilidade de mobilização” (HAESBAERT, 2001, p. 132). Haesbaert identifica que os processos contemporâneos de etnicização são acompanhados de um discurso territorial (2001, p. 132), o que, em nosso parecer, acaba habilitando grupos étnicos a reivindicarem também determinados territórios, em suas ações políticas: é o que o autor chama de “território etnicizado”, conceito inerente a conflitos nacionais, como os ocorridos em Bósnia e Ruanda, por exemplo (2001, p. 133).

A tendência dos territórios etnicizados, abrigando a cultura predominante do grupo étnico que ali se aglutina, é transformar-se em guetos culturais, em territórios mais fechados culturalmente, impermeáveis ao diálogo cultural. Este resultado não seria desejável em uma ambiência democrática, que reclamaria por territórios sempre mais híbridos culturalmente, facilitadores, no entendimento de Haesbaert (2001, p. 134) do colóquio intercultural e até da emergência de novas formas de identificação cultural.

Porém, sob uma ótica construtivista, a cultura e a territorialidade, por si só, não seriam geradoras de conflitos: elas devem ser, aprioristicamente, definidas como geradoras de conflitos, ancoradas à construção das definições de “natureza”, “meio ambiente” e “conflitos”. Atores habilitados ou construídos como porta-vozes da questão ambiental, como o Ministério Público e os peritos cientistas teriam o condão de estipular o que é um conflito ambiental (ALONSO; COSTA, s/d, p. 11).

A construção de um conflito, pela análise da sociologia do conhecimento (e de como esse conhecimento é definidor do cotidiano) tem como ponto de partida a assunção de que o cotidiano consiste de múltiplas realidades e que, ao transitarmos entre elas, experimentamos como que um “choque” (BERGER; LUCKMAN, 1978, p. 38). Isto porque, as realidades são, em algum ponto, conflitantes. Ainda por esta análise, compreende-se que o indivíduo tende a acessar a realidade mais próxima do seu “aqui e agora”, e, a partir dela, construir o seu conhecimento (idem, p. 39). De fato, no decorrer de sua história social, o indivíduo irá acessar diversas realidades, irá integrar diversos grupos (igreja, trabalho, escola, clube etc), o que o levará a construir múltiplas representações de si mesmo, podendo se comportar de “diferentes maneiras, em diferentes contextos” (PELEGRINI; FUNARI, 2008, p. 24).

Entretanto, esse trânsito polissemântico é gerador de tensões que ganham mais visibilidade ainda pelo fato de se darem não em nível individual, mas sim social, o que se explica pela sociologia do conhecimento. Berger e Luckman (1978, p. 40) lecionam que a realidade se apresenta ao indivíduo como um mundo intersubjetivo, o que significa dizer que aquele conhecimento ou realidade é compartilhado com outros indivíduos (com outras “subjetividades”). Esta percepção ajuda a legitimar os processos de conhecimento-realidade. Este processo se aplica a todos os atores sociais envolvidos em um conflito do tipo ambiental. Todos os grupos que eles formam representam um “mundo em comum”, no qual o conhecimento-realidade e os códigos de conduta são compartilhados por seus membros.

Conforme já acentuado, a sociologia do conhecimento prevê “choques” quando o mesmo indivíduo (ou grupo) transita entre as múltiplas realidades sociais. Este choque gera uma “tensão da consciência”, que deverá ser resolvida pela submissão do indivíduo ou grupo à realidade que for mais cotidianamente imperiosa (idem, p. 38). A construção do conhecimento-realidade da preservação ambiental (ou, para usar um jargão popular, do “ambientalmente correto”) se alicerça em duas bases de relevante reconhecimento social: na legislação e na mídia. No arcabouço jurídico brasileiro, o meio ambiente é elevado a um valor jurídico em si mesmo, conforme prevê o art. 225 da Constituição Federal de 1988, que envolve a participação de todos os atores, Poder Público e sociedade civil, como responsáveis pela qualidade ambiental (ROCCO, 2005); já os meios de comunicação social (a chamada “mídia”), através de um processo que Lasch identifica como a “propaganda do desastre” ecológico, criam as condições para o surgimento do que Grun

identificou como sendo uma “subjetividade narcísico-sobrevivencial” (apud PELIZZOLI, 2007, p. 160), pela qual cidadãos, comunidades e grupos organizados sentem-se responsáveis pela “sua parte” na preservação do meio-ambiente, como consequência de uma acentuada propaganda midiática, que põe a preservação ambiental como tema central, sob pena de um futuro colapso planetário. É o que Pelizzoli chama de “deificação da Natureza”.

Portanto, não é exagero relacionar a mídia como um recurso acessado pelos setores mais institucionalizados para o processo de eleição dos conflitos ambientais, conforme sublinharam Alonso e Costa (s/d, p. 11): a mídia, pois, é um dos recursos na construção social dos conflitos.

Por fim, deve-se perceber a relação do construtivismo político e do conflito ambiental em duas vias: 1) credenciamento de atores sociais, com autoridade (comunitária, jurídica, científica, governamental etc) para participar, no jogo democrático, da construção e da definição de valores, como meio ambiente e natureza; 2) eleição dos problemas sociais que passam a ser categorizados como “ambientais” a partir do maior acesso a recursos como a mídia, que permitem àquela eleição fazer eco.

No primeiro caso, a expectativa de um consenso para resolver conflitos ambientais pode ser frustrante: para Marcelos Neto, a impossibilidade de consenso é intrínseca ao conflito ambiental, na medida em que os próprios atores sociais envolvidos formulam suas próprias concepções sobre o que vem a ser um problema ambiental, suas causas, efeitos e respostas (2004, p, 415). Por fim, o autor sentencia: “não há uma única saída para os problemas socioambientais” (idem). Mesmo porque, problemas que entrelaçam meio ambiente e práticas sociais envolvem, como já referido alhures, a variante cultural (religiosa incluída) e distintos significados para a própria problematização (em razão do peso desta variante cultural, analisaremos seus aspectos na subseção seguinte).

O fato é que a própria CRFB, a partir da fórmula genérica “todo o poder emana do povo”, convida o cidadão a participar ativamente dos processos decisórios de interesse da coletividade, dentre os quais, Oliveira e Guimarães destacaram os temas ambientais (2004, p. 93). É o chamado “construtivismo político”, do qual, pode-se concluir, os grupos religiosos urbanos afro-brasileiros (em relação à postulação de direitos socioambientais) têm demonstrado não incompetência, mas sim um certo “atraso” (no sentido temporal).

Não há que se falar em “incompetência” na construção política já que houve importantes avanços dos umbandistas durante as primeiras décadas de existência da religião, que chegaram a contribuir para o aperfeiçoamento da “democracia de fé” brasileira. Assim, registra Oliveira (2008, p. 111):

“Preocupados em agir rigorosamente dentro da Lei, os líderes do movimento umbandista enviaram um memorial ao Departamento Federal de Segurança Pública, explicando detalhadamente a doutrina, o ritual, as atividades mediúnicas dos adeptos da nova religião e, também, uma minuta dos estatutos que orientariam a atividade associativa da União Espírita Umbanda do Brasil. Tudo isso para obter uma [sic] parecer oficial das autoridades constituídas favorável às atividades da umbanda e de sua instituição reguladora”.

Com base nesta experiência histórica (da década de 1930), que provocou manifestações de autoridades de segurança pública no sentido de afirmar que, em sendo laico, o Estado brasileiro não iria interferir em questões de fé, é que se pode retirar um modelo para superar o conflito ambiental sob estudo. A taxativa disposição de cumprir a lei, apresentada sob a égide de um movimento organizado, institucionalizado (pela referência feita aos estatutos sociais das associações estadual está claro), com esclarecimentos sobre os rituais e sobre a vocação ecológica das religiões afro-brasileiras, que têm a natureza como altar, é um caminho de articulação política do movimento umbandista (e candomblecista) para a negociação com as autoridades ambientais gestoras de parques, especialmente no caso ora sob estudo, do Parque Nacional da Tijuca. A experiência histórica do movimento umbandista, insistimos neste ponto, sinaliza para esta possibilidade.

Para relacionar outro exemplo, a construção da estatua de Iemanjá pela prefeitura de Praia Grande (SP), em 1976 (portanto, em um período de ditadura militar), institucionalizando os rituais àquela divindade que ocorrem nas praias locais, é considerado por Silva como sendo resultado da abertura de canais de diálogo entre diversos setores sociais (apesar das críticas que o monumento sofreu de lideranças de outras religiões), legitimando o sistema religioso afro-brasileiro como parte integrante do cotidiano cultural daquela cidade.

Ainda em São Paulo, na cidade de Diadema, foi a articulação do movimento religioso afro-brasileiro organizado que, na década de 1980, conseguiu revogar um decreto da prefeitura, que proibia a prática de oferendas no cemitério local. Com a participação de políticos locais e de um jornal de circulação na região, o movimento

afro-brasileiro saiu vitorioso e obteve uma reserva de espaço, dentro do cemitério, para suas práticas (SILVA, 1995, p. 234). Aliás, em visita ao cemitério de Inhaúma, na Zona Norte do Rio de Janeiro, no dia de finados de 2009, registramos que também havia um espaço destinado aos cultos afro-brasileiros no local, se bem que erguido nos “fundos” do cemitério, em área bem distante da entrada principal. No mesmo dia, diversas manifestações católicas, evangélicas e neo-pentecostais aconteciam no cemitério, especialmente, shows de música em palcos improvisados, utilizando caixas de som. Naquela ocasião, percebemos o cemitério como um espaço dentro do possível democratizado pela sua administração, para atender a multiplicidade de cultos e de modos de fazer religiosos que constituem o tecido social brasileiro.

Claro, os ambientes políticos dos fatos aventados acima são distintos, mas, ainda assim, validamos a analogia: no Estado Novo (e mesmo na ditadura militar vigente nos anos de 1970 e em parte da década de 1980), a segurança e a ordem públicas eram supervalorizadas, e, de modo articulado, a umbanda se firmou institucionalmente, garantindo aos seus adeptos manifestarem-se religiosamente, livres da repressão policial. No Estado democrático socioambiental brasileiro, pós-1988, o meio ambiente é um supervalor, e, cremos ser possível que, de modo também articulado, os praticantes de religiões afro-brasileiras possam realizar suas oferendas junto ao meio ambiente natural, livres da repressão da autoridade ambiental.

Quanto ao alhures referido “atraso” que se reflete na área ambiental, é fato que este déficit já está sendo objeto de estratégias de reversão, como congressos e produção de livros. E, é bom deixar claro, que os percursos históricos daqueles grupos religiosos apontam para momentos de êxito em participação política, pois sobreviveram e chegaram ao Século XXI contra todas as adversidades e demonstrações de preconceito e de intolerância. O Congresso de Umbanda, em 1941, é um expressivo momento de articulação política dos umbandistas em direção à sociedade como um todo e ao Poder Público em especial. Mas, naquele momento histórico inexistia a questão ecológica, como já colocado.

Contudo, o próprio Congresso, a despeito de sua inegável importância política, como tentativa de a umbanda se consolidar dentro do cenário do Estado Novo, apresentou um expressivo fracasso que sinalizava para o prognóstico de que a religião teria dificuldades de articulação política: nos referimos ao fato de que a

tentativa de homogeneizar a doutrina e os rituais não foi bem sucedida, ficando visível que havia idiosincrasias e individualismos de chefes de terreiros (OLIVEIRA, 2008, p. 106) que nos permitiriam afirmar que havia (como há ainda hoje) algumas “umbandas”, a despeito das formas federativas que se seguiram, estudadas pela antropóloga norte-americana Diana Brown, e que demonstravam um tremendo esforço organizacional dos umbandistas (OLIVEIRA, 2008, p. 106). Mas, nesse momento de efervescentes articulações fundadas em “federações de umbanda”, bem ao molde do Estado Novo, a questão ambiental não estava na ordem do dia, de onde não há que se colocar o conflito ambiental, emergente no final do Século XX. As demandas eram outras e o interesse em participar de processos decisórios na área ambiental, para os grupos religiosos afro-brasileiros urbanos, só surgiria, em nossa avaliação, quando a inserção institucional do país na arena ambiental já estava consolidada, no pós Rio-92.

A participação dos grupos interessados nos processos decisórios ambientais é um imperativo da democracia, segundo Santilli (2005, p. 94), capaz de garantir e afirmar os direitos socioambientais (aqueles que sintetizam ecologia e cultura). Além disso, no que tange à participação especificamente nos assuntos ambientais, e por inspiração principiológica da Declaração do Meio Ambiente da Conferência da ONU, de 1972, a resolução de problemas deve ser buscada pela interação da sociedade com o Estado, e por meio da participação dos diversos grupos sociais na “formulação e na execução da política ambiental” (OLIVEIRA; GUIMARÃES, 2004, p. 31). Entretanto, a tradição brasileira, apontada por Loureiro (2006, p. 41) é de uma sociedade civil desmobilizada, com grupos excluídos e que pouco participam dos processos decisórios.

Não há indícios, a contrario sensu, de que os umbandistas e candomblecistas tenham se habilitado como grupos organizados em sua dimensão ambiental (ou socioambiental) no momento em que a política ambiental brasileira se delineou (entre 1981, ano da Lei 6.938 e 1988, ano da promulgação da CRFB, na chamada fase holística da legislação ambiental brasileira). Teria sido aquele momento, situado entre os anos 1980 e 1990, a oportunidade de as religiões afro-brasileiras “pegarem carona” no socioambientalismo e garantirem acessos menos traumáticos a espaços de meio ambiente natural, tão caro às suas liturgias.

As manifestações neste sentido só foram percebidas em nossa pesquisa, a partir da década de 1990, ainda timidamente (para um rol destes movimentos organizados, remetemos à seção Reflexões sobre Direito e Ética).

De certo modo, essas manifestações de uma nova ecoética dão suporte a esforços de representação política, ainda episódicos e pouco consistentes, dependendo do desempenho político de um simpatizante. A atuação de Gilberto Gil, à frente da Fundação Gregório de Mattos, da prefeitura de Salvador, é um exemplo desta última constatação. Em sua gestão, o poder público daquela cidade estabeleceu políticas de apoio a terreiros de candomblé, seja amparando-os como patrimônio histórico e/ou cultural daquele município, seja cooperando para projetos de cunho ambiental, como o do terreiro Bate Flecha. No entanto, há que se sopesar, no caso específico da Bahia, a representatividade cultural, histórica e até mesmo política que o candomblé goza naquela unidade da federação, para destacar esse apoio institucional-governamental como um caso mais ou menos isolado no contexto nacional, em que pesem episódios de perseguição policial, nos anos de 1940, referidos por Póvoas (1999, p. 234).

Gilberto Gil, enquanto Ministro da Cultura (SANTILLI, 2005, pp.97-98), declarou que candomblecistas baianos e “verdes” teriam em comum a luta pela preservação da Mata Atlântica. Não temos evidências de que os grupos religiosos afro-brasileiros tenham constituído movimentos ou grupos políticos eficientes (como bancadas no Congresso Nacional ou em Assembleias estaduais, por exemplo), ao passo que os “verdes” têm, no Brasil, bem como em diversas partes do mundo, inclusive, representação partidária.

Isto não significa que conquistas pontuais não tenham sido obtidas. Além do já mencionado caso de Salvador, para Silva, o tombamento do terreiro de candomblé Axé Ilê Obá, em São Paulo, demonstrou a capacidade de diálogo do candomblé com a sociedade como um todo, pondo-se sob a proteção do mesmo Estado que o perseguiu durante anos (1995, p. 195). Porém, no caso deste estudo, a questão é um pouco mais complexa, pois se trata de propor o tombamento não de um imóvel particular, próprio de um terreiro ou de um centro, mas sim de uma prática que recai sobre um território que é, por definição, um espaço público.

O conceito de “direito ao território”, esposado por Yázigi (2001, p. 79), convida as congregações afro-brasileiras, na região metropolitana do Rio de Janeiro, a aperfeiçoarem seu desempenho como atores sociais, e construir politicamente o

seu acesso a espaços públicos, como é o caso do PNT. Afinal, a própria Declaração do Rio, de 1992, documento internacional, prevê que a Administração faça a ausculta das populações interessadas em temas ambientais, em respeito ao princípio da participação, contemplado naquela Declaração. Essa oportunidade de manifestação, pelo que verificamos em nossa pesquisa, tem sido proporcionada, em maior ou menor grau, às comunidades religiosas afro-brasileiras pelo Núcleo de Educação Ambiental do PNT. Porém, por se tratar de expediente interno da administração do Parque, não tivemos como averiguar em que medida, tal ausculta repercute na tomada de decisões da administração do Parque em relação aos interesses daqueles grupos.

Proibir o uso do espaço público no PNT aos praticantes de religiões afro-brasileiras, sem dar voz a eles, e a outros interessados como as ONGs ambientalistas, afronta o princípio da participação, engessando o construtivismo político. Como exercício comparativo, a referida proibição poderia ter, em termos de déficit de democracia e de diversidade de meio ambiente cultural, o mesmo efeito de um hipotético interdito de autoridades municipais a uma procissão católica pelas ruas da cidade.

Ademais, do que apreendemos de Gomes (2001, p. 96), o PNT, embora seja uma unidade de conservação, não perde o seu caráter de espaço público, de espaço destinado a uma série de práticas sociais (caminhadas, tai-chi-chuan, piqueniques e oferendas religiosas, por exemplo). Em nossas visitas ao Parque, durante a pesquisa, vimos as três primeiras atividades mencionadas ali acontecerem sem qualquer embaraço. Ora, como espaço público, é ali que as congregações de umbanda e de candomblé deveriam, exercendo o seu direito ao território, terem a chancela da convivência pacífica e democrática das outras práticas sociais, cada uma delas, um ator social no sentido emprestado por Latour em sua antropologia simétrica.

Os praticantes de umbanda e de candomblé constroem e detêm seus próprios imaginários sociais (mágicos, sobrenaturais) mas, nada impede que eles convivam com o imaginário social mais racional e científico dos ambientalistas e gestores de áreas de conservação: conforme lecionou Castoriadis (apud SOUZA, 2001, p. 151), a articulação entre esses imaginários forma uma identidade cultural maior. Portanto, é um processo possível e desejável, ainda que certos modelos teóricos, como o de Scherer-Warren (apud LOUREIRO, 2006, p. 106), não vejam a possibilidade de

convivência plural, mas sim de hegemonia do grupo mais organizado que, no caso, seria a administração ambiental portadora da identidade cultural que será considerada como hegemônica (o da preservação do parque sob um paradigma biocêntrico).

No caso da aludida construção dos imaginários religiosos afro-brasileiros temos que considerar que, além do imaginário auto-construído pelos próprios adeptos, há o imaginário que se constrói sobre aqueles grupos, construções simbólicas subjacentes às estruturas sociais e nem sempre explícitas ou fáceis de serem diagnosticadas. Um desses imaginários que se constrói de fora para dentro é aquele que, segundo Bourdieu, atribui às religiões de magia (como a umbanda e o candomblé) uma associação com o meio rural e com as classes dominadas (com o “atraso”, diríamos), que concorre para dificultar sua legitimidade social (apud SILVA, 1995, p. 28). Ainda que os praticantes assumam aquela identidade cultural maior temos convicção de que o nível simbólico é elemento que dificulta acessos à construção política de sua legitimidade: afinal, arrolamos diversos casos, nesta pesquisa, em que os sistemas religiosos afro-brasileiros são referidos como atrasados, irracionais, negros e africanos.

Castells, por seu turno (apud GIL FILHO; GIL, 2001, p. 49) chamaria esta “identidade cultural maior” de identidade projetada: os praticantes de religiões afro-brasileiras, a partir da identidade legitimada dominante da autoridade ambiental (ou da resistência a esta identidade legitimada), passam a redefinir suas posições para que se promovam ajustes com a identidade legitimada. Em outras palavras, o discurso teológico, cosmogônico daquelas religiões não tem o condão de convencer a autoridade ambiental da necessária interação e respeito entre aquelas crenças e a natureza (até porque é ignorado); portanto, é necessário que os praticantes anunciem sua adesão ao modelo biocêntrico predominante na administração do Parque Nacional e se transfigurem em ONGs ambientalistas, promovendo ações típicas destas, como mutirões para recolher os resíduos religiosos após a realização das oferendas. Da identidade de resistência, passam, portanto, para a identidade projetada de Castells.

Os grupos religiosos tenderiam, assim, a assimilar um discurso ambientalista, legitimador de suas práticas, uma vez que o “ambientalmente correto” é um valor bem difundido e (universalmente) aceito. Daí decorre a conclusão de que, no soerguimento do edifício político chancelador de suas práticas, as religiões afro-

brasileiras não dialogam apenas institucionalmente. Elas também dialogam com valores e dimensões, especialmente da moderna cultura urbana (SILVA, 1995, p. 17).

Resulta de todo o exposto, que a proibição do PNT às oferendas, ainda que resulte de alguma deficiência de participação/representação política, por certo, representa um *déficit* na democracia multicultural brasileira.

1.5.1 Democracia e construtivismo político: aspectos culturais

Nesta subseção, falaremos da diversidade cultural e de sua contribuição para a habilitação de atores políticos, demonstrando o reconhecimento da normatividade internacional a grupos culturais minoritários. Estes conceitos serão úteis para que, no capítulo final, exercitemos a possibilidade de os rituais afro-brasileiros (oferendas incluídas) serem considerados como manifestações ou bens culturais imateriais, merecedores de tutela institucional, apontando, pois, mais uma possibilidade para a mitigação do conflito entre religiões afro-brasileiras e administração ambiental.

Branco (1991, p. 48) conceitua “cultura” como sendo o “conjunto diversificado de hábitos, adequado a um determinado ambiente”. Nesta visão, por exemplo, o meio urbano e o meio rural produziram “culturas” distintas pela adequação entre hábito e ambiente.

Christoph Brumann leciona, por seu turno, que a cultura é um “conjunto de padrões”, a partir do qual as pessoas “pensam, sentem e fazem” em uma interação social (apud PELEGRINI, FUNARI, 2008, p. 18). Os mesmos autores concordam que houve uma democratização do termo cultura, que chega ao século XXI sem o caráter de algo excepcional, eurocêntrico até, servindo para abrigar ações cotidianas, ao ponto de, no dizer de Tolina Loulanski, podermos considerar cultura “qualquer atividade humana” que seja digna de preservação (apud PELGRINI; FUNARI, 2008, pp. 29-30).

Otávio Paz (apud OLIVEIRA, 2008, p. 16) define cultura como o “conjunto de objetos, instituições, conceitos, ideias, costumes, crenças (grifo nosso) e imagens

que distinguem cada sociedade”. Oliveira ressalta que esses elementos estão em constante troca e comunicação (idem), donde concluímos que a cultura é dinâmica.

Para Gomes, a expressão “cultura” abrange um “conjunto de práticas sociais generalizadas em um determinado grupo, a partir das quais esse grupo forja uma imagem de unidade e de coerência interna” (2001, p. 93), exprimindo os valores e sentimentos do grupo de forma a diferenciá-lo de outros grupos. Já tivemos a oportunidade de tangenciar o tema, no presente trabalho, quando trouxemos à tona a questão do sentimento de pertencimento e de identidade experimentado pelo indivíduo em relação a grupos religiosos.

Ora, dentro de uma cidade, há distintas vivências espaciais, a partir das práticas de cada grupo, o que conduz à conclusão de que, em um ambiente democrático, tais práticas devam conviver. Fazendo uma espécie de microgeografia, a praia refletiria esse quadro de modo bem didático, com suas “tribos” diversificadas em espaços demarcados, todavia, contíguos e mais ou menos não conflituosos (surfistas, praticantes de vôlei, pessoas desta ou daquela região da cidade etc). Para Gomes (2001, p. 98), essas vivências, carregadas de simbolismo, de semiosfera (diríamos, de uma atmosfera simbólica), não são levadas em conta pela lei, que tende a ser um estatuto uniformizante e padronizador (adiante, em outro capítulo, enfrentaremos o tema da aplicação do Estatuto da Cidade aos conflitos decorrentes das vivências espaciais). O vácuo de regulação seria, pois, um espaço para conflitos intergrupais e para conflitos de vivência. Não que estes conflitos sejam consequência da ausência de regulação; de fato, eles são anteriores, mas recrudescem e se superdimensionam em face da omissão de um regulamento.

A suposição de que tais práticas ou vivências devam conviver no jogo democrático, todavia, não é suficiente para que se pressuponha que não haverá interesses antagônicos entre elas. Até porque estão em constante choque. Lembra Gomes que “as culturas não são compartimentos separados, mas sim vasos comunicantes” (2001, p. 149). Portanto, seria “ingenuidade antropológica” encobrir as dinâmicas sociais que regem os sistemas culturais e suas trocas. Ainda que os diversos grupos sociais criem seus padrões de identidade, devemos esperar que a articulação dessas diferenças seja inerente ao jogo democrático. Segundo Castoriadis (apud SOUZA, 2001, p. 151), cada sociedade particular se auto-institui, criando “significações imaginárias sociais”, como valores e mitos: o conjunto articulado dessas distintas significações forma o imaginário de uma sociedade, que

seria, também, uma manifestação da cultura. Ou seja, uma espécie de amálgama dinâmico dos imaginários sociais auto-construídos pelos diversos grupos seria uma boa representação do que se espera de uma democracia multicultural.

Nessas dinâmicas, distintos grupos sociais convivem, consoante Toulmin, com base na desconfiança mútua (apud LOLAS, 2005, p. 43). Haverá, inevitavelmente, no convívio social, a partir da visão grupal ou comunitária, os “amigos morais”, com quem se compartilham histórias e crenças, e os “estranhos morais”, que têm perspectivas distintas sobre os diversos temas (LOLAS, 2005, p. 42). A gestão dessa desconfiança e do estranhamento entre os diversos grupos em uma sociedade pluricultural passaria, necessariamente, segundo Lolos (2005, pp. 42-43), pela crença na legalidade: o Direito e suas normas teriam o condão de estabelecer um padrão de conduta, exigível de e pelas “diferentes comunidades do mosaico social”. A propósito, remetemos o leitor ao capítulo 3 do presente trabalho, no qual o papel do Direito na arena ambiental será discutido.

Nesse diapasão (o do choque intercultural), Souza sugere (2001, p. 153) que as discussões envolvendo cultura sejam politizadas, de modo que se perceba que o que está em jogo em um conflito entre culturas distintas é um “jogo de poder”. Neste jogo estará em debate, por exemplo, se uma sociedade (ou cultura) tem o direito (e até o dever) de “levar ou até impor o progresso e o bem estar a outras sociedades” (idem). Em razão dessas considerações, Souza considera o termo “imaginário” mais preciso do que “cultura”, quando se deseja referir a um “conjunto mais ou menos coerente de valores de um movimento ou de um grupo social fortemente identificado com um território [...] ou uma espacialidade” (2001, p. 154). Este registro é bastante pertinente se levarmos em conta que conflitos ambientais ou socioambientais, como o que representa o foco do presente trabalho ocorrem sobre um território, um espaço ou uma paisagem, enfim, sobre a “natureza primeira”, referida por Lefebvre. Poderíamos falar, doravante, em conflito de imaginários, ao invés de conflito de culturas, ou ainda, tratar os dois conceitos indistintamente do ponto de vista do resultado prático do conflito.

Também os imaginários não são universos fechados ou puros, configurando-se como realidades variáveis que, assim como a cultura, podem ser identificados por conflitos sociopolíticos. Souza indaga (2001, p. 155) se imaginários ou culturas hegemônicos (aos quais ele se refere, com propriedade, como sendo “universos valorativos”) devem naturalmente se impor a outros universos valorativos, como se

fosse decorrência (darwinista, diríamos) da sobrevivência do mais forte ou mais adaptado. Na seqüência do raciocínio, o autor questiona se essa hegemonia de um certo universo valorativo (de um imaginário ou de uma cultura), enquanto expressão de relações de poder, poderia ser obstaculizada por “movimentos de resistência cultural”, que seriam, em uma análise mais profunda, movimentos de resistência política.

Mas, ainda que da imposição do imaginário decorra a perda de “certos traços culturais” do grupo não hegemônico, Souza (2001, p. 171) considera que se o grupo que experimentou a perda tiver “condições de gerir e monitorar o processo”, este se dará “sem traumas” para a cultura não hegemônica. A propósito deste processo, remetemos o leitor à seção “Religião e modernidade”, na qual o mesmo já havia sido tangenciado, ao abordarmos como uma religião faz concessões a novos valores.

Para Souza (2001 p. 169), os imaginários não hegemônicos tendem a compartilhar significações imaginárias centrais (hegemônicas) com os grupos dominantes; o autor usa como exemplo os casos de sincretismo religioso. Reconhecer e dialogar com particularidades religiosas e estéticas (por exemplo), sem paternalismo, é a proposta do autor para que não se dê a opressão dos grupos não hegemônicos. Tomando esta proposta como ponto de partida para a presente tese, admitiremos que grupos religiosos podem dialogar não só entre si, mas, também com a hegemonia profana, laica e estatal, criando uma espécie de sincretismo extra religioso de práticas sociais, que teria o condão de liberar, portanto, as crenças minoritárias de formas de opressão.

Até este ponto, pois, estatuímos que: 1) cultura, hodiernamente, pode representar qualquer tipo de atividade humana, quotidiana, que deva ser preservada e; 2) divergências sociais ocorrem por conta da diversidade cultural, sendo que uma estratégia para diminuir é o sincretismo (seja ela um fenômeno interreligioso ou entre religião e poder civil).

O primeiro questionamento que surge das duas sentenças acima é: quem vai decidir qual atividade humana deve ser preservada, ou, em outras palavras, quem vai dizer o que é cultura?

Esta inquietação está hoje diminuída pelo fato de uma séria de convenções internacionais (muitas, posteriormente, incorporadas ao ordenamento jurídico brasileiro) e mesmo leis ou decretos, se ocuparem de catalogar e dizer o que é cultura. Nelas, percebe-se a perda de elitização do sentido da “cultura” e uma

flexibilização que carrega para modos de fazer e práticas sociais cada vez mais populares e quotidianas. A normatividade internacional sobre expressões e bens culturais, a partir dos anos 1980, consagra as assim chamadas “culturas minoritárias”, antes excluídas deste processo.

Neste diapasão estão todas as conferências da UNESCO (repartição da ONU, especializada em assuntos culturais) realizadas a partir dos anos 1980. Vejamos alguns exemplos: a Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais, de 1982, denunciava os riscos de se ignorar ou se destruir a cultura de um grupo determinado, criando uma espécie de salvaguarda para culturas não hegemônicas; a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, de 1989, elegia como manifestações culturais mesmo aquelas transmitidas por tradição oral, incluindo artesanato, danças, mitologia e rituais (essas duas últimas, particularmente interessantes ao presente trabalho); a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural, de 2001, que tem o mérito de consagrar este conceito tomado por empréstimo e por analogia do conceito de biodiversidade, inerente aos estudos ecológicos e ambientais; a Declaração Concerning the Intentional Destruction of Cultural Heritage, de 2003, preocupada com a discriminação e extinção de culturas não hegemônicas (PELEGRINI; FUNARI, 2008).

Em consonância com os diplomas internacionais produzidos por repartições da ONU, entidades internacionais que se dedicam a campanhas e ações em defesa da natureza vêm privilegiando o elemento cultural e promovendo sua interface com o meio ambiente. É o caso da IUCN (International Union for Conservation of Nature), que propõe que as terras protegidas o sejam não apenas para preservação da biodiversidade, mas também para a preservação da diversidade cultural, protegendo os recursos culturais associados, ao sabor dos princípios socioambientalistas (SANTILLI, 2005, p. 108). Conceitos sobre o meio ambiente avançam na incorporação do elemento cultural, como o de J. A. Silva (apud ARAÚJO, 2005, p. 349): “Meio ambiente é, assim, a interação do conjunto de elementos naturais, artificiais e culturais que propiciem o desenvolvimento equilibrado da vida em todas as suas formas”.

A própria Constituição Federal, em seu art. 215, parágrafo 1º, seguindo aquela tendência mundial, atribuiu ao Poder Público, em colaboração com a comunidade, a proteção do patrimônio cultural brasileiro, valendo-se, entre outros instrumentos, de inventários, registros, tombamento e desapropriação. A ideia é de

que a proteção estatal recaia sobre bens culturais “referenciadores dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, protegendo manifestações culturais de grupos sociais e étnicos, como os grupos indígenas e os afro-brasileiros (SANTILLI, 2005, p. 75). Consoante se extrai de seção precedente, versando sobre o movimento socioambientalista, o multiculturalismo tutelado por esse dispositivo é um dos pontos evidenciadores da inspiração socioambiental sobre a Carta de 1988.

É importante ressaltar que esses novos conceitos constitucionais têm inspiração não tão nova, se considerarmos que o instituto do tombamento (especialmente de prédios de valor histórico ou cultural) já é instituto do nosso direito desde 1937, quando do advento do Decreto-Lei 25/37. Entretanto, a novidade está na amplificação deste conceito, com os bens culturais, hodiernamente, sendo ancorados ao conceito de “referência cultural”, aproximando-se, assim, das manifestações culturais de grupos não hegemônicos, “até então marginalizados das políticas culturais (índios, negros, populações rurais e da periferia urbana etc)”, segundo Santilli (2005, p. 76). A nomenclatura referência cultural abrange, assim, uma perspectiva de eleição cultural não elitista (de classes dominantes), não monumentalista (direcionada para grandes monumentos) e não sacralizadora (recaindo sobre igrejas), para abarcar, no patrimônio cultural, a “cultura viva” (SANTILLI, 2005, p. 77), os lugares e as práticas populares, oralmente transmitidas, dando ensejo ao surgimento, ao lado dos tradicionais bens culturais materiais ou tangíveis, dos chamados bens culturais imateriais ou intangíveis.

Santilli relaciona entre os bens imateriais (2005, p. 78) diferentes formas de fazer, como músicas, contos, lendas, danças, receitas culinárias, técnicas artesanais e de manejo ambiental, incluindo “formas culturais diferenciadas de apropriação do meio ambiente”, tanto em seus aspectos materiais ou físicos, como em seus aspectos imateriais (diríamos, espirituais também).

Esse processo, assumido pela Constituição, tributário do movimento socioambiental, é enriquecedor do jogo democrático, pois pré-habilita aqueles grupos (antes marginalizados) como atores, facilitando sua atuação na construção da teia social. É, pois, verdadeira mudança de paradigma na concepção do que seja um bem cultural, passível de proteção pelo Estado.

Uma última ressalva deve ser feita, ainda, em sede dos aspectos culturais. Há um fator, com permissão do neologismo, “complexificador” (e não complicador) dos processos de reconhecimento dos direitos culturais: quando as manifestações

culturais recaem sobre a natureza, sobre o meio ambiente natural. Com essa ressalva, queremos estabelecer que diversos autores reconhecem que o sentido de natureza é, do ponto-de-vista cultural, polissemântico. À evidência desta constatação, o jurista Paulo Bessa propôs, inclusive, que o Direito Ambiental deveria estar pronto para responder a essa multisignificação (MOTA, 2006), elasticizando sua tutela, ou pelo menos, suas possibilidades de interpretação da aplicação do direito, de modo a considerar esses múltiplos significados culturais. A propósito deste tema, no capítulo 3, apresentaremos a concepção pluralista do direito que reconhece que, como reflexo da diversidade cultural, possam surgir ordens jurídicas paralelas, com interesses e valores não abrangidos pela ordem jurídica estatal.

Apresentamos até aqui a perspectiva do elemento cultural a partir de diversos autores, donde concluímos que a religiosidade em si, bem como os elementos que a compõem (imagens, arquitetura, rituais, música, paramentos etc) podem ser compreendidos como integrantes do que se chama de cultura, na medida em que permitem criar laços identitários grupais (este dado será importante quando abordarmos, no capítulo seguinte, as populações tradicionais).

Os atributos culturais das manifestações religiosas já são reconhecidos pela investigação científica brasileira: o sagrado já não está mais limitado ao espaço apenas da religião; é uma realidade que comporta diversas possibilidades de interpretação (SENRA, 2008), dentre as quais a dimensão cultural. Este entendimento não é tão recente. Já na década de 1940, Amorim apontava para o fato de que as sessões de terreiro, exorcismos e outras práticas religiosas forneciam matéria-prima para estudos etnográficos de folclore, dentre outros (2005, p. 34).

Para avançarmos nesta abordagem, nos apropriaremos do conceito de cultura afro-brasileira emitido por Gonçalves (2007, p. 20): é a cultura “produzida pelos afro-descendentes e que recebeu e recebe contribuições de outras culturas”. E ainda, da mesma fonte, aduzimos que a cultura afro-brasileira “não foi nem tem sido exclusividade dos negros brasileiros”, pelo fato de ser “consumida largamente” por diversos segmentos sociais brasileiros. Cremos que a autora esteja se referindo, especialmente, às manifestações culturais no campo da música (samba), da alimentação, e também, do campo religioso.

Conseguir enquadrar os rituais externos das religiões afro-brasileiras como manifestação cultural dentro da categoria “patrimônio cultural imaterial”, avaliando-se os benefícios de um possível processo de tombamento dos mesmos, mormente

quando o discurso ecoético está agregado às comunidades de prosélitos, implicará na preservação destas manifestações, muitas das quais consideradas como tipicamente brasileiras (como as da umbanda), ou, pelo menos, significando uma reelaboração brasileira do estoque cultural africano (SOUZA, 2008).

Esta tarefa é francamente facilitada pela determinação constitucional de que o Estado brasileiro garanta proteção às manifestações culturais afro-brasileiras (art. 215, §1º da Constituição Federal). A possibilidade de enquadrar os rituais afro-brasileiros como bens culturais encontra chancela doutrinária. Celso Antonio Pacheco Fiorillo (apud PEIXOTO; PEIXOTO, 2007, p. 10), ao apresentar seu conceito de “bem cultural”, expressa que: “O bem que compõe o chamado patrimônio cultural traduz a história de um povo, a sua formação, cultura e, portanto, os próprios elementos identificadores de sua cidadania...”. A trajetória histórica das religiões de matriz africana no Brasil autoriza que suas manifestações rituais, fermentadas pelo sincretismo, identifiquem um traço cultural distinto brasileiro. Uma vez que o conjunto dessas práticas venha a ser reconhecido como patrimônio cultural imaterial, após o devido inventário (material utilizado e locais em que as oferendas serão depositadas), estará facilitado o caminho para a elaboração de políticas públicas que mitiguem a discriminação e o preconceito que atingem os seus praticantes, pondo-se termo aos conflitos com as diversas administrações ambientais.

Atores de peso no cenário político, como a ONU e suas repartições, além de entidades internacionais ambientalistas, como a IUCN (União Internacional para a Conservação da Natureza), têm contemplado e valorizado a diversidade cultural, a partir do novo conceito, não mais monumentalista, mas sim voltado às práticas e aos saberes das diversas comunidades. Evidentemente que o crescimento deste conceito coopera para que se reforce a ideia de que os rituais e as práticas das religiões afro-brasileiras, uma vez gozando do status de bens culturais, sejam protegidos por políticas públicas –em sistemas democráticos- afinadas com este conceito. Só para exemplificar, a IUCN, promovendo a interface entre meio ambiente e cultura, propõe que políticas públicas que instituem áreas protegidas contemplem os “recursos culturais” associados a determinadas áreas, fazendo uma analogia com a expressão “recursos naturais” (SANTILLI, 2005, p. 108).

Este conceito permite, inequivocamente, que práticas religiosas, como elementos culturais, possam ser associadas a determinada área, proporcionando

adequação confortável ao conflito objeto do presente trabalho (entre a administração do PNT e os praticantes de religiões afro-brasileiras). Ao mesmo tempo, tal concepção permite a eleição daquela área (o PNT) como área protegida em razão dos recursos culturais a ela associados. O tombamento de práticas ou de lugares pode servir como efetivo instrumento de proteção às litúrgicas da umbanda e do candomblé junto ao meio ambiente natural. É o caso que se segue, o mais antigo que temos notícia, datado da década de 1980, quando começa a tendência de substituir tombamento de monumentos pelo de “modos de vida” de diferentes comunidades: em Salvador, ocorreu o tombamento, nesta época, do terreiro Casa Branca do Engenho Velho ou Ilê Axé Iya Nassô Oká (considerado o mais antigo centro de culto religioso negro).

A principal edificação, a Casa Branca, está erguida em meio a exuberante vegetação, dotada de sentido ritual (LEUZINGER; CUREAU, 2008, p. 125). É um exemplo exitoso de tombamento de uma prática cultural ancorada a um lugar, preservando-se, ao modo socioambientalista, tanto a bio quanto a sociodiversidade.

Em Salvador, portanto, percebe-se uma tendência de os terreiros de candomblé estarem inseridos em áreas com forte presença de meio ambiente natural. As fotografias a seguir, extraídas, respectivamente, dos sites denominados Cultura Baiana e Geledés Instituto da Mulher Negra, permitem uma visão panorâmica desta inserção.

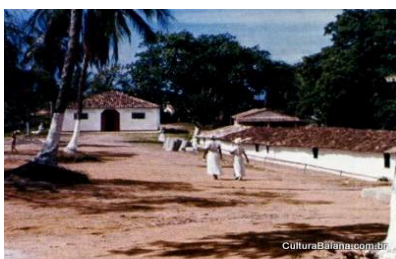


Figura 20 - Fotografia do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador.
Fonte: <http://www.culturabaiana.com.br/ile-axe-opo-afonja/>. Acesso em 18 jun. 2010.



Figura 21 - Fotografia antiga do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador.
Fonte: <http://www.geledes.org.br/manifestacoes-populares/casa-branca-do-engenho-velho-2.html>.

Acesso em 18 jun. 2010.

Merece registro também o tombamento, pelo estado de São Paulo, do terreiro de candomblé Axé Ilê Obá, na cidade de São Paulo, no ano de 1990 (SILVA, 1995, p. 89).

Contudo, ao contrário de terreiros de candomblé de Salvador, como o da Casa Branca e o do Bate Flecha, os centros de umbanda do Rio de Janeiro tendem a se localizar em edificações (por vezes casas), sem espaço natural agregado. Daí a necessidade de buscar este espaço nos parques (nacionais, estaduais, municipais), o que se constitui em fato gerador do conflito.

O respaldo legislativo para os rituais das religiões de matriz afro, certamente, será reforçado se tais práticas passarem a ser percebidas e/ou consideradas em seu componente cultural, com possibilidade de repercussão imediata em políticas públicas inclusivas.

1.6 A construção ideológica dos Parques Nacionais

Nesta seção, procederemos a uma síntese histórica do surgimento dos parques nacionais, vinculando-os a uma doutrina que os concebe como espaço excludente de práticas sociais minoritárias. Esta síntese será útil para que, no capítulo final, possamos contextualizar ideologicamente o conflito entre praticantes de religiões afro-brasileiras e administração ambiental.

O conceito de Parque Nacional surge nos EUA, no Século XIX, como o de santuário ecológico intocável (DIEGUES, 1998), destinado ao lazer elitizante e à fruição da natureza como antítese da vida e do caos urbanos.

No Brasil, o primeiro parque nacional criado foi o de Itatiaia, no Rio de Janeiro (1937), seguido do Parque Nacional de Iguaçu, no Paraná (1939), e o da Serra dos Órgãos, no Rio de Janeiro (1939). A criação desses parques foi “claramente inspirada no modelo de proteção de áreas naturais” dos EUA, com a criação, em 1872 do Parque Nacional de Yellowstone, o qual visa a preservação de recursos naturais, sem interferência humana (SANTILLI, 2005, p. 26). Uma parte da corrente do preservacionismo/conservacionismo/ambientalismo tradicional – que é um movimento típico do Primeiro Mundo e ainda vigente - entende que as populações

tradicionais e os pobres são uma “ameaça à conservação ambiental” e essa ameaça deve ser mantida longe das Unidades de Conservação (SANTILLI, 2005, pp. 40-41). Portanto, sob o signo da elitização, como já estatuímos, nasce e se estrutura a doutrina dos parques nacionais, correspondendo à ideologia de uma repartição do movimento ambientalista.

Constata Diegues (1998) que, na década de 1990, os policy-makers do ambientalismo brasileiro eram, predominantemente, da corrente dos “preservacionistas puros”, “entricheirados” na administração ambiental governamental e nas ONGs, adeptos da criação de santuários ecológicos, especialmente parques nacionais, voltados para a preservação da diversidade biológica e genética. Esta corrente que advoga a criação de parques nacionais, originada dos EUA, é acrítica no que tange ao projeto capitalista. A rigor, pois, não seria a doutrina dos parques nacionais, em sua pureza, admitida, por exemplo, pelo socioambientalismo, em razão de sua proposta excludente do elemento humano.

Aliás, essa “concepção envelhecida”, na dicção de Fabio Feldmann (apud SANTILLI, 2005, p. 115) sobre o papel das unidades de conservação é uma concepção típica do preservacionismo clássico ou tradicional (SANTILLI, 2005, p. 112), que “tende a desconsiderar as condições específicas dos países pobres” (SANTILLI, 2005, p. 115).

Além disso (ou, com mais precisão, em razão disso), os Parques Nacionais não teriam escapado a uma tendência globalizante (isso no final do século XX, início do XXI) de padronização de cenários. Souza (2001, p. 157) assinala que em decorrência da expansão do capitalismo e do Ocidente, verificou-se um processo de globalização ou de mundialização “sob vários ângulos”, o ecológico e o cultural inclusive. Em seus estudos sobre turismo e espacialidade, Yázigi, por seu turno, reconhece que há uma tendência de se padronizar o espaço urbano (2001, p. 69), herança do que se convencionou chamar de “globalização”. Neste sentido, ele admite que há um “padrão alpino” imposto às reservas ecológicas brasileiras. (2001, pp. 70-71). A contraposição ao “padrão alpino” se daria pela valorização do que Yázigi chama de “padrão distrital” (2001, p. 73), ou seja, um padrão consagrador da identidade local, que confere unicidade àquele espaço. Onde o padrão distrital é fraco ou enfraquecido, portanto, cresceria a tendência de as reservas ecológicas (no caso, de os parques nacionais) terem a mesma face fisiográfica.

A homogeneização de paisagens culturais também é reconhecida por Pelegrini e Funari, que, embora sem usar expressões como “globalização” ou “mundialização”, colocam-na na conta dos “conglomerados capitalistas” (2008, p. 9). Os referidos autores, no contexto de sua obra, veem criticamente este processo de homogeneização, que oprime as manifestações culturais locais. Em reforço, transcrevemos a exposição de Fernando Gabeira, então congressista, em seu parecer sobre a Lei do SNUC (adiante referenciada). Gabeira (apud SANTILLI, 2005, p. 122), menciona que:

“A criação de um parque nacional sempre implica, em certo sentido, uma perda para as comunidades locais, na medida em que estas perdem o acesso à área e não podem mais explorar os seus recursos naturais”.

A crítica que Fábio Feldmann faz ao modelo de unidade de conservação originada pela vertente do preservacionismo é no sentido de que este se coloca “acima da dinâmica socioeconômica local e regional”: herança do conservacionismo clássico, a construção ideológica dos parques nacionais não permite que se veja uma unidade de conservação, como é o caso do parque nacional, como sendo uma área inserida em um “processo mais amplo de promoção social” (apud SANTILLI, 2005, p. 115).

É uma concepção, consoante apontamos no início desta seção, que “se desenvolve nos países ricos do norte, particularmente nos Estados Unidos”, mantendo intactas “grandes áreas naturais”, na dicção de Feldmann. Entretanto, sua transposição para o Brasil, continua o expositor, esbarraria em uma circunstância crítica (SANTILLI, 2005, p. 116), qual seja, a de que “nossos parques estão rodeados, não raro, de pobreza extrema”. A tendência é a expulsão dessa população, para a criação, implantação ou manutenção de um parque nacional. A experiência histórica comprova isso, conforme aconteceu com a tribo Masai, no Quênia; de populações tradicionais no entorno do Parque Kruger, na África do Sul e no entrono da Estação Ecológica de Anavilhanas, no Amazonas (SANTILLI, 2005, p. 156).

Episódios como esses levaram Nurit Bensuan a relacionar esse modelo de Parque Nacional à destruição das culturas locais, a partir da expulsão das populações tradicionais do entorno. Em outras palavras, a instituição de parques nacionais é geradora, em certos casos, do que se convencionou chamar de “injustiça

ambiental”, na medida em que traz, a reboque, perdas para comunidades locais para que, em contrapartida seja gerado um benefício coletivo à humanidade (mesmo para aqueles indivíduos que jamais visitarão o parque). Mais adiante, retomaremos o tema da injustiça ambiental.

Também Diegues sublinha a relação entre esse modelo preservacionista tradicional norte-americano e o conceito de unidades de conservação sem a presença humana, que privilegiam uma visão estética da natureza (apud SANTILLI, 2005, p. 131), excludente, pois, do elemento humano.

Em sua crítica ao conservacionismo tradicional, Feldmann, por seu turno, acrescenta que este modelo não relativiza o valor das “espécies e dos ecossistemas”, ainda que em face de prementes necessidades humanas (apud SANTILLI, 2005, p. 118). Assim sendo, concluímos e acrescentamos que a postura de “absolutizar” o meio ambiente, premissa ideológica dos parques nacionais, teria sido exportada para países do chamado terceiro mundo, e, no Brasil, recebida e incorporada à lei. Auferimos, pois, que os parques nacionais nascem como conceito ideológico primeiro-mundista, herdeiros do movimento conservacionista clássico ou tradicional, autocêntrico, de índole globalizante.

Uma das formas de resistência cultural ao movimento globalizante já referido seria a manutenção de sítios naturais, reservas ecológicas, da forma mais original possível (YÁZIGI, 2001, p. 81). Outra forma seria, pela ferramenta do reconhecimento fisiográfico, reforçar o sentido identitário da natureza, desafiando (no caso das cidades brasileiras) o padrão alpino imposto às reservas ecológicas brasileiras (2001, pp. 70-71).

Yázigi reconhece essa natureza com identidade nos sítios religiosos (2001, p. 70) e advoga o uso turístico de sítios naturais, cujo sentido identitário pode ser reforçado a partir da integração do sentido histórico ao espaço.

Lanari Bo (apud SANTILLI, 2005, p. 73) comenta, em obra do ano de 2003, o que para nós seria uma contratendência à onda globalizante: muitos países em desenvolvimento têm promovido, junto à UNESCO, a inscrição à patrimônio da humanidade de sítios que tendem a integrar ao meio ambiente o elemento cultural. Patrimônios cultural e natural, assim, aproximados, dariam a dimensão de que a paisagem natural exhibe atributos resultantes de ações humanas (que são ações culturais). Mesmo que haja predominância do elemento humano na paisagem, o mesmo autor aponta que tais paisagens podem ser valorizadas, a partir do conceito

de “cultural landscape”, que contempla paisagens “construídas segundo tradições culturais” locais, citando, como exemplo, as plantações de café em Cuba (2005, p. 73).

Apesar desse movimento de “resistência”, aliás, afinado com os cânones do socioambientalismo, que aqui já expusemos em sessão antecedente, Haesbaert (2001) refrigera a teoria da Yázigi, ao citar Badie, para quem “o território foi ultrapassado pelos avanços de uma mundialização que pretende unificar as regras, os valores e os objetivos de toda a humanidade”. Esta constatação vai ao encontro das pesquisas de Yázigi, no sentido de que a mundialização das paisagens ou dos cenários esmaga os padrões identitários locais.

O modelo brasileiro de parques nacionais, adotado a partir da Lei do SNUC (analisada mais à frente), não é, em nossa avaliação, tão radicalmente excludente, como o modelo preservacionista. No entanto, discordaremos, adiante, da afirmação de Juliana Santilli, de que todo o Sistema Nacional de Unidades de Conservação é permeado pelo socioambientalismo. Entendemos que a lei tempera modelos (preservacionista e socioambiental) e que a criação de parques nacionais, e seus modelos de gestão por entidades ambientais governamentais, ainda trazem fortes matizes do modelo preservacionista. Caso contrário, não estaríamos tratando do problema objeto da presente pesquisa. No entanto, e quando afirmamos que se trata de um modelo temperado com ambas as características, não se pode olvidar que a Lei do SNUC, em seu art. 42, previu a indenização das populações tradicionais desterritorializadas em razão da instituição de unidades de conservação (em geral, não apenas parques nacionais).

De tudo que expusemos até aqui, o modelo preservacionista (ou conservacionista) tradicional, ideologicamente, exclui a presença humana (quanto mais de grupos não hegemônicos) dos parques nacionais, inviabilizando, claro, à luz daquele paradigma, a prática de rituais no PNT.

O modelo preservacionista, de inspiração norte-americana, culminou em experiências históricas de expulsão de populações tradicionais, para que fossem criados parques nacionais, com a conseqüente destruição cultural e social destas populações. Ora, a proibição de oferendas de umbanda e de candomblé no PNT remete à constatação de que aquelas oferendas ali eram realizadas, até que a direção do Parque expressamente as proibiu. Ou seja, uma analogia confortável pode ser traçada entre a “expulsão” (que em seções anteriores tratamos como

“desterritorialização”) dos umbandistas e candomblecistas de um lado e as populações tradicionais que ocupavam as áreas, posteriormente, destinadas a parques nacionais, criados à moda norte-americana.

O parque nacional é, portanto, uma ideia-força herdada do conservacionismo tradicional norte americano. Sua concepção alia a exclusão do elemento humano à beleza estética. A Lei do SNUC, já analisada, empresta aos parques nacionais um sentido ao mesmo tempo preservacionista e socioambiental: preservacionista quando prevê, dentre os objetivos dos parques nacionais, a preservação de lugares de grande beleza cênica (consagrando os elementos estético e natural); socioambiental quando admite que naquele tipo de unidade de conservação sejam admitidas ações de educação ambiental (consagrando os elementos ético e humano).

Geradora de resíduos, a oferenda deixada no PNT, que pode ser esteticamente bonita para o praticante, ofende o padrão estético dominante (afinal, em Yellowstone, não conhecemos registros de oferendas com doces, frutas e velas). Essa ofensa estética se coaduna com o dispositivo da Lei da PNMA que esclarece que se considerará poluição a agressão estética ambiental. Podemos, pois, concluir que, para os gestores do PNT que seguirem uma vertente preservacionista tradicional, as oferendas serão equiparadas à poluição, por uma interpretação própria a partir do conceito dado pela Lei da PNMA.

A poluição estética se configuraria pelo fato de que, toda a parafernália de itens utilizados pelos praticantes (alguidar, velas, garrafas de bebida etc) tende a ser deixada pelos praticantes no local, conforme se depreende de um portfólio de fotografias feitas pela ONG ambiental Terra Brasil, no Parque da Tijuca, publicadas no site daquela entidade (www.terrabrasil.org.br), acessado em maio de 2008.

A tendência de padronização à europeia do cenário ecológico, apontada por Yázigi (2001, p.71), reforçada pela constatação de Santilli de que a doutrina dos Parques Nacionais considera as populações pobres como uma “ameaça à conservação ambiental”, que deve ser mantida longe das Unidades de Conservação (2005, pp. 40-41), autoriza a conclusão de que os praticantes de umbanda e de candomblé (grupos religiosos não hegemônicos) não estariam convidados a participar, nesta condição e sob este imaginário, do usufruto coletivo do espaço do PNT. Suas oferendas “enfeiam” o ambiente, causando, entre outras agressões ao

meio ambiente, uma incômoda poluição visual (sendo assim, são recolhidas como lixo, pelos integrantes da ONG Terra Brasil).

Agregar ao padrão cênico do PNT um espaço para a religiosidade afro-brasileira, de modo disciplinado, implicaria em dotar o PNT de um sentido identitário local (urbano-carioca) que traria distinção ao PNT, conferindo-lhe o que Yázigi chamou de padrão distrital (2001, p. 73). Permitindo as oferendas no PNT, a direção do Parque daria a sua contribuição para a constituição de uma face fisiográfica esteticamente diferenciada e, ao mesmo tempo, inclusiva do ponto de vista cultural.

Criar um sítio religioso no PNT, para a prática disciplinada, porém autêntica, dos rituais afro-brasileiros, seria uma forma de conferir sentido identitário ao Parque, aproximando-o do que Yázigi chamou de “padrão distrital” (2001, p. 73) carioca/fluminense. O resgate desse padrão faria a distinção entre o PNT e as unidades de conservação localizadas em outros estados da federação; além do que, traria possibilidades e vocações turísticas até aqui negligenciadas e refutadas pela administração do parque. A propósito, Póvoas registra que a indústria do turismo “tem nos temas afro-brasileiros um verdadeiro filão inesgotável” (1999, p. 230). Porém, devemos olhar criticamente e com certa cautela para esta possibilidade, pois folclorizar significa, de certo modo, retirar o potencial religioso daquelas manifestações. O próprio Póvoas (1999, p. 234) demonstra preocupação com o fato de toda a rica herança afro-religiosa ser relegada ao “engessamento de festas folclóricas que atraem os estrangeiros”. Não obstante, é inegável o apelo turístico destas práticas. Silva relata que, na década de 1990, a festa de Iemanjá, na pequena cidade de Praia Grande, no litoral paulista, atraía cerca de dois milhões de pessoas (1995, p. 202).

Contudo, o turismo religioso é hoje, pública e notoriamente, uma vertente que mobiliza manifestações religiosas de várias matrizes. Ainda quanto a este tema, Ferretti adverte que a redução das cerimônias afro-brasileiras a “mero folclore” é uma estratégia de desqualificação das mesmas (2008, p. 117).

Afinal, quando os senhores de engenho aceitavam os batuques e danças dos escravos, estavam justamente folclorizando-os, revestindo-os de um caráter inofensivo (OLIVEIRA, 2008, p. 54). Diríamos mais, a partir da percepção dos resultados e intenções deste fato, que o processo de folclorização, promovendo rupturas em certo sistema, isola alguns elementos deste para lhes conferir um caráter exótico, com perda de valor simbólico. Mas, isto é um uso ou finalidade de

um processo que, entendemos, pode ser também positivo para a religiosidade afro-brasileira: o próprio autor, adiante (2008, p. 118) reconhece que o turismo focado nos terreiros de candomblé, pode trazer consequências positivas para os praticantes, servindo desde estratégia de combate ao preconceito até como fonte de ajuda financeira. Aliás, o contorno turístico (ou a folclorização) de práticas rituais afro-brasileiras já foi usado a favor das mesmas. É o que depreendemos da raivosa avaliação feita pelo padre católico Boaventura Kloppernburg, em 1953, citada por Trindade (2010, p. 209), que em sua obra *O alarmante crescimento do baixo espírito* protestava contra a tolerância da polícia para com os centros ou terreiros de religiões afro-brasileiras, insurgindo-se contra o incentivo a tais práticas “pitorescas” se transformarem em atração turística.

Ora, se o viés turístico, portanto, já deu uma contribuição histórica à preservação das religiosidades afro-brasileiras em momentos críticos, em que tais práticas eram assunto de polícia, por que não revitalizá-lo, em nível argumentativo, se for o caso, para preservar suas práticas em face da nova “polícia ambiental”, que, no caso sob estudo, no PNT, as equaliza a crimes ambientais? Não vemos, com franqueza acadêmica, distinção quanto à essência das duas situações. Há, e isso é evidente, enorme diferença de momento político: o Brasil redemocratizado no pós-1988 é facilitador de estratégias de credenciamento político-construtivista: o Estado Novo fascista, nas décadas de 1930 a 1940, não oferecia idênticas condições favoráveis.

No tocante ao sentido histórico reclamado por Yázigi (2001, p. 71), este já está dado, pelo outrora uso do espaço hoje integrante do PNT pelos escravos das fazendas de café, para seus rituais e oferendas (conforme placa turística colocada no Restaurante dos Esquilos, dentro do Parque).

Este tema será necessariamente retomado no capítulo acerca de movimentos ambientais.

1.7 A construção do racismo

Nesta seção, interrogaremos as origens, abrangência tempo-espacial e finalidades do pensamento racista. O texto eleito é *O racismo através da história*, de

Carlos Moore Wedderburn (que será recorrentemente referido), indicado nos cursos de extensão do Núcleo de Estudos Etnorraciais da Fundação de Apoio às Escolas Técnicas do Rio de Janeiro, para uma visão compreensiva do fenômeno do racismo. A partir das lições ali contidas, espera-se retirar fundamentos para uma análise mais consistente quanto às possibilidades de racialização de um conflito aparentemente ambiental ou de ambientalização de um conflito efetivamente racial.

Wedderburn apresenta registros históricos para afirmar que não há consistência na tese de que o racismo tem uma única “fonte” e nem que seria um fenômeno gestado a partir da experiência colonial europeia na África (2007, p. 10). O autor está convencido de que o elemento objetivo do racismo é o fenótipo (diríamos, os caracteres distintivos externos), que não se prestaria a confusões ou dúvidas, como as que poderiam decorrer da constituição genética (2007, p. 11). Aliás, poderíamos acrescentar que, como os estudos da genética só avançam a partir do Século XX, restaria a dedução de que não poderia ser a configuração genética, mas sim a fenotípica, a que determina e formata a emergência de um discurso de discriminação racial.

Wedderburn –antecipando suas conclusões antes de se debruçar sobre a retrospectiva histórica que irá embasar sua teoria- afirma que a experiência brasileira do Século XXI desnuda uma democracia racial apenas mítica, levando a sociedade a uma crença de autoengano, com resultados óbvios na falta de acesso da população negra a bens, serviços e oportunidades, categorizando-a como um mito-ideologia que, com base em argumentos “universalistas”, nega a existência do racismo, sustentando o *status quo* socioracial. Apesar deste quadro, o autor concorda que novos espaços vêm sendo abertos para um debate fecundo (2007, p. 12), que poderá, entendemos, remodelar a democracia brasileira.

Na reengenharia desta democracia racial, o Estado brasileiro tem atuado de maneira consistente, na elaboração de leis e de políticas públicas que tenham por escopo frear as distorções que tenham contornos raciais: a lei que criminalizou o racismo (em 1989), ações afirmativas socioraciais, como a política de cotas em universidades (a partir do ano 2000) e a lei que instituiu a obrigatoriedade de ensino da história e cultura da África (em 2003) são alguns exemplos, que permitem que seja descortinado o verdadeiro impacto histórico cumulativo do processo de escravidão sobre as atuais populações negras no Brasil, empurrando-as para posições socialmente mais precárias (WEDDERBURN, 2007, pp. 14-15).

O autor diagnostica que a tipologia das relações raciais construídas na América Latina é diversa da dos países anglo-saxões, uma vez que foram gestadas ainda sob estruturas e realidades pré-capitalistas, pré-industriais e pré-modernas. Portanto, não seria possível colocar o racismo na América Latina na conta da ideologia capitalista, como nas realidades de outros países (2007, p. 18).

Ao explicar o recorte fenotípico, que sustenta ser a base da discriminação racial, Wedderburn se apóia na tese de que o fenótipo e a morfologia decorrem da adaptação do homem ao ambiente, que acaba por definir, cor da pele (pela presença maior ou menor de melanina, em função da radiação solar) ou formato do nariz (na presença de ar mais frio ou mais quente). Entretanto, o que importa é sublinhar o caráter morfo-fenotípico como sendo a forma mais básica e objetiva de identificação intra e extra-espécies, a ponto de ser crucial como estratégia de sobrevivência, na medida em que, no reino animal, são fatores produtores de agregação e de desagregação. São os caracteres morfo-fenotípicos que fazem, por exemplo, zebras andarem em bandos e fugirem de leões: estas considerações intrigam o autor, mesmo quando favorecem (supostamente, diríamos) idêntico mecanismo entre os primeiros homínídeos, com um caráter de distinção morfológica e fenotípica absolutamente pré-ideológica (2007, p. 22).

Estipulado este recorte, Wedderburn passa a inquirir as origens de raça e de racismo, afirmando que “raça” é um conceito construído, equivocadamente, sob bases biológicas no século XIX e redefinido sob bases sociopolíticas, no século XX. Já racismo é (em nossas palavras) um não-conceito, forjado pelas experiências históricas de conflitos entre populações e que, enquanto fenômeno, tem recaído, centralmente, sobre os povos negros (2007, p. 24).

Para desmontar qualquer base científica que se queira atribuir ao racismo, o autor se socorre de obra que ele reputa referencial, de autoria do antropólogo espanhol Gervásio Fournier-Gonzales, intitulada (em português) *A raça negra é a mais antiga das raças humanas*, originalmente lançada em 1901. Fourier demonstra a anterioridade absoluta da raça negra, mesmo na Europa e na Ásia, originando os povos “morenos” do Mediterrâneo e os amarelos asiáticos (2007, p. 24), através de processos de cruzamentos e de interferência do clima e da alimentação (2007, p. 26).

Interessante anotar, para compreensão da gênese do racismo, que Fourier, reunindo evidências antropológicas e arqueológicas, sustenta, pois, que os povos

asiáticos e europeus (pelo menos no Mediterrâneo) são originados de um tronco africano negro e que a partir de estudos raciais diversos, foi sendo construída uma dicotomia entre povos de cor negra, selvagens e escravizados, e outros de tez mais clara, com aptidão para o comércio, a indústria, as artes e a religião (WEDDERBURN, 2007, p. 27). Não obstante os esforços de Fourier, datados do início do século XX, o fato é que a sofisticação do projeto Genoma e de suas investigações genéticas chancelou, no final do mesmo século, a hipótese, hoje cientificamente corroborada, de que a origem das populações humanas é africana e que foi a partir do continente africano que o planeta passou a ser povoado (WEDDERBURN, 2007, p. 28). Esta conclusão vai ao encontro da hipótese de Wedderburn já apresentada, de que é o fenotípico e não o genético (já que muitas populações brancas e negras teriam ínfimas distinções genéticas) o que proporciona um recorte racial nas interações entre as distintas populações.

A tese, aliás, da anterioridade absoluta das populações negras, originando, por pressões ambientais adaptativas, os demais estratos de pigmentação, encontra respaldo em diversos outros autores mencionados por Wedderburn, entre eles, Cheikh Anta Diop, para quem a cor negra pode ser categorizada como a “cor-referente”, a partir da qual foram se constituindo as outras pigmentações (2007, p. 29). O que releva, para uma compreensão da gênese do racismo, é em que medida esta tese teria implicações históricas ou de reorientação dos estudos históricos, uma vez que provocaria rupturas em sistemas protoargumentativos de superioridade racial: os diversos matizes dérmicos, do negro mais escuro ao branco mais claro, passando pelos amarelos, seria tão-somente uma contingência interativa ambiental, a começar pela incidência maior ou menor de raios ultravioleta em determinadas regiões.

Por certo, a aceitação desta tese remete ao desdobramento desejado por Wedderburn, de que o racismo é fruto da experiência histórica das populações, ou ainda melhor, fruto da experiência histórica das populações em conflito com outras populações, inicialmente demarcado pelos caracteres fenotípicos e, só em fase posterior, passível de ser ideologizado. A agregação ou rivalidade nas disputas territoriais na ancestralidade da povoação humana se daria a partir do recorte visível e objetivo destas características: como no exemplo transcrito acima, relacionando zebras e leões, teríamos que indivíduos com o mesmo fenótipo tenderiam a se reunir e defender seu território (ou tentar se apossar de algum outro) em oposição a outro

grupo humano, constituído por indivíduos com outras características fenotípicas, dentre as quais, a mais notável, é a pigmentação.

O autor sustenta (2007, p. 29) que a partir de prováveis disputas entre grupos leucodérmicos (mais claros) e melanodérmicos (mais escuros) por territórios, foi sendo estruturado o mito bastante disseminado do medo da cor negra entre as populações leucodérmicas. Os mitos arquetípicos de alguns povos europeus e do Oriente Médio dariam respaldo a esta teoria e comprovariam que, em algum longínquo momento histórico, houve conflitos agudos entre esses dois grupos, incrustando esta repulsa e este medo em construções culturais, dentre as quais temos a associação cultural da cor negra com: luto, sujeira, demônios etc. Poderíamos somar a este rol, ainda, a expressão “peste negra”, criada para retratar uma das mais avassaladoras experiências endêmicas ocorridas na Europa; além da disseminada oposição entre luz e trevas, e todo o rico campo semântico daí derivado (a expressão “senhor das trevas” pode ser utilizada para se referir à figura do diabo).

Wedderburn (escrevendo em 2007) considera que predomina no mundo uma visão ainda negrofóbica, herança de mitos de povos europeus e asiáticos muito antigos, com base, inclusive (ou especialmente?) em textos religiosos: a Bíblia judaico-cristã (portanto euro-asiática), os textos vedas, os textos de Zoroastro e o Alcorão (todos asiáticos) estariam impregnados destes mitos de medo e de repulsa (2007, p. 30). De fato, o pesquisador transcreve diversos trechos destes livros que evidenciam sempre episódios em que a missão divina dos povos eleitos é derrotar povos de tez mais escura, opressores ou portadores de algum tipo de óbice evolutivo para a civilização. Impressionam pela veemência racial os trechos (traduzidos) especialmente dos Rig-Vedas hindus, a partir dos quais foi estruturada mitologicamente, já no século XX, a doutrina nazista de superioridade racial dos “arianos”, que levou ao genocídio da II Guerra Mundial (RIBEIRO JR., 2005).

Além de textos religiosos, Wedderburn (2007, p. 35) localiza discursos de superioridade racial também na base do pensamento greco-romano, tanto na “romanceada” *Ilíada* de Homero (que narra batalhas similares às do Rig-Vedas hindus, com povos brancos heroicamente derrotando povos de pele negra, pela posse do Mediterrâneo), quanto na “cientificizada” *A Fisiognômica*, de Aristóteles, que lança as bases pseudocientíficas da hierarquia racial a partir de observações fenotípicas deterministas que estipulavam, por exemplo, que a cor negra da pele estigmatizava um estereótipo de covardia. Tais construções só foram possíveis a

partir do contato da civilização helênica (e, posteriormente, da romana) com os povos egípcio, nubiano e etíope, mais ao norte da África.

Impende assinalar que, para o autor, as revisões historiográficas passam longe de um intenso material discursivo produzido no auge da civilização greco-romana, indicativo de construção de doutrinas racistas negrófobas, a partir do momento que Grécia e Roma, deixando de ser impérios continentais, com escravidão branca, avançam para a África. Modernamente, para Wedderburn (2007, p. 36), historiadores interessados em negar esta gênese racista no pensamento europeu apresentam argumentos (para o autor equivocados e baseados em casos excepcionais) que apontam para uma assimilação e uma sexualidade inter-raciais no Império Romano que teve, inclusive, um imperador nascido na África, Septimius Severus. De fato, Septimius nasceu no continente africano, na chamada África Romana, na cidade de Tripolitania que, para Birley (2002, p. xi), era uma cidade que, ao ingressar na órbita de dominação imperial, já podia ser considerada apartada da África, pela origem e identidade púnica e fenícia de seu povo: “Tripolitania stood apart from the rest of Roman Africa [...] with its Punic or Libyphoenician identity still strongly apparent, when it finally entered romans orbit [...]”.¹ Trata-se, portanto, de um africano devidamente europeizado, que não traz consigo os estigmas morfo-fenotípicos dos negros. A África de Septimius Severus é, de fato, uma não-África! É só, em nossa avaliação, um lugar de justificativa atual de uma ideia redutora do racismo na Antiguidade.

Todo o proto-racismo europeu da Antiguidade teve chance de se consolidar com a assimilação das ideias helênicas pela civilização romana, e pela disseminação intercontinental deste vasto império, com influências em diversos campos do saber, como se depreende de Wedderburn (2007, p. 40).

Porém a invenção do racismo não teria sido um monopólio europeu e, com base em farta documentação, o historiador Bernard Lewis aponta de que modo se deu a gênese do discurso racista nos países do Islã. Sem investir no assunto (pois o que nos importa, no presente trabalho, é apenas diagnosticar uma negrofobia construída proto-planetariamente que, em última instância, é a tese de Wedderburn), mencionaríamos o tradicional conjunto de contos islâmico *Mil e uma noites*. De acordo com os estudos de Lewis, os personagens negros, nestes contos, sempre

¹ “Tripolitania permanecia separada do resto da África Romana [...] com sua identidade Púnica ou Fenícia ainda bastante aparente, quando finalmente ingressou no domínio romano” (tradução livre do autor).

estão em funções subalternas e menores, havendo um que, após uma vida de virtudes (com base nos valores islâmicos), é agraciado no pós-morte com sua transformação em homem de cor branca (apud WEDDERBURN, 2007, p. 58).

Outras teorizações são apresentadas pelo autor em seu texto, todas conduzindo a diversas etapas espaço-temporais da construção do discurso racista. Uma delas, a título de exemplo, é a de Eric Williams, que descreve como o processo de acumulação de capitais, gestado a partir do “assalto” da África pelos europeus, serviu de base para a Revolução Industrial e para a consolidação do capitalismo. Williams assevera que a busca de mão-de-obra negra africana foi uma decisão tomada a partir de uma perspectiva raciológica (apud Wedderburn, 2007, p. 97), ou seja, de uma lógica racial, ou de uma lógica de hierarquia racial, diríamos.

Para finalizar, o que importa em uma análise global do texto de Wedderburn, é que o racismo é construído historicamente por processos de simbologização da negrofobia, da repulsa pelas coisas d'África, processos de representação simbólica que, segundo o autor (2007, p. 180) têm o condão de se perder da memória de sua constituição, a ponto de serem naturalizados, tal como também ocorre com o sexismo e a homofobia e (por que não acrescentar a este rol?) o especicismo, a crença consolidada imemorialmente da prevalência do homem sobre os animais não humanos.

O poder deste tipo de construção simbólica é que ela subjuga até mesmo quem a criou, manteve ou a justifica, de forma sincera. Ora, outro não é o processo que implica no fenômeno religioso. Aliás, como o autor demonstrou, a negrofobia está presente em diversos textos e mitos fundantes de religiões. E as religiões têm papel fundamental na modelagem social, pois consistem na ressignificação do mundo material (2007, p. 91) e, não custa lembrar, são aceitas dogmaticamente por seus seguidores.

Decorre da tese de Wedderburn, que o racismo é uma invenção de grande permanência e de grande abrangência, que acaba se capitalizando como uma forma irreduzível de consciência historicamente determinada (2007, p. 180), que já conduziu à escravidão e à morte milhões de humanos estigmatizados pela cor da pele.

A partir destas considerações, procuramos demonstrar como a umbanda e o candomblé sofrem manifestações de menos-valia cultural e a conexão que se pode estabelecer entre este fato e a origem africana de ambas as religiões. Começaremos

pela mais antiga, o candomblé, para dar um sentido cronológico aos fatos apresentados.

Gonçalves (2007, p. 26) relata que o candomblé, em seus primórdios, foi “objeto de discriminação e repressão social”. A autora se refere ao final do século XIX, quando se estabelecem as primeiras práticas candomblecistas na Bahia. Contudo, pretendemos demonstrar que resquícios desta atitude cultural permanecem e exercem influência sobre a repressão da administração ambiental em relação às oferendas. Passemos, pois, ao exercício de investigação proposto, para historicizar a discriminação contra as crenças de matrizes africanas.

Verger (2002, p. 23) narra que, ao chegarem ao Novo Mundo, os escravos africanos eram batizados na religião de seus mestres (a religião católica), admitindo que o tráfico negreiro chegou a ser justificado, no século XVII (conforme o documento Arquivo Público da Bahia), como uma maneira de facilitar a salvação dos negros africanos, trazendo-os para territórios católicos, nos quais aqueles poderiam ser convertidos ao monoteísmo e escapar a um “paganismo degradante” e das “trevas da idolatria”. O fato de o processo de conversão ou catequese a partir de certo momento fazer concessões explícitas aos “folguedos africanos” (FREYRE, 1992, p. 356), admitindo algumas práticas fetichistas na senzala, não significa tolerância com as manifestações religiosas d’África, mas uma estratégia para facilitar a assimilação do catolicismo pelos escravos.

Oliveira sublinha que, na época da escravidão brasileira, a Igreja e os senhores portugueses, se tinham certa tolerância com as danças e músicas dos escravos (que, pelo processo de folclorização, sofriam perda simbólica), não tinham a mesma postura em relação às suas práticas religiosas, tidas como diabólicas: a religião africana era considerada como “coisa do mal” e “do diabo”, levando o tribunal do Santo Ofício da Inquisição, quando de sua visita ao Brasil, a perseguir e condenar muitos negros por suas práticas religiosas (2008, p. 55).

Freyre (1998), a propósito da perseguição aos cultos negros, registra a censura que Afrânio Peixoto sofreu do meio acadêmico ao defender, no aspecto religioso (entre outros) a superioridade dos negros sobre os indígenas: a Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (tomo LXXVIII, parte II), refutando as teses de Peixoto, ressaltava que, no campo religioso, os africanos não haviam sequer superado o fetichismo puro e a dendrolatria (adoração de árvores). O próprio Freyre se apressa em comentar o equívoco desta análise global, que não leva em conta a

diversidade cultural e étnica dentro dos grupos confrontados (escravos africanos e silvícolas brasileiros).

Realizando uma análise textual nos artigos de João do Rio, cronista da cena carioca do início do século XX, ainda que a partir de um inevitável olhar de hoje, percebe-se, com essa ressalva analítica (o que sugere cautela no dimensionamento que daremos à análise), certa desqualificação dos cultos de candomblé, por ele visitados. Então vejamos, só para citar alguns exemplos: ao descrever um ritual de origem africana, no Rio de Janeiro de 1903-1904, João do Rio animaliza e demoniza os rituais e seus praticantes, com as seguintes expressões: “negras... uivavam”, “dança demoníaca” “o negro guinchou” (p. 72). E mais: (outras mulatinhas) “ganiam de longe”, “gargolejaram”; “um negro fingindo de santo materializado (...) esticou a mão sinistra (p. 73); “lansã ferozmente exigia peças de chita” (p. 74), “bacanal” (p. 74), “há entre as negras uma propensão sinistra para o tribadismo” (ou lesbianismo, segundo nota) (p. 74).

Lühning registra que o uso terapêutico de folhas pelo candomblé foi motivo de preconceitos e de críticas aos candomblecistas, entre as décadas de 1920-1940, aditando que todas as tradições de origem africana (capoeira e samba incluídos) eram malvistas e perseguidas pelos jornais baianos naquela época. A campanha difamatória contra o uso de folhas, por exemplo, pregava ser esta prática herança triste de africanos e de índios, incompatível com o nível de civilização de então (PÓVOAS, g, 1999, pp. 311-312).

Silva aponta a perseguição que religiões afro-brasileiras sofreram, na então em formação região metropolitana de São Paulo, na década de 1930, quando suas práticas eram consideradas “atos criminosos” e sofriam a repressão da Delegacia de Costumes de Santo Amaro (1995, p. 44).

Referindo-se, indistintamente, às religiões de matriz africana, o médico baiano Nina Rodrigues (ele mesmo, negro não assumido), apresenta, no começo do século XX, estudo de viés racista, no qual considera que a mentalidade religiosa dos negros é patológica, atrasada e incapaz de realizar as “elevadas abstrações” exigidas pelas religiões monoteístas (apud SILVA, 1995, p. 35).

Quanto à umbanda, especificamente, devemos ressaltar que o fato de sua origem ter se dado em um centro espírita kardecista, conduziu a um primeiro episódio de preconceito. Nas reuniões kardecistas, pública e notoriamente, só há manifestações, em geral, de espíritos de pessoas célebres em vida, e/ou de bom

nível acadêmico. Tal fato, no episódio das manifestações em Zélio Morais, em 15/11/1908, levou a admoestações por parte do dirigente do centro kardecista, que protestou contra a manifestação de espíritos incultos; contudo, uma das entidades que se manifestava em Zélio falou (por intermédio do incorporado) que aquela conduta do dirigente tratava-se de discriminação, anunciando a fundação, na casa de Zélio, de um novo culto, aberto a todos indiscriminadamente, que deveria ser chamado de umbanda (FERAUDY, 2006).

Fossem de umbanda ou de candomblé, os denominados “centros espíritas” sofriam discriminação, desde os primeiros anos do século XX. Para funcionarem na cidade do Rio de Janeiro, os centros deveriam ser registrados na Seção de Tóxicos e Mistificações da Polícia Central (AMORIM, 2005). Freyre (1992, p. 393), por seu turno, relata que, no Recife (estado de Pernambuco), a polícia fechou (o contexto da observação faz supor que entre o final do Século XIX e o início do Século XX) as casas de diversos grupos religiosos de matriz africana, dentre eles: “Xangô de Anselmo” e “Adoradores dos Astros e da Água”, que tinham por “crime” (estes últimos), a abstinência alcoólica e peregrinações a cachoeiras e rios, o que demonstra sua vocação ecológica.

A propósito da utilização da referência “centro espírita”, os kardecistas brasileiros reagiram contra a apropriação dos termos “espírita” e “espiritismo” pelos umbandistas, o que fortaleceu o preconceito contra as religiões de matriz africana. Deolindo Amorim, sociólogo kardecista, se esmerou em separar kardecismo e umbanda, em artigos originalmente publicados em 1946, na Revista de Estudos Psíquicos, de Lisboa, Portugal, sob o título Africanismo e Espiritismo. Os artigos foram transformados em livro no ano seguinte.

No preâmbulo da referida obra, Lippmann Tesch de Olivér alerta que a nomenclatura “espiritismo” não poderia ser utilizada pelos adeptos de um “conglomerado de pajelança e de rituais espalhafatosos”, no qual predominava o “fetichismo dos selvagens” (AMORIM, 2005, p. 10) e as manifestações de “espíritos atrasadíssimos” de “indígenas e africanos” (grifo nosso, em AMORIM, 2005, pp. 13-14). A esse culto desqualificado, referiu-se como “carnaval de Umbanda” (idem, p. 10).

Quando de sua publicação, na década de 1940, o opúsculo de Amorim suscitou uma série de manifestações em jornais da época (críticas literárias e cartas), favoráveis ao esforço do autor em desfazer a confusão entre kardecismo e

umbanda, dentre as quais destacamos duas que se distinguem pelo discurso mais contundente e discriminatório: Alfredo Miguel, autor espírita e diretor de periódico espírita, comentando a obra de Deolindo Amorim, referiu-se aos rituais de umbanda, em 1947, na revista Mundo Espírita, como sendo “encenações de terreiro” (AMORIM, 2005, p. 23); Eloy Pontes, crítico literário do jornal O Globo, ao tecer a crítica ao livro de Amorim considerou que este foi elegante com uma religião (a umbanda) a qual considerou como “mais ou menos analfabética”, “cujos ritmos não se afastam nunca do “ta-tã” monótono” (idem, p. 25).

Ao afirmar que um dos traços da herança indígena brasileira presentes na umbanda era a utilização de tatuagens por pais-de-santo, Amorim (2005, p. 58) contribui para a sedimentação da construção de uma imagem marginal da umbanda e de seus adeptos, uma vez que, em 1947 (época da primeira edição do livro de Amorim), a tatuagem estava estigmatizada como uma espécie de adorno utilizada somente por marginais, especialmente os integrantes da população carcerária (USP, 2006).

Ainda na década de 1940, há registros de perseguição policial (com prisões) aos praticantes do candomblé no estado da Bahia, por ordem do então secretário de segurança pública, Pedrito Gordo (PÓVOAS, 1999, p. 234).

Neste mesmo momento histórico, a umbanda se articulava, em nível institucional, para enfrentar problema semelhante (perseguição policial): o resultado foi a realização do Congresso Nacional de Umbanda, em 1941, que, entre outras finalidades, buscou disseminar uma série de teses sobre a mitologia e teologia daquela religião que, pelo menos, atenuasse o preconceito que certas parcelas da sociedade brasileira nutriam pelo seu passado afro-indígena (OLIVEIRA, 2008, p. 24). Para tanto, foram sustentadas teses que, na verdade, afastavam a umbanda até mesmo do candomblé, buscando que a jovem religião fosse vista sob óticas mais “civilizadas” do que a de sua matriz africana. Algumas destas teses chegavam a ser ofensivas para o candomblé, buscando, de certo modo, desafricanizar a umbanda, aproximando-a do kardecismo francês (OLIVEIRA, 2008, p. 26). Neste trajeto em direção ao kardecismo, os umbandistas aboliram algumas práticas tradicionais das chamadas “macumbas”, que ofendiam as consciências dos espíritas kardecistas: sacrifício de animais, oferendas de comida e bebida, uso do fumo e emprego de instrumentos de percussão (OLIVEIRA, 2008, p. 81).

Em dissertação de Mestrado na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Mário Teixeira de Sá registrou que adeptos de religiões de matriz africana, no começo do século XX, para fugir às perseguições contra os elementos de “cultura negra” presentes em seus cultos, buscavam se afastar desses elementos (apud OLIVEIRA, 2008, p. 30). Este registro respalda o que temos defendido neste trabalho: que a intolerância religiosa contra os sistemas religiosos afro-brasileiros está ancorada no preconceito racial, revelando deficiências na construção da democracia racial brasileira. Aliás, a perspectiva racial sobre estudos de religiões afro-brasileiras não é novidade: o cientista social francês Roger Bastide (1898-1974), autor de *As Religiões Africanas no Brasil* já havia-a considerado, ao interpretar tais religiões sob a ótica das relações raciais entre brancos e negros no Brasil (TRINDADE, 2010, p. 181).

Retomando a perspectiva histórica, na década de 1950, a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), hodiernamente um centro irradiador de posturas democráticas e populares, arquitetou campanha contra as religiões espiritistas, principalmente contra os umbandistas: a Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita, com palestras e programas divulgados na incipiente TV da época, procurava mostrar a umbanda como uma fraude (TRINDADE, 2010, p. 209). Essa postura inquisitória só foi revista a partir do Concílio Vaticano II, em 1962, quando, então, seu maior articulador no Brasil, o padre Boaventura Kloppenburg, cerca de uma década após publicar raivoso livro contra os umbandistas, publica texto em revista católica, advogando o respeito pelas tradições africanas (TRINDADE, 2010, p. 213).

Na década de 1970, a construção de uma estátua de Iemanjá pela prefeitura de Praia Grande, no estado de São Paulo, cedendo a apelos turísticos em função da festa de Iemanjá nas praias locais, uniu líderes de diversas religiões que se opuseram contra a construção do monumento (SILVA, 1995, p. 201). O episódio permite a reflexão de que, se por um lado, o poder público brasileiro (federal, estadual ou municipal) é laico (e não deveria apoiar qualquer tipo de evento religioso), por outro, é comum no Brasil o suporte do poder público local a diversas práticas religiosas que têm o condão de movimentar a economia local, como na hierópolis católica Aparecida do Norte, em São Paulo. Portanto, a oposição à construção da estatura daquela divindade afro-brasileira parece ter tido um caráter discriminatório.

Silva registra que as primeiras décadas do século XX testemunharam um percurso de “discriminação social” e de “violência policial” aos adeptos das religiões afro-brasileiras, com freqüentes invasões de terreiros e prisões (1995, p. 15). O mesmo autor se refere a um episódio em que fica clara a discriminação religiosa contra grupos de matriz africana no Brasil: o concorrido enterro da mãe-de-santo baiana, Mãe Menininha do Gantois, em 1986, mereceu do jornal O Estado de São Paulo destacada matéria em que se criticava a “exagerada importância” que se dava a uma sacerdotisa de culto afro-brasileiro, o que criava um paradoxo de que a, então, oitava economia do mundo era um país ainda atrasado e com arraigados hábitos tribais (SILVA, 1995, pp. 19-20).

O mesmo autor registra que (ao que tudo indica, na década de 1990, na grande São Paulo), pais e mães-de-santo eram proibidos de entrar nas UTIs hospitalares para levarem palavras de conforto aos doentes e seus familiares, ao passo que padres tinham livre acesso a este tipo de prática (1995, P. 237).

Todas essas considerações, embora colocadas historicamente, não devem ser pensadas como pontuais, mas sim como estruturais no Brasil. Póvoas admite, por exemplo, que a folclorização das religiões afro-brasileiras (consideradas como exóticas) decorre da poderosa herança europeia no país, que permeia todo o “sistema oficial” (educação, política etc) ainda “hoje” (1999, p. 229), criando preconceitos a serem superados contra aqueles sistemas religiosos. Dentre esses preconceitos, Póvoas relaciona o exercido por certas seitas evangélicas que atribuem à figura do “Diabo” toda a criação artística e cultural oriunda das religiões de matriz africana (1999, p. 234). Devemos ressaltar que o referido autor escreve no final da década de 1990, e que, uma década depois, pelo menos o *déficit* educacional começou a mudar a partir da obrigação legal da incorporação da História da África aos currículos escolares.

Enfim, diversos casos de intolerância religiosa, perpetrados especialmente por neopentecostais, a partir da década de 1990, vêm atingindo centros e/ou terreiros de umbanda e de candomblé. São tantos que optamos em fazer remissão ao Guia de Luta Contra a Intolerância Religiosa e o Racismo (SILVA, 2009), no qual são referenciados alguns casos. O próprio Silva (2009, p. 37) aponta os *déficits* da democracia brasileira e o recrudescimento, no sentido oposto ao da normatividade, de episódios de intolerância racial e religiosa, para ele, inexoravelmente interligadas.

Portanto, o *déficit* não parece superado nem mesmo na dimensão

propriamente interreligiosa. Os constantes ataques (verbais e físicos) perpetrados por seitas evangélicas ou neopentecostais são uma realidade do século XXI, fornecendo matéria-prima para que a intolerância religiosa passe a abrigar matizes raciais, se reconhecermos que a clientela tradicional da umbanda e do candomblé é, como quer Ferretti, formada por negros pobres (2008, p. 124). Todavia, enfatizamos sempre que possível, que em visitas a centros de umbanda, não ficou evidente esse recorte racial. Silva sublinha que o candomblé metropolitano não se explica por cortes sociais ou raciais, em razão do crescente número de brancos abastados que freqüentam os terreiros (1995, p. 170). O próprio Ferretti aduz que negros pobres são cada vez mais numerosos nas seitas neopentecostais, assumindo a postura opressora e inquisitorial (2008, p. 124).

Preferimos ver, nesta “guerra santa”, um conflito entre matrizes que podem ser racializadas: a do hemisfério norte (berço das religiões protestantes) e a africana (predominantemente negra). A primeira, ainda que praticada por grande número de adeptos negros tem, para se apropriar de um conceito de Wedderburn, uma característica morfo-fenotípica “branca”, “anglo-saxônica” (com sua música gospel e seus ternos e gravatas), ao passo que a umbanda e o candomblé, ainda que com grande número de adeptos brancos, tem um fenótipo litúrgico essencialmente negro. Em que pese a contribuição fundante do kardecismo francês na umbanda, suas músicas, preces e paramentos em tudo remetem à africanidade e à negritude, tornando-a de fenótipo distintivo.

O que parece estar em jogo é, de fato, mais do que a cor da pele, o “branco” e o “negro” enquanto categorias científicas histórica e ideologicamente construídas. Para exemplificar, basta a referência ao público e notório conceito de “branco” nos Estados Unidos que, independentemente da cor da pele, abrange os chamados cidadãos “wasp” (as iniciais de *white*, *anglo-saxon* e *protestant*), deixando de fora do conceito de “branco”, por exemplo, os latinos de pele clara.

Também é importante acatar o argumento de autoridade de que a literatura antropológica considera o candomblé como religião de sobrevivência étnica dos grupos negros africanos (SILVA, 1995, p. 17), nada obstante seja praticado por negros ou brancos no Brasil. O que se deseja estabelecer é uma necessária conexão entre a intolerância religiosa contra os grupos afro-brasileiros e o preconceito étnicorracial.

Ainda a respeito do tema “racismo”, Ferretti lembra a publicação, pela Igreja

Universal do Reino de Deus (neopentecostal), do livro *Orixás, caboclos & guias: deuses ou demônios?*, que vendeu milhões de exemplares e que, na avaliação de muitos antropólogos, tem cunho fascista e racista (2008, p. 120). Em outro episódio, narrado por Ferretti, um exemplar de uma tese de doutorado sobre o candomblé, defendida na Universidade Federal da Bahia, foi queimado em público em uma igreja neopentecostal (2008, p. 121). Merece registro também, um livro lançado no final do século XX, cerrando fogo contra as religiões afro-brasileiras: *Por que Deus Condena o Espiritismo* (1987), de Jefferson da Costa, pastor da Assembleia de Deus (TRINDADE, 2010, p.213).

Em 2009, fato relevante nesta mirada histórica, foi a condenação pela justiça no Rio de Janeiro, de dois integrantes da Igreja Geração Jesus Cristo, por ataques feitos pela Internet às religiões afro-brasileiras. Foram condenados pela 20ª Vara Criminal por intolerância religiosa, com base na Lei 7.437 de 1985, conhecida como Lei Caó (TRINDADE, 2010, p. 215), de autoria do congressista Carlos Alberto Caó, célebre por sua defesa dos direitos dos negros no Brasil.

Sem fazer referência especificamente ao corte racial, mas colocando na conta da intolerância religiosa, Silva registra, na década de 1990 que, nas ruas de São Paulo, pessoas ligadas a religiões africanas que ofertavam jogos de búzios no centro da cidade sofriam “ataque ferrenho dos evangélicos” (1999, p. 13).

Em matéria assinada pelo jornalista Hugo Costa, da Agência Brasil, publicada no site da Empresa Brasileira de Comunicação em 02/2/08, o historiador Cristiano Freitas de Oliveira, entrevistado, admite a persistência da discriminação contra as religiões afro-brasileiras. O historiador, ele próprio candomblecista, afirma que o fato de haver maior tolerância hoje com as festividades afro-brasileiras (incluindo maior participação de não praticantes) não implica que não haja discriminação, uma vez que as pessoas freqüentam esses eventos pelo seu caráter festivo e gastronômico, como se depreende da fala do referido entrevista (EMPRESA BRASILEIRA DE COMUNICAÇÃO, 2008).

Em 19/1/09, o site de notícias Terra divulgou o espancamento de dois rapazes candomblecistas por membros de uma igreja pentecostal, no bairro de Campo Grande, Rio de Janeiro. No momento da agressão, os candomblecistas praticavam um ritual, ao que tudo indica, no logradouro público (TERRA, 2009).

Posto este insofismável álbum de episódios e avaliações de intolerância

contra as religiões afro-brasileiras, podemos passar a refletir sobre eles com base na teoria de Wedderburn (2007), acerca da fragilidade da democracia racial brasileira.

De todo o exposto por Wedderburn, elaboramos as seguintes imbricações: 1) se a democracia racial brasileira é um mito; 2) se o racismo se apresenta de forma polissêmica e em múltiplos setores sociais; 3) se ele é negado pelos que o perpetram, com justificativas que remetem a argumentos universais; 4) se em pleno Século XXI predomina, em escala planetária uma negrofobia e; 5) se, conforme ressaltamos nesta pesquisa, o ambientalismo é um valor universal (na ecosociedade), seria um desperdício acadêmico negligenciar a hipótese de que a interdição das oferendas afro-brasileiras em áreas preservadas possa estar revestida de um caráter racista. Mormente, no caso sob estudo, pelo rigor excessivo da placa afixada pela administração do PNT, equiparando as oferendas a crimes ambientais, quando não há estudos comparativos conhecidos que façam uma confrontação do impacto ambiental destas oferendas com práticas de lazer e desportivas admitidas em parques nacionais, em geral, e no PNT, em especial. Porém, não custa mencionar, em entrevista publicada em blog sobre religiões, há menção de que a Diretora do Núcleo de Educação Ambiental do PNT, Sra. Denise Alves, que articulou projeto de educação ambiental de religiões afro-brasileiras, em 1997, tenha reconhecido que “a prática de religiões afro-brasileiras não é o principal impacto sofrido pelo parque” (<http://danielcaixao.multiply.com/>).

Não estamos estabelecendo com isso que qualquer agente ou gestor do PNT, individualmente, e no cumprimento de sua missão preservacionista, tenha incorrido em crime de racismo, o que seria de tremenda ingenuidade acadêmica. Queremos, sim, alertar que há um racismo estrutural e estruturante na sociedade brasileira, complexo, calcado em estruturas antigas e de difícil remoção do tecido social. Uma vez impregnadas, estas estruturas podem se irradiar em qualquer direção. A força do racismo como produto historicamente determinado, gestado desde textos religiosos fundantes até textos pseudocientíficos (mas validados academicamente) lhe confere uma força “irredutível”, segundo Wedderburn (2007, p. 180). Advogamos que a aludida irredutibilidade do pensamento racista já pode ser relativizada no Brasil institucional do século XXI, em face do arcabouço jurídico que instituiu políticas inclusivas culturais e raciais, reduzindo, sim, seus efeitos. A própria existência deste arcabouço é prova cabal de que a sociedade tenta responder a este déficit na democracia brasileira, mesmo mais de 100 anos após o fim da escravidão

negra no país. Entretanto, o modelo teórico nos serve perfeitamente, pois dá sustentação à hipótese da racialização –como produto histórico determinista e não como opção individual de um gestor ou funcionário de parques nacionais- da proibição de oferendas em unidades de conservação.

Reiteramos: não é razoável crer que existam racismo e intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana em diversos setores sociais, exceto na disposição de oferendas junto à natureza. Crer em um racismo setorizado e não sistêmico não tem fundamento científico ou filosófico. Não é crível ouvir, por exemplo, que alguém tem preconceito apenas em relação aos pontos (músicas) das religiões afro-brasileiras, mas não tem preconceito contra suas danças. Se há racismo mais ou menos sutil contra a herança africana destas religiões e, ao mesmo tempo, se há episódios explícitos de intolerância religiosa contra elas, é factível sustentar que a interdição às oferendas pode se situar em uma fronteira entre o ambiental e o racial.

1.7.1 A construção do racismo ambiental

Nesta subseção, analisaremos o conceito de racismo ambiental e faremos o necessário vínculo com situações geradas a partir da criação ou manutenção de áreas de conservação.

O conceito de racismo ambiental abrange “qualquer política, prática ou diretiva que afete ou prejudique, de formas diferentes, voluntária ou involuntariamente, a pessoas, grupos ou comunidades por motivos de raça ou cor” (BULLARD, 2005, s/p).

Um caso emblemático, envolvendo posições contrárias de duas agências do governo federal, é o relatado a seguir: Maria Bernadete Lopes da Silva, quando diretora da Fundação Palmares (fundação pública vinculada ao Ministério da Cultura), redigiu artigo em que classificou como racismo ambiental o rigor com que a administração ambiental federal (IBAMA) tratou as populações tradicionais de quilombolas de Santo Antônio de Guaporé (estado de Rondônia), após aquela área ter sido considerada como REBIO (reserva biológica), o que, para a administração ambiental federal implicaria na retirada das populações que ali

estavam estabelecidas há séculos (conforme o site da Fundação Palmares publicou, em: www.palmares.org.br/005/00502001.jsp?ttCD_CHAVE=222).

Opinamos, entretanto, que alguns dos casos catalogados por pesquisadores como sendo de racismo ambiental seriam mais conceitualmente caracterizados, do ponto de vista do rigor acadêmico, como sendo de “injustiça ambiental”, uma vez que não estariam, imediatamente, ligados à discriminação de raça ou cor. Ajustamos o conceito de injustiça ambiental ao comentário esposado pela antropóloga Deborah Lima (apud SANTILLI, 2005, p. 156), no sentido de que políticas públicas de conservação (como as decorrentes do modelo conservacionista tradicional), que “promovem a conservação da biodiversidade”, trazendo benefícios ao meio ambiente e à coletividade, ao mesmo tempo “promovem a exclusão das comunidades locais”, que suportam um custo social daquele benefício estendido à coletividade. Ou seja, a criação de unidades de conservação gera ônus sociais e restrições, em geral, suportados por populações de baixa renda.

Para mitigar os possíveis efeitos da injustiça ambiental, a antropóloga propõe que a criação de unidades de conservação do tipo integral (que não admitem a presença humana), seja precedida de um estudo de impacto social, realizado por cientistas. Teríamos, assim, mais uma ferramenta (não prevista em lei, pois se trata de uma proposta) da Política Nacional do Meio Ambiente (tratada no capítulo três).

A questão de fundo é: é possível etnicizar o conflito entre a administração ambiental e os praticantes de umbanda e de candomblé, em nosso estudo de caso?

Em primeiro lugar, partindo da tese de Wedderburn de que o racismo é negado por argumentos que tendem ao universalismo e ao integracionismo (200, p. 12), poderíamos desenhar nossa primeira hipótese: para se argumentar que a proibição do PNT às oferendas não é racial (ou seja, para se negar que haja racismo nesta proibição), basta escondê-lo, mimeticamente, sob o manto de uma inspiração universalista e unânime, que é o dogma da preservação ambiental (neste trabalho estabeleceremos, reiteradamente, que vivemos o momento da verdadeira ecocivilização). Por esta via, temos um argumento teórico para enxergar racismo aonde se pretende ambientalismo.

Exemplo dessa neutralização (via discurso ambiental) da questão da intolerância religiosa (com contornos raciais) foi o episódio de Diadema, ocorrido em 1986, já referido neste trabalho, citado por Silva (1995, p. 234). Naquele episódio, as oferendas afro-brasileiras foram proibidas pela prefeitura local, com base em que o uso de velas coloridas causava “sujeira”. Como se vê, um argumento técnico ou pseudotécnico, uma vez que a parafina das velas coloridas e das velas brancas (estas usadas pelos católicos, hegemônicos na cidade) é a mesma parafina e, portanto, possui o mesmo potencial poluidor (idem).

O episódio, em primeira análise, deixa transparecer a inevitável associação que a média da sociedade faz entre oferendas e sujeira, oferendas e feiúra, oferendas e poluição visual ou estética (este último, aliás, conceito presente na Lei 6.938/81, ao definir o que é poluição). O que justificaria, então, senão um não assumido preconceito religioso (e racial) a proibição das oferendas afro-brasileiras, no episódio sob análise?

Parece-nos bem plausível traçar um paralelo evidente entre o episódio de Diadema com a proibição das oferendas no PNT. O argumento técnico, neutro e neutralizante, é de que as oferendas têm potencial poluidor. Contudo, e repisamos neste argumento, outras práticas são permitidas no local com, talvez, o mesmo ou maior potencial poluidor. A relativização é necessária em face da ausência de estudos de impacto ambiental das oferendas, bem como dos piqueniques e demais atividades lúdicas que o Parque abriga.

Porém, não há dados para se afirmar que a desconfiança da administração do PNT com as práticas afro-brasileiras tenha um caráter identificado com a questão étnica, puramente. Em certos momentos, no caso do PNT, houve uma etnicização do conflito pelos atores envolvidos, associando-se a luta de umbandistas e candomblecistas ao movimento afro-brasileiro numa perspectiva racial (vide toda a discussão sobre racismo ambiental). Há uma associação mais ou menos remota entre etnicismo e umbanda e candomblé que, de certo modo, fez a Rede Brasileira de Justiça Ambiental, reviver, em seu relatório, a ideia e a necessidade de um “território etnicizado” (p. 132), que cremos não ser adequadamente aplicável ao problema específico do PNT. Identificamos a perspectiva puramente religiosa (em entrevista e palestra concedida por Denise Alves, diretora do Núcleo de Educação Ambiental do Parque da Tijuca) como sendo a definidora, por exemplo, de idiosincrasias por parte de alguns fiscais do PNT, que assumiram posições

peçoais mais rigorosas contra os praticantes daquelas religiões e suas tentativas de realizar oferendas no Parque. Trata-se de preconceito contra religiões não matricialmente cristãs em um país de maioria católico-protestante, o qual se manifesta em episódios de intolerância religiosa, fartamente relatados pela mídia.

Porém, em outra perspectiva, não obstante uma religião como a umbanda seja indistintamente praticada por brancos ou negros, há uma evidente remissão simbólica das religiões afro-brasileiras ao universo da cultura negra africana. Poderíamos dizer que é uma religião de negros, dentro de uma construção científica e social do conceito de “negro”. Como já apresentamos nesta pesquisa, diversos episódios demonstram que o universo simbólico destas religiões é mais ou menos racializado. No caso sob estudo, há componentes que remontam a esse processo: arriscaríamos dizer que a repercussão social e racial da interdição dos rituais no PNT não foi avaliada pelos seus gestores (tanto que foi tipificada como sendo um episódio de racismo ambiental, pela RBJA).

Poderíamos afirmar que a arena ambiental brasileira, este pedaço do tecido social em que se dão conflitos de interesse pelo uso do meio ambiente, não estaria imune aos processos de intolerância racial subjacentes à democracia brasileira. Uma das possibilidades de manifestação desta discriminação é a proibição dos cultos no PNT. Contudo, não cremos que tenha sido esse o fator preponderante, pelo menos em nível consciente, perceptível e/ou assumido, e sim fatores de pressão ambiental e urbanitária, inerentes a uma sociedade em que os valores de preservação ambiental passam a ser supervalorizados.

Encorajamos, a partir das reflexões feitas, a adoção da proposta de Deborah Lima, de se instituir a avaliação de impacto social feita por cientistas sociais, antes de se instituir uma unidade de conservação integral. Essa proposta tem como destinatário o Poder Legislativo, uma vez que implica em revisão da Lei da PNMA, para instituição desta ferramenta. Ela teria o condão de evitar que casos de injustiça ambiental, ou mesmo de racismo ambiental, pudessem ser perpetrados pelos Poderes Executivos das quatro esferas (União, estados, Distrito Federal e municípios), detentores da competência para criar unidades de conservação.

Aperfeiçoando a proposta de Deborah Lima, e pensando-a como ferramenta aplicável ao caso sob estudo, ainda que a desterritorialização dos praticantes de umbanda e de candomblé já tenha sido efetivada no PNT, uma avaliação desta

natureza poderia ter efeitos retroativos, se favorável à manutenção das práticas no espaço destinado à unidade.

1.8 Conclusão

O conflito que ora estudamos é carregado de um componente espacial. Não se trata de uma luta pela titularidade do território, mas, sim, pelo acesso a recursos ambientais que estão delimitados em um espaço supostamente público, (o Parque Nacional da Tijuca) mas sujeito a rigoroso controle e a uma tendência proibitiva em sua gestão.

A espacialidade das tradições religiosas de matrizes africanas é inexoravelmente associada a espaços junto à natureza, sobre os quais as comunidades religiosas envolvidas não possuem qualquer gestão.

A tentativa de acessar o substrato físico natural que serve de “altar” para suas oferendas, em face dos interditos de um Poder Público que assume fortemente o padrão civilizatório vigente da “ecologização” é fator gerador de conflitos entre o poder público (gestor do Parque) e os praticantes. Nesta queda de braço, há evidente vantagem da administração do Parque, mais bem equipada do ponto de vista institucional, como se não bastasse ser integrante do governo. Some-se a isso a deficiência de representatividade política dos centros de umbanda e dos terreiros de candomblé, como religiões minoritárias, não hegemônicas.

Além disso (ou por causa disso, por não serem hegemônicas), os praticantes destas religiões, bem como seus templos, são alvos constantes de certa dose de intolerância religiosa, o que é, minimamente, indiciário, de que a proibição do PNT às oferendas incorpore, ainda que em nível não detectável pela própria administração, algo desta intolerância. É plausível que esta intolerância seja potencializada por deficiência de representação política-parlamentar das comunidades religiosas afro-brasileiras dentro dos quadros legislativos brasileiros os quais, teoricamente, todos os setores sociais teriam chances iguais de integrar.

O modelo de gestão do Parque da Tijuca é, mirando para o caso sob estudo, perfeitamente compatível com a doutrina fundante e com o conceito mesmo de parque nacional, historicamente associado à exclusão de populações que ocupavam

ou utilizavam o espaço ambiental antes de o mesmo, via decreto, ser considerado como parque nacional (ou seus correlatos, parques estaduais e municipais). Esse modelo teria agregado, segundo estudos nas áreas de geografia e de turismo, conduzidos por Yázigi, um conceito globalizante, que dá aos parques nacionais, onde quer que se localizem, uma moldura europeia, conhecida como “padrão alpino”, também excludente de manifestações ou características locais.

Todo este quadro leva as práticas afro-brasileiras a um processo de desterritorialização em relação ao PNT e conseqüente marginalização. O espaço das ruas é acessado por praticantes, tradicionalmente, desde o século XX, ressignificando equipamentos urbanos (mesmo árvores plantadas em calçadas) que passam a ser sacralizados. Este costume é, evidentemente, gerador de resíduos nos logradouros urbanos, embora em pequena escala. Contudo, é um reflexo evidente seja da ausência de espaços verdes nas áreas urbanas, seja da interdição destes espaços às manifestações religiosas afro-brasileiras.

2 SOCIOAMBIENTALISMO, MARCO REGULATÓRIO E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

2.1 Introdução

No capítulo anterior, identificamos que, em nível macro, o conflito (entre interesses constitucionais) que serve de base à problemática da pesquisa se forma de modo complexo: distintos significados de meio ambiente, necessidades espaciais teológicas, adaptação das práticas rituais afro-brasileiras à urbanização, sublimação em nível formal do multiculturalismo em uma sociedade democrática pluriétnica, intolerância étnico-religiosa (pressionando, no passado, a desafricanização até mesmo da umbanda) e ideologia conceitual dos parques nacionais são os ingredientes que dão a textura deste conflito. Contudo, nos propomos a analisar outro reflexo deste processo de exclusão, agora nas instâncias doutrinárias formatadoras, ou que contribuíram em muito para a formatação do pensamento ambientalista brasileiro e sua racionalidade administrativa. Referimos-nos aos movimentos ambientalistas (em especial, ao socioambientalismo).

Neste capítulo, assumiremos a tarefa de identificar, descrever e analisar as razões que levaram a corrente político-ambiental conhecida como socioambiental a não contemplar, em suas teses, as práticas religiosas das comunidades afro-brasileiras em áreas verdes urbanas da administração pública como merecedoras de sua tutela; apontar as consequências para os grupos religiosos da ausência de regulação do uso do território urbano para as práticas ritualísticas de oferenda aos deuses; contribuir para que as comunidades que não têm relação fundiária e/ou de subsistência com o meio ambiente sejam também contempladas na tutela socioambiental, juntamente com os índios, os quilombolas e as populações tradicionais.

Para tanto, faremos uma síntese dos paradigmas e movimentos ambientais, para melhor compreendermos a localização do movimento socioambiental neste contexto. Teceremos, necessariamente, algumas considerações sobre o paradoxo da participação das religiões afro-brasileiras na sociedade nacional: ter legitimação cultural e ser destituída de legitimação socioambiental. Ao final, esperamos

responder por que as manifestações religiosas afro-brasileiras, envolvendo diversos grupos, inclusive de quilombolas, não foram observadas pelos defensores do socioambientalismo em suas ações de ampliação do direito ambiental brasileiro?

2.2 Paradigmas éticos

A necessidade de apresentarmos, neste segundo capítulo, os paradigmas éticos ambientais (ainda que no capítulo 4 discutamos, especificamente, ética e religiões afro-brasileiras) reside no fato de termos subsumido, por intermédio da revisão literária empreendida, que estes, de certo modo, irradiam-se para os movimentos ambientais, inspirando-os. Portanto, entendemos a necessidade de serem comentados, preliminarmente, aos movimentos ambientais e ao socioambientalismo, especificamente.

É crucial para a presente pesquisa relacionar as perspectivas de ética ambiental, tendo em vista que também o direito ambiental delas bebe, refletindo os modos como a sociedade, em determinados tempo e lugar, se relaciona com o ambiente (SASS, 2008, p. 105). Diríamos que o direito adota um ou, simultaneamente, alguns desses modos (pretendemos provar esta hipótese), não necessariamente impondo relações de exclusividade entre eles.

Assim, o interesse em sintetizarmos o pensamento ético ambiental reside na relação estreita deste com os movimentos ambientalistas, com as políticas públicas e com o direito ambiental e sua normatividade. Com base nesta tese, por exemplo, se identificarmos que o movimento ambiental X adotou a cosmovisão Y e influenciou na política ambiental Z e na lei Z1², poderemos subsumir porque tal lei pode ser usada contra ou a favor da realização de oferendas junto à natureza.

De fato, reflexões sobre a relação homem-natureza podem existir desde há muito. Mas, por toda a revisão literária que empreendemos para esta pesquisa, concluímos que elas ganham nomes próprios recentemente, mais ou menos de forma contemporânea ao surgimento do discurso ecológico contra a ação predatória

² Dependendo, em cada caso, se a lei decorreu da política ou a política da lei. No caso da PNMA, por exemplo, a lei instituiu a política.

do ser humano, o que identificamos, com certa unanimidade, a partir da segunda metade do século XX.

Os dois paradigmas ou cosmovisões sobre os quais o homem estrutura e organiza seu pensamento sobre as formas de relacionamento com o mundo natural são o antropocentrismo e o biocentrismo. Estabelecer algumas reflexões sobre ambos ajudará na tarefa de detectar o ideário agregado aos movimentos ambientais, ou, em outras palavras, identificar quais são as motivações éticas paradigmáticas destes movimentos (SASS, 2008, p. 103). Socorrerá também no sentido de promover a ideologização de um debate o qual nos propomos a enfrentar: a defesa da realização de oferendas junto à natureza é uma tese antropocêntrica, biocêntrica, ou, ainda, foge a estes dois paradigmas?

Urge deixar claro que não estamos sequer preocupados em valorar ambos os paradigmas, de forma maniqueísta, como se um deles fosse bom e o outro ruim. São apenas duas formas de organizar e justificar ações humanas ou sua ausência em face do meio ambiente.

Sass fala com clareza sobre o antropocentrismo. De forma que, mesmo por oposição, já resta subentendido o que é biocentrismo. Antropocentrismo é o paradigma que coloca o homem no centro, com interesses privilegiados, originando uma relação do tipo “dominador e dominado” em relação ao meio ambiente natural (2008, p. 103). *A contrario senso*, embora não formalmente definido, biocentrismo é o paradigma que coloca a natureza, ou a vida (“bio”) no centro dos interesses, não admitindo ações antrópicas, embora também o homem seja detentor da vida (do atributo biológico). Assim, quem quer que tenha batizado este paradigma fragmentou homem e vida, como se fossem conceitos semanticamente opostos.

Para a autora acima referida, o antropocentrismo é o pensamento que persiste e insiste no mundo ocidental. Afinal, com a própria Sass aprendemos que Hobbes e Kant, filósofos de referência no pensamento ocidental, produziram ideias que hoje seriam colocadas na conta do antropocentrismo. Ela assevera que a *modernidade* (grifo nosso) é antropocêntrica e utilitarista (2008, p. 102). Resta saber se, no século XXI, estamos ou não na modernidade, que é um conceito complicador que, modestamente entendemos, deva ser recortado temporalmente por quem faz a referência, para ganhos em precisão. De uma miríade de leituras e aulas em nossa trajetória acadêmica já se hauriu que a modernidade política começaria na Revolução Francesa, a jurídico-penal com Beccaria, a jurídico-administrativa com

Montesquieu e a científica ou epistemológica com Bacon e Descartes. Mas, até quando se estende a “modernidade”?

Francis Bacon e René Descartes, no século XVII, são responsáveis por uma arquitetura epistemológica que fragmenta a natureza para ser observada e estudada. A natureza, assim, perde o atributo de ser algo do qual o homem faz parte e passa a ser um “outro” em relação ao homem, fora deste e vice-versa. O método cartesiano promulga a dominação da natureza pelo homem. Em “períodos anteriores”, conforme Sass (2008, p. 54), o homem contemplava a natureza e não agia sobre ela: o domínio da natureza era outorgado aos entes sobrenaturais (exatamente como na teologia e cosmovisão das religiões afro-brasileiras).

Na medida em que tal proposta epistemológica tem o propósito de propiciar que a natureza tenha serventia para o homem, ela está impregnada, em termos valorativos de um valor ético de cunho antropocêntrico e utilitarista (SASS, 2008, p. 49 e p. 52). A natureza, enquanto realidade distinta do homem, a partir desta racionalidade científica, se afasta do sentido ontológico que os antigos lhe outorgavam (idem). A autora se refere, pelo contexto do livro, ao significado da natureza para o homem grego da Antiguidade. Mas, imperativamente, devemos lembrar que também os negros africanos, conforme registrou Hannah Arendt (apud MATURANA; VARELA, 2005, p. 9) em suas práticas religiosas e culturais não percebiam o humano fora da natureza.

Nesta oportunidade, reflexão tão relevante quanto ambígua nos acomete: as religiões de matrizes negro-africanas, não separam o elemento humano da natureza. A racionalidade científica cartesiana, antropocêntrica, opera essa fragmentação. Logo, racionalidade cartesiana e cultos africanos –no que tange ao valor natureza– operam sobre bases axiológicas distintas.

Contudo, o paradigma que fundamenta a proibição das oferendas em unidades de conservação é o paradigma biocêntrico, que não admite intervenções antrópicas na natureza. Aparentemente, só correntes éticas de cunho antropocêntrico poderiam argumentar a defesa das oferendas no meio ambiente natural. Porém, as religiões afro-brasileiras não separam homem-natureza e nem divindade-natureza. Soa, de fato, como um paradoxo.

O que ocorre é que, embora a permissibilidade da ação humana em unidades de conservação possa ser posta na conta do paradigma antropocêntrico, não podemos usar este fundamento para as oferendas na natureza. Elas encontrariam

fundamento (para o praticamente doutrinado, não oportunista), isto sim, em algo que não é nem bio nem antropocentrismo no sentido mais estrito desta última expressão. Estaríamos diante de uma forma de intervenção respeitosa, teocêntrica talvez, com forte conteúdo espiritual. O umbandista e o candomblecista com formação doutrinária séria sabem, por exemplo, que devem pedir permissão à mata, antes de nela adentrar. Convenhamos que esta prática social não pode ser equivalente (equi= de igual, valente= valor) a um piquenique ou ao salto de asa delta dentro do Parque da Tijuca. Estamos falando de um fenômeno com especificidades, e que pode até ser rejeitado pelos dois paradigmas estruturantes em suas formas puras.

Não seria o caso de perscrutar, então, se há autores que sustentem um “dégradé” entre os dois paradigmas? Algum que não seja nem tão antropocêntrico ou nem tão radicalmente biocêntrico, apontando alguma novel orientação? Ou pelo menos, se há desdobramentos destes dois paradigmas com nomes e sobrenomes? Sim, há!

Junges identifica duas tendências éticas no relacionamento homem-natureza: o antropocentrismo débil ou mitigado e o biocentrismo (apud SASS, 2008, p. 103). O antropocentrismo débil admite intervenções humanas responsáveis na natureza, pensando-se, solidariamente, no bem das gerações futuras. Também é chamado (por outros autores?) de: antropocentrismo mitigado, ambientalismo moderado ou antropocentrismo alargado. Seja qual for a nomenclatura adotada, é um paradigma ético que propõe intervenções humanas responsáveis sobre o ambiente (2008, p. 104).

A novidade é que Junges agrega outras expressões que fazem enriquecer e ao mesmo tempo enevoar o universo semântico das correntes éticas ambientais. Em outras palavras, podem mais confundir do que esclarecer, não pela sua irrevogável precisão axiológica, mas porque produzem uma árvore genealógica dos movimentos ambientais cada vez mais cheia de ramificações.

O autor diz que há dois grupos éticos (antropocêntricos, pelo que concluímos): um de conservação e outro de preservação. Na verdade, Junges usa o plural “éticas de” (apud, SASS, 2008, p. 103), pelo que subentendemos que são pluralidades que, por alguma finalidade, podem ser agrupadas, formando uma unidade.

As éticas de conservação são aquelas que advogam a finitude dos recursos naturais e seu uso com vistas a conservá-los para as gerações futuras. Não seria,

portanto, a mesma coisa que antropocentrismo mitigado? Se o antropocentrismo mitigado for uma dessas “éticas de conservação” temos, então, que a espécie e o gênero têm a mesma definição!

Já as éticas de preservação são aquelas que reclamam a natureza para o “florescimento espiritual” do homem, mantendo-a a salvo das intervenções humanas que visam, tão somente, a satisfação de necessidades materiais (utilitaristas). A propósito desta abordagem espiritualizada da questão ecológica, é imperativo registrar a lição do historiador norte-americano Lynn White Jr., para quem a solução definitiva para a crise ambiental seria que as pessoas se tornassem espiritualizadas e religiosas (apud JAMIESON, 2010, p. 45).

Porém, em nosso juízo, não deixam de ser antropocêntricas as éticas de preservação de Junges, porque a natureza está a serviço do homem, o que quer que seja “florescimento espiritual”. A não ser que contextualizemos o florescimento espiritual no sentido dos primórdios da corrente preservacionista de John Muir (adiante comentada): o ato de visitar áreas verdes fechadas e preservadas, sem nenhuma intervenção humana, e o exercício de contemplação que daí decorre, concorrem para um momento de paz, de reconhecimento e agradecimento pela obra divina. Este seria o florescimento espiritual dos preservacionistas. Até porque, não é razoável conceber que, no final do Século XIX, a elite norte-americana desse algum tipo de respaldo às práticas religiosas de origens indígenas ou afro-americanas!

Claro que, quando estamos buscando um paradigma ético para sustentar que oferendas religiosas sejam feitas na natureza, sem os interditos administrativos e legais de praxe, achar uma definição que faça remissão à “espiritualidade” é sempre um alento! Mas, talvez seja um equívoco investir neste conceito de florescimento espiritual para construirmos a expectativa de que uma das éticas de preservação – aliada a visões de mundo religiosas- nos possibilite, moralmente, defender a realização de oferendas em Parques Nacionais. Melhor seria nos apegarmos à inestimável contribuição de Lynn White Jr.

Retomando o tema das óticas preservacionistas, Junges situa, a título de exemplo, a *deep ecology* ou ecologia profunda, como sendo uma ética de preservação. Para Sass (2008, p. 103), na medida em que a ecologia profunda visa, pois, à satisfação humana seria uma ética antropocêntrica, no que concordamos (a partir do que se conceituou como sendo uma ética de preservação). Contudo, Leff não concordaria em asseverar que a ecologia profunda é antropocêntrica.

Leff (2001) identifica duas correntes ambientalistas: a da ecologia profunda (ou *deep ecology*) que tem por escopo *preservar* (grifo nosso) santuários naturais contra qualquer tipo de intervenção humana; e a ecologia social, que admite uma interação criativa e solidária entre homem e natureza, com respeito a valores democráticos.

Pelo entendimento esposado por Leff, não teríamos como admitir que a ecologia profunda seja de qualquer modo antropocêntrica, pois afasta qualquer atividade antrópica. Assim, a esperança que havíamos tido que uma das éticas de preservação assinaladas por Junges desse respaldo axiológico às oferendas junto à natureza foi desfeita pelo que Leff entende como sendo a ecologia profunda (uma das éticas de preservação). Porém, o que o autor entende como ecologia social, especialmente no que diz respeito à promoção de valores democráticos, atenderia perfeitamente à tese de defesa que buscamos, uma vez que a própria CRFB exalta a promoção da liberdade litúrgica e da cultura afro-brasileira em diversos dispositivos. Mas, também o direito fundamental ao meio ambiente ecologicamente equilibrado é um valor democrático: por essas lentes, a ecologia social poderia servir como paradigma ético proibitivo das oferendas em áreas ambientalmente protegidas.

De volta à classificação de Junges, este autor também leciona que há as tendências éticas biocêntricas ou antiantropocêntricas, que seriam: o biocentrismo mitigado e o biocentrismo global ou ecocentrismo. A primeira tendência preconiza a tutela moral dos entes (não humanos) dotados de vida, ou seja, eles seriam um valor em si mesmos. A segunda estende esta tutela moral à natureza em si (seus ecossistemas, cadeias alimentares, fluxos migratórios etc). A natureza, nesta ótica, não é objeto, mas sujeito de direitos (apud SASS, 2008, p. 104).

Nenhuma das duas tendências daria respaldo às oferendas. Pelo biocentrismo mitigado, por exemplo, o uso de animais nos rituais e candomblé restaria censurado. Pelo biocentrismo global, o mero acesso aos recursos do Parque da Tijuca (matas, rios etc) para a realização de oferendas seria avaliado como fator de degradação ambiental.

O que salta aos olhos é que existe um universo conceitual instável, no que tange às nomenclaturas e aos enquadramentos em sede de éticas ambientais. Isto gera dificuldade de buscarmos sedimentação em paradigmas éticos, a não ser que assumamos seu vínculo a este ou aquele autor.

Como se isso não bastasse, devemos realçar que no caso sob estudo, das oferendas no Parque da Tijuca, há todo um imaginário social (ambiental e étnico) que conspira contra a realização das oferendas. Esse “imaginário ambiental dominante” é aquele que valoriza paisagens como a Mata Atlântica, as florestas e os ecossistemas onde a presença humana é rarefeita (SASS, 2008, p. 136).

Além do mais, argumentos estéticos e paisagísticos usados por ambientalistas exercem grande poder sobre as pessoas (JAMIESON, 2010, p. 21). É, enfim, uma ideologia, formatadora de modelos éticos de lidar com o entorno perfeitamente ajustáveis a uma concepção de Parque Nacional como aquela que floresceu nos EUA, no século XIX, “agravada” pelo preconceito reconhecido no Brasil contra as religiões de matriz africana.

Em outras palavras, para que “enfeiar” a Mata Atlântica com oferendas “atrasadas”, causando uma poluição visual que fere a vigência e a autoridade daquele imaginário apontado por Sass? Ainda que a resposta a este questionamento desqualifique as oferendas junto ao ambiente, enquadrando seus praticantes como poluidores, vimos que as correntes éticas que já estão dadas (apesar de um quadro conceitual semidisfuncional), na medida em que inspiram sistemas jurídicos ambientais, podem até ser usadas em socorro das oferendas (ou não), sem ser necessário que fabriquemos um novo paradigma ético.

Com isso queremos estabelecer que há distintas leituras possíveis do arcabouço jurídico ambiental, com base em uma valoração axiológica com a mesma denominação, podendo ser tais leituras: 1) em favor das oferendas na natureza, com base, por exemplo, na *deep ecology* enquanto ética de preservação na ótica de Junges, pois, as oferendas concorrem para o “florescimento espiritual” do homem; 2) contra as oferendas na natureza, com base, por exemplo, na *deep ecology* para Leff, que não admite nenhuma ação antrópica, nem mesmo com finalidade espiritual.

2.2.1 Visões de mundo religiosas e geração de paradigmas éticos

Entendemos que não poderia faltar uma mirada sintética nas visões de mundo religiosas que produzem arquiteturas éticas ambientais (claro, numa análise contemporânea).

Lynn White Jr. argumenta que o cristianismo é a religião “mais antropocêntrica do mundo” (Deus se faz homem, que predomina toda sobre a criação); o Judaísmo e o Islamismo são teocêntricos (Deus cria o homem e a natureza, mas estes não são divinos); já as tradições do Extremo Oriente (budismo, jainismo e hinduísmo, entre outras) advogam a presença do elemento divino em todos os seres vivos, rejeitando, pois, o antropocentrismo (apud JAMIESON, 2010, p. 46). White também alinha nesse último grupo, tradições cristãs menores, como o Franciscanismo (de São Francisco de Assis) e as culturas indígenas.

Por ignorância ou por algum tipo de preconceito, White, em sua interessante análise, não inclui grupos religiosos de matriz africana. Já expusemos nesta pesquisa o reconhecimento do meio ambiente natural como sendo a morada dos orixás, e a tradição secular deste pensamento, que tanto chocou o colonizador europeu, habituado a pensar a natureza como algo a ser manipulado em benefício do homem (JAMIESON, 2010, p. 46).

O que queremos estabelecer com isto é que a avaliação ambientalmente axiológica das religiões, empreendida por White, pode nos servir para dar sustentação ética às religiões afro-brasileiras, como tendo uma base teológica com fulcro na divindade do elemento natural. Claro, que, tragicamente para os animais, no candomblé esta valoração passa pelo uso animal em sacrifícios; ao passo que no jainismo, por exemplo, preconiza-se a intocabilidade dos animais.

Contudo, não se pode deixar de registrar, até mesmo porque assinalada por estudos antropológicos das religiões afro-brasileiras, a diversidade de fundamentos teológicos e a presença de praticantes oportunistas, sem nenhuma base doutrinária, que não assumem os compromissos éticos para com a natureza, teologicamente defensáveis pelas religiões de matrizes africanas.

2.3 Movimentos ambientalistas

Esta seção apresentará um sintético relato sobre os movimentos ambientalistas, para que seja proporcionada uma visão mais abrangente das ideias e conceitos que podem inspirar o ambientalismo e, em últimas instâncias, as leis e as políticas públicas.

Movimento ambientalista é a “organização de um segmento da *sociedade civil*

(grifo nosso) para defesa de seus direitos a um meio ambiente ecologicamente equilibrado”, se constituindo em um “movimento de cidadania” (BERNA, 2005, p. 93).

Ontologicamente, o movimento ambiental tem, na dicção de Maurício Waldman um enfoque mais complexo do que o dos “demais movimentos sociais” (feminista, negro etc), uma vez que ele, ao mesmo tempo em que amalgamaria todos eles, implicaria em superá-los individualmente (SASS, 2008, p. 141). Entendemos, assim, que, numa ótica holística, o movimento ambiental assimila lutas e movimentos os mais distintos. Pelo menos, hodiernamente. Em seu nascedouro, podemos conceber que o ambientalismo tinha bandeiras isoladamente ecológicas.

A propósito, o termo “ambientalismo” surge em 1923, com um sentido diverso do que hoje predomina (naquele tempo, ambientalismo designava o conceito de que o comportamento humano é condicionado pelo meio). O que não significa que não havia, antes da década de 1920, “movimentos” visando à preservação da natureza. Leuzinger e Cureau localizam nos EUA, no Século XIX, a emergência do movimento ambiental, a partir de duas correntes, mais tarde denominadas de preservacionismo e conservacionismo (2008, p. 7). Pode ser considerado um pioneiro nos EUA, o Sierra Club, entidade preservacionista fundada por John Muir (JAMIESON, 2010, p. 17). Muir, preservacionista convicto, preconizava uma concepção romântica da natureza, que deveria ser *preservada* em seu estado primitivo, de modo a servir à contemplação do homem e à sua expansão espiritual (LEUZINGER, CUREAU, 2008, p. 7).

O Sierra Club é um marco do movimento ambientalista, tendo surgido no começo do Século XX, para defender o Vale Hetch Hetchy, no Parque Nacional de Yosemite, que seria destruído por uma barragem em rio próximo (JAMIESON, 2010, p. 21). Ainda que incipiente, o Sierra Club cria uma tendência histórica do ambientalismo: a de proteger lugares especiais (tal rocha, tal vale, tal árvore etc). Esta ideologia preservacionista, contudo, já desde o final do Século XIX, era a base para o estabelecimento dos parques nacionais nos EUA, implicando na expulsão das populações tradicionais residentes nas áreas decretadas como parques nacionais (LEUZINGER, CUREAU, 2008, p. 8 e p. 49). A justificativa para o expurgo dessas populações residia no fato de que comunidades tradicionais (indígenas?), ao praticarem a caça, ainda que de subsistência, colocavam em risco a fauna protegida.

No mesmo ano da Conferência de Estocolmo, 1972, a União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN), em Assembleia Geral ocorrida no Canadá

reconheceu o direito das comunidades tradicionais aos ecossistemas que ocupavam e que haviam sido declarados ecossistemas protegidos. Tal medida estaria condicionada, contudo, à criação das chamadas zonas antropológicas (zonas com culturas humanas autóctones), onde as populações expulsas poderiam ser assentadas. Na prática, a Assembleia da UICN propôs o instrumento de zoneamento dos parques nacionais, pouco depois adotado no Brasil, pelo próprio Decreto 84.107/79, o Regulamento dos Parques Nacionais (LEUZINGER; CUREAU, 2008, p. 49), um dos diplomas mencionados pela administração do Parque da Tijuca no aviso de proibição das oferendas. Assusta, pois, que um diploma legal (ambiguamente produzido na época de um estado de exceção) inspirado por um concerto internacional com clara disposição em reabilitar as populações expulsas dos Parques Nacionais em diversos países, seja utilizado pela gestão do Parque como fundamento legal para uma medida exatamente oposta: a de manter a exclusão daquelas comunidades!

Este parêntesis na apresentação das origens dos movimentos ambientais, para comentarmos a influência do paradigma biocêntrico na ideologia do modelo norte americano de parque nacional é crucial para a presente pesquisa. A uma, porque Leuzinger e Cureau afirmam que esta doutrina foi exportada dos EUA para “o resto do mundo” (2008, p. 49), o que inclui o Brasil. A duas, porque queremos estabelecer, *mutatis mutandis*, uma analogia entre o aludido conflito – que culminou na Assembleia Geral da UICN, em 1972- com o que se dá hodiernamente no Parque da Tijuca. Basta, para este exercício de analogia, substituir “populações tradicionais” por “umbandistas e candomblecistas” e “expulsão” por “desterritorialização”.

A analogia proposta é bastante sustentável: ainda que se obtempere que os umbandistas não habitavam o parque, antes da proibição (em que pese o lastro histórico das práticas rituais dos escravos), por outro, eles não caçam animais, desenvolvendo, portanto, práticas sociais muito menos predatórias do que as populações historicamente expulsas das áreas de conservação nos EUA e “no resto do mundo”. As oferendas podem, sem traumas ecológicos, ser realizadas de modo disciplinado em zonas antropológicas, sob o controle ecológico (e não religioso) da autoridade ambiental, de modo, insistimos, negociado interpartes, contemplando-se o princípio democrático e o princípio da participação, inerentes ao Direito Ambiental. Tais zonas podem, de fato, se resumir a certos sítios ou monumentos naturais caros à tradição afro-brasileira, pela experiência dos escravos no local. No mínimo, seria

uma tardia homenagem aos braços escravos que reflorestaram a Floresta da Tijuca, após a depleção ambiental bancada pelo colonizador português. Esse reflorestamento (cerca de cem mil árvores) é atribuído ao primeiro administrador da Floresta, o Major Archer, a partir de 1861, que, para tal mister, se valeu de alguns poucos escravos, para erguer a maior floresta urbana do mundo (conforme diversos sites especializados, entre eles: <http://www.marcillio.com/rio/entiparq.html>, acesso em 09 fev. 2011).

Fechado o parêntesis, retomemos o apontamento sobre as correntes ambientalistas surgidas nos EUA, no final do século XIX.

A segunda corrente mencionada, o conservacionismo, capitaneado por Gifford Pinchot, advogava o uso racional dos recursos naturais, com vistas a garantir o seu não exaurimento (LEUZINGER, CUREAU, 2008, p. 8), em um rascunho do conceito de desenvolvimento sustentável.

Como se vê, as correntes que as autoras referem como sendo o preservacionismo e o conservacionismo, nada mais são do que as ideias que acima categorizamos como sendo, respectivamente, o biocentrismo e o antropocentrismo.

Azevedo se refere a um “movimento ecológico”, no singular (2008, p. 126), sem situar claramente o tempo e o lugar, em que teria surgido, mas deixando subentendido que seu advento se dá no “Primeiro Mundo”, no pós-1972, como movimento que preconizava que os indicadores clássicos de desenvolvimento humano (incluindo a doutrina ecológico-econômica do “desenvolvimento integrado”, formulada pelo Banco Mundial) não seriam suficientes para, se avaliar, no futuro, os níveis de desenvolvimento. Para tanto o componente ambiental deveria passar a ser considerado.

Sass (2008, p. 98), por seu turno, sem utilizar a nomenclatura “movimento ambiental”, situa a década de 1960 como sendo o “foco inicial” da consciência ecológica, nascida em países industrializados, do assim chamado “Primeiro Mundo”: EUA, Canadá, Europa Ocidental, Japão, Austrália e Nova Zelândia. Porém, os anos de 1970, para a referida autora, é que irão concentrar eventos que proporcionarão um “significativo incremento da consciência ecológica”, como a Conferência de Estocolmo (1972) e a publicação pelo Clube de Roma do relatório alarmista “Os limites do crescimento” (1974). A referida autora, com base em Lago, sustenta que estas décadas assistem à proliferação de questões ambientais no âmbito institucional-governamental. Esta, pois, seria a marca do ambientalismo então.

No Brasil, para Leis (apud SASS, 2008, p. 99) o ambientalismo nasce preservacionista, tendo como marco formal a criação da Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza, em 1958. Contudo, sua atuação no espaço público teria sido marcada por lacunas (na verdade, por uma não atuação), o que deslocaria o momento inaugural real do ambientalismo brasileiro para a década de 1970. Neste momento, agências estatais e associações ambientalistas (diríamos, antecessoras das ONGs) dão um tom bissetorial ao ambientalismo no Brasil.

Só na década seguinte, o ambientalismo brasileiro surge como um “movimento” de caráter multissetorial, assim dividido por Héctor Ricardo Leis (apud SASS, p. 101): 1) movimentos ambientais e ONGs; 2) agências estatais; 3) *socioambientalismo* (grifo nosso); 4) grupos científicos e; 5) o empresariado que adota o lema do desenvolvimento sustentável. Lembra a autora que até meados dos anos 1980, não era comum, dentro do movimento ambiental brasileiro, serem feitas conexões entre economia e ecologia, o que, em nossa perspectiva, teria o condão de gerar movimentos acrílicos e politicamente neutros.

Reflitamos, criticamente, sobre a classificação de Leis, em cotejo com o texto da autora que faz a remissão e outras referências:

1º) “movimento ambiental” é expressão usada no singular para se referir a algo que abrange (veja-se o item 1, acima) “movimentos”. Apenas para pontuação científica, urge esclarecer que seguiremos a tendência destes autores, não fazendo distinção entre “movimento ambiental brasileiro” e “movimentos ambientais brasileiros”. É questão de mero preciosismo terminológico que não vai comprometer a pesquisa. É bem verdade que soa como certa atecnia lingüística que um objeto possa conter outros da mesma dimensão.

Mais preciso seria dizer que o movimento ambiental brasileiro (no singular) é composto, então, por submovimentos ou subdivisões (na falta de uma terminologia melhor), o que desenha, inclusive, com mais clareza, a diversidade ideológica dentro do movimento ambiental. Contudo, conforme já estatuímos, é suficiente fazer essa ressalva. Usaremos a expressão “movimento ambiental” para nos referirmos, indistintamente, ao conjunto de movimentos agrupados ou a cada um deles em separado.

Queremos consolidar que o movimento ambiental (brasileiro ou não) é polissêmico e pluriconstituído. Para exemplificar, tomemos como base o conceito que é a espinha dorsal da retórica ambientalista, o desenvolvimento sustentável,

que, claramente, não pode ter o mesmo sentido para ONGs radicais e para empresários poluidores que adotam o lema da sustentabilidade (LEUZINGER, CUREAU, 2008, p. 11).

2º) há evidente confusão nos critérios utilizados. Percebe-se que o critério utilizado para estabelecer 1, 2 e 5 se fundamenta no tipo de personalidade ou associação que representa o setor, respectivamente: o terceiro setor, o Poder Público e o empresariado. O critério para definir 3 é ideológico, ou de opção política (movimentos ambientais que agregam questões sociais não especificamente ecológicas). O critério para definir 4 é corporativo-profissional (grupos de cientistas).

Ora, não pode haver uma ONG socioambiental? Não pode haver um grupo de cientistas abrigados em uma agência estatal? A mistura de critérios torna um pouco sibilina esta classificação, porém, irrefutavelmente, ela vale como um retrato dos segmentos que surgiram no cenário da questão ambiental no Brasil, na década de 1980.

3º) Para Berna (acima citado), os movimentos ambientalistas são inerentes à sociedade civil, o que desqualifica 2 (agências estatais) como movimentos ambientais.

De novo, estamos diante de quadro conceitual confuso.

O caso sob estudo parece ser uma releitura tropical e atualizada do nascimento do preservacionismo no Século XIX, nos EUA: embora, antropológica e geograficamente seja mais técnico utilizar a expressão “desterritorialização”, na prática, a placa afixada à entrada do Parque da Tijuca promove a expulsão dos umbandistas e candomblecistas daquela área. Eles podem visitar o parque na condição de cidadãos, desde que deixem, do lado de fora, sua dimensão religiosa.

2.4 O socioambientalismo

Nesta seção, enfatizaremos o movimento socioambiental, em razão de sua importância inspiradora para a legislação brasileira. Comprovaremos que este movimento focou seu marketing ambiental em outros grupos (alguns etnicizados, como índios e quilombolas), defendendo o acesso destes aos recursos ambientais. e que idêntico processo poderia favorecer o mesmo direito a umbandistas e

candoblecistas.

Para muitos juristas, a eficácia do direito ambiental é comprometida ou adiada em razão de questões que emergem como muito mais relevantes do que a questão ecológica (isoladamente observada): miséria, necessidade de desenvolvimento energético, produção de alimentos e *direitos culturais* (grifo nosso); enfim, uma série de problemas que reclamam, por vezes, preeminência sobre o ecológico (SASS, 2008, p. 158).

Berna entende que tem crescido a percepção, entre os ambientalistas, de que as questões ambientais e sociais são “lados diferentes da mesma moeda, já que de nada adianta lutar por plantas e animais, se milhões de seres humanos morrem de fome e estão na miséria” (2005, pp. 93-4). Contudo, ele entende que não surgiu nenhum movimento ambientalista competente em juntar ambas as questões (2005, p. 94). Portanto, para nosso desespero, Berna, por tudo que registramos sobre o socioambientalismo, ou não considera a existência deste movimento, ou a sua eficiência.

O socioambientalismo, em nossa avaliação, tem o condão de agregar aquelas questões emergentes (e emergenciais) ao debate ecológico. Inclusive, no que tange às relações entre manifestações culturais e natureza. Portanto, é o movimento ambiental que reúne as melhores condições para abrigar e justificar as práticas rituais afro-brasileiras que se utilizam dos recursos naturais, tanto quanto (na verdade, em escala menor) os seringueiros, quilombolas ou autóctones. Afinal, Berna já advertia que mesmo comunidades indígenas e rurais degradam o meio ambiente (2005, p. 95).

Quanto a ser uma invenção brasileira, da década de 1980 (SANTILLI, 2005), devemos resgatar o Princípio 1 da Declaração de Estocolmo, resultante da Conferência das Nações Unidas e, 1972, que tem um certo matiz socioambientalista (o que arranharia um pouco a conclusão de Santilli). Este princípio ancorou o direito fundamental ao meio ambiente sadio a políticas que eliminassem, explicitamente, problemas não ecológicos, como segregação racial e discriminação (LEUZINGER, CUREAU, 2008, p. 10). Ora, se colocarmos as proibições às oferendas afro-brasileiras na natureza sob o prisma do preconceito (o que é uma ótica bem defensável) teremos mais um argumento para defender sua incorporação pelo clube socioambiental.

O movimento socioambiental institucionalizou a tese da participação social na gestão ambiental quando da abertura democrática e redação de uma nova Constituição Federal (CRFB/88) nos anos oitenta do século passado (SANTILLI, 2005, p. 21). Seguiu uma orientação multicultural e pluriétnica para a defesa da garantia de direitos aos povos indígenas, aos quilombolas e às chamadas populações tradicionais. Além da CRFB/88, também as leis ordinárias foram influenciadas pelo socioambientalismo a partir das décadas de 1990 e de 2000, com a orientação legislativa de construção de mecanismos de gestão dos bens socioambientais.

Trata-se aqui de identificar as razões que levaram a corrente político-ambiental conhecida como socioambiental a não contemplar em suas teses as práticas religiosas das comunidades afro-brasileiras junto ao meio ambiente como merecedoras de sua tutela, apontar as conseqüências para os grupos religiosos da ausência de regulação do uso do território urbano para as práticas ritualísticas de oferenda aos deuses e contribuir para que comunidades que não tenham relação fundiária e/ou de subsistência com o meio ambiente sejam também contempladas na tutela socioambiental, juntamente com os índios, os quilombolas e as populações tradicionais. Tais objetivos se justificam porque defendemos a inclusão das comunidades religiosas urbanas afro-brasileiras nos direitos instituídos no arcabouço legal e, para tanto, forneceremos elementos a serem somados ao corpo doutrinário-jurídico socioambiental visando a garantia da realização de oferendas pelos adeptos das religiões afro-brasileiras nas cidades, sobretudo, em áreas verdes urbanas da administração pública, locais onde tais práticas tendem a ser proibidas e marginalizadas, como ocorre no Parque Nacional da Tijuca (SOBREIRA e MACHADO, 2008).

Para alcançar nossos objetivos, empregamos uma metodologia estruturada em quatro etapas: 1) levantamento nos sites governamentais do Ministério do Meio Ambiente [www.mma.gov.br], da Câmara dos Deputados [www.camara.gov.br], do Senado Federal [www.senado.gov.br], da Casa Civil da Presidência da República [www.presidencia.gov.br/casacivil], da Fundação Palmares [www.palmares.gov.br] e da Fundação Nacional do Índio [www.funai.gov.br], em busca de documentos (em formato distinto do formato “lei”) que chancelem políticas públicas favoráveis à gestão de bens socioambientais, identificando os grupos sociais favorecidos; 2) levantamento nos sites de algumas organizações afinadas com o movimento

socioambiental, quais sejam, Instituto Socioambiental [www.socioambiental.org] e Rede Brasileira de Justiça Ambiental [www.justicaambiental.org.br], no sentido de se estabelecer os destinatários do marketing ambiental destas instituições. No que tange ao Instituto Socioambiental, o foco da pesquisa foi centrado nos seus canais temáticos, nas notícias e na biblioteca virtual. Em relação à Rede Brasileira de Justiça Ambiental, a pesquisa privilegiou o seu banco temático, bem como as notícias e ações institucionais divulgadas no site; 3) utilização de informações de fontes secundárias (Constituição Federal, Lei da Política Nacional do Meio Ambiente e Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação), assim considerados, especificamente, documentos legislativos que contivessem dispositivos que foram influenciados pelo movimento socioambiental e referidos em trabalhos acadêmicos sobre esse movimento; 4) revisão da literatura sobre o movimento socioambiental priorizando a análise dos conceitos reunidos, apresentados, comentados e sugeridos pela promotora de justiça do Ministério Público do Distrito Federal e Territórios, a autora Juliana Ferraz da Rocha Santilli, doravante Juliana Santilli, em sua obra de referência intitulada *Socioambientalismo e Novos Direitos*.

2.4.1 Conceituações, genealogia e dinâmica histórica

No Brasil, “movimento ambientalista” é expressão utilizada para se referir ao espaço social em que circulam discursos e práticas de proteção ambiental, abrangendo organizações com distintos graus de formalização, em um espectro que vai desde ONGs até departamentos ambientais de entidades que não têm o meio ambiente como atividade-fim, passando por seções nacionais de entidades ambientais estrangeiras (ACSELRAD, 2010, p. 103). Essas entidades brasileiras não conseguem desenvolver uma atuação e um discurso puramente ambientais, pois têm que enfrentar discussões acerca da pobreza e da desigualdade social, problemas crônicos do país. Para Acselrad (2010), defender medidas que irão beneficiar o meio ambiente ao mesmo tempo em que significarão a não geração de emprego e renda é um provável dilema a ser enfrentado pelas entidades

ambientalistas brasileiras. Respondendo a esses dilemas, os movimentos ambientalistas vão produzir uma nova retórica batizada de “justiça ambiental”.

Socioambientalismo pode ser concebido como a corrente do movimento ambientalista que defende as políticas públicas ambientais como sendo construídas com base na inclusão das “comunidades locais, detentoras de conhecimentos e de práticas de manejo ambiental”. Seu paradigma é o da valorização da diversidade cultural e promoção da participação social na gestão ambiental democrática (SANTILLI, 2005, p.34). Sua trajetória, segundo Acselrad (2010, p. 106-9), está profundamente ligada à ação política organizada de certos movimentos políticos e/ou sociais igualmente organizados: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), quebradeiras de coco babaçu no Maranhão e coletoras de arumã no Baixo Rio Negro. Na classificação proposta por Viola e Leis (apud LOUREIRO, 2006, p. 18), o socioambientalismo surge como um dos eixos do ambientalismo brasileiro que tem por característica a articulação com ONGs, sindicatos e movimentos sociais que têm objetivos sociais, porém, ambientalizando sua atuação e seu discurso. Ou seja, nasce na segunda metade dos anos 80 a partir de articulações políticas entre os movimentos sociais e ambientalistas, no contexto da redemocratização do país. A esse respeito, Acselrad (2010) sustenta que em seu nascedouro o movimento ambientalista brasileiro subestimou a questão social (p. 105), ajustando sua trajetória aos movimentos sociais e à busca de uma justiça ambiental no decorrer da década de 1980. Para o autor, esta trajetória culmina com a criação do Fórum Brasileiro de ONGs e Movimentos Sociais para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, em 1992, durante a Rio-92. Acrescentaríamos que há uma tendência a se aceitar que os primeiros ambientalistas brasileiros reproduziam discursos primeiro-mundistas, desconectados de lutas sociais.

Apesar das referências acima localizarem na década de 1980, principalmente, o marco para o surgimento dos movimentos ambientais e do socioambientalismo no Brasil, a origem destes, contudo, não é consensual. Pádua (apud SANTILLI, 2005, p. 25) indica que, ao contrário da ideia corrente, há evidências de que o ambientalismo não é importado da Europa: as críticas ao modelo predatório colonial e seu impacto ambiental teriam nascido em áreas coloniais (idem), portanto, em um momento histórico anterior ao século XX. Márcio Santilli (apud SANTILLI, 2005, p. 41) reforça a tese de que não se trata de um movimento importado do primeiro mundo, ao

argumentar que o socioambientalismo é uma “invenção brasileira, sem paralelo no ambientalismo internacional”.

Já Oliveira e Guimarães (2004, p. 23) situam a organização dos movimentos socioambientais brasileiros (utilizada a expressão no plural, denotando que o movimento é pluriconstituído) em três fases. A primeira, sem especificar um marco inicial, vai até 1981 quando a percepção da questão ambiental aumenta na sociedade por influência dos movimentos de contracultura norte americanos. A segunda, de 1982 até 1985, quando se verifica uma expansão dos movimentos socioambientais em quantidade e em qualidade e, a terceira fase, começa em 1986, com a politização da ecologia, marcada pela criação do partido verde. De qualquer modo, os referidos autores também creditam à década de 1980, a década da redemocratização brasileira, a consolidação do(s) movimento(s) socioambiental(is).

2.4.2 Socioambientalismo, Constituição Federal e deslocamento da orientação legislativa

A influência do socioambientalismo faz-se sentir na CRFB/88 e na consagração dos direitos socioambientais quando são privilegiadas e valorizadas as dimensões materiais e imateriais dos bens e direitos socioambientais e se dá “a consolidação de processos democráticos de participação social na gestão ambiental” (SANTILLI, 2005, p. 21). A CRFB seguiu, assim, uma orientação socioambientalista multicultural e pluriétnica, garantindo direitos aos povos indígenas e aos quilombolas (os grupos mais privilegiados pelo movimento socioambiental). Nos arts. 215-216 protege, ainda, as manifestações culturais afro-brasileiras.

Sarlet e Fensterseifer (2007, p. 72) são enfáticos ao considerar que a Carta de 1988 inaugurou um Estado Socioambiental de Direito onde a proteção ambiental passa a ser um valor agregado a um Estado Social, que além da ordem ambiental – e fundamentado na dignidade da pessoa humana – se ocupa de diversas ordens, a social, a cultural, a política, etc. Contudo, Santilli (2005, p. 66) admite que a Constituição Federal também sofreu “clara” influência das ideias da corrente preservacionista internacional e seus conceitos científicos de “biodiversidade” ou

“diversidade genética”, por exemplo.

Esse é o mesmo entendimento, segundo Santilli (2005, pp. 70-71), do constitucionalista brasileiro José Afonso da Silva, para quem a Constituição Federal adotou uma concepção unitária do ambiente compreensiva, pois, dos recursos naturais (solo, água, ar, flora, belezas naturais) e culturais (patrimônios histórico, artístico, turístico, paisagístico e arqueológico). Segundo a autora, a opinião de José Afonso da Silva também é compartilhada pelo jurista Carlos Marés, para quem o meio ambiente há de ser compreendido a partir de uma perspectiva humanista, agregando-se aos elementos naturais ou ao meio ambiente natural (terra, água, ar, flora, fauna) todas as modificações introduzidas pelo elemento humano (edificações e obras de arte), bem como os elementos subjetivos e evocativos, como a beleza paisagística ou a lembrança do passado. Estes últimos (construções e valores simbólicos) compõem, para Marés (apud SANTILLI, 2005, p. 71), o chamado meio ambiente cultural: “para compreender o meio ambiente é tão importante a montanha, como a evocação mística que dela faça o povo”.

Ou seja, o conceito de meio ambiente passa a ser, pela vertente socioambiental, amplificado a ponto de abrigar significações culturais dos elementos naturais, como, igualmente, merecedoras de algum tipo de prestígio ou de efetiva tutela. Na mencionada concepção unitária de meio ambiente, teríamos, pois, que meio ambiente natural e meio ambiente cultural seriam partes indivisíveis do conceito integral de meio ambiente.

Além da Constituição, também as leis ordinárias foram influenciadas pelo socioambientalismo, ficando evidenciada a dicotomia entre os períodos da ditadura militar e o da redemocratização. As leis ambientais editadas durante o regime militar têm uma “orientação conservacionista, voltada para a proteção de ecossistemas e espécies, mas sem uma dimensão social claramente incorporada”, com ênfase no controle e na repressão (SANTILLI, 2005, p. 27). É o caso da Lei 6.938/81, Lei da Política Nacional do Meio Ambiente, editada antes da Carta de 1988. A definição de meio ambiente, constante do art. 3º, I, da referida lei é reducionista, não abrangente, ao se referir tão-somente ao meio ambiente natural. Mas no texto constitucional de 1988 emerge um conceito bem mais amplo de meio ambiente, com o qual o texto da Lei 6.938/81 não se coaduna.

2.4.3 Sistema Nacional de Unidades de Conservação, populações tradicionais e a síntese socioambiental

Com a redemocratização e com a incorporação da dimensão socioambiental ao arcabouço legal, a partir das décadas de 1990 e de 2000, a orientação legislativa passa a ser no sentido de construir mecanismos de gestão dos bens socioambientais. Segundo Santilli (2005, pp. 29-30), a Lei 9.985/2000, que criou o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (ou SNUC), também foi impactada pelo pensamento socioambiental. A síntese socioambiental permeia todo o SNUC, fazendo a interface entre biodiversidade e sociodiversidade, influenciada pelo multiculturalismo e pela pluriétnicidade: o conceito de bens socioambientais está presente e consolidado em todo o SNUC.

A lei faz recorrentes associações entre áreas protegidas e comunidades humanas, como quilombolas, povos indígenas e populações tradicionais associadas à biodiversidade. A lei do SNUC é, na conclusão de Juliana Santilli, “claramente” inspirada pelo socioambientalismo que também influenciou as leis a partir da Rio-92 (SANTILLI, 2005, p. 31). Foi um resultado, também, da consolidação democrática do país que permitiu uma aliança entre movimentos sociais e ambientalistas, impregnando o movimento de um viés político ou politizado.

Independentemente daquele viés, a marca comum aos grupos sociais contemplados pelo movimento (índios, quilombolas e populações tradicionais) é a produção de práticas conhecidas como “conhecimentos tradicionais”. Estes são tão variados que catalogá-los seria uma “tarefa hercúlea porque, como observou Santilli (2005), o termo abrange desde “receitas culinárias até métodos anticoncepcionais, passando por técnicas agrícolas, de melhoramento genético de plantas, usos medicinais, alimentícios, etc” [sic] (p. 223 e 238).

De fato, essa autora de uma obra de referência sobre o socioambientalismo admite que o Direito ainda “dá os primeiros passos” no sentido de formular, juridicamente, uma definição de “populações tradicionais” (2005, p. 125). Mas, devemos chamar a atenção para o fato de que esse aparente déficit conceitual não intimidou a lei que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação a garantir, por exemplo, a participação das populações tradicionais nos conselhos deliberativos responsáveis pela co-gestão das reservas extrativistas e reservas de

desenvolvimento sustentável (idem).

A referida lei, em seu texto original, que foi vetado pelo Poder Executivo, estabelecia um conceito de “populações tradicionais” o qual, embora não tenha subsistido no texto final, serve como norte da discussão ideológica acerca do referido conceito e como referência histórica da construção dos direitos socioambientais. Segundo Santilli (2005, p. 126) o conceito dizia respeito a “grupos humanos culturalmente diferenciados, vivendo há, no mínimo, três gerações em um determinado ecossistema, historicamente reproduzindo seu modo de vida, em estreita dependência do meio natural para sua subsistência e utilizando os recursos naturais de forma sustentável”.

O veto do executivo a esse texto deu-se em razão da abrangência do conceito, dentro do qual caberia toda a população do Brasil. Além disso, a redação do veto presidencial criticou a utilização do conceito de ecossistema como delimitador de espaços que iriam gerar, para certos grupos, algum tipo de benefício. Também foi criticado o critério de que o grupo estivesse vinculado ao território “há três gerações”, embora por motivos opostos: o executivo, temendo a sua elasticidade, aplicável a várias comunidades rurais, o que poderia gerar direitos territoriais às mesmas; os seringueiros da Amazônia, por receio de que a expressão “há três gerações”, se tornasse bastante restritiva, impossibilitando, inclusive, o reconhecimento de direitos fundiários a algumas comunidades extrativistas. Urge comentar que se tratava de norma criticável quanto à imprecisão, pois a mesma não definia o que vinha a ser “geração”, que se trata de conceito extrajurídico, devendo, pois, ter seu alcance delimitado pela própria lei, sob pena de exigir interpretações e analogias.

Outros diplomas também buscaram definir o que seria “populações tradicionais”. Destacamos, pela sua especificidade, a Portaria 22/92, do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, o IBAMA (SANTILLI, 2005), que criou o Centro Nacional do Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais, a qual estabeleceu a definição seguinte: “comunidades que tradicional e culturalmente têm sua subsistência baseada no extrativismo de bens naturais renováveis”. Por certo, a Portaria é documento administrativo, não é lei em sentido estrito, porém, contribui com a construção conceitual do termo. Serve como referência da construção institucional/governamental do conceito.

A Lei do SNUC, conquanto não defina diretamente o que são as populações

tradicionais, contribui para a construção do conceito, especialmente nos dispositivos em que regula as reservas extrativistas e as reservas de desenvolvimento sustentável. A referida lei obriga que as comunidades instaladas naquelas áreas participem da preservação, recuperação, defesa e manutenção de desenvolvimento sustentável, proibindo que em suas atividades sejam utilizadas espécies ameaçadas de extinção e que estas danifiquem os *habitats* ou impeçam a regeneração natural dos ecossistemas (SANTILLI, 2005, p. 155).

Também as ciências sociais cooperam para o entendimento abrangente do conceito de “populações tradicionais”. Para os antropólogos Manuela Carneiro da Cunha e Mauro de Almeida, em obra publicada em 2001 pelo ISA, portanto, texto doutrinariamente socioambiental, o termo “populações tradicionais”, inicialmente limitado a seringueiros e castanheiros da Amazônia, expandiu-se posteriormente para abranger outros grupos, inclusive quilombolas, sendo que, para os autores, o que estes grupos têm em comum é uma história de baixo impacto ambiental, além do interesse em manter ou recuperar o controle sobre o território que exploram, estando dispostos a uma negociação em que se comprometam a prestar serviços ambientais (apud SANTILLI, 2005, p. 129). Além desses requisitos, Santilli agrega a essa conceituação antropológica a necessidade de que essas populações mantenham uma “simbiose com a natureza”, exercida em um território ou espaço no qual reproduzam suas práticas econômica e socialmente (p. 129).

Outros autores também deram a sua contribuição para a construção do conceito de “populações tradicionais”. Diegues e Arruda (2001) as dividem em indígenas e não-indígenas e apresentam várias características destas populações, dentre as quais, destacamos: a) moradia e ocupação do território por várias gerações; b) importância das simbologias, mitos e ritos associados à caça e à pesca, c) atividades extrativistas e d) auto-identificação ou identificação por outros de pertencer a uma cultura distinta. Agregando a estas características outras oriundas de diversos autores, Diegues e Arruda formulam a definição de populações tradicionais como sendo grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza.

Tal noção refere-se tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional, que desenvolvam modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos. Diegues e Arruda (2001) arrolam como exemplos

de populações tradicionais não indígenas: açorianos, babaçueiros, caboclos/riberinhos amazônicos, caiçaras, caipiras, sitiantes, campeiros (pastoreio), jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praieiros, quilombolas, sertanejos/vaqueiros e varjeiros (ribeirinhos não-amazônicos). Por fim, Santilli (2005) conclui que o conceito jurídico de população tradicional deve emergir a partir das contribuições das ciências sociais e da interpretação dos dispositivos da Lei do SNUC, admitindo a contribuição da antropologia, inclusive, para dar sentido e conteúdo àquela expressão (p. 133).

Em outra perspectiva, populações ou comunidades tradicionais são aquelas que pelo modo como manejam espécies, mantêm e até aumentam a biodiversidade local (LEUZINGER; CUREAU, 2008, p. 6). As referidas autoras mencionam que as comunidades tradicionais podem ser “indígenas ou não”, o que deixa transparecer que, em sua avaliação, a ideia de comunidades tradicionais está inexoravelmente ligada às populações indígenas, o que, perpendicularmente (agora, em nossa avaliação), cria uma associação entre comunidades tradicionais e vínculo à terra. O outro grupo seria o grupo não-indígena, que poderia incluir todos os demais que já mencionamos em nossa pesquisa (quilombolas, seringueiros etc).

Se por esta última conexão as comunidades religiosas urbanas afro-brasileiras ficariam à margem da inclusão socioambiental, por outro lado, numa perspectiva histórica, a contribuição da religiosidade de matriz africana para o aumento da biodiversidade brasileira já foi comprovada (ver subseção neste capítulo), pela introdução de espécies não nativas, particularmente da flora, feita pelos escravos. Donde defensável o reconhecimento de sua participação histórica neste processo, de enriquecimento da biodiversidade faunística brasileira.

Em síntese, para os cânones do socioambientalismo, não basta proteger a biodiversidade de espécies, a biodiversidade genética e de ecossistemas, sem que, ao mesmo tempo, sejam asseguradas as condições de manutenção da diversidade cultural, consequência da necessária interação entre o elemento humano e o ambiente em que vive (SANTILLI, 2005, p. 93). Santilli se refere, enfaticamente, à interação entre a proteção tanto à biodiversidade quanto à sociodiversidade como sendo a “síntese socioambiental”, agregando, à segunda, a noção de diversidade cultural (p. 93), o que conduz, via de consequência, à conclusão de que os bens jurídicos socioambientais, isto é, aqueles que merecem proteção jurídica, hão de contemplar, necessariamente, ambas as dimensões. Além dessa interação,

sobressai como recorrente na obra de Santilli as remissões às questões agrárias envolvendo grupos indígenas e quilombolas (p. 94). Ou seja, além da capacidade de produzir saberes tradicionais (o que recomenda atenção para que estes saberes não sejam apropriados por corporações transnacionais), o vínculo a um território é fator que também capacita um grupo como merecedor da tutela socioambiental. Duas são as frentes de luta destes grupos: direito de patente sobre seus saberes e direito ao território ocupado.

A tutela da terra ou dos territórios ocupados por índios, quilombolas e populações tradicionais é, por sinal, uma das preocupações do movimento socioambiental, a partir da fórmula de que, o território protegido garantirá a sobrevivência dos grupos protegidos, de seus saberes e dos recursos naturais explorados de forma sustentável e dos valores simbólicos e culturais associados. Emblemática é a assertiva de Santilli (p. 214) que concentra os elementos que constituem o fundamento da tutela socioambiental (os três grupos preferenciais, a necessidade de desenvolverem práticas sustentáveis e a vinculação a um território) como segue: “Sem a tutela efetiva aos territórios ocupados por povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, e aos recursos naturais neles existentes, e sem a adoção de políticas públicas que promovam e assegurem direitos econômicos, sociais e culturais, será impossível assegurar a continuidade da produção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade.”

Aqueles saberes ou conhecimentos estão estreitamente relacionados à vida em florestas (SANTILLI, 2005, p. 195), do que decorre nossa conclusão, antecipadamente inserida, de que o principal efeito da mencionada relação é a associação destas comunidades com o direito à terra que ocupam, demandando a ação do Estado no sentido de promover toda a burocracia assecuratória dos títulos sobre a terra. Enfatiza, ainda, Santilli (idem) que a produção dos conhecimentos dos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, associada à biodiversidade, possui um valor “simbólico e espiritual”, com evocação de seres da natureza e de uma cosmologia própria. Neste ponto, Santilli apresenta uma novidade, até então não explicitada. O manejo desses grupos em relação ao seu meio ambiente é perpassado por um aspecto espiritual e simbólico, que “transcende a dimensão econômica” (pp. 195-196). Assim, também merecem tutela e integram o sistema de proteção socioambiental a integridade cultural e os valores espirituais associados aos conhecimentos tradicionais (p. 215). Esses dois elementos, associados ao

manejo dos recursos ambientais, comporiam, para a cartilha socioambiental, o patrimônio intangível (imagem coletiva, criações coletivas, práticas coletivamente aplicadas ao uso da diversidade biológica), que garante àquelas comunidades uma identidade coletiva (p. 216), passível de gerar, pois, direitos.

Da assertiva em questão, enunciada anteriormente, merece comentário também a crença do socioambientalismo na efetividade de políticas públicas, quando o movimento socioambiental focaliza, com frequência, na mobilização dos grupos para a defesa de seus direitos e interesses. Estando essencialmente associado à participação popular e à defesa de grupos fragilizados, o movimento socioambientalista é, por definição, tributário do processo democrático e socialmente plural. Por tudo isso, é receptivo a uma concepção pluralista do direito, advogando o reconhecimento da validade jurídica de certas práticas dos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais (SANTILLI, 2005, p. 222), que à luz de uma concepção legalista unitária poderia enquadrar aquelas práticas como ilícitas como, por exemplo, a caça e pesca.

A partir de uma análise na home-page do Instituto Socioambiental [www.socioambiental.org; acesso em 18/06/2010) todas as outras tendências apontadas a partir da obra de referência de Santilli são confirmadas como valores socioambientais, exceto a relação simbólica e espiritual com a natureza. Nesta análise, procuraremos reforçar a hipótese extraída da revisão literária, de que o movimento socioambientalista brasileiro contempla, preferencialmente, a defesa de populações indígenas e quilombolas.

2.4.4 A defesa preferencial das populações indígenas e quilombolas pelo socioambientalismo

No link “canais temáticos” na home-page do Instituto Socioambiental, que apresenta os assuntos de interesse mais específicos do ISA, havia dois temas: Amazônia (<http://www.socioambiental.org/inst/sem/amazonia>) e Povos Indígenas do Brasil (<http://pib.socioambiental.org/pt>). O primeiro trazia resultados de seminários realizados na região amazônica, por instituições locais, com foco no tema

biodiversidade. O segundo apresentava extenso material sobre diversas tribos indígenas. No link “notícias” (<http://feeds.feedburner.com/socioambiental>), verificamos 20 notícias, postadas entre 27/05/10 e 17/06/10. Deve-se ressaltar que, neste período, os temas pontuais eram a reforma do Código Florestal brasileiro e a Semana do Meio Ambiente. Efetivamente, era de se esperar que notícias relacionadas a estes assuntos ocupassem relevante espaço. Das vinte notícias, seis diziam respeito a comunidades quilombolas, quatro à reforma do Código Florestal, três eram sobre o ecossistema amazônico, duas sobre populações indígenas, duas sobre fraudes em licenciamento ambiental no estado de Mato Grosso, duas sobre as comemorações da Semana do Meio Ambiente, e uma sobre mananciais do estado de São Paulo.

Como se vê, quilombolas e índios representavam, juntos, 40% das notícias postadas, contra 60% de cinco outros assuntos reunidos. Essa estatística elementar confirma a tendência apontada anteriormente. Nenhuma notícia direcionada ao grupo objeto deste trabalho (comunidades religiosas afro-brasileiras) foi encontrada. É mister esclarecer que agrupamos os temas sem refiná-los (por exemplo, dentre as notícias “quilombolas”, havia uma sobre turismo quilombola, o que não constituiu um tema à parte). Tal refinamento fugiria ao nosso objetivo prático e imediato de apontar uma tendência temática. Também se deve levar em consideração, ao analisar os temas expostos, que o movimento socioambiental, em sendo movimento social, é dinâmico, incorporando ou excluindo questões diante de contextos específicos. Daí termos detectado na pesquisa supra exposta, a presença dos chamados temas pontuais.

Ainda que a home-page do ISA seja bem diversificada e completa, oferecendo diversas possibilidades de pesquisa, outra escolha metodológica a fim de demonstrar a afirmação enunciada ao término da seção anterior foi investigar as publicações constantes da Biblioteca Digital. Esta seção do site relaciona os livros publicados pelo ISA. Excluímos da pesquisa as publicações denominadas “Agenda Socioambiental” e “Almanaque Socioambiental” por serem multitemáticas. Ao todo, dos 71 livros pesquisados, 35 eram sobre populações indígenas, seis sobre Amazônia (em geral, sem foco sobre populações indígenas), cinco sobre direitos socioambientais, quatro sobre quilombolas, quatro sobre Mata Atlântica, três sobre reservatórios de água no estado de São Paulo, três sobre economia ambiental, dois sobre a Rio-92, dois sobre unidades de conservação, dois sobre tecnociência, um

sobre história do ambientalismo, um sobre propriedade intelectual de populações tradicionais, um sobre associativismo, um sobre reforma agrária e um sobre biodiversidade. Destas publicações, se focalizarmos as que se referem a grupamentos sociais humanos, praticamente 100% dizem respeito a populações indígenas (majoritariamente) e quilombolas. O livro que se refere a populações tradicionais não traz, em seu resumo, especificações sobre as mesmas. Portanto, não foram encontradas publicações referentes às comunidades religiosas de matriz africana.

2.4.5 A defesa preferencial das populações indígenas e quilombolas pelas agências do Estado

Em consulta ao site do Ministério do Meio Ambiente (www.mma.gov.br), em 22/02/2011, utilizando a ferramenta de busca daquele sítio, selecionamos as seguintes palavras-chave: indígenas, quilombolas, populações tradicionais, umbanda e candomblé, para avaliar o nível de atuação institucional daquele ministério junto aos destinatários do marketing socioambiental. O termo “indígenas” gerou 107 ocorrências; “quilombo” teve 71 resultados; já “populações tradicionais” gerou 31 ocorrências (por si só multitemáticas, com referências recorrentes a comunidades agropecuárias, sem nenhuma referência a grupos urbanos religiosos afro-brasileiros); a expressão candomblé” não teve resultados e a expressão “umbanda” produziu uma ocorrência apenas, que merece ser transcrita. Tratava-se de processo de autorização, protocolado por pesquisadores da Unifesp – Universidade Federal de São Paulo, para pesquisar *conhecimentos tradicionais* (grifo nosso) relacionados ao uso de defumadores com efeitos ansiolíticos (Processo 02000.002923/2005-44). Consoante o Ministério, aquele processo versa sobre:

“Solicitação de autorização de acesso a conhecimento tradicional associado e patrimônio genético para a realização do projeto de pesquisa científica intitulado "defumadores utilizados na Umbanda com possível efeito ansiolítico".

Ou seja, das 210 ocorrências recolhidas, 209 (99, 52%) se referiam a índios, quilombolas e populações tradicionais indistintas, e os 0, 48% restantes à umbanda e ao candomblé. Nossa leitura é de que esses dados dão a dimensão de que, no que tange a conhecimentos tradicionais associados, a principal instância ambiental do governo, o Ministério do Meio Ambiente, massivamente, se ocupa (ou é demandada a se ocupar sobre) uma agenda de interesses da tríade de eleição socioambiental clássica (índios, quilombolas e outras populações tradicionais com foco em atividades extrativistas).

Também merece registro, o fato de haver uma pesquisa patrocinada pela Unifesp, que se refere ao uso de defumadores na umbanda como um conhecimento tradicional, o que irá chancelar, adiante, nossa hipótese de que esses grupos religiosos afro-brasileiros são também detentores de conhecimentos tradicionais, especialmente ligados à flora e às terapias alternativas.

Já no site do Gabinete Civil da Presidência da República (www.casacivil.gov.br), que assessora o Presidente em grandes temas nacionais, acessado em 21/2/11, optamos por analisar a composição dos grupos de trabalho da Câmara de Política de Recursos Naturais, por sua proximidade com as questões ambientais. Ali, dos quatorze grupos de trabalho (que atuam sobre temas bem distintos, como o destino de pneus usados e cooperativismo) percebeu-se uma concentração em temas localizados na Amazônia Legal (pelo menos seis destes grupos, ou 42,85%), sem que haja referência expressa a índios, quilombolas, populações tradicionais ou grupos religiosos urbanos de matriz africana. Destes dados, só podemos fazer uma conexão mais ou menos óbvia entre as escolhas temáticas e a forte presença indígena na região Amazônica, sem, a partir deles, retirar conclusões impactantes para a presente pesquisa.

No site da FUNAI, Fundação Nacional do Índio (www.funai.gov.br), acessado em 12/12/10, buscamos por interfaces entre políticas públicas ou intervenções daquela entidade ligadas às questões ambientais, a partir das reuniões ordinárias da Comissão Nacional de Política Indigenista. Apuramos que, em 13 sessões realizadas entre 2007 e 2010, houve temas ou menções relacionando populações indígenas e questões ambientais diversas em pelo menos 11 destas reuniões (84,61%). Tal resultado permite vislumbrar, fortemente, a tendência da ambientalização (no sentido emprestado de Acselrad) da questão indígena, grupo que emerge como o de maior presença no movimento socioambiental.

Pesquisando o site da Fundação Palmares (www.palmares.gov.br), acessado em 21/2/12, que seria uma agência promotora dos interesses e culturas de afrodescendentes, optamos por realizar enfoque análogo ao efetuado junto à FUNAI (ou seja, buscar a interface dos grupos afrodescendentes com as questões ambientais). Assim, no link de buscas, optamos por digitar o termo meio ambiente. Centenas de ocorrências (entre notícias e divulgações de eventos), de qualquer modo, relacionavam meio ambiente às questões afrodescendentes. Das 64 primeiras, pelo menos 16 (25%) diziam respeito aos quilombolas (como denúncias de racismo ambiental ou injustiça ambiental perpetrados contra comunidades quilombolas) e duas apenas (3,12%), às religiões afro-brasileiras.

Investigando de que forma o termo meio ambiente estava relacionado às notícias sobre as religiões afro-brasileiras, verificamos, de fato, a ausência de conexão real: a primeira notícia dava conta de homenagem ao primeiro terreiro de candomblé reconhecido na Bahia e ao lançamento, na ocasião, de livro sobre os orixás e o meio ambiente; a segunda se referia à passeata pela liberdade religiosa em Salvador, Bahia, com a participação do secretário de meio ambiente do estado. A amostra pesquisada (possível de estabelecer uma consistente projeção estatística) garante que, a cada 4 notícias veiculadas no site da Fundação Palmares com menção a meio ambiente, uma diz respeito às comunidades quilombolas. Avaliamos que esta proporção é bastante relevante, em face da diversidade temática verificada (incluindo problemas políticos em países de maioria populacional negra).

Os sites do Senado Federal e da Câmara dos Deputados não foram muito reveladores e apenas divulgaremos aqui nossa metodologia e os resultados obtidos. No site do Senado Federal (www.senado.gov.br), acessado em 12/12/10, optamos por pesquisar os anais (registros de discussões que precedem, por exemplo, a elaboração de leis), publicados entre 1992 e 2010. Apenas três ocorrências diziam respeito a indígenas e política indigenista. Não achamos ocorrências sobre quilombos ou quilombolas, populações tradicionais, umbanda, candomblé e socioambientalismo. Já no site da Câmara dos Deputados (www.camara.gov.br), acessado na mesma data, a investigação recaiu sobre o link “documentos e pesquisa”, visando publicações editadas pela própria Câmara dos Deputados (sublink “publicações e estudos”). No site da Câmara, não havia possibilidade de pesquisa temática dos anais, daí termos optado pelas publicações. Não foram encontradas ocorrências diretas versando sobre aquelas expressões, mas, merece

registro a descoberta de uma publicação sobre a região Amazônica (que como já pontuado acima, tem conexão mais ou menos óbvia com as populações indígenas) e outra sobre o centenário da umbanda (ocorrido em 2008), sem que esta última tenha qualquer interface com a questão ambiental.

De todo o exposto, é possível traçar algumas conclusões: as políticas de implementação das ações socioambientais e seus grupos preferenciais recaem, hodiernamente (vide o prazo de elaboração desta pesquisa) em agências governamentais de políticas públicas (Ministério do Meio Ambiente, FUNAI, Fundação Palmares). O Poder Legislativo não é o espaço por excelência –via novas leis- da defesa dos interesses ambientalizados de índios, quilombolas e outras populações tradicionais, até porque a Constituição Federal de 1988 já deixou um legado relativamente estável e auto-aplicável (em termos de arcabouço jurídico) para a proteção de comunidades indígenas e quilombolas, cabendo às instâncias governamentais envidarem esforços e ações para sua consecução.

2.4.6 Em prol da inclusão dos grupos religiosos afro-brasileiros no sistema de proteção socioambiental

Face às características da realidade descrita e analisada anteriormente, apresentaremos a seguir argumentos para que o movimento socioambientalista, de auto-proclamada influência na legislação ambiental brasileira pós-Constituição de 1988, passe a abarcar também as comunidades religiosas afro-brasileiras entre os destinatários de seu marketing ambiental, contemplando-as em suas ações e campanhas inclusivas.

Em um primeiro momento, devemos destacar que o mérito do movimento socioambiental foi de estar ancorado em lutas políticas e sociais, indo na contramão da trajetória do movimento ambiental como um todo, alienado destas questões e sem inserção no plano macropolítico (LOUREIRO, 2006, p. 15). Convidar as agências do movimento socioambiental a abrigarem os anseios das comunidades religiosas urbanas afro-brasileiras, que sofrem ainda com recorrentes episódios de intolerância religiosa (SILVA, 2009), é proposta condizente com o heroísmo retórico do socioambientalismo, sua busca por Justiça Ambiental e sua visão política e social

da questão ambiental. Os umbandistas e candomblecistas sofrem contumaz intolerância religiosa na convivência do espaço urbano, o que os aproxima de movimentos sociais organizados pela liberdade religiosa e pelos direitos das populações negras (em razão de seu forte conteúdo étnico), nada impedindo a interface do socioambientalismo com essas religiões, quando a principal característica do socioambientalismo é sua articulação com movimentos sociais (LOUREIRO, 2006, p. 18).

Vimos que o movimento socioambiental estende sua tutela doutrinário-discursiva à tríade de atores: índios, quilombolas e populações tradicionais. Contudo, há autores como Diegues e Arruda, mencionados por Santilli (2005), que consideram índios e quilombolas como integrantes do conceito de populações tradicionais. Isso aponta para o fato de que não há rigorosa precisão conceitual de “populações tradicionais”. Mas, independentemente desta circunstância, não há na obra de referência de Santilli (2005), sobre o movimento socioambiental brasileiro, menção recorrente às comunidades religiosas afro-brasileiras como sendo sujeitos da tutela socioambiental. Verificamos que os cultos de matriz africana são mencionados nessa obra uma única vez, apenas para ilustrar a interface entre cultura e meio ambiente, a partir da fala do então Ministro da Cultura, Gilberto Gil, inserida em obra do jornalista André Trigueiro. Ou seja, não foram expressamente referenciados como sendo integrantes das populações tradicionais. Também, no rol das exemplificações de populações tradicionais dadas por Acselrad (2010) e Diegues e Arruda (apud SANTILLI, 2005), não estão incluídos os grupos religiosos afro-brasileiros, em que pese sua diferenciada elaboração de natureza.

Ainda em relação ao livro de Santilli (2005), no que concerne àquela abordagem sobre grupos religiosos, a autora assevera que as manifestações religiosas brasileiras são fortemente influenciadas por valores ambientais, exemplificando com o caso do candomblé, reproduzindo, em seguida, o discurso do então Ministro Gilberto Gil (p. 97). Estamos diante de uma leitura anacrônica da realidade porque não encontramos provas de que haja valores ambientais contemporâneos incorporados às práticas religiosas brasileiras centenárias e seculares, pelo menos, indistintamente. Mesmo porque, há também um enorme leque de manifestações religiosas no país.

Evidentemente, manifestações religiosas, por exemplo, de grupos indígenas e de quilombolas, em decorrência do entorno em que tais comunidades habitualmente

se estabelecem, ocorrem tendo como cenário o meio ambiente natural. Isto não significa que suas práticas sejam influenciadas por valores ambientais de atores essencialmente urbanos. Aliás, nos deparamos, aqui, com outro ponto impreciso, que vem a ser o conceito de valores ambientais. Por exemplo, o “desenvolvimento sustentável”, pelo que se depreende do arcabouço jurídico brasileiro (VILANI e MACHADO, 2009), é um valor ambiental. E não nos parece que este conceito, nascido de conferências internacionais e gestado nas décadas de 1970 e de 1980, exerça alguma influência sobre manifestações religiosas centenárias como a umbanda, ou seculares, como o candomblé. O que há é uma retórica ambiental que também aporta na religiosidade afro-brasileira, como estratégia de defesa de seus praticantes e de validação de seus rituais marginalizados (posto que proibidos em espaços verdes urbanos sob a tutela da União como os parques nacionais). Alguns grupos religiosos afro-brasileiros, politicamente mais articulados, geram um discurso ético-ambientalista, incorporando a defesa do meio ambiente e pregando práticas religiosas não agressivas, como comprovaram Sobreira e Machado (2008).

Vale ressaltar que o supracitado texto do cantor Gilberto Gil, no livro de Santilli, teve o condão de exemplificar manifestações culturais brasileiras, não necessariamente incluindo os candomblecistas entre as populações tradicionais. O fato é que, embora possamos identificar na questão dos rituais afro-brasileiros uma interface entre cultura e meio ambiente não é tarefa fácil enquadrar as comunidades religiosas de matriz africanas na tríade tutelada pelo movimento socioambiental: índios, quilombolas e populações tradicionais. Não pertencendo aos dois primeiros grupos (índios e quilombolas), resta saber se estariam as comunidades religiosas afro-brasileiras urbanas abrangidas pelo conceito de “populações tradicionais”, para serem destinatárias, portanto, do marketing ambiental do movimento socioambientalista. Da forma como o conceito foi construído, não haveria essa possibilidade tanto no revogado dispositivo e nas normas vigentes da Lei do SNUC como na Portaria 22/92 do IBAMA.

Mas, apesar do dispositivo revogado não ter obviamente vigência jurídica, enunciava alguns requisitos não inerentes aos praticantes que têm valor de conceito ideológico de inspiração socioambiental a ser aqui considerado. Nós os analisaremos decompondo-os em quatro elementos normativos referentes às práticas proibidas em áreas ambientais sob tutela da União, particularmente no Parque da Tijuca, nosso caso empírico emblemático.

O primeiro, “grupos humanos culturalmente diferenciados”: as comunidades de praticantes de religiões afro-brasileiras podem ser consideradas como tais, em função da elasticidade do conceito. Considerando as práticas religiosas como integrantes de um arcabouço cultural, toda congregação religiosa pode ser, então, considerada como um grupo culturalmente diferenciado.

O segundo elemento, “vivendo há, no mínimo, três gerações em um determinado ecossistema”, conduz à conclusão de que os praticantes de umbanda e de candomblé não vivem no ecossistema em que realizam suas oferendas “proibidas”. Exemplificando: na cidade do Rio de Janeiro, as oferendas são ostensivamente proibidas no Parque Nacional da Tijuca, unidade de conservação federal, e ali não residem os praticantes de umbanda e de candomblé. Em sendo um Parque Nacional, não existe, sequer, esta possibilidade jurídica, conquanto haja algumas moradias ilegais ou irregulares no local. Se deslocarmos esse elemento (viver no ecossistema) para as oferendas que se utilizam do equipamento urbano, estaremos diante de um estimulante desafio conceitual. Mas, considerando a cidade como um inquestionável ecossistema (MOREIRA, 2006, P. 184), e agregando a este entendimento o fato de que praticantes de candomblé e de umbanda vivem na cidade do Rio de Janeiro ou de Salvador, por exemplo, desde o início do Século XX (a umbanda teve seu centenário festejado em 2008), é possível estabelecer um vínculo temporal persistente entre os grupos religiosos e seu ecossistema urbano. E isto, em que pese a imprecisão do termo “geração”, para que pudéssemos proceder ao cálculo temporal abrangente de “três gerações”.

O terceiro elemento normativo, “estreita dependência do meio natural para sua subsistência”, indica que não há relação entre a subsistência dos praticantes de umbanda e de candomblé com o meio natural, por exemplo, no Parque Nacional da Tijuca, no Rio de Janeiro. Poder-se-ia argumentar que a subsistência dos mesmos em seu aspecto espiritual dependeria daquele meio ambiente natural, porém, não se pode afirmar que o dispositivo constante do projeto original da Lei do SNUC tivesse essa abrangência. Daí, devemos ignorar esta possibilidade, e admitir que a essência do dispositivo era o de subsistência no sentido econômico.

Finalmente, em relação ao quarto elemento normativo, a “utilização dos recursos naturais de forma sustentável”, e ainda usando como estudo de caso as práticas de oferendas no Parque Nacional da Tijuca, devemos considerar que os recursos de fauna e flora do Parque não são diretamente utilizados pelos praticantes

de umbanda e de candomblé, que se apropriavam, ou se apropriam, eventual e clandestinamente, do meio ambiente natural (rios, cachoeiras, matas e árvores) como substrato físico, ou *locus*, para suas oferendas. Também, o uso sustentável desses recursos (rios, cachoeiras etc) não deve ser inferido, em face da proibição da administração do Parque, que considera as oferendas como práticas insustentáveis (esta é a única conclusão possível a partir da proibição de que sejam realizadas oferendas ali).

A fim de reforçar a argumentação aqui desenvolvida, daremos continuidade no mesmo exercício analítico praticado logo acima voltando nossa olhar, desta vez, para a conceituação de “populações tradicionais” da Portaria 22/92 do IBAMA. São entendidas como “comunidades com sua subsistência baseada no extrativismo de bens naturais renováveis”. Tal premissa torna impossível enquadrar, mesmo por analogia, os grupos religiosos afro-brasileiros urbanos no conceito de populações tradicionais, uma vez que não retiram sua subsistência, necessariamente, do meio ambiente natural. No caso emblemático do Parque da Tijuca, esse tipo de relação é impossível por se tratar de uma espécie de unidade de conservação na qual não se admite a atividade extrativista.

Por sua vez, se voltarmos nossa atenção para os dispositivos vigentes da Lei do SNUC, aplicáveis às reservas extrativistas e de desenvolvimento sustentável, e que contribuem para a construção do conceito de “populações tradicionais”, também não teriam aplicação imediata nas comunidades religiosas afro-brasileiras. Para que fosse possível o estabelecimento de uma analogia teríamos que dispor de dados sobre o impacto ambiental das oferendas nas unidades de conservação. Além disso, nesse instrumento jurídico que institui uma política pública, as unidades de conservação que admitem atividades econômicas extrativistas não incluem espaços do tipo Parque Nacional.

Avançando no exercício de interpretação analógica da Lei do SNUC como uma resposta afirmativa ao convite formulado por Juliana Santilli (2005) de que “toda a aplicação e interpretação judicial do SNUC” deve contemplar os postulados socioambientais, promovendo, entre outros métodos, a interface “indissociável” entre ambiente e cultura, analisaremos aqui mais três elementos normativos por permitirem buscar analogias para o abrigo doutrinário das comunidades religiosas urbanas afro-brasileiras sob o manto socioambiental. A Lei refere-se à “obrigação de participar da preservação, recuperação, defesa e manutenção”. Essa é uma ação

passível de ser aplicada aos praticantes das religiões afro-brasileiras, na proporção direta de sua institucionalização. Ou seja, quanto mais institucionalizados, mais facilmente assumirão esses compromissos. Aliás, no caso específico do Parque da Tijuca, já há registros de entendimentos e diálogos neste sentido entre entidades religiosas afro-brasileiras e o Núcleo de Educação Ambiental do Parque (SOBREIRA, MACHADO, 2008).

Quanto à “proibição do uso de espécies localmente ameaçadas” é igualmente aplicável, pois, em se tratando de “proibição” é mera questão de disciplinamento por lei ou regulamento administrativo do Parque, a ser observado pelos praticantes. A expressão “espécies ameaçadas” deve ser entendida amplamente, em relação à fauna e à flora. A propósito, este não é um problema atribuível às oferendas no Parque: o centro do conflito estaria no resultado ambiental, especialmente geração de resíduos, no substrato físico do parque (matas, rios etc). Do mesmo modo, a “proibição de práticas que impeçam a regeneração dos ecossistemas” é igualmente aplicável por tudo o que foi exposto anteriormente.

Ao sairmos do universo da norma jurídica e voltarmos nossa atenção para à discussão no meio acadêmico sobre um conjunto de conceituações e idéias relacionados à tutela socioambiental referido por Santilli (2005), observarmos que populações tradicionais são aquelas que apresentam “história de baixo impacto ambiental”. Mas, estranhamente, como já havíamos dito anteriormente, não dispomos de estudos sobre os impactos das oferendas junto ao meio ambiente, razão pela qual não se poder analisar o nível do impacto ambiental destas práticas. É premissa do presente trabalho que algum impacto ambiental foi considerado pela gestão do Parque da Tijuca, a ponto de proibir as oferendas e equipará-las a crimes ambientais, conforme uma placa afixada à entrada do Parque. Mas não se tem conhecimento do estudo de medição e quantificação em que o Poder Público federal se baseou para editar a punição (adiante retomaremos o tema do impacto ambiental das oferendas, por decisão metodológica, para não interrompermos a fluidez da análise dos elementos do texto normativo).

Sobre o “interesse em manter ou recuperar o controle sobre o território” observa-se que não há na relação dos praticantes de oferendas com o meio ambiente natural no caso do Parque da Tijuca uma relação de território, mas sim de territorialidade, isto é, de espaço como apropriação simbólica (ROSENDAHL, 2001). Entretanto, esse elemento que compõe o enunciado em questão comporta uma

reflexão: a ocorrência de diálogos entre comunidades religiosas afro-brasileiras organizadas e o Núcleo de Educação Ambiental do Parque Nacional da Tijuca (SOBREIRA; MACHADO, 2008) apontam para uma disposição, sim, daqueles grupos em recuperar a territorialidade perdida. Mas a maior ressalva seria em relação ao “controle”, uma vez que este poder sobre o território irá pender sempre para o lado mais institucionalizado (no caso, a administração ambiental). Ainda que sejam permitidas as oferendas no Parque, a entidade gestora do local jamais perderia o controle sobre o território do mesmo.

Já em relação ao conceito de “disposição a prestar serviços ambientais” verifica-se um diálogo aberto entre os atores supramencionados, uma predisposição para a negociação da qual a prestação de serviços ambientais poderia ser uma das “cláusulas”. Esse serviço, conforme a nova ética ambiental dos umbandistas e candomblecistas (ver capítulo 4), estaria bem representado pela coleta voluntária dos resíduos religiosos e posterior descarte coerente com normas pré-estabelecidas na negociação (SOBREIRA e MACHADO, 2008).

Finalmente, em relação à “simbiose com a natureza e relação econômica com o território”, constata-se que as religiões afro-brasileiras e a natureza mantêm uma relação íntima, na qual os praticantes utilizam a natureza como altar e a respeitam (ou deveriam respeitar) como morada das suas divindades. Porém, essa relação não tem conteúdo econômico relacionado ao território ou ao espaço utilizado, donde esse elemento conceitual só em parte poderia ser aproveitado.

Ampliando nossa análise para que a argumentação desenvolvida nesse capítulo ganhe mais densidade e abrangência, cabe observar a contribuição de Diegues e Arruda (apud SANTILLI, 2005) para a construção do conceito de populações tradicionais e a sua adequação, ou não, às comunidades religiosas urbanas de matriz africana no Brasil. Os referidos autores apontam para uma série de sete características comuns às populações tradicionais. A primeira reside na “moradia e ocupação do território por várias gerações”. Em que pese dizer respeito às comunidades religiosas afro-brasileiras de quilombolas, ela não se adéqua às comunidades religiosas urbanas afro-brasileiras.

A segunda refere-se às “importâncias das mitologias, mitos e rituais associados à caça, pesca e atividades extrativistas”. A importância das mitologias, dos mitos e dos rituais aplica-se às comunidades religiosas urbanas afro-brasileiras, que têm sua mitologia própria e rituais também peculiares (SOBREIRA; MACHADO,

2008), mas não estão associados à caça, à pesca e às atividades extrativistas. Consoante esta característica poderíamos argumentar dizendo que os umbandistas e candomblecistas seriam populações tradicionais menos predatórias do que muitas outras assim consideradas, uma vez que suas práticas não têm impacto direto sobre a fauna/flora. Mas somente por uma analogia, à primeira vista extravagante, poderíamos contra-argumentar dizendo que na medida em que os rituais se utilizam de muitas plantas ou flores e, no caso do candomblé, de animais, haveria uma atividade semelhante à caça e às atividades extrativistas, movimentando um mercado (ilegal ou não) de venda de plantas e de animais para oferendas. Não custa lembrar que a legislação ambiental brasileira (art. 32 da Lei 9.605/98) não distingue entre animais silvestres e domésticos (estes, utilizados predominantemente em rituais) para fins de proteção contra abusos ou maus-tratos. De qualquer modo, entendemos não aplicável esta característica proposta por Diegues e Arruda.

A terceira característica, a da “auto-identificação ou identificação por outros de pertencer a uma cultura distinta” é perfeitamente aplicável aos grupos religiosos afro-brasileiros, que se percebem e são percebidos como tais, por suas vestimentas, músicas e rituais. A próxima característica das populações tradicionais, serem formadas por “grupos humanos culturalmente diferenciados”, é inerente aos umbandistas e candomblecistas, conforme exposição anterior.

Por sua vez, a quinta característica, a da “reprodução do modo de vida, de forma mais ou menos isolada” não se aplica às comunidades religiosas urbanas de matriz africana, por estar relacionada a um modo de vida correspondente a uma atividade cujo fundamento econômico é a exploração direta de algum recurso natural.

A sexta característica, a da “cooperação social e relações próprias com a natureza”, é pertinente porque toda congregação religiosa se apóia na ideia de uma cooperação mútua entre seus membros, ou pelo menos, no que diz respeito à relação entre a instituição religiosa e os fiéis. As contribuições e doações para manter os centros e terreiros, revelam, até por ser típico do assentamento congregacional, a cooperação social (naquela sociedade religiosa específica). Quanto às relações próprias com a natureza, aqui já o dissemos, os umbandistas e os candomblecistas as têm, a partir de sua elaboração e ressignificação da mesma.

Finalmente, a sétima característica comum às populações tradicionais, possuir “modos particulares de existência”, não se aplica às comunidades religiosas

afro-brasileiras porque compreende modos de fazer que de alguma forma vinculam-se à subsistência econômica.

Urge ainda lembrar que Leuzinger e Cureau (2008, p. 6) adicionaram a este rol o requisito de que as populações tradicionais mantêm ou aumentam a biodiversidade. Ora, como discorreremos no corpo desta pesquisa (ver subseção seguinte), a prática de religiões de matriz africana por escravos no Brasil forçou um improvável comércio de sementes vindas da África, que aqui eram plantadas para fornecer elementos rituais. Tal prática redundou em exitosa migração de espécies.

Se até aqui vimos conceitos reunidos por Santilli (2005) de autores preocupados em precisar seu entendimento dos conceitos anteriormente referidos, cabe, agora, analisar três conceitos que emergem originalmente da obra de Santilli, isto é, sem terem sido atribuídos a outros autores.

O primeiro é a "ocupação de um território" que remete o leitor ao que já expusemos aqui. Não há vínculos diretos sobre territórios, que exijam a tutela do direito de propriedade ao território, no caso estudado do Parque da Tijuca, mas, sim, de direito ao uso ou de acesso ao território. Portanto, com essa ressalva quanto à questão territorial – essencial ao sistema de proteção do socioambientalismo – pode a tutela socioambiental se estender aos grupos religiosos afro-brasileiros, uma vez que em nosso estudo de caso também há uma questão territorial envolvida. Contudo, que fique claro: diversamente do que preconiza o movimento socioambiental para seus grupos preferenciais, não se estaria defendendo a transferência da titularidade de parte de um parque nacional aos grupos religiosos urbanos afro-brasileiros. O que queremos aqui é sublinhar que há uma questão territorial de posse – que tanto anima o movimento socioambiental – subjacente ao caso do conflito que tomamos para ancorar nossas análises e argumentação.

Um segundo conceito, é o de "valores espirituais associados" que delinea os conhecimentos ou saberes produzidos pelos grupos protegidos (índios, quilombolas e populações tradicionais). Aqui a autora revestiu-os de um aspecto mitológico e simbólico relacionado à natureza. Ora, este elemento destacado pela autora é perfeitamente assimilável pelo exercício de analogia que ora empreendemos, no sentido de considerar os grupos urbanos afro-religiosos como destinatários do marketing ambiental (ou do sistema de proteção) socioambientalista. Afinal, a mitologia da umbanda e do candomblé está profundamente fundamentada em divindades que regem elementos do meio ambiente natural, os orixás, resultando

que a relação cosmológica desses grupos com a natureza é simbólica e espiritualizada.

Um terceiro conceito, antropológico e de difícil definição, é o de "conhecimentos tradicionais". Ao relacionar entre os conhecimentos tradicionais, expressamente, o uso medicinal de plantas, a autora abre uma interessante via de recepção às comunidades religiosas afro-brasileiras (especialmente o candomblé) como produtoras deste tipo de saber, uma vez que o candomblé é uma religião essencialmente fitólatra (SILVA, 1995). Portanto, mostraremos a seguir, que as religiões de matriz africana (e neste aspecto, o candomblé em especial) poderiam ser consideradas como detentoras de conhecimentos tradicionais, no que tange ao uso terapêutico das plantas, em geral, associado ao uso religioso.

2.4.6.1 Justiça Ambiental

Outra importante referência, por ser um movimento articulado que incorpora certas premissas hauridas do movimento socioambientalista brasileiro é a Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA), que, na verdade, é uma articulação de diversas entidades (desde associações de vítimas de poluição até entidades de pesquisa célebres, como a FIOCRUZ), que conta com uma secretaria nacional, na cidade do Rio de Janeiro, conforme informações constantes no seu site (http://www.justicaambiental.org.br/_justicaambiental/pagina.php?id=135).

O site da RBJA define Justiça Ambiental como sendo o "... tratamento justo e o envolvimento pleno de todos os grupos sociais, independente de sua origem ou renda nas decisões sobre o acesso, ocupação e uso dos recursos naturais em seus territórios" (http://www.justicaambiental.org.br/_justicaambiental/pagina.php?id=229).

Procedamos à investigação análoga a que foi empreendida na home-page do ISA. Devemos observar que será coerente uma não inclusão dos grupos religiosos afro-brasileiros por estes não serem, a rigor, detentores de territórios (no sentido do substrato físico ou no sentido fundiário, de terra, de propriedade), mas sim de territorialidades (relações dinâmicas e significadas com o território).

Na seção dos eixos temáticos (equivalente aos "canais temáticos" do ISA) há uma pluralidade de assuntos classificados e subclassificados. A classificação mais abrangente se dá a partir das seguintes categorias: atividades geradoras de injustiça

ambiental, eixos de luta, experiências, populações envolvidas e atingidas, regiões de conflitos (essas informações foram obtidas no link a seguir: http://www.justicaambiental.org.br/_justicaambiental/busca_acervo.php).

Todas essas categorias abrangem, por seu turno, diversos segmentos. Esquivar-nos-emos de apresentar estatísticas, procedendo a uma análise panorâmica. Índios e quilombolas, por exemplo, estão contemplados na categoria “populações envolvidas e atingidas”. Arte e cultura, bem como demarcação de terras indígenas e de quilombolas, estão relacionadas na categoria “experiências”, enquanto ações capazes de gerarem justiça ambiental. Só estas referências (povos indígenas, quilombolas, interface com a cultura) já bastam para aproximar o conceito de justiça ambiental ao de socioambientalismo. Porém, o conceito de justiça ambiental é mais amplo, por abranger, por exemplo, em seus grupos de tutela, além daqueles mesmos protegidos pelos socioambientalistas, outros, como vítimas de acidentes industriais (ou seja, grupos que não necessariamente produzem saberes tradicionais patenteáveis).

Não faz o banco temático da RBJA expressa referência aos praticantes de religiões afro-brasileiras. Porém, gera, minimamente, uma expectativa acerca do assunto, ao elencar, entre seus eixos de luta, a luta contra o racismo ambiental (adiante desenvolveremos o tema). O subsídio para a investigação de uma possível eleição de praticantes de religiões de matrizes africanas como grupos contemplados pela Rede será o Relatório gerado pela RBJA, sobre injustiça ambiental no Brasil, conhecido como Mapa da Injustiça Ambiental, adiante analisado.

Seguindo nossa prospecção, nos deparamos com a ausência de notícias, naquele site, na data de acesso (18 de junho de 2010). Prontamente, redirecionamos nossa investigação para a seção Ações da Rede (http://www.justicaambiental.org.br/_justicaambiental/menu.php?id=99&site=http://www.justicaambiental.org.br/_justicaambiental&cd_site=17), que apresenta diversas campanhas apoiadas pela RBJA.

Das onze campanhas apoiadas, vigentes na data da pesquisa (18 de junho de 2010), a maioria (três) se referia a problemas decorrentes de poluição industrial ou resíduos, duas a populações indígenas (uma delas incluindo populações ribeirinhas do Rio Xingu, não necessariamente indígenas), duas sobre a região amazônica (excluindo assuntos especificamente indígenas), e uma ocorrência para cada um dos itens seguintes: quilombolas, Via Campesina (movimento social de

camponeses), biossegurança e EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. Indígenas somados a quilombolas (com três ocorrências) correspondem, juntos, a 27,27% das campanhas apoiadas. Um número, embora não desprezível, menos expressivo do que os obtidos nas investigações que fizemos no site do ISA. Nenhuma referência explícita às comunidades de umbanda e de candomblé.

Importante acrescentar que Leonardo Boff se utiliza da expressão “injustiça ecológica” para se referir ao mesmo fenômeno, contudo, explicitando que não há injustiça ecológica apartada da questão social. Para Boff, injustiça ecológica e injustiça social andam juntas, em contínua troca, alimentando-se mutuamente (apud CAETANO, 2008, p. 185).

É possível que o conceito de justiça ambiental –objetivo que envolve em rede organizada diversas entidades brasileiras- se torne acessível, também, para as comunidades religiosas afro-brasileiras. É mister lembrar que, para Acselrad, conforme já estatuído, a justiça ambiental seria uma retórica decorrente do movimento socioambientalista.

Uma vez que tem sido recorrente nesta pesquisa contextualizar o problema da interdição das oferendas no PNT sob uma ótica macro (social e histórica), achamos oportuno relembrar, que no Capítulo I, apresentamos a eloquente conclusão de Leonardo Boff, para quem não há injustiça ambiental (ele se utiliza da expressão “injustiça ecológica”) que não esteja ancorada a práticas socialmente injustas (apud CAETANO, 2008, p. 185). Ora, se estamos trabalhando com a hipótese de que a interdição aos rituais em áreas preservadas tem conexões com a intolerância religiosa e com a negrofobia (ver seções específicas neste capítulo), então a tese de Boff respalda a hipótese que defendemos, e esta dá concretude à tese de Boff.

O problema da injustiça ambiental no PNT, detectado pelo relatório preliminar da Rede Brasileira de Justiça Ambiental como sendo um caso de “racismo ambiental” (que nos serve de premissa para considerar a interdição uma injustiça), à luz da teoria de Boff, não poderia existir isoladamente no tempo e no espaço: não haveria crise ambiental que não estivesse ancorada de alguma forma à alguma experiência (histórica) de crise social. Portanto, em um primeiro momento, a desterritorialização (ou como aqui renomeamos, a “despaisagização”) dos umbandistas e candomblecistas do PNT não poderia ser vista isoladamente, sem as

necessárias e já aludidas conexões com problemas sociais de preconceito e de discriminação, reveladores do déficit da democracia brasileira.

A recomposição deste déficit, a partir de sua ambientalização, pede uma resposta igualmente ambientalizada. Com isso queremos estabelecer que, se em um nível provável de inconsciência coletiva (ou seja, de racismo como resíduo social do tipo segunda pele, não perceptível) conduziu à proibição dos rituais no PNT sob o manto da “ambientalização”, uma reação também ambientalizada é possível: em nível teórico, ela residiria no que Matos (2008, p. 151) chama de socioecologia, uma ampliação do pensamento ambiental considerando as variáveis da sócio-diversidade e da igualdade democrática (ou seja, um conceito bem próximo, senão idêntico, ao do que temos entendido como sendo o movimento socioambiental). Para apresentar argumentos de defesa, portanto, contra o diagnosticado caso de “racismo ambiental”, seria oportuno que o movimento socioambientalista, através de seus atores e estrutura institucional, passasse a abraçar a causa das oferendas afro-brasileiras ostensivamente.

2.4.7 O caso do candomblé como religião afro-brasileira detentora de conhecimentos tradicionais

Póvoas (1999, p. 216) registra que pessoas com problemas de saúde procuram terreiros de candomblé para agregarem ao tratamento médico tradicional, os “banhos de folha” e as “folhas curativas”, seguindo a prescrição do pai-de-santo, devidamente imantadas pela energia (axé) advinda dos orixás, segundo certos rituais. Há a crença de que este axé, atuando ao lado do princípio químico das plantas, reforça seu potencial curativo. Entre outras aplicações práticas, o referido autor menciona o uso religioso de plantas para “extirpar certos tipos de mioma” e para os “males da cabeça”.

O antropólogo Ordep Serra (1999, p. 289), por seu turno, destaca a realização, na Universidade Federal da Bahia (UFBA), da Pesquisa Ossaim, financiada pelo Fundo Nacional do Meio Ambiente, em 1996/97. Este projeto, conduzido por equipe multidisciplinar, objetivou a apresentação de um sistema etnobotânico do candomblé baiano, culminando com a implantação do Jardim

Etnofarmacobotânico de Salvador. O estudo teve foco no uso terapêutico de folhas pelos candomblecistas. Também em Salvador, vale registrar, a Fundação Municipal Gregório de Mattos propôs, em 1988 um projeto que seria uma parceria entre terreiros e prefeitura: a criação da Casa das Folhas do Orixá, um horto étnico, onde pudessem ser cultivados os vegetais necessários aos cultos aos orixás (SILVA, 1995, p. 211).

Já a pesquisadora Angela Lühning, também da UFBA, fez um estudo comparativo da catalogação de plantas para uso terapêutico pelos candomblecistas com a catalogação clássica científica. A pesquisadora partiu do trabalho do francês Pierre Verger, que pesquisou 120 plantas usadas no candomblé, juntando-as em um herbário, na década de 1950 (1999, p. 303). Lühning assevera que a sociedade lorubá, base dos estudos, tinha (e mantém até hoje) um profundo conhecimento do uso medicinal das folhas, sempre através de ritualizações. A pesquisadora concluiu que os iorubanos configuraram um sistema classificatório próprio, distinto do sistema criado pelo sueco Linneu, em 1735, o chamado *Systema naturae*, adotado pela botânica oficial (1999, p. 304), aditando que o uso de folhas era tão importante para aquela cultura que é possível que plantas não nativas do Brasil, e sim da África (e que hoje só são encontradas na Bahia), tenham sido trazidas daquele continente para o Brasil por escravos libertos (1999, p. 305), para o seu uso terapêutico-religioso. É o caso do Akoko (nome científico *Neubloudia laevis*, *Bignoniaceae*).

Para o nosso propósito de atribuir aos grupos religiosos afro-brasileiros o *status* de serem detentores de conhecimentos tradicionais, muito corrobora a citada autora, para quem o conhecimento popular do uso das folhas constitui um conhecimento tradicional (1999, p. 309), transmitido oralmente há gerações (1999, p. 311), despertando a cobiça dos grandes laboratórios estrangeiros (1999, p. 315). A aludida autora recita a tradicional frase candomblecista *Kosi ewé kosi orixá* (sem folhas não há orixá), para dar a precisa dimensão da importância do uso de plantas e folhas no candomblé (1999, p. 317). Em última análise, elementos cruciais que Santilli (2005) apregoa no curso de sua obra, para dar consistência à categoria “conhecimento tradicional”, estão presentes na perspectiva de Ângela Lühning, em relação ao uso de folhas pelo candomblé: 1) transmissão de um saber circunscrito a um grupo; 2) difusão de conhecimento por via oral, não acadêmica e; 3) expectativa de que o conhecimento desperte a cobiça de conglomerados estrangeiros, o que

lhes atribuiria, numa perspectiva socioambiental, *status* de ser protegido patentariamente.

Por sua vez, Barros e Napoleão (2007, p. 12), estudando o uso terapêutico e litúrgico das folhas nas religiões afro-brasileiras, sublinham, primeiro, a importância que os vegetais tinham em todos os níveis existenciais dos grupos étnicos do sudeste africano (“exportadores” de escravos para o Brasil), como subsistência e suporte espiritual. Esta relação homem/vegetal, assim, fornece elementos para reconhecimento de um vínculo (embora remoto no tempo/espaço), mas com sustentação antropológica e histórica, entre as comunidades afro-brasileiras e a terra ou o território que fornece esses vegetais.

A escravidão dos povos daquela região, como os jêjes e os nagôs, impôs-lhes um corte anacrônico em seu *modus vivendi*, na medida em que arremessou-os em uma nova flora, a brasileira, diante da qual os escravos tiveram que buscar as plantas que pudessem equivaler aos elementos faunísticos africanos. Essa busca foi facilitada, segundo os autores, pela semelhança climática entre o sudeste africano e o nordeste brasileiro e, além disso, foi elemento agregador e mantenedor da cosmovisão do grupo e de sua identidade negra e africana. O fato é que desde o começo do Século XX há estudos sobre os usos terapêuticos das plantas pelo candomblé. O botânico F. C. Hoehne, em 1920, investigou as ervas e objetos vendidos pelos ervanários de Salvador, abrangendo: plantas secas, raízes sementes, pedra de Santa Bárbara, figas, dentes de jacaré, chifre de cabra loura etc (SILVA, 1995, p. 60). Interessante registrar, para acentuar a dimensão do uso terapêutico-religioso das folhas para aqueles grupos étnicos (e sua repercussão nas modernas formas de candomblé e de umbanda) que a necessidade de manutenção deste saber dentro da comunidade – expropriada de sua África natal – acabou por contribuir para o aumento da biodiversidade da fauna brasileira: vegetais que não tivessem equivalentes no meio ambiente brasileiro eram introduzidos no Brasil, em geral, por mecanismos clandestinos, trazidos por navios negreiros ou por iniciativa dos próprios portugueses, conhecedores dos usos que os africanos deles faziam: inhame, quiabo, melancia, mamona, dendezeiro, pimenta-da-costa e obi são exemplos (BARROS e NAPOLEÃO, 2007, pp. 12-13). O obi (ou noz-de-cola), por exemplo, foi trazido da África pelos próprios portugueses escravocratas, pois eram conhecidas suas propriedades de sustentar os africanos em longas jornadas ou em atividades penosas ou, ainda, diante da privação de outros alimentos.

Aqueles autores ressaltam que o conhecimento transplantado da África, e hoje presente nas religiões afro-brasileiras, teve contribuição para a “medicina popular brasileira”, com base no uso de fitoterápicos (2007, p. 14). Barros e Napoleão apresentam centenas de folhas, atribuindo-lhes os sistemas classificatórios comparados (o africano e o de Lineu) e os respectivos nomes usados, os orixás a elas ligados e seu uso litúrgico e terapêutico. O mecanismo que garantiu a perpetuação dos segredos sobre o uso de folhas foi a oralidade, mas, eventualmente, os detentores destes segredos não mantinham sua filiação religiosa e, deste modo, parte dos saberes saía da comunidade religiosa para o “mercado”, contribuindo, como já dito, para o enriquecimento da medicina popular brasileira.

Devemos também considerar a já referida contribuição da umbanda para os conhecimentos tradicionais, a partir da pesquisa da Unifesp sobre as propriedades ansiolíticas dos defumadores usados nos rituais umbandistas, conforme informação obtida no site do Ministério do Meio Ambiente (www.mma.gov.br). Ainda no campo da saúde mental, merece registro que pessoas com problemas de depressão, se socorrem de rituais, orações e oferendas nos centros e nos terreiros, que, atingindo determinado objetivo, devolvem ao adepto o equilíbrio psíquico ou psicológico. Em certos casos, a saúde física é também reabilitada após certas práticas rituais e banhos de descarga, que podem ser feitos pela utilização de certas ervas (NETO, s/d).

Queremos com isto estabelecer que o uso litúrgico-medicinal das plantas pelas comunidades afro-brasileiras, de ancestral origem, se reveste de diversos elementos que constituem os chamados “saberes ou conhecimentos tradicionais”, seja em seu vislumbre doutrinário ou normativo.

2.5 Impacto ambiental das oferendas

Nesta seção nos esforçaremos em apontar parâmetros que possam ser utilizados para se emoldurar a questão do impacto ambiental das oferendas. Afinal, populações tradicionais devem ter história ambiental de baixo impacto, como um de seus pressupostos doutrinários. Utilizaremos apontamentos de Leite e Ayala (2004) sobre risco e precaução ambientais e de Jamieson sobre escala de danos.

Berna desmonta qualquer visão romântica de que ideologias ou comunidades humanas sejam “aimpactantes” ao denunciar que há degradação ambiental em sistemas capitalistas, socialistas, anarquistas, indígenas e comunidades rurais autônomas, entre outros (2005, p. 95). Portanto, o impacto e a degradação são inerentes ao elemento humano. Resta avaliar, medir, seu tamanho e propor medidas de controle ou de proibição. Tal avaliação deve partir do pressuposto que os problemas ambientais são distintos em escala, danos e impactos. Nas subseções seguintes, abordaremos panoramicamente, as gradações e tipologias propostas por Dale Jamieson para as escalas e danos referentes aos problemas ambientais. O autor não se ocupou de registrar uma classificação ou tipologia para os impactos! Parece que o termo impacto, neste caso, sintetizou, a um só tempo, as questões relativas à escala e aos danos. Se pudéssemos, a partir da “deixa” de Jamieson, matematizar este raciocínio, até de forma simplista, poderíamos referenciar que escala + dano = impacto (numa perspectiva quali-quantitativa). Estamos assim tentando preencher as lacunas do autor.

As escalas dos problemas ambientais podem ser classificadas, segundo Jamieson (2010, p. 28), em: locais, regionais ou globais, conforme seus efeitos se portraiam no tempo e no espaço. É uma ótica claramente quantitativa (quantidade de tempo e de espaço que o “impacto” atinge).

Jamieson dá exemplos que tornam mais lúdico o processo de apreensão dos conceitos de escala: Assim temos (2010, pp. 28-30): escala local: poluição sonora; escala regional: poluição veicular; escala global: mudanças climáticas. Interessantíssimo anotar que, para Jamieson, os problemas de escala global decorrem das modernas tecnologias, o que afastaria o enquadramento das oferendas como problema ambiental de escala global. Essa opinião é, de certo modo, compartilhada por Leite e Ayala, que, ao estudarem a “sociedade de risco” (pressuposto conceitual importante para a aplicação do princípio da precaução) se referem aos “macroperigos” ambientais como sendo aqueles que não têm limitações espaço-temporais, são financeiramente incompensáveis e decorrem do resultado da modernização das tecnologias (2004, pp. 18-9). Mais adiante, asseveram que o risco ambiental, que justifica medidas mais radicais, decorre do “modelo de exploração capitalista dos recursos” que expõe o ambiente (2004, p. 123).

A colocação de uma oferenda junto a uma árvore, no Parque da Tijuca, teria, em primeira mirada, uma escala local, basicamente, sendo fonte de geração de

resíduos (isto é indiscutível, assim como o consumo residencial de comida gera resíduos). A não ser que os cientistas descubram que a comida de santo e as frutas usadas nos alguidares contenham algum tipo de substância capaz de poluir a atmosfera ou contribuir para o aquecimento global, é mais óbvio, manter as oferendas na posição “local”, no quadro das escalas.

De acordo com o bem ou os interesses e valores atingidos, Jamieson criou sua tipologia de danos ambientais. São eles: danos à qualidade de vida, danos à saúde humana e danos a seres vivos não humanos. É uma ótica visivelmente qualitativa. Como Jamieson não se ocupa muito em conceituá-los (até porque as nomenclaturas são auto-explicativas), criamos conceitos respeitando os exemplos e breves comentários do autor.

Danos à qualidade de vida são aqueles que não ameaçam de extinção uma espécie (especialmente a humana), comprometendo o bem estar existencial, como a poluição sonora (2010, p. 31). Danos à saúde humana são aqueles que, em geral, podem se tornar problemas de saúde pública, como poluição do ar e da água (2010, p. 31). Danos a seres vivos não humanos são aqueles que atingem espécies (e espécimes) da fauna e da flora, comprometendo a diversidade de espécies (o autor não apresenta exemplos).

As oferendas de candomblé, na medida em que se utilizam, eventualmente, de animais sacrificados, são, sim, danosas a seres vivos não humanos (terceiro tipo de dano, na tipologia de Jamieson). Isto é um dado. Contudo, muito mais danosas, em escala, são as atividades da indústria de abate, a pesca, o uso de animais em laboratórios etc. Já as oferendas de umbanda e de candomblé, avaliadas em conjunto, só comprometeriam a qualidade de vida (primeiro tipo de dano) se, efetivamente, se comprovasse que afetam, em escala regional, os ecossistemas utilizados, poluindo-os.

Se Jamieson considera a poluição sonora como sendo um exemplo do primeiro tipo, poderíamos considerar a poluição visual também, por repercutir, igualmente, em um sentido humano. Aí, poder-se-ia argumentar (para os que se contrapõem às oferendas, como os preservacionistas puros não umbandistas nem candomblecistas) que as oferendas são um problema estético em um parque nacional, causadoras de poluição visual – efetivamente prevista na Lei 6.938/81. Mas, poluição estética não está tipificada como crime, na Lei 9.605/98. Logo, não

serve de argumento para equiparar as oferendas a crimes, em razão de algum tipo de dano ambiental.

Portanto, as oferendas seriam, acumulando conclusões (ainda passíveis de contestação), um problema ambiental de escala local e que causa danos a seres vivos não humanos (as de candomblé).

Em outra abordagem, Jamieson aponta que problemas ambientais podem tanto prejudicar criaturas não humanas e sistemas naturais, como também podem “*envolver obstáculos a interesses humanos*” (2010, p. 28, grifo nosso). O problema ambiental focado nesta pesquisa é de um dos dois tipos concebidos por Jamieson, na medida em que cria obstáculos aos interesses dos umbandistas e candomblecistas.

Poder-se-ia argumentar que, também causam prejuízos aos animais e aos ecossistemas. Mas, em relação ao primeiro caso, não seria um enquadramento aplicável às oferendas de umbanda, portanto, perde em força no que tange à universalidade de hipóteses; no segundo caso, há (pelo menos até este ponto) carência de estudos que comprovem prejuízos ao ecossistema do Parque da Tijuca (sem olvidar que toda ação humana é ambientalmente impactante, até mesmo o ato de fumar um cigarro).

Concluindo, acumuladamente: as oferendas seriam um problema ambiental de escala local, que causa danos a seres vivos não humanos (as de candomblé) e que causam obstáculo a interesses humanos. Isto é um começo, no sentido de obtemperarmos o tamanho do estrago causado pelas oferendas. Porém, apesar de termos chegado àquele resultado, aparentemente simplista, não se deve perder de vista a advertência do próprio Jamieson de que os problemas ambientais são complexos e multidimensionais, podendo ser descritos ou explicados de várias maneiras (2010, p. 51). Não estamos nos furtando de tentar explicá-lo, portanto, de uma das maneiras possíveis.

Em face da ausência de avaliações conhecidas dos impactos ambientais das oferendas, temos que estabelecer, pois, critérios que permitam circundar o assunto e dar-lhe um norte, por dois motivos: se houver indícios de que as oferendas se tratam de atividades de baixo impacto, os umbandistas e candomblecistas, a um só tempo, preencherão um dos requisitos para serem destinatários da tutela socioambiental (portadores de práticas e de histórico de baixo impacto) e merecerão tratamento

diferenciado por parte de autoridades ambientais, em relação aos grandes poluidores.

Ao final deste primeiro esforço de emoldurar as oferendas quanto ao tamanho do impacto que causam, vamos nos apoiar no argumento de autoridade de estudiosos dos riscos ambientais: Leite e Ayala, com base em Ulrich Beck, assinalam, com formulação matemática, o chamado paradoxo regulatório: “a degradação ambiental é tanto maior, quanto maior é a sua regulação normativa” (2004, p. 24). Em outras palavras, atividades que têm o condão de degradar o meio ambiente têm regulações específicas, sempre em maior número ou complexidade quanto maior for o potencial de dano ambiental.

Um critério objetivo e neutro, para investigarmos a aplicação do paradoxo regulatório em relação às oferendas, são as Resoluções do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) e instruções normativas do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Renováveis (IBAMA). Não localizamos normas do CONAMA que, diretamente, normatizem a realização de oferendas. Para citar apenas alguns exemplos da complexidade temática daqueles órgãos há resoluções versando sobre (ROCCO, 2005): corte de árvores de Mata Atlântica (CONAMA, 278/2001 e 317/2002), empreendimentos turísticos na Zona Costeira (CONAMA, 341/2003), organismos geneticamente modificados (CONAMA, 305/2002; IBAMA, 02/2003 e 04/2003); e ainda (SARAIVA, 2008): descarte de pilhas e baterias (CONAMA, 257/1999), destinação de pneumáticos (CONAMA, 258/1999) e camada de ozônio (CONAMA, 340/2003). Notável que alguns assuntos são, de fato, normatizados mais de uma vez, pelo mesmo ou por órgãos diferentes.

Na medida em que não há resoluções acerca das oferendas, devemos inferir, pois, que, pelo menos até o momento, não se verificou risco ambiental severo nelas, que mereça normatividade federal. Por que, então, são equiparadas a crimes ambientais?

De fato, quando os efeitos de certas práticas no meio ambiente não são conhecidos, recomenda o Direito Ambiental, como disciplina autônoma, a adoção dos princípios da precaução e da prevenção (o que justificaria a proibição de oferendas na natureza, se não se sabe que impactos ambientais produzem).

O princípio da precaução foi consagrado no art. 15 da Declaração do Rio de Janeiro, de 1992 (AZEVEDO, 2008, p. 133), onde se lê: “quando houver ameaças de danos *sérios* ou *irreversíveis*, a ausência de absoluta certeza científica não deve ser

usada como razão para postergar medidas eficazes e economicamente viáveis para prevenir a degradação ambiental” (grifos nossos).

Leuzinger e Cureau atestam que o princípio da precaução pode ser promulgado pela ideia de que ações humanas sobre as quais haja fundado receio de serem perniciosas ao meio ambiente devem ser proibidas ou controladas, ainda que em um contexto de incerteza científica acerca dos danos ambientais (2008, p. 14). Adiante, as autoras lembram, com base em Alexandre Kiss, que tal princípio deve ser invocado em face do *risco elevado* (grifo nosso) inerente àquela atividade (2008, p. 15).

A tarefa árdua do intérprete da lei ou do executor da mesma (em nosso estudo de caso, ambas as funções são concentradas no órgão gestor do Parque da Tijuca) é determinar se os danos que as oferendas causam ao meio ambiente, são sérios e irreversíveis e se os riscos desta atividade são elevados para a natureza.

AZEVEDO, a título de exemplo (2008, pp. 110-11), enumera como sendo de elevado potencial poluidor para os recursos hídricos, atividades tais como: “lançamento de efluentes líquidos resultantes da indústria química, petroquímica, metalúrgica, das usinas de açúcar, destilarias de álcool, cítricas, dos curtumes, matadouros, frigoríficos, beneficiamento de látex etc”, além da suinocultura que despeja seus dejetos em mananciais receptores. Esta última é referida como passível de configurar o crime ambiental previsto no art. 54, §2º, III, da Lei 9.605/98.

É cristalino que o autor faz menção a uma série de atividades que se dão em escala industrial, todas a exigir prévio licenciamento ambiental (2008, p. 111). Aquelas atividades, portanto, são incomparáveis, em escala poluidora e em efeitos deletérios com uma oferenda religiosa de comida cozida e frutas, deixada na mata por um ou alguns adeptos de religiões afro-brasileiras. Estas, *a contrario sensu* do entendimento de Azevedo, teriam, quando muito, impacto (claro, como qualquer atividade antrópica) de baixo potencial poluidor.

Evidentemente, com lastro na precaução, a autoridade ambiental poderá promover verdadeiro festival de interdições. Ora, esta é, afinal, a razão de ser da autoridade ambiental, a princípio e em princípio. Porém, como modo de diminuir as chances do uso arbitrário daquele princípio, a comunidade jurídica propõe a solução da inversão do ônus da prova (LEUZINGER; CUREAU, 2008, p. 16): caberia ao empreendedor provar, então, que sua atividade não causa danos sérios e

irreversíveis, obtendo, assim, o aval dos órgãos de controle da administração ambiental.

Esta tese é satisfatoriamente defensável se pensarmos em grandes conglomerados, de capital transnacional, que, confortavelmente, podem bancar pesquisas científicas. Mas o que dizer do umbandista ou candomblecista, individualmente considerados ou mesmo de centros de umbanda e terreiros? Como entidades religiosas, que vivem de donativos dos fiéis e que têm, por vezes, baixo nível de institucionalização poderão investir em pesquisas para provar que as oferendas não causam danos sérios e irreversíveis?

Ora, em uma sociedade democrática, com tantos desníveis, a igualdade literal é tirana! Exigir de umbandistas e candomblecistas o mesmo que se exige de uma transnacional não é razoável nem proporcional. Onde advogamos que, pelo princípio da isonomia, seja reconhecida a hipossuficiência daquelas comunidades religiosas e que o princípio da precaução não se aplique às oferendas com o mesmo rigor inerente ao desenvolvimento de novas tecnologias.

Porém, reclamamos disciplina e consciência ambiental dos praticantes no que diz respeito aos resíduos sólidos religiosos, que podem ser recolhidos pelos próprios adeptos. Não exigir que estes apresentem pesquisas científicas não implica em abrir mão de posturas de consciência, educação e/ou ética ambientais. A propósito, outras pesquisas deixam transparecer que o problema das oferendas é a produção de resíduos sólidos localizados, como o levantamento da Fundação Universidade Federal do Rio Grande sobre áreas de preservação gaúchas (ASMUS et alli, 2005, p. 20) e do Departamento Municipal de Limpeza Urbana de Porto Alegre, equiparando as oferendas religiosas a papelão e tocos de cigarro (SANTOS; HOFFMAN, 2010, p. 10); passível de ser recolhida manualmente e colocada em caminhões (SANTOS; HOFFMAN, 2010, p. 17) e em sacos plásticos de varrição, quando em praias (SANTOS; HOFFMAN, 2010, p. 18). Como se vê, um assunto que é tratado pelo serviço de coleta de lixo local, nos remete, em primeira mirada, a implicações ambientais também locais. Isto nos parece uma direção.

O primeiro dos estudos imediatamente acima citados se refere a uma área de preservação, como em nosso estudo de caso. O segundo se aplica aos logradouros urbanos (para onde as oferendas são “empurradas”, quando ocorre a desterritorialização). O tratamento, inicialmente, é o mesmo: oferendas (numa perspectiva de impacto antrópico) são resíduos sólidos. Contudo, entendemos que

há certas especificidades que devem ser consideradas quando buscamos um norte para o impacto das oferendas junto à Mata Atlântica, como no Parque da Tijuca.

Enquanto o princípio da precaução nos remete a um universo de resultados ainda não firmados pela ciência, o princípio da prevenção tem aplicação quando os danos ambientais são conhecidos, disto resultando a necessidade de controle da atividade (LEUZINGER, CUREAU, 2008, p. 15).

2.6 Conclusão

Vimos, ao término deste capítulo, que a Carta de 1988 inaugurou no Brasil um Estado Socioambiental de Direito no qual a proteção ambiental passa a ser um valor agregado a um Estado Social, que além da ordem ambiental – e fundamentado na dignidade da pessoa humana – se ocupa de diversas ordens (social, cultural, política etc). Essa nova ordem socioambiental tem reflexos imediatos em políticas públicas e em documentos legislativos que manifestam a vontade do Poder Público em tutelar um rol de comunidades locais que manejam para sua subsistência o seu ambiente, com técnicas e práticas não agressivas à fauna, à flora e aos ecossistemas.

Vimos também que os principais grupos contemplados pelo movimento socioambiental são as comunidades indígenas e de quilombolas, especificamente mencionados no texto constitucional como grupos merecedores da defesa estatal de seus interesses territoriais e de manejo ambiental. Além desses dois seguimentos, o movimento socioambiental se refere sobremaneira a uma terceira categoria, identificada pela fórmula geral “populações tradicionais”. Essa nomenclatura é usada, na literatura socioambiental, para se referir a outras populações que têm forte relação de subsistência com o território que ocupam, manejando-lhes a fauna e a flora, como, por exemplo, os seringueiros.

Ao mesmo tempo, indígenas, quilombolas e populações tradicionais têm em comum um manejo ambiental passível de gerar resultados econômicos, ou, por outra, capaz de atrair a cobiça de empresas estrangeiras (especialmente do ramo farmacêutico) sobre seus modos de fazer e de utilizar a fauna-flora. Podemos nos referir a esses modos de fazer como “saberes ambientais” (HISSA, 2008, p. 61) maduros o bastante para interessar à investida patentária de empresas estrangeiras.

Mas o sentido litúrgico e ritualístico do manejo ambiental, característico dos grupos religiosos afro-brasileiros é desprovido deste resultado econômico (o que não significa, como provamos, que não haja conhecimentos fitoterápicos destes grupos que devam ser protegidos).

Em outras palavras, as práticas umbandistas e candomblecistas não constituiriam um “saber ambiental” e não despertariam, inicialmente, qualquer interesse nos grupos internacionais, ávidos por patentes oriundas da biota brasileira. Portanto, teriam sido negligenciadas pelos socioambientalistas, em seus esforços de ampliação do direito ambiental. Emblemático é o interdito imposto pela administração do Parque Nacional da Tijuca, unidade de conservação localizada no Rio de Janeiro, aos praticantes das religiões de matriz africana.

Ainda que abrissemos mão de defender possíveis (ou difíceis) vínculos territoriais dos praticantes com algum tipo de espaço, os demais elementos presentes nos modos de uso litúrgico-medicinal das plantas são por si só eloquentes para qualificar as comunidades religiosas afro-brasileiras como detentoras de saberes tradicionais, habilitando-as como destinatárias da tutela doutrinária socioambientalista. A utilização de recursos ambientais por estas comunidades tende a ser causadora de baixo impacto ambiental (como o atribuídos às demais populações tradicionais), o que conspira a seu favor.

A proposta de incluir, ostensivamente, os grupos religiosos afro-brasileiros dentre os destinatários da tutela socioambiental deve ser encarada com naturalidade, dentro da dinâmica dos movimentos sociais, em face da observação de Loureiro (2006, p. 104) de que esses movimentos incluem ou excluem certas questões diante de contextos políticos e históricos específicos: a inclusão dos praticantes de umbanda e de candomblé como detentores de saberes tradicionais, marcadamente na área fitoterápica, é questão a ser apreciada pelo movimento socioambiental, o que nos parece bastante oportuno, para tentar recuperar o tempo perdido, que já resultou em prejuízos para aquelas comunidades.

Avaliamos que a não inclusão ostensiva destes grupos na tutela socioambiental (como a que foi dispensada a índios e quilombolas), dada a auto-proclamada influência deste movimento no arcabouço legislativo ambiental, deixou as “religiões da natureza” de fora, no momento de consolidação e crescimento da legislação ambiental brasileira, verificado a partir das últimas décadas do Século XX. Esta tendência se manifesta, hodiernamente, na implementação de políticas públicas

tutelares dos interesses ambientais daqueles grupos preferenciais por agências governamentais, como o Ministério do Meio Ambiente, a FUNAI e a Fundação Palmares, que não contemplam, satisfatoriamente, as referidas religiões. A Fundação Palmares, em razão de sua missão institucional de defesa das comunidades e culturas afrodescendentes, é a mais gabaritada a incorporar em suas ações promotoras de direitos os grupos religiosos afro-brasileiros em sua dimensão ambiental.

Certas práticas rituais desses grupos, hoje, vivem a situação incômoda de, a despeito da legitimação cultural, estarem destituídas de legitimação socioambiental. Como resultado, experimentam interdições em unidades de conservação, como no caso do Parque Nacional da Tijuca. A superação deste conflito passa pelo reconhecimento dos mencionados grupos como detentores de saberes tradicionais, merecedores de espaço próprio no marketing socioambiental, com a expectativa de que as obras doutrinárias e as ações institucionais perpetradas pelos porta-vozes do socioambientalismo e das agências estatais contribuam para esta inclusão, organicamente saudável para a democracia brasileira.

3 O PAPEL DO DIREITO AMBIENTAL E UMA ANÁLISE DOS DIPLOMAS INERENTES

3.1 Introdução

No capítulo anterior verificamos que um dos principais movimentos ambientais brasileiros (em termos de influência na racionalidade legislativo-administrativa), o socioambientalismo, negligenciou, de seu marketing ambiental explícito, as comunidades religiosas urbanas afro-brasileiras, a despeito destas cumprirem algumas importantes etapas habilitadoras do seu reconhecimento como comunidades tradicionais, detentoras de conhecimentos tradicionais. Contempladas pelo movimento socioambientalista, ao contrário, populações indígenas, quilombolas e outras populações tradicionais, a despeito de problemas de fato que enfrentam, contam hoje com satisfatória proteção da lei em seus direitos a acessos ambientais. Portanto, cumpre reunir a legislação existente e tentar preencher esta lacuna, em busca de modos de interpretação que deem guarida à tese central desta pesquisa: de que o conflito do caso sob estudo, bem como outros similares, comporta solução constitucional, legislativa e principiológica satisfatória e conciliadora, dentro do arcabouço jurídico brasileiro, sendo a proibição das oferendas em parques nacionais (estaduais ou municipais) por si só um equívoco jurídico.

Neste capítulo, apresentaremos as diversas fontes legislativas que serão utilizadas, *a posteriori*, no debate sobre a possibilidade de haver ou não embasamento, no arcabouço jurídico brasileiro, para a realização dos rituais de religiões afro-brasileiras junto ao meio ambiente natural. Será também o momento de se refletir sobre o papel do direito na “ecocivilização” (expressão utilizada por Plauto Faraco de Azevedo, em sua obra do mesmo título), a civilização que põe o debate ambiental em foco multissetorial, bem como pensar que contribuição a engenharia jurídica pode dar para a solução do conflito em foco.

Por ser a fonte que contém o macroconflito que serve de pano de fundo à presente investigação (valorização ambiental versus valorização das matrizes

culturais africanas), a CRFB ocupará espaço privilegiado nesta análise, bem como os dois diplomas mencionadas no cartaz proibitivo colocado na entrada do PNT: o Decreto 84.017/79 e a Lei 9.605/98.

A apresentação destas fontes será precedida de uma análise do papel do direito ambiental em um estado democrático e de modos de interpretação das leis que estão dadas que conspiram pela supressão da interdição aos rituais no PNT. Pretendemos, assim, propor intervenções que sejam aplicáveis nacionalmente, em casos semelhantes ocorridos em outras unidades de conservação.

3.2 Direito, poder e sociedade

Nesta seção, abordaremos, *en passant*, como a normatividade e o Direito são engendrados em face dos conflitos sociais (uma vez que a questão chave deste trabalho foi identificada como sendo um “conflito”). Em outras palavras, faremos panorâmico e despretensioso registro sobre a razão de ser do Direito, partindo da obra de Simone Goyard-Fabre, que faz referencial estudo sobre o caráter político do Direito.

A capacidade normativa, na Antiguidade greco-romana, é pensada (em Aristóteles e em Cícero) como uma expressão do poder político, tendo um caráter, diríamos, administrativo: administrar a justiça entre os cidadãos, aplicar a melhor solução do direito ao conflito (GOYARD-FABRE, 1999, p. 53). Havia a crença sincera, como Cícero esposa em *A República*, de que a normatividade era refém da transcendentalidade das leis naturais, de inspiração divina. A lei natural, divina, sobrepuja, pois, tanto a vontade de um eventual tirano, quanto a vontade da “massa”. Seja como for, em uma primeira mirada, este conceito de normatividade, atrelado ao poder político, deixa transparecer um caráter mais autocrático do que democrático, indicando que a administração dos conflitos vincula-se às soluções bem intencionadas a partir de parâmetros definidos por uma classe dominante quase teocrática.

Já para Maquiavel (século XV), conforme se haure de sua obra *O Príncipe*, o Poder se afirma pelos procedimentos que levam a ele e permitem nele se manter (GOYARD-FABRE, 1999, p.60). A normatividade, em Maquiavel, aparece nas

entrelinhas, exprimindo-se na maneira que o Estado tem de adotar novas leis para atender às dificuldades da situação, de forma utilitária e pragmática. A autoridade do Estado emana do fato de que este expede estatutos e regulamentos que têm preeminência sobre os usos e costumes dos indivíduos. Assim, o Estado tem que ser pensado como um grande sistema regulador, que é a própria expressão do Poder; de fato, o Estado como engenharia não teria a vocação para a moderação, que seria uma possibilidade encetada a partir da legislação, essas sim, no conceito de Maquiavel, uma obra-prima da moderação. (GOYARD-FABRE, 1999).

Como na concepção greco-romana, embora com fundamento diverso, normatividade e poder político se imbricam. Contudo, o Estado administra conflitos a partir de uma ótica meramente instrumental, sem se importar se a resolução de conflitos, por intermédio das leis ou da justiça, é qualificada.

Hobbes (século XVII), por seu turno, aduz que o Estado é gerado por um cálculo racional. O poder (diríamos a “normatividade”), sendo o resultado deste cálculo, tem a finalidade de neutralizar a “luta universal” (GOYARD-FABRE, 1999, p. 88). Hobbes, escrevendo no limiar dos Estados modernos, concebe que o poder é povo-cêntrico. Portanto, poderíamos vislumbrar, nesta concepção, a ideia de que a solução dos conflitos sociais atenderia a critérios que, de alguma forma, seriam representativos da vontade popular. O poder que resolve os conflitos não é um poder autocrático mas, isso sim, um poder que emana do povo.

Esse poder popular, em sistemas democráticos, seria, teoricamente, correspondente à vontade da autoridade legislativa. Coccopalmerio (apud GONÇALVES, 2004, p. 41), ressalta que as normas positivas têm um caráter histórico e contingente, ou seja, são instituídas em certo contexto, no qual há uma “vontade histórica” da autoridade legislativa. Em razão disso, as normas positivadas, que nem sempre existiram, também não têm lugar garantido no futuro! Estão, pois, sempre sujeitas a reformas. Ao contrário do Direito, que é um ser ontológico (precisamos dele para viver em sociedade), a norma positiva é uma “realidade intencional”, correspondendo, em nossa avaliação, a certa vontade política temporal e como temos aqui firmado, sujeita a alterações.

Enquanto as normas positivas estiverem em vigor, caberá à interpretação (ver seção própria) promover os ajustes para sua validação. Ou seja, se a intenção que produziu determinada norma não for mais predominante, e a norma ainda pertencer

ao ordenamento jurídico, somente exercícios de interpretação poderão, definindo seu alcance, adequá-la aos interesses e valores jurídicos vigentes.

O que impende ressaltar dos registros até aqui feitos é que estes compartilham a crença da norma (do direito) como meio de solução de conflitos. Porém, porque nascido de um pacto social, o poder que Hobbes identifica, inerente ao Estado moderno, é bem mais efetivo na solução de conflitos que pacifiquem os estranhamentos sociais.

Esse poder originário do “povo” (conquanto esse termo seja carregado de certa imprecisão) dá sustentação ao binômio Estado-Direito. Mais modernamente, Kelsen (século XIX) chega a aduzir que o Estado moderno não se diferencia da ordem jurídica, e que um estado de não-direito é uma impossibilidade. Para o autor, o Estado é a ordem jurídica das condutas humanas e, na verdade, não cria o Direito, mas é o próprio direito (GOYARD-FABRE, 1999, p. 264).

A lição que sobressai é que, o suposto pacto social que legitima o poder no Estado moderno é o pacto dos atores que se habilitaram, em dado momento, a terem representatividade política. Portanto, a norma e o direito, resultantes do poder, podem refletir essa habilitação.

O papel do Direito moderno, concluímos, é o de garantir a representatividade popular, fazendo com que o poder e a decisão política, com base na legalidade, sejam expressões daquela. Afinal, o direito não é uma finalidade em si mesmo, mas sim uma ferramenta que tem como finalidade o bem estar na sociedade. A partir dessa premissa, levantamos a hipótese de que, déficits de representação e articulação políticas poderão condenar certos grupos ou comunidades a um estado de exclusão em face do arcabouço jurídico positivista. Afinal, o próprio termo “democracia”, notoriamente significa “governo da maioria”: não é uma “totocracia”, neologismo que nos permitimos elaborar.

Assim, etimologicamente, a democracia admite uma parcela tolerável de exclusão, por defeitos na representação política. Não queremos dizer que esta exclusão é uma pena perpétua: ela pode ser elidida a partir da participação política organizada, que (independentemente de fazer criar leis aqui e ali) conduza a uma reinterpretção ou a uma releitura das normas positivadas já existentes não em sua literalidade, mas conforme a finalidade de se promover a paz social. A depender de normas escritas literais, corremos o risco de equiparar situações passíveis de distinção e de deixar à margem da lei grupos que não disseram presente à chamada

do Poder Legislativo e ficaram de fora da norma escrita, positivada.

Como admirável exemplo desta conclusão, temos a institucionalização, no presente século, do sistema de cotas raciais para ingresso em universidades públicas brasileiras. Sem entrar no mérito deste sistema, que foge ao nosso objeto, tal “conquista de direitos” se dá a partir das articulações e da pressão do que Ali Kamel chama de “Movimento Negro” (2006, p. 77). Portanto, a fórmula que deduzimos é: o direito é conquistado como resultado de movimentos sociais organizados. No exemplo dado, o “movimento negro” (por mais imprecisa que possa soar esta nomenclatura), se faz incluir em leis e políticas públicas favoráveis, superando um *status* e um lugar de estarem situados à margem do amparo institucional.

Retomando a posição que acima defendemos, de que a democracia institucionalizada não dá conta de representar todos os grupos existentes e seus interesses, somos forçados a admitir a emergência de uma questão jurídica em nossa pesquisa: as práticas dos grupos não representados pela institucionalização da democracia (o arcabouço jurídico, a lei em sentido amplo) ficariam condenadas à marginalidade (atributo de estar à margem da lei)? Duas concepções do direito, a monista e a pluralista, fornecem a base para enfrentar a emergência desta questão.

Pela concepção monista do direito, práticas internalizadas por determinados grupos não homogênicos e não respaldadas pelo arcabouço jurídico estariam à margem da lei. Esta concepção, segundo Antônio Carlos Wolkmer, é aquela que dá ao direito um caráter unitário, homogêneo e centralizador. Já a concepção pluralista, ainda consoante Wolkmer, reconhece a existência de múltiplas realidades e práticas sociais, com valores, verdades, interesses e aspirações que têm a marca da diversidade social (apud SANTILLI, 2005, p. 218).

Segundo Roberto Lyra Filho (idem, p. 219), o Estado tenta convencer a todos de que ele, o Estado (e, diríamos, as leis em geral, produto de sua institucionalização), faz cessar as contradições. Até porque há a fórmula constitucional de que “todo o poder emana do povo, e em seu nome será exercido”, reforçando essa crença de que a lei e o Estado promovem a unanimidade.

Estudando uma favela no Rio de Janeiro, o sociólogo português Boaventura Santos desmonta essa crença e admite a existência de ordens jurídicas paralelas ao poder estatal. Aditamos que essas ordens jurídicas paralelas podem abranger um amplo leque que vai desde práticas toleradas até crimes. É oportuno aqui lembrar

que as leis que versam sobre populações indígenas no Brasil fazem concessões permissivas a certos costumes e tradições que, em outro contexto que não o indígena, não seriam permitidos. Este seria um exemplo da concepção pluralista do direito e de seus reflexos na ordem jurídica; tanto que faz jus à transcrição parcial o art. 6º da Lei 6.001/73, o chamado Estatuto do Índio: “serão respeitados os usos, costumes e tradições das comunidades indígenas e seus efeitos nas relações de família, na ordem de sucessão, no regime de propriedade...” (SANTILLI, 2005, p. 220).

Conforme estatuímos anteriormente, o movimento socioambiental é receptivo a esta concepção jurídica, sentenciando Santilli (2005, p. 222) que: “o Estado brasileiro deve avançar no reconhecimento da juridicidade do direito costumeiro, não-oficial, dos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais”.

Podemos estabelecer que a dificuldade de se implementar o direito ao local de culto, no que tange aos rituais afro-brasileiros, reside na origem étnica e social dos mesmos, as quais remontam a comunidades de negros e pobres (escravos, ex-escravos). Construimos essa conclusão, partindo da premissa de Barroso (2002, p. 107). O referido autor assevera que a concretização deste tipo de direito (direito individual) é relativamente fácil em um Estado de direito, por uma razão ideológica: são direitos que se traduzem por aspirações da classe dominante (“dominante das relações de produção e dominante do Estado”). Entretanto, os rituais afro-brasileiros não correspondem, de uma perspectiva étnico-histórica, a um interesse dominante. Tanto que já foram proibidos por lei: sob o império da Carta Constitucional de 1824, ficou consagrada a religião católica romana como sendo a oficial no país, sendo, todas as outras religiões permitidas em cultos que de “forma alguma”, fossem exteriores ao Templo (característica das religiões de matriz africana). Isto, sem falar na criminalização das práticas “espíritas” pelo Código Penal de 1890 (MACHADO, 1997).

A liberdade de culto (que não se confunde com a liberdade religiosa) foi consagrada, somente, a partir da Carta seguinte, a primeira da República, em 1891 (MORAES, 2002). Porém, esta mesma República, proclamada em 1889, gestou o Código Penal de 1890, que definia como crimes, práticas comuns nas sessões espíritas (ver artigos 156, 157 e 158 deste diploma legal), que passaram a ser, posteriormente, “regulamentadas” para serem admitidas. Embora tais práticas ocorressem também em sessões de espiritismo kardecista (de matriz francesa), os

mais atingidos, contudo, acabaram sendo os praticantes de um espiritismo sincrético, já misturado a crenças de origem africana (MACHADO, 1997, p. 191).

Se contextualizarmos o conflito entre a autoridade ambiental e os praticantes de umbanda e de candomblé no Parque da Tijuca sob uma ótica histórico-sociológica, veremos que a tensão entre autoridades ambientais e praticantes de rituais afro-brasileiros se dá em um cenário social em que ainda há resquícios da associação da presença africana com a causa de todos os males do país (FREITAS, 1999). Não sendo um valor da classe dominante, como sublinhou Barroso (2002), sua implementação, enquanto direito individual, exigirá certo grau de esforço.

Para a minimização desse esforço, concorrem todas as propostas apresentadas no corpo do presente trabalho. Mas, por certo, há uma proposta-matriz, que seria a de despir o direito de seu conteúdo estritamente positivado, e passar a pensar o direito como uma ferramenta cultural que tem por finalidade a promoção da paz social (AZEVEDO, 2005, p. 43). Todo o arcabouço jurídico que apresentamos no capítulo II, se aplicado literal, dogmática e acriticamente, negligenciando o conteúdo valorativo que deveria necessariamente permeá-lo, iria implicar na prisão de quantas pessoas se propusessem a realizar uma oferenda religiosa no Parque da Tijuca, ou nas ruas da cidade. Isso seria assustadoramente irrazoável e iria perverter o caráter pacificador do direito.

Defendemos que, no caso sob estudo, as normas utilizadas pela administração do Parque Nacional da Tijuca para abonar seu posicionamento repressor em relação às oferendas, não os proíbem específica e diretamente. Portanto, é sibilino que esta proibição decorre de interpretações legislativas. Contudo, o Estado brasileiro democrático, inaugurado com a Carta de 1988 (do qual a administração ambiental é parte integrante), assumiu o compromisso de proteger as manifestações culturais que remetam ao elemento africano, restando impossível não enxergar uma contradição!

O mesmo Estado também se comprometeu a ser, solidariamente com a sociedade, guardião da qualidade do meio ambiente. Então, a solução negociada, permitindo as oferendas em determinadas áreas e (que seja!) mediante o serviço ecológico de remoção dos resíduos religiosos parece-nos a melhor solução consoante a vontade histórica do Constituinte de 1988.

Queremos, com isso, estabelecer que a aplicação literal das normas contidas nos diplomas aplicáveis ao conflito (adiante analisados) poderá, sim, trazer

embaraços aos praticantes das religiões afro-brasileiras, se dogmaticamente aplicadas. Serão eles considerados incendiários de matas, produtores de resíduos sólidos, assassinos de animais. Mais: poderão ser compelidos a pagar para exercer sua religião, na medida em que se acenar com a possibilidade de as oferendas serem acompanhadas por EIA-RIMA e/ou por submissão a processo de licenciamento ambiental.

3.3 Direito e civilização ambiental

Nesta seção, apresentaremos reflexões sobre o papel do direito em um contexto social no qual a proteção ao meio ambiente é sobrevalorizada. Estaremos desse modo refletindo sobre a formatação do direito ambiental, mormente em um contexto político em que, na dicção de Acsehrad, o ambiente passa a fazer parte da cultura de direitos (2010, p. 109), seja de direitos intergeracionais, seja de direitos discutidos entre sujeitos de corpo presente. Essa cultura de direitos ambientais é, de certo modo, responsável pela produção do movimento (ou da retórica) da Justiça Ambiental, pela qual movimentos sociais organizados reivindicariam (até com êxito) a revisão do aparelho regulatório estatal (ACSELRAD, 2010, p. 110).

Devemos partir da assunção de que vivemos um momento em que a natureza, sobrevalorizada, desponta como valor despolitizado, fora de um contexto histórico e sociopolítico. Experimenta-se uma unanimidade na questão da preservação ambiental, tema sobre o qual, arrisca Loureiro (2006, p. 12) “todos possuem a mesma compreensão”, uma vez que o que está em jogo é a espécie humana. Nesse contexto paradoxal, em que o meio ambiente é uma unanimidade feliz, e em que, apesar disso vivemos uma crise ambiental, é que o direito deverá mover-se para legislar sobre interesses conflitantes.

O meio ambiente como valor é detentor de tanta potência, que Ferry (apud LOUREIRO, 2006, p. 69) não hesita em afirmar que o século XXI irá consagrar o lema “Ecologia ou barbárie”, numa alusão àquela radical valorização.

Para permitir um posicionamento acadêmico, conceituaremos direito ambiental de acordo com José-Luis Serrano (apud OLIVEIRA; GONÇALVES, 2004, p. 33), como sendo o “sistema de normas, princípios, instituições, práticas operativas

e ideologias jurídicas que regulam as relações entre os sistemas sociais e seus contornos naturais”.

É preciso sublinhar que nem sempre o ambientalismo esteve na ordem do dia, a ponto de influenciar o direito, o que faz com que a própria disciplina “direito ambiental” seja uma criação relativamente recente. Nesse percurso, da relação entre direito e interesse ambiental, Oliveira e Guimarães identificam três fases, com base em Carlos André Sousa Binferld (2004, pp. 23-24): 1ª) a fase do *laissez-faire* ambiental, marcada pela exploração desregrada, que iria do descobrimento do Brasil até os anos de 1960; 2ª) a fase fragmentária, marcada pelo tratamento incipiente do meio ambiente, reduzido aos recursos naturais que apresentavam interesse econômico e; 3ª) a fase holística, na qual o meio ambiente passa a ser protegido em sua integralidade, começando, esta fase, com a edição da Lei da Política Nacional do Meio Ambiente (1981) e culminando com a promulgação da CRFB (1988), com um título inteiramente dedicado à tutela ambiental.

Em primeiro lugar, é necessário sublinhar que a fase holística da produção legislativa brasileira coincide com a eclosão do meio ambiente como um supervalor social, até mesmo em nível de discurso e de mídia, a ponto de influenciar, diretamente na produção legislativa do Estado, gerando, na dicção de Oliveira e Guimarães um “vasto aparato judicial e administrativo para tratar da matéria (2004, p. 9)”. Isto significa assumir que o direito não está em um patamar de imunidade aos “modismos” (em um sentido não pejorativo, e sim tomado por empréstimo das ciências estatísticas) de interesse social.

Em uma perspectiva harmônica com o conceito de complexidade esposado por Edgar Morin (os quais abordamos no capítulo I), devemos conceber que o Direito não pode ser visto como um elemento insulado na sociedade. É, isso sim, ele mesmo, um processo que acontece dentro do “processo histórico global” (AZEVEDO, 2008, p. 14). Ou seja, o Direito atua e recebe influências de um contexto social. É um fragmento do tecido social. Não haveria, pois, “discurso jurídico fechado” (AZEVEDO, 2008, p. 15), que estivesse dissociado do “social”. Se o social abriga contradições e ambigüidades, o direito as reflete e/ou as repassa ao tecido social.

E é justamente nas sociedades plurais, com tecido social composto por diversos retalhos culturalmente sócio-diversificados, que a falta de confiança entre os distintos grupos conduz à crença obrigatória nas regras e nas normas. Como se

infeire dos estudos de Stephen Toulmin e John Ladd (apud LOLAS, 2005, p. 43), o Direito exerce o papel de tornar viável a convivência entre pessoas e interesses “estranhos” entre si; sustentada, essa convivência, pela “confiança na segurança da norma” (idem), aplicável, mesmo, aos que detêm o poder, em uma sociedade plural e democrática.

Contudo, o Direito, como ciência e como conjunto positivado de normas, acaba por abrigar certos paradoxos, na tentativa de conciliar uma tessitura social que é plural e diversificada. Até porque, experimentamos, no Brasil, o que Azevedo se refere como crise do direito (2005, p. 44), em que um vertiginoso fluxo legislativo, no qual uma lei sobrevém à outra, cria um clima de insegurança jurídica. No direito ambiental, temos leis regulamentando: recursos hídricos, unidades de conservação, resíduos sólidos, poluição etc. Fragmentamos, legislativamente, o meio ambiente, ao sabor da ciência cartesiana, sem demonstrar vocação para uma ruptura com aquele modelo. Assim, legislamos para um meio ambiente fragmentado, ao invés de nosso arcabouço jurídico promover uma visão holística da questão ambiental, que resultaria em uma sensível redução na produção de leis, decretos, resoluções do CONAMA, portarias do IBAMA etc.

Portanto, o direito ambiental, segundo Azevedo (2008, p. 16), não teria escapado àquelas contradições inerentes ao tecido social, sendo, a maior delas, o amparo normativo ao conceito de “desenvolvimento”, o qual, segundo o referido autor é o conceito-chave da tragédia ambiental: a crise ambiental da civilização é, em primeira e última instância, diríamos, uma consequência dos processos de desenvolvimento. O arcabouço jurídico brasileiro agregou este conceito. O princípio do desenvolvimento sustentável está previsto na Lei 6.938/81 (arts. 4º e 5º) e na Constituição Federal (arts. 170, VII e 225, V). Do mesmo modo, o princípio do poluidor-pagador (uma forma de permitir as atividades poluidoras, desde que, o agressor repare os danos causados) tem previsão legal (diploma citado, arts. 4º, VII e 14, §º) e constitucional (art. 225, § 3º). A propósito, adiante trataremos especificamente destes diplomas legislativos.

De fato, a apontada contradição não deveria nos surpreender nem causar-nos espécie, se assumíssemos o referencial teórico esposado por José de Ávila Aguiar Coimbra (apud MOTA, 2006, p. 214), de que o Direito do Ambiente não tem seu foco voltado para o mundo natural: o ambiente é mero elemento implicado nas relações entre as pessoas e seus interesses, e esses são, por vezes, contraditórios, de

acordo com os objetivos das sociedades. Nada obstante, existe um modelo consensual valorativo do meio ambiente que, para Loureiro (2006, p. 13) é um modelo “pautado em modelos de gestão ambiental e de padrões comportamentais de grupos e elites hegemônicas”, que não consideram as distintas construções simbólicas sobre o meio ambiente.

A argumentação de Coimbra, acima exposta, à qual nos filiamos, retira um pouco o glamour do direito ambiental e do próprio meio ambiente como detentor de direitos intrínsecos. Sua construção social, vale dizer, cultural, é que vai definir o que afinal de contas merecerá ser preservado para as futuras gerações do planeta. Ademais, ela desarticula o paradigma biocêntrico de algumas correntes ecologistas radicais, no sentido de que a natureza seria em si mesma, detentora de direitos. A propósito, a vinculação dos interesses ambientais protegidos por lei a algum tipo conteúdo econômico já foi percebida por autores como Foladori e Altvater (citados por COUTINHO, 2004). Foladori lembra que a ética ambiental virou, ela própria, em certos casos, uma atividade econômica lucrativa, como é o caso dos processos de reciclagem. Altvater, por seu turno, menciona novas tecnologias que, por exigência da ética ambiental, se tornam produtos de interesse comercial (carros com energia limpa, detergentes biodegradáveis etc).

Por todo o exposto, portanto, percebe-se que o direito ambiental lida com aquela contradição-criese ou contradição-crítica (legislar sobre o próprio moto da tragédia ambiental, que é o desenvolvimento econômico e tecnológico). Mas, além disso, o direito ambiental convive com outras dificuldades, dada a complexidade do seu objeto. Ele apresenta uma dificuldade matriz, que reside no significado do termo “Natureza” (MOTTA, 2006), que apresenta enorme variação entre os diversos grupos sociais (no tempo e no espaço). Se a natureza passa a constituir um valor jurídico (o meio ambiente sadio), a atitude do Direito para com ela dependerá do seu significado, que não será necessariamente o mesmo para uma comunidade umbandista e para uma comunidade de biólogos preservacionistas.

Esta dificuldade semântica implica em uma insuficiência do direito ambiental. Paulo Bessa (apud MOTA, 2006, pp. 204-205) reconhece que o “Direito ainda não logrou estabelecer conceitos suficientemente estáveis e capazes de dar solução adequada aos problemas jurídico-ambientais”. Uma vez que a “Natureza” admite múltiplos significados culturais, a tutela que o Direito lhe estende, prossegue Bessa, deveria estar apta a contemplar estes múltiplos significados. Em outras palavras, a

perspectiva cultural deve perpassar a tutela ambiental, uma vez que esta lida com outro fenômeno cultural: a “Natureza”.

Embora leis regulando o uso dos recursos naturais já existissem no Brasil, pelo menos, desde 1934 (ano em que começou a vigorar o Código de Águas), elas se ocupavam, ontologicamente, em determinar a titularidade destes recursos e suas modalidades de exploração. As pressões internacionais sofridas pelo Brasil a partir da Conferência de Estocolmo, em 1972, em razão dos danos perpetrados ao meio ambiente no país criaram, entre o final da década de 1970 e o início da década de 1980, as condições adequadas para: 1) o surgimento do movimento ambientalista brasileiro; 2) a criação de uma máquina de administração ambiental (a partir da fundação da SEEMA, Secretaria Especial do Meio Ambiente, do governo federal) e; 3) a emergência de leis e de políticas públicas voltadas para a preservação ambiental, das quais a mais emblemática é a Lei da Política Nacional do Meio Ambiente (Lei 6.938/81).

A partir de então, a qualidade ambiental exsurge na legislação ambiental como um valor jurídico em si mesmo. Não se trata mais, tão-somente, de estipular a titularidade de rios, jazidas etc. Contudo, mantendo a coerência do que expusemos acima, esse surgimento do meio ambiente como um valor em si mesmo deve ser relativizado, tendo em vista que o ambiente, como outros conteúdos objeto do Direito, está sujeitos a interesses e valorizações distintas, que lhes são extrínsecas e, portanto, variáveis no tempo e no espaço.

A concepção do ambiente (ou da natureza) como bem de mercado, aliás, já era percebida por Karl Marx, como inerente aos primórdios do projeto capitalista. Este trecho de Moraes (apud BERNARDES; FERREIRA, 2007, p. 8) é elucidativo deste conceito econômico da natureza:

“Na obra de Marx, as condições naturais são abordadas enquanto recursos para a vida humana, em seu envolvimento com os processos produtivos, e não em seu movimento intrínseco. Os fenômenos naturais são considerados como pressuposto geral de toda a produção.”

E ainda:

“Marx considerou a produção como um processo pelo qual se altera a forma da natureza: pelo trabalho o homem modifica as formas das matérias naturais, de modo a satisfazer suas necessidades. Na compreensão da

natureza enquanto matéria reelaborada pelo trabalho humano, o conceito de trabalho é fundamental.”

A lúcida e premonitória reflexão de Marx ainda hoje serve para darmos contornos teóricos ao debate sobre o objeto do direito ambiental.

Mas, é fato, com maior ou menor conteúdo ancorado à economia, que o pós-1972 marcou um recrudescimento da questão ambiental no arcabouço jurídico-institucional brasileiro. O Estado brasileiro, por certo, não inventa os princípios norteadores de suas políticas ambientais, mas os haure das políticas e movimentos internacionais então vigentes (que, do mesmo modo, influenciam os ambientalistas brasileiros). Matos diz que a formação da legislação ambiental brasileira teve como base a legislação internacional e os muitos tratados internacionais assinados pelo Brasil (s/d. pp. 6 e 7), refletindo interesses do ambientalismo típico do primeiro mundo. Pádua (citado por Lima, 2005), por seu turno, argumenta que o ambientalismo dos países ricos se assenta sobre bases estéticas, éticas e científicas e, de um modo geral é despolitizado. Sob o signo deste movimento é que se dão os marcos históricos do alerta do Clube de Roma (com a publicação do livro *Os limites do crescimento*), da própria Conferência de Estocolmo e do Relatório de Gro Brundtland (*Nosso futuro comum*, encomendado pela ONU), os quais decretaram que as economias mundiais poderiam crescer, desde que de forma sustentável, respeitando o ritmo de recuperação dos recursos naturais.

Urge registrar uma opinião ácida no que tange ao direito ambiental brasileiro. Com base em Bello Filho, Sass (2008, p. 134) aponta que o sistema jurídico ambiental se resume a permitir e proibir condutas, de modo arbitrário, sem qualquer discussão com a sociedade. Por sistema jurídico ambiental, não delimitado pela autora, ousamos considerar, as normas (constitucionais e infraconstitucionais) e os princípios de Direito Ambiental, bem como todo o aparato normativo extralegal, bastante típico da farra “administrativista” do Direito Ambiental, tais como: resoluções de órgãos ambientais, instruções normativas e portarias do IBAMA etc.

De tal modo este sistema jurídico ambiental está atrelado a um dogmatismo regulatório, que é incapaz de se projetar como instrumento de “emancipação e de paz social” (SASS, 2008, p. 135). Só pelo ato afetuoso de ouvir a sociedade é que o direito ambiental poderá livrar-se das “amarras regulatórias e dogmáticas”, para se transformar em agente promotor da emancipação popular (SASS, 2008, p. 137).

Apesar de concordamos com a análise crítica, o presente trabalho só fará sentido propositivo se adotarmos a crença de que, corrigida a distorção da falta de ausculta popular, o direito ambiental será o megainstrumento capaz de apontar soluções para o conflito sob estudo.

Assim, de todo o exposto, elegemos como modelo sobre o qual operaremos, a conceituação de direito ambiental esposada por Serrano (apud OLIVEIRA; GONÇALVES, 2004, p. 33), conforme menção anterior.

Na nossa ótica, esse conceito é apropriado ao estudo de caso, visto que: 1) identifica que o direito ambiental é mais que um conjunto de normas, vendo-o como um sistema, no qual também interagem, as instituições, as práticas e a ideologia e; 2) por atribuir ao direito ambiental o papel de mediador nas relações entre os “sistemas sociais e seus contornos naturais”.

Ora, temos aqui insistido que estamos diante de uma discussão ideologizada. A ideologia socioambiental, que tanto inspira o direito ambiental brasileiro, se volta (em nosso ver, deficitariamente, em que pese usa inestimável contribuição para a democracia brasileira) para a tutela de grupos territorializados produtores de saberes (também) economicamente relevantes. A ideologia dos parques nacionais, por seu turno, tem matizes de exclusão de populações indesejadas da paisagem esteticamente preservada.

Nesse quadro, era esperado que o direito ambiental, do ponto de vista da instituição a quem cabe administrar o PNT, fosse um direito ambiental que, mesmo amalgamado pelas duas ideologias citadas, devidamente mitigadas, se autodotasse de uma carga mais repressora contra os grupos religiosos urbanos afro-brasileiros, que (em primeira análise) não portam conhecimentos tradicionais e que, além disso, ‘enfeiam” a paisagem do Parque com suas oferendas produtoras de resíduos. No caso, e o conceito de Serrano nesse aspecto é felicíssimo, o direito ambiental tenta ser o interlocutor entre os sistemas sociais (administração ambiental, umbandistas e candomblecistas) e o seu entorno natural (a própria Floresta da Tijuca). É mister deixar registrado que este conflito (só) se dá em um momento de supervalorização do meio ambiente.

Ainda que sobejamente prestigiado pela mídia e pelo direito, a ponto de estarmos vivendo o que Azevedo chama de ecocivilização (uma alusão ao sobre valor dado ao meio ambiente), o direito ambiental não superou, como ressaltaram Coutinho (2004) e Mota (2006) os valores extrínsecos ao ambiente e que flutuam de acordo com interesses e objetivos, em geral de conteúdo econômico.

Essa tendência de a lei ambiental só dar abrigo ao que tem algum conteúdo econômico, imediatamente ou não, deixa à margem da ética legislada, no direito pátrio, a permissão ou a proibição explícitas para que os adeptos das religiões afro-brasileiras pratiquem seus rituais junto ao meio ambiente natural. Há um vácuo legislativo no que tange à questão da espiritualidade ambiental.

Claro que, a partir do momento em que as comunidades religiosas afro-brasileiras admitirem rever seus rituais, substituindo determinados artigos usados por outros (biodegradáveis), haverá a movimentação de um novo mercado de itens religiosos, ou melhor, de um mercado de novos itens religiosos. Contudo, o fato de o exercício da liberdade de culto por umbandistas e candomblecistas não ser uma atividade econômica em si mesma, a desqualifica como tema que mereça integrar aquela ética legislada, da qual falam Foladori e Altvater. Isto porque o conteúdo econômico prevalece na legislação ambiental, baseada na PNMA instituída em 1981.

A legislação ambiental brasileira, portanto, agregou valores importados do movimento ambientalista internacional (como o princípio do desenvolvimento sustentável), oriundos de um modelo cultural em que a questão de rituais religiosos junto à natureza não é uma prática hegemônica.

De um modo geral, portanto, verifica-se uma influência do movimento ecológico conservador na base da PNMA brasileira (vide a Lei 6.938/81), que, por sua vez traz heranças do movimento ambientalista internacional primeiro mundista e dos diplomas exarados pela ONU. Neste arcabouço internacional, há princípios os quais decretaram que as economias mundiais poderiam crescer, desde que de forma sustentável, respeitando o ritmo de recuperação dos recursos naturais (ou seja, não são documentos que proponham uma revisão profunda do projeto político-econômico, que contemple o respeito e a inclusão na arena ambiental de segmentos minoritários, como é o caso dos adeptos das religiões afro-brasileiras).

Essa revisão passa a fazer parte da arena ambiental brasileira um pouco mais tardiamente, a partir da influência do movimento socioambientalista na CRFB e nas leis ordinárias ambientais que se seguiram. Contudo, os princípios ancorados à ordem econômica já estavam bem sedimentados, tanto na própria Constituição, quanto nos princípios norteadores da PNMA.

Em suma, a ecocivilização ainda é uma civilização que discute em maior ou menor escala os valores econômicos do meio ambiente, calculando perdas e ganhos e indenizações. Sendo assim, não foi capaz de se descolar, por completo do conteúdo econômico do direito do ambiente, e, em consequência, não houve interesse em se criar normas que regulamentassem o aspecto meramente espiritual da significação ambiental (nem econômico, nem fundiário, que também é um aspecto monetarizável).

Nessa perspectiva, certa dose de racionalidade (econômica e técnica) vigora na legislação ambiental brasileira, com dispositivos que apreendem (e aprendem) matematicamente a natureza, coisificando-a. Em relação a este paradigma de racionalidade, R. D. Lang lamenta que os estudos sobre a natureza (e aí, podemos incluir os estudos jurídicos) não contemplem “as cores, cheiros... tradições, sensibilidades...” (apud PELIZZOLI, 2007, p. 153). Logo, o tipo de relação entre as religiões afro-brasileiras e natureza, com base em cores, cheiros e tradições, não teria lugar neste paradigma. Por consequência, a prática de rituais (pelo esvaziamento econômico do tema) não estaria expressamente referida em uma legislação que foi influenciada por aquele paradigma (ainda que, ao mesmo tempo, não esteja expressamente proibida), caindo, pois, em um vácuo legislativo, que abre espaço para interpretações e combinações de dispositivos legais diversos.

Uma das portas abertas por (e para) esse exercício de interpretação é a concepção do pluralismo jurídico, um modo filosófico de ver, compreender e aplicar o direito. Essa concepção, admitindo a ocorrência de sistemas jurídicos paralelos ao do Estado, com suas normas próprias, é construtiva no sentido de afirmar a diversidade cultural, como no caso do reconhecimento de

que certas práticas culturais indígenas, naquele contexto cultural e só nele, não serão consideradas ilícitas.

Desse modo, por essa forma de compreender o papel do direito, acender uma vela para um orixá no PNT (com o risco de incêndio) poderia ter um significado jurídico bastante distinto da atitude laica de atear fogo à mata. Na mesma linha de raciocínio, o direito, em tributo à pluralidade cultural, deveria tratar distintamente o sacrifício ritual de animais no candomblé do ato de, por crueldade, alguém mutilar e/ou matar um animal. Este último exemplo, o damos por coerência acadêmica, em que pese nossa filiação à corrente filosófica abolicionista que preconiza a não utilização de animais seja para o que for, inclusive para rituais e liturgias.

Façamos, agora, e assumindo que estamos no limiar da ecocivilização, um passeio por certos princípios do direito emergente deste estágio civilizatório, o direito ambiental, fazendo as devidas interfaces com o estudo de caso.

Importando para o presente estudo de caso a tese de Sass, de que o direito ambiental é excessivamente dogmático e proibitivo, entendemos que há formas de negociação para as práticas de oferendas aos orixás no Parque da Tijuca, que resultem em seu disciplinamento (e não na proibição), as quais deveriam ser acionadas antes que um umbandista ou candomblecista que ali for surpreendido realizando seus despachos seja preso por crime ambiental. Se as leis ambientais não forem feitas com a devida ausculta social, pelo menos, o aplicador-intérprete deve tomar para si este mister de ouvir os segmentos sociais atingidos e/ou interessados. No caso, as comunidades organizadas de umbanda e de candomblé.

Um desafio do Direito Ambiental, portanto, como promotor deste bem-estar ambiental coletivo seria interpretar os anseios de toda a coletividade. Além disso, conflitos ambientais devem ser solucionados pela convocação da sociedade para que esta opine ao intérprete-aplicador da lei e clareie seus anseios e sentimentos (SASS, 2008, p. 137). A interdição das oferendas no Parque da Tijuca, não seguiu este roteiro.

Além do mais, o caso sob estudo é tão intrigantemente ambíguo que mesmo os princípios exclusivos do Direito Ambiental que, em geral, são usados *pro naturae*

e contra a ação antrópica, acabam por conspirar a favor das oferendas. Vejamos, de modo sintético, os princípios da precaução, da equidade intergeracional, da solidariedade planetária em relação ao patrimônio cultural, da participação e informação, da preservação no próprio sítio e do uso compatível com a natureza do bem. Elegemos, predominantemente, princípios de Direito Ambiental que se aplicam ao desafio do Estado de Direito Ambiental, ou seja, o de realizar opções que tentem resguardar a cultura e as práticas tradicionais (LEITE; AYALA, 2004, p. 28). Sublinhamos a complexidade da interface cultura e ambiente, uma vez que essas práticas tradicionais, tanto podem estar ameaçadas pelos macroperigos ambientais como podem ser, também, fonte de predação da natureza (ainda que em escala local). Analisemos, pois, os aludidos princípios.

Quanto ao princípio da precaução, dele nos ocupamos em seção própria, demonstrando que é de assustadora irrazoabilidade que o mesmo se aplique às oferendas.

Consoante o princípio da equidade intergeracional, típico do Direito Ambiental, deve ser garantido o “acesso equitativo aos *elementos ambientais necessários a uma boa qualidade de vida*”, no tempo e no espaço, independentemente de *raça, religião* etc. É o princípio que confere juridicidade e valor ético à alteridade (LEUZINGER, CUREAU, 2008, p. 19, grifos nossos).

A *intelligentsia* primeira deste princípio pode ser deduzida em fórmulas do tipo: os maios poderosos não podem se apoderar dos recursos ambientais, de modo a torná-los inacessíveis aos demais segmentos, não tão poderosos. Ora, não há dúvidas que a dimensão espiritual religiosa isenta de restrições (claro, dentro da razoabilidade) é, para quem é religioso, uma aquisição com vistas a uma boa qualidade de vida. Se a dimensão espiritual dos umbandistas e candomblecistas se perfaz com o acesso a recursos naturais com ações de baixo impacto, não há porque, no jogo democrático, equipará-las a crimes ambientais, mas, antes, permitir sua prática disciplinada. Deve a administração ambiental, à luz deste princípio, tornar os recursos ambientais equitativamente disponíveis no espaço. Mormente, se considerarmos que o Parque da Tijuca não chega a ser um santuário intocável, na medida em que outras atividades humanas (esportes radicais e liturgias em uma capela católica, por exemplo) são ali toleradas.

Como se toda essa argumentação não bastasse, as autoras lembram que o princípio se consagra pela não-discriminação no acesso ambiental, exemplificando

com discriminações de raça e de religião. Ao proibir as oferendas (com base no impacto ambiental obscuramente considerado), a autoridade gestora do Parque da Tijuca discrimina (no sentido de separar, dar tratamento diferenciado) um grupo religioso. Não cansaremos de lembrar: não há qualquer acusação ou evidência de que estamos diante de crimes de racismo ou algo que o valha, perpetrados pela administração do Parque. Esta, apenas cumpre a sua agenda institucional, defendendo o meio ambiente. Só queremos aqui chamar a atenção para algumas ambigüidades desta atuação, que, cremos, têm tremendo impacto no jogo democrático. Por todo o exposto, o princípio da equidade intergeracional se ajusta com a tese de defesa das oferendas!

Já o princípio da solidariedade planetária em relação ao patrimônio cultural foi consagrado pela Convenção de Paris, de 1972: por ele, natureza e cultura “são complementares” e a identidade cultural está profundamente ligada ao meio ambiente natural em que ela se desenvolve (LEUZINGER, CUREAU, 2008, p. 21). Haveria, assim, um compromisso global de respeito a essas tradições culturais. É o caso típico das comunidades indígenas em todo o mundo. Mas também é o caso dos grupos religiosos urbanos afro-brasileiros.

A oferenda na mata, na árvore, no rio é resultado da interação entre a cultura e o entorno. Devido a essa interação, e a um concerto ímpar de fatores históricos, é que a Umbanda nasceu em Niterói e não em uma cidade canadense, por exemplo! Daí, se uma unidade de conservação no Rio de Janeiro permite uma oferenda de umbanda junto ao meio ambiente, está consagrando um padrão identitário de cultura local. Não custa lembrar que, assim como o meio ambiente, a cultura passou a gozar de um sobrevalor nas últimas décadas do século XX. Conciliar essas duas faces, é o mister por excelência desta pesquisa.

A mesma Convenção de Paris, de 1972, contemplou o princípio da participação e da informação em tudo que envolve a decisão das instâncias administrativas sobre os patrimônios cultural e natural. Ou seja, a administração pública deve manter a comunidade informada acerca de ameaças ao patrimônio cultural e natural, bem como admitir a colaboração comunitária na solução dos eventuais problemas decorrentes da interface cultura-natureza.

Ora, ao proibir pura e simplesmente as oferendas, equiparando-as a crimes ambientais, sem a divulgação acerca dos impactos das oferendas, a administração do Parque ignorou este princípio. É fato que houve um admirável esforço *a posteriori*

de ouvir as comunidades interessadas, quando o Núcleo de Educação Ambiental do Parque Nacional da Tijuca, ainda sob a gestão do IBAMA, promoveu o 1º Seminário Educação, Cultura e Justiça Ambiental, em 2007. Embora de inegável pioneirismo, são desconhecidas ações práticas resultantes do evento!

Este princípio, pois, recomenda que, com freqüência, gestores do Parque e representantes da umbanda e do candomblé dialoguem e troquem informações em busca de ajustes que propiciem, efetivamente, o exercício da garantia constitucional à livre liturgia, harmonizado com o respeito ao meio ambiente (também um interesse constitucional, de igual valor). Em nossa avaliação, mais um princípio de Direito Ambiental que se coaduna com a defesa das oferendas, lembrando que ele foi incorporado ao texto constitucional brasileiro, no artigo 216.

O princípio da proteção no próprio sítio (e proteção do entorno) tem escopo na Carta de Veneza (Itália, 1964) e na Declaração de Xi'an (China, 2005). Este princípio informa a inseparabilidade do monumento e do seu entorno, pois o monumento ali está por razões históricas. Conforme a Declaração de Xi'an, a definição do entorno implica em se compreender a história e o caráter do ambiente natural que circunda o monumento, pressupondo-se a interação deste com o meio físico, mas também com as práticas *sociais* e *espirituais*, passadas e presentes (LEUZINGER; CUREAU, 2008, p. 22, grifos nossos).

Se por um lado, não há monumentos (construídos ou naturais) formalmente protegidos no Parque da Tijuca, que digam respeito às práticas religiosas afro-brasileiras, por outro, há ali cascatas, grutas e rios com vínculos históricos com a religiosidade afro-brasileira. O vídeo “Cachoeira das Almas”, de Ed Sartori (disponível em <http://www.minutefestival.com/festivaldominuto/?u=10091>, acesso em 07 fev. 2011), retrata que a Cachoeira das Almas e o Rio das Almas, na Floresta da Tijuca, serviram de local de exaltação aos Orixás, na época da escravidão.

Como o princípio pró-monumento (Convenção de Paris, 1972) insculpiu que a oficialidade administrativa é meramente instrumento de maior eficiência no tombamento de bens culturais, declarando uma situação de relevância que já existente, opinamos que locais como a Cachoeira das Almas, que são monumentos de valor histórico para a religiosidade de matriz africana no Rio de Janeiro, sejam preservados pela administração pública em suas características de sítio e de entorno. A autorização para a prática disciplinada de oferendas no local (com respeito negociado à qualidade ambiental) permitirá a reprodução *ad posterus* de um

componente da cultura brasileira que o Estado brasileiro comprometeu-se, constitucionalmente, a tutelar. Mais um princípio promotor da interface cultura e ambiente que se aplica ao estudo de caso, em favor da prática das oferendas.

Por fim, o princípio do uso compatível com a natureza do bem, adotado pela UNESCO, na Conferência Geral de Nairobi, Quênia, em 1976, coadunado com os anteriores, advoga que Estado e sociedade salvaguardem os sítios históricos e tradicionais, bem como seu entorno. Em muito se parece com o princípio da proteção no próprio sítio.

Contudo, destacamos que o art. 3º da Convenção de Nairobi prevê que todos os componentes da relação entre sítio e entorno, mesmo as atividades humanas “mais modestas”, devem ser *respeitadas*. Além disso, merece registro o entendimento de Françoise Choay, no sentido de que este princípio apela para a preservação de particularismos étnicos e locais, contra um processo de banalização globalizada (LEUZINGER; CUREAU, 2008, p. 23).

Quando o princípio se refere a todos os elementos, está incluindo obviamente o substrato físico: a mata, as árvores, os rios etc. Daí inferirmos que a proposta de oferendas permitidas, porém disciplinadas, no Parque da Tijuca, atende ao princípio sob comento, bem como aos demais que aqui relacionamos. Implica em ponderar e respeitar ambos os sobrevalores constitucionais: o meio ambiente e a cultura. No mais, o reconhecimento de que a prática de oferendas no Parque reforça padrões identitários locais, correspondendo àquilo que Yázigi chama de padrão distrital, coloca a autorização das oferendas sob o manto do espírito que anima este princípio: o da proteção de particularidades étnicas contra o desmonte globalizante da cultura.

De se notar que os princípios sob comento decorrem de instrumentos internacionais, tendo sido chancelados pela comunidade de países. Não se trata de constructo doutrinário de um jurista insulado!

De tudo que foi exposto, queremos ressaltar que: 1) até os princípios do direito ambiental podem ser aplicados de modo a torná-lo instrumento de conciliação para o estudo de caso e para esta modalidade de conflito e; 2) a concepção pluralista do direito corresponde a uma postura jusfilosófica de recusar os perigos e armadilhas decorrentes da homogeneização e da crença na unanimidade da lei, considerando a ocorrência de condutas culturalmente

diferenciadas de grupos não hegemônicos, mas não necessariamente ofensivas socialmente. Santilli, inclusive, convida o Estado brasileiro a avançar no reconhecimento da juridicidade dos costumes dos grupos tutelados pelo movimento socioambiental (2005, p. 222). Pode ser um importante coadjuvante na formulação compreensiva das oferendas afro-brasileiras no âmbito do Parque da Tijuca, especialmente se os grupos religiosos urbanos afro-brasileiros ganharem espaço doutrinário no movimento socioambiental, como aqui propomos.

3.3.1 Princípios favoráveis de Direito Administrativo

Como suporte à análise principiológica empreendida na parte final da subseção anterior, de princípios hauridos do Direito Ambiental (os quais, vimos, podem conspirar a favor da realização de oferendas junto ao meio ambiente), passamos a analisar alguns princípios típicos do Direito Administrativo (da consensualidade, da razoabilidade e da proporcionalidade) os quais, também entendemos, contra-indicariam a proibição às oferendas em parques nacionais, se aplicados ao caso sob estudo, conduzindo a soluções democraticamente negociadas.

Esta análise se faz necessária por três motivos:

1) a interdição parte de entidades (no caso do Parque da Tijuca, um autarquia federal) ou de órgãos integrantes da Administração Pública, cuja atuação é presidida inexoravelmente por princípios regentes da Administração Pública e do Direito Administrativo;

2) o Direito Ambiental é, no parecer de Diogo de Figueiredo Moreira Neto, um ramo do Direito Administrativo (2009, p. 565) e, evidentemente, tributário dos princípios deste, que irradiam-se para orientar a Administração Pública ambiental em sua relação com os administrados;

3) são princípios corolários da nova ordem constitucional democrática,

inaugurada pela Carta de 1988 (MOREIRA NETO, 2009, p. 103), aplicáveis, pois, ao problema de fundo da presente pesquisa: como o conflito entre interesses desta nova ordem constitucional deve ser solucionado, *in casu*, pela Administração Pública ambiental.

Nesta empreitada, o autor de eleição é Moreira Neto, que relaciona 19 princípios gerais de Direito Administrativo (2009, p. 103), diretamente resultantes ou compatíveis com a nova ordem democrática e constitucional brasileira.

O princípio da consensualidade é uma conquista da democracia, servindo para amenizar o monopólio de poder coercitivo atribuído ao Estado. É consectário do “progresso das relações sociais” e dos avanços na “educação, na informação e na prática democrática”. Este princípio recomenda que a Administração recorra à negociação com os setores sociais implicados para planejar, executar e controlar seus atos, e, também para *solucionar conflitos* (grifo nosso) (MOREIRA NETO, 2009, p. 108).

Entendemos que a consensualidade deve presidir o conflito estudado, agora na fase de solução de conflitos, já que não há registros de que tenha havido rodadas de negociação entre a administração do PNT e lideranças das religiões envolvidas, em que pese a discussão do tema das oferendas por ocasião do 1º Seminário Educação, Cultura e Justiça Ambiental, em Dezembro de 2007, no Parque Nacional da Tijuca ainda sob a gestão do IBAMA, do qual desconhecemos resultados práticos.

Por fim, é pertinente a observação de Leite e Ayala (2004, p. 40), no sentido de que problemas ambientais, ou de política ambiental, só (grifo nosso) serão resolvidos pela união cooperativa entre cidadãos e Estado. Fora disso, cairemos no que o jurista português Canotilho alertou: uma estatização unilateral do meio ambiente conduzindo a um Estado dissociado da sociedade (2004, p. 41). O Estado de justiça ambiental, lembram os autores citando José Eduardo Figueiredo Dias, se alcançará por uma administração “mais aberta” aos anseios e interesses comunitários e “menos dirigista” (2004, p. 43).

O princípio da razoabilidade advoga a tomada de decisões à luz da avaliação dos valores que estão em jogo, quebrando a lógica do silogismo aristotélico, compatibilizando interesses para que se estabeleça uma relação razoável. Amiúde, adita Moreira Neto (2009, p. 109), a Administração Pública tem que tomar “*decisões complexas*” (grifo nosso), que correspondem a valores e interesses (por exemplo, construir ou não uma ponte).

Esta avaliação remete a uma superação criativa do mecanicismo decisional do Direito, comprometendo o administrador não apenas a tomar uma decisão técnica e dela se desligar, mas a acompanhar, solidariamente, o resultado desta decisão (2009, p. 110). Diríamos, com base neste princípio, que o administrador público tem um compromisso com a repercussão de sua decisão para casos complexos.

O princípio da razoabilidade contém três requisitos: 1) que a medida administrativa seja adequada ao resultado pretendido; 2) que aquela seja necessária, não havendo outras medidas mais apropriadas à disposição do agente público e; 3) que seja proporcional, avaliando-se os inconvenientes que dela possam resultar em vista do resultado a ser alcançado (2009, p. 110).

Para alguns autores, este último requisito é tratado como sendo outro princípio do Direito Administrativo, o princípio da proporcionalidade (esta discussão, se o princípio da proporcionalidade é um princípio autônomo ou não, foge ao objeto do debate proposto). Abordaremos este dentro do princípio da razoabilidade, vez que seu tratamento apartado é mais comum entre doutrinadores estrangeiros, especialmente alemães (MOREIRA NETO, 2009, p. 111).

Em primeiro lugar, ao analisarmos a adequação do princípio da razoabilidade ao caso sob estudo, devemos lembrar que emolduramos a proibição das oferendas no PNT como um evento complexo (com admissíveis variáveis até na esfera racial), o que já recomenda, por si só, que a decisão da administração ambiental fosse balizada pelo aludido princípio.

Em seguida, avaliando os requisitos inerentes ao princípio da razoabilidade, podemos obter que:

1) a proibição de oferendas pode ser considerada apta para a proteção do ecossistema do Parque, prevenindo a produção de resíduos religiosos; contudo, há que se avaliar se é a melhor medida possível, o que nos remete à segunda exigência, ou seja. Ainda que fosse a melhor solução, a medida deveria ter sido precedida de negociação com as lideranças religiosas envolvidas;

2) a proibição não nos parece solução melhor do que outras medidas à disposição do agente público, vez que advogamos que a melhor solução seria a liberação disciplinada e negociada das oferendas no Parque e;

3) o resultado alcançado (a proteção do meio ambiente) se dá às custas de inconvenientes em nível constitucional (a não observância da liberdade litúrgica e a desvalorização cultural de origem africana): se o impacto ambiental das oferendas é passível de ser avaliado como pequeno, seria mais proporcional sua limitação, seja restringindo –por zoneamento- a certas áreas do Parque, seja negociando com os praticantes o serviço ecológico da coleta dos artigos religiosos utilizados, bem como o uso de itens mais ecologicamente corretos.

Em relação ao princípio da proporcionalidade, entendemos, pois (vide capítulo 1), que já há uma relação desigual entre administração ambiental e praticantes de umbanda e de candomblé, e que a proibição, parafraseando Moreira Neto ao comentar o referido princípio (2009, p. 111) torna “demasiadamente onerosa a carga imposta ao administrado”. Aliás, a “proibição absoluta de intervenções sobre o ambiente” é um aspecto não desejado do Direito do Ambiente, resultante de equivocadas leituras ecocêntricas extremadas (LEITE; AYALA, 2004, p. 69).

Porém, outro aspecto do princípio da proporcionalidade há de merecer reflexão breve: o que diz respeito à manutenção do equilíbrio entre sacrifícios exigidos e benefícios resultantes da medida.

Se as oferendas, mesmo disciplinadas, de fato, representarem um

tormentoso risco ao ecossistema do PNT, o sacrifício da liberdade litúrgica se justifica diante da segurança daquele ecossistema; porém, se não houver ameaça, entendemos que a liberação trará proveitos à sociedade, representados estes por inclusão cultural e étnica, aperfeiçoamento dos mecanismos democráticos de gestão administrativa ambiental e incentivo à consciência e à educação ambiental (que, afinal, é uma das finalidades dos parques nacionais).

No que tange aos benefícios que uma medida administrativa mais tolerante poderia produzir, vale registrar a lição de Canotilho, para quem a justiça ambiental se perfaz pela proibição à discriminação ambiental, inclusive em virtude de raça (apud LEITE; AYALA, 2004, p. 46). Se considerarmos dentre as complexas questões inerentes ao conflito sob estudo, que uma delas é a sua potencial, embora inconsciente, etnização ou racialização, temos que o levantamento da interdição pode se revelar em um ganho para a convivência social e política tão desejado quanto a preservação e o equilíbrio ambientais.

Por fim, mas não menos importante, ressaltamos o fato de que o órgão ambiental do município de Niterói (Rio de Janeiro) liberou, ao invés de proibir, oferendas de tradição católica com velas no Parque Municipal São João (ver detalhes na subseção sobre a Lei 9.605/98), desde que realizas em local próprio (velários, ou seja, estruturas próprias para velas) e não junto às árvores.

Ou seja, aquele órgão ambiental apresentou solução mais proporcional e mais razoável do que simplesmente proibir as oferendas com velas, sem por as árvores locais em risco e respeitando uma tradição cultural que tem relação estreita com a territorialidade católica (Parque São João, na Rua São João, em frente à Igreja São João).

3.3.2 Breve roteiro para uma interpretação da lei a favor das oferendas

Nesta subseção, ofereceremos subsídios para que o arcabouço jurídico como um todo (leis, decretos, princípios de Direito etc) seja interpretado de modo a dar nova orientação à solução dada pela administração do PNT para o caso sob estudo. Para tanto, nos alicerçaremos sobre o modelo de interpretação proposto por Azevedo (2008), ótimo para o caso do PNT, pois visa que o Direito, como um todo, esteja a serviço de finalidades comunitárias, antes de ser um instrumento unilateral de gestão pública, estando em harmonia com as expectativas de um Estado ambientalmente democrático.

Para Azevedo (2008, p. 128), o intérprete da lei tem o “dever de perceber e preservar os valores sociais da comunidade em que está inserido. O fato, prossegue o autor, tem um sentido (diríamos uma significação ou ressignificação), cabendo ao intérprete examinar qual a finalidade do comportamento, avaliando-a numa perspectiva axiológica (a finalidade é positiva ou negativa?). Por fim, o intérprete confronta a resultante deste roteiro com a norma individualizada aplicável e com o próprio sentido aferido do ordenamento jurídico como um todo. Procedamos, pois, a este exercício.

O culto aos orixás (conquanto os reiterados episódios de preconceito experimentados por adeptos de umbanda e de candomblé) é uma tradição cultural urbana brasileira, bastante valorizada na região metropolitana do Rio de Janeiro, de onde se originou a umbanda. Ainda que se queira discutir em que nível este culto é um valor em si (para os pentecostais e neopentecostais, por exemplo, é um “desvalor”), a liberdade religiosa e de liturgia é um valor com status de direito fundamental constitucional.

Uma das facetas deste culto se configura na prática de oferendas religiosas junto ao meio ambiente. O sentido desta prática é litúrgico-religioso. Sua finalidade é cultuar (agradecer, pedir a intercessão etc) as divindades. Portanto, a finalidade do ofertante não é, dolosamente, causar danos ao meio ambiente. Axiologicamente, dentro de uma ética e de uma ótica eleitas para fins de reflexão, a kantista, digamos, homenagear os orixás é um ato eticamente positivo. Retiramos esta ilação de Jamieson (2010, p. 148), para quem, embora um pouco sibilina, a teoria moral de Immanuel Kant olha não para o resultado do ato, mas para a pureza de sua

intenção. O ofertante não quer degradar a natureza; ele quer agradecer aos seus deuses. Quão puro e bem intencionado isto é! E, afinal, as religiões são instâncias e sistemas morais, sempre procurando impor limites à conduta humana.

Confrontando esta finalidade “positiva” (agradecer aos deuses) com a lei, poderíamos concordar ou discordar com a placa afixada à entrada do Parque da Tijuca: “deixar oferendas” (eufemismo de “fazer oferendas”) é crime ambiental (qual ou quais, a placa não informa). Porém, em cotejo com o ordenamento jurídico como um todo, desde as normas constitucionais de liberdade de culto e de liturgia até aquelas que responsabilizam o Estado brasileiro pela valorização das culturas de origem africana, passando pela norma autorizadora do Decreto 84.017, de 21 de setembro de 1979, concluímos que a possível norma individualizada aplicável (o “crime” da Lei 9.505/98, mas qual crime afinal?) encontra-se diluída em um copo cheio de normas valorizadoras e autorizadoras dos rituais.

Procedamos, então, como base na proposta exegética de Azevedo, ao seguinte esquema por tópicos ou etapas:

- 1) Os cultos afro-brasileiros e seus rituais (oferendas inclusive) constituem um valor comunitário no Rio de Janeiro? Ao que respondemos, sim;
- 2) Qual a finalidade das oferendas? Ao que respondemos, homenagear os orixás;
- 3) Essa finalidade pode ser valorizada como positiva ou negativa? Ao que respondemos, pode ser valorizada como positiva;
- 4) Em face da lei individualizada (Lei 9.605/98) este ato pode ser interpretado como crime? Ao que respondemos, que faltam elementos objetivos para um posicionamento, pois, devemos saber qual conduta típica o órgão ambiental deseja imputar ao ofertante;
- 5) Em face do ordenamento jurídico, sistemicamente considerado, esse ato pode ser interpretado como crime? Ao que respondemos, não, pois há elementos permissivos destas práticas em parques nacionais e outros que definem a responsabilidade do Estado brasileiro em preservar manifestações culturais de matrizes africanas.

Antes de tirarmos conclusões apressadas, submetamos a interpretação da lei a mais um crivo exegético, desta feita com base nos princípios constitucionais que regem o meio ambiente. Afinal, o órgão ambiental gestor do Parque da Tijuca, dentro de sua competência (no sentido legislativo e técnico) ao criminalizar as oferendas –

via placa afixada na entrada- está executando sua missão institucional de preservar a qualidade ambiental em face da “ameaça” representada pelas oferendas. Tudo, em perfeita consonância com o art. 225 da Carta Magna brasileira e com os princípios inerentes ao Direito Ambiental enquanto disciplina autônoma, tais como os princípios da precaução e da prevenção (em face de riscos ainda não devidamente avaliados), consagrados internacionalmente.

Contudo, para questionarmos o rigor da autoridade ambiental, Daniela Dias (apud AZEVEDO, 2008, p. 129) traz o frescor da teoria da plasticidade dos princípios, que recomenda que estes sejam interpretados à luz das transformações socioculturais e da evolução social. Em outras palavras a (con)vivência social irá determinar o alcance dos princípios jurídicos, delimitando-os em face do aplicador. *In casu*, o aplicador é o órgão gestor do Parque Nacional da Tijuca.

Poderíamos obter: ora, tanto a sociedade evoluiu para a hipervalorização ambiental (a ponto de estarmos vivendo *na* e *a* ecocivilização) o que justificaria flexibilizar o poder juridicamente estruturante do valor “culturas africanas” e proibir as oferendas; como, também poderíamos asseverar que a sociedade evoluiu a níveis de inclusão e de reparação histórica do elemento cultural africano a ponto de justificar a flexibilização do poder juridicamente estruturante do valor “qualidade ambiental”, recomendando-se a permissão das oferendas em unidades de conservação. Como superar este dilema?

Na verdade, é um falso dilema. A teoria da plasticidade de princípios é erigida para mitigar a discricionariedade do aplicador do princípio. Ora, quem aplica os princípios da preservação ambiental e mesmo da precaução e da prevenção, em relação às oferendas, é o órgão gestor do Parque. Os umbandistas e candomblecistas não têm poder de aplicar princípios estruturantes da ordem jurídica. Portanto, e de forma cristalina, o destinatário desta teoria é o órgão gestor. A ele cabe a tarefa de rever o rigor com que aplica os princípios tutelares do meio ambiente, embaraçando as práticas litúrgicas afro-brasileiras.

Este tipo de cotejo entre o direito constitucional ao meio ambiente ecologicamente equilibrado (art. 225 da CRFB) e direitos individuais (como o da liberdade de liturgia) obriga o intérprete a fazer opções valorativas (AZEVEDO, 2008, p. 132). Na ecocivilização estas opções devem pender, por certo, em favor do meio ambiente (*idem*). Afinal, o meio ambiente é, nesta relação de crise, o “outro”, o “degradado”, o “reprimido”; e o homem é o algoz.

Contudo, essa opção valorativa em favor da qualidade ambiental, sugerida pelo autor, a partir mesmo do título de sua obra (*Ecocivilização: ambiente e direito no limiar da vida*) deve se dar em face, por exemplo, do direito à livre iniciativa. Onde essa ilação? Da recorrente preocupação do autor, contextualizada na obra sob comento, com as atividades empresariais de grande impacto. No caso das oferendas, é cientificamente razoável, em uma escala comparativa, que seja dado um peso um pouco maior aos direitos individuais na ponderação que o intérprete irá exercer.

Essa reflexão nos parece clara no trecho em que Azevedo preconiza, com base em Luiz Fernando Coelho, que o dilema valorativo do intérprete seja resolvido pela fórmula “*in dubio, pro natura*”, conferindo à natureza uma posição hipossuficiente, em face do *desenvolvimento econômico* (2008, p. 132, grifo nosso). Portanto, toda a logística exegética que o autor sugere é montada enquanto estratégia de defesa de uma natureza hipossuficiente que não tem como se defender da sanha desenvolvimentista. Não vemos nesta arquitetura de interpretação, nada que, de longe, sugira o mesmo tratamento para as oferendas realizadas em unidades de conservação. Ora, se nenhum autor a elas se refere, temos que usar o recurso de estruturar nossa teoria com base em ilações *a contrario sensu* e/ou lacunares.

Esses apelos exegéticos aos quais recorreremos, numa simulação que conclua pela permissão legislativa às oferendas realizadas na natureza, podem, ainda, ser costuradas pela advertência de que o intérprete e o aplicador das normas legais evitem aquele estado de veneração da ordem jurídica positivada ao qual Norberto Bobbio se referiu como sendo o “fetichismo da lei” (apud SASS, 2008, p. 84). Essa tara biocêntrica pelos interditos ambientais, decorrentes de interpretações idiossincráticas de leis que podem ter até inspiração antropocêntrica, é disfuncional enquanto promotora de paz social, finalidade última do direito.

3.4 Direito e ética (ou Direito é ética)

Nesta seção, traçaremos uma conexão entre direito e ética (e entre as espécies direito ambiental e ética ambiental) que seja útil para apoiarmos, adiante, a

hipótese de que o surgimento de uma ética ambiental a partir das comunidades religiosas afro-brasileiras poderá implementar, com mais facilidade, a aplicação da legislação já existente em favor das práticas rituais junto ao meio ambiente natural. Optamos por inseri-la neste capítulo e não no seguinte, que tratará da nova retórica ética ambiental dos umbandistas e candomblecistas, uma vez que a estamos abordando do ponto de vista de sua interface com o direito, que vem a ser o corpo científico central do presente capítulo.

Ética, no entender de André Lalande, é ciência, cujo objeto de estudo é o “juízo de apreciação que se aplica à distinção entre o bem e o mal” (apud AZEVEDO, 2008, p. 26). Vale acrescentar que o bem e o mal poderão ser conceitos flutuantes em uma sociedade multicultural. É justamente esta flutuação que confere à ética a característica de ser uma ciência que se desenvolve no terreno do saber prático.

Já a ética ambiental é definida por Pelizzoli como sendo um “comportamento humano ideal” em relação à natureza (2007, p. 89). É um novo compartimento da ética, uma vez que o Direito e a Ética só se aplicavam às relações entre indivíduos. A percepção da natureza como sujeito de direitos, fruto dos movimentos ambientalistas, proporciona a emergência, portanto, de um Direito e de uma Ética ambientais, apesar de a natureza ter, como registrou Hans Jonas, um “direito moral próprio”, pelo qual ela própria aplica sanções às agressões sofridas pela ação humana (apud RUSCHEL; MELO, 2005).

A “inquietação ética” em relação ao meio ambiente acompanha a emergência do “paradigma ambiental” (HISSA, 2008, p. 53), o qual podemos conceber como sendo a eleição do meio ambiente como tema central, fenômeno que, conforme temos aqui repisado, se dá a partir das últimas décadas do Século XX. Essa inquietação ética leva à cobrança de posturas em todos os níveis, inclusive no que tange à produção de leis, que, para sua eficiência, deverão ser acompanhadas de uma nova postura ética também dos cidadãos.

Pelizzoli anota que a legislação ambiental é insuficiente para garantir a preservação do meio ambiente, se não se fizer acompanhar por um processo de conscientização e sensibilização coletiva e individual (2005, p. 89). Aos objetivos do presente trabalho, interessa mais (não somente) refletir sobre uma ética coletiva, porém passível de ser associada a um determinado grupo social, em uma sociedade que se projeta como pluricultural.

Bernardes e Ferreira (2007, pp. 51-52) questionam se a lei, embora necessária, irá ser suficiente para garantir a “convivência harmoniosa” entre o homem e o meio ambiente, sem que seja acompanhada “de uma nova educação que possibilite o despertar da consciência de que o ser humano é parte integrante da natureza”.

Oliveira e Guimarães, por seu turno, entendem que a relação entre direito ambiental não seria exatamente de complementaridade: para os referidos autores, o direito ambiental teria o condão de disparar novos vetores para conduzir a relação entre homem e natureza, dentre os quais, uma nova postura social e uma nova ética diante da natureza e entre os próprios homens (2004, p. 42).

Já Antonio Pinto da Silva assinalava: “um direito sem moral é uma contradição” (apud GONÇALVES, 2004, p. 59). Concordamos, não só no sentido de que o Direito deve se basear em preceitos éticos para produzir normas positivas, mas também porque posicionamentos éticos são pressupostos para condutas conformes à lei. O fato de haver diversidade de éticas ou de teorias éticas (JAMIESON, 2010) não invalida esta consideração.

Apenas para ilustrar uma posição contrária, Garret Hardin, em livro de 1967, *The tragedy of the commons*, assevera que não existe consciência capaz de resolver problemas ambientais, apenas a coerção (apud LOUREIRO, 2006, p. 26). Deduz-se que por “coerção”, o autor se refere ao império e ao rigor da lei. De todo o conteúdo revisado nesta pesquisa, entendemos que a posição de Hardin é minoritária, no que tange à associação entre efetividade da lei ambiental e postura ética dos atores e grupos sociais.

Sem associar ética e direito, outro autor, Marcelo José Caetano (2008, pp. 188-189) aponta sua descrença na ética como prática. Para ele, “não se perceber, ainda, uma mudança significativa nas relações interpessoais e no convívio com o meio ambiente”, ou seja, uma “práxis transformadora” emergente a partir desta ética ainda não é perceptível. A constatação de Caetano nos leva a concluir que a ética é uma práxis propriamente discursiva. Não queremos, com isso, dizer que não exista ética ambiental. Pelo contrário, nos parece que ela existe em abundância. O que estamos conjecturando é sobre o seu campo existencial (discursivo ou prático). Em uma sociedade plural, seria, inclusive, recomendável que se falasse em “éticas ambientais”, dados os distintos valores e significados de meio ambiente para os diversos grupos que a constituem.

O fato de a sociedade plural e multicultural gerar entre seus distintos grupos aquele “estranhamento” anteriormente mencionado provoca, portanto, a necessidade de que tais grupos se conduzam, em sua dinâmica de encontros e de confrontos, por uma “ética de estranhos”, no dizer de Toulmin (apud LOLAS, 2005, p. 43). Esse comportamento ético se traduz no apego às normas positivadas, pactuando, os distintos grupos, que elas devem ser a fonte de solução dos conflitos que porventura surjam.

Agora, é o direito que emerge como ciência que, igualmente, deve se conduzir e se estruturar ancorado ao saber prático: o raciocínio jurídico se desenvolverá não a partir de silogismos ou de demonstrações científicas, mas a partir de controvérsias (típicas da democracia), as quais serão solucionadas com base em teses, argumentos e contra argumentos (AZEVEDO, 2008, p. 29). E o direito –em seu flerte com a ética, que lhe dará mais consistência- deverá se socorrer de outros saberes, ainda que os venha a haurir do universo espiritual-religioso, que, por definição, é ético.

Assim é que Rosendahl (2002, p. 14), mencionando a classificação de Büttner para os estudos da geografia da religião (que se ocupa do inventário das características de paisagens associadas à religiosidade), faz referência a uma “ecologia religiosa”, como sendo o estudo da busca, pelas religiões, do “perfeito equilíbrio no ambiente”, através das chamadas “ética ambiental” e “teologia ambiental” (p. 15). Reconhece, desse modo, a autora, a existência de uma ética inerente às religiões que, no entanto, pode se “estranhar” em relação à ética de outro grupo religioso.

Portanto, com base em Lolas (2005) podemos concluir que, como corolário da “ética de estranhos”, as distintas comunidades (religiosas, políticas, partidárias, profissionais etc), considerem que: 1) também outros indivíduos e grupos são detentores de direitos e; 2) as democracias são ambientes instáveis ou incertos, portanto mutáveis, uma vez que negociações podem ocorrer a qualquer momento, ampliando ou restringindo direitos.

A “ética de estranhos” pode ter como parâmetro o sistema legal, a norma. Contudo, Lolas aponta para o risco de se considerar a lei como uma espécie de obra acabada, sobre a qual não cabem reflexões ulteriores, o que, para o autor, é o que ocorre na “imaginação coletiva” (2005, p. 61). Segundo o autor, a problematização

subsiste à lei e, apenas o uso contínuo e a aceitação (coletiva, diríamos) terão o condão de efetivar a sua aplicação.

Não sendo o direito uma obra acabada, e, por certo não sendo o direito ambiental uma obra acabada, concordamos que toda a produção legislativa estatal em matéria ambiental não será eficaz enquanto não contar com a participação da sociedade como um todo e “principalmente, do cidadão na tutela ambiental” (OLIVEIRA; GUIMARÃES, 2004, p. 10). Para fins do presente trabalho, incluiremos essa postura de cidadania ambiental no conceito de ética ambiental. E, nesta seção, nos esforçaremos em caracterizá-las (a ética e a cidadania ambientais) como elementos essenciais à efetividade das normas ambientais, tanto as já vigentes como as que venham a ser propostas.

A cidadania ambiental mencionada por Oliveira e Guimarães parece ter um alcance além de posturas individuais de uso racional de recursos naturais. Esta dimensão fica clara quando os referidos autores propõem que a cidadania ambiental (ou, como desejamos, a ética ambiental) seja utilizada como elemento renovador do direito, em sua interpretação e aplicação, atingindo os operadores de direito em geral (advogados, juízes, membros do Ministério Público). Essa postura refrigerada estaria a exigir “uma postura criativa frente às instituições jurídicas, adequando-as às necessidades sociais” (2004, p. 10).

Além da cidadania ambiental, específica, também a expressão “cidadania da necessidade”, referida por Loureiro (2006, p. 94), se aplica na ordem ambiental. Pela cidadania da necessidade, determinado setor social repensa seu estilo de vida, ou seu processo de produção ou consumo, assumindo um comportamento ético, em face da crise ambiental, para a qual, acrescentaríamos, o referido setor social não deseja contribuir. A crítica que o próprio Loureiro faz a esta postura detectada em diversos setores sociais é que ela não se ocupa com uma análise estrutural do problema ambiental, remetendo as soluções para o campo moral e comportamental (LOUREIRO, 2006, p. 95).

Considerações éticas específicas acerca das comunidades religiosas urbanas afro-brasileiras, optamos por fazê-las no capítulo 4, quando abordaremos a emergência de uma ética ambiental entre aquelas comunidades.

3.5 Diplomas normativos em espécie

Nesta seção e em suas subseções, introduziremos, sinteticamente, os diplomas legislativos (Constituição, Leis e Decretos) que possam ter utilidade para extrairmos do arcabouço jurídico pátrio uma ou mais sugestões de solução legislativa para resolver o conflito entre a administração ambiental e os praticantes de religiões afro-brasileiras. Dos mesmos, ressaltaremos apenas os pontos que possam ter aplicação ao desenvolvimento que será feito no capítulo III.

Iniciaremos a análise pela Constituição Federal, em razão da hierarquia legislativa, por ser este diploma a matriz de todo o ordenamento jurídico brasileiro. Em seguida, desfilaremos os demais diplomas, em ordem cronológica, partindo do mais antigo para o mais recente.

3.5.1 Constituição Federal de 1988

Nesta subseção abordaremos os preceitos constitucionais pertinentes ao meio ambiente, à liberdade religiosa e à proteção constitucional às manifestações culturais.

Em primeiro lugar, remetemos o leitor à seção sobre socioambientalismo, para resgatar as informações acerca da influência do movimento socioambientalista na Carta de 1988. A CRFB, preconizadora do desenvolvimento sustentável, adota o paradigma antropocêntrico mitigado. Sass ora pensa deste modo (2008, p. 112), ora estipula que o paradigma da Carta Magna seria o antropocêntrico utilitarista (2008, p. 133). Fiorillo, por seu turno, aponta um evidente antropocentrismo na Constituição (apud SASS, 2008, p. 123). Já Leite e Ayala (2004, p. 57) sentenciam que o direito ambiental positivo brasileiro (a CRFB incluída) é do tipo antropocêntrico alargado, visando a preservação da capacidade funcional do meio ambiente o que, de certo modo, atende a interesses humanos. De qualquer modo, prevalece o entendimento de que a Constituição, em seu capítulo sobre meio ambiente, é antropocêntrica! Quanto ao movimento ambiental que mais a influenciou, para Santilli (2005) é o socioambientalista (ou seja, do tipo 3, na classificação de Leis).

Da CRFB, destacamos os seguintes artigos, que incrementarão o caldo jurídico do debate ao qual nos propomos (grifos nossos):

O art. 5º, inciso VI, que inscreve como garantia individual e inviolável “a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

O art. 170, VI, prega que a ordem econômica será fundamentada, entre outros princípios, na “defesa do meio ambiente, inclusive mediante tratamento diferenciado conforme o impacto ambiental dos produtos e serviços e de seus processos de elaboração e prestação”.

O art. 215, § 1º, que determina que o Estado brasileiro “protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”.

O art. 216, que prevê como 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”.

O art. 225, em seu caput, prevê que todos têm “direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”.

O art. 225, § 1º, inciso IV, inclui dentre as incumbências do Poder Público na defesa do meio ambiente exigir “para instalação de obra ou atividade potencialmente causadora de significativa degradação do meio ambiente, estudo prévio de impacto ambiental”.

E ainda o art. 225, § 1º, em seu inciso VII, conclama o Poder Público a proteger a fauna, sendo vedadas, na forma da lei, as práticas que submetam os animais à crueldade.

O mesmo artigo, em seu § 3º, determina que as “condutas e atividades consideradas lesivas ao meio ambiente sujeitarão os infratores, pessoas físicas ou jurídicas, a sanções penais e administrativas, independentemente da obrigação de reparar os danos causados”.

Brevíssimos comentários merecem ser feitos.

Em relação à liberdade de culto e de liturgia, trata-se de direito individual (ou direito fundamental de primeira geração) que pode ser exercido em local aberto ao público (ou seja, externo aos templos), desde que sejam observados certos limites, não devendo tais liberdades ser consideradas absolutas, afirmando-se em harmonia com padrões ético-jurídicos (CUNHA JUNIOR; NOVELINO, 2010, p. 34). Nunca é demais lembrar que o estado brasileiro é laico e, portanto, deve manter-se neutro, garantindo, simetricamente, manifestações religiosas plurais (idem).

Moraes (2002, p. 75) leciona, baseado em jurisprudência, que a CRFB garante o livre exercício do culto religioso enquanto o mesmo “não for contrário à ordem, tranqüilidade e sossego públicos, bem como compatível com os bons costumes” e nem “acoberte práticas ilícitas”. O autor registra que a liberdade religiosa, assim como quaisquer liberdades públicas, não é absoluta, não se permitindo que, em nome desta garantia constitucional, uma religião ou um culto viole a lei (idem).

No que tange à proteção dos direitos culturais, a Constituição Federal (ou Constituição da República Federativa do Brasil, CRFB), segue uma tendência de outras constituições latino-americanas, que a partir das décadas de 1980 e de 1990, passaram a apresentar forte caráter pluricultural, abrindo-se ao reconhecimento da multietnicidade (SANTILLI, 2005, p. 81). Ora, os países da América Latina são caracteristicamente formados por expressiva diversidade étnica e cultural, com reflexos sobre as formas peculiares a cada grupo de significar o meio ambiente e de ter experiências com a natureza segundo as suas próprias tradições.

Essa herança socioambientalista, na Carta de 1988, produziu uma tutela preferencial a dois grupos: indígenas e quilombolas. É a própria Juliana Santilli quem sentencia: “A orientação multicultural da Constituição brasileira se revela no reconhecimento dos direitos coletivos a povos indígenas e quilombolas” (2005, p. 83).

Já no que tange ao direito fundamental ao meio ambiente, deve-se ressaltar que é uma tendência do constitucionalismo do pós II - Guerra, em face da evolução tecnológica e industrial experimentada neste período. É um direito fundamental de 3ª. geração, ou seja, um direito difuso, que não possui titularidade passível de individualização (pertence, pois, a uma coletividade indefinida, a todos). Segundo Cunha Júnior e Novelino (2010, p. 738), essa tutela constitucional é herança do

direito internacional, especialmente da Declaração de Estocolmo (1972) e do Informe Brundtland (1982).

É pertinente apresentar, com base no constitucionalista português Gomes Canotilho referenciado por Santilli (2005, p. 92), uma apertada síntese de princípios interpretativos da Constituição, uma vez que, no capítulo seguinte, desenvolveremos a possibilidade de haver conflito entre as supracitadas normas constitucionais, quando então, tais técnicas de interpretação poderão ser acionadas. São elas: a) Princípio da Unidade da Constituição, o qual reza que os conflitos entre normas constitucionais são apenas aparentes, pois não existem normas constitucionais isoladas, devendo, tais normas aparentemente conflitantes, serem percebidas como integrantes de um todo harmônico, de um sistema unitário; b) Princípio do Efeito Integrador, segundo o qual a interpretação da Constituição deve favorecer a “integração política e social”; c) Princípio da Harmonização, que recomenda coordenação e combinação dos bens jurídicos tutelados pela Constituição, a fim de que se evite o sacrifício total de uns diante dos outros.

É na Constituição Federal que se buscará, o fundamento primeiro para as práticas religiosas afro-brasileiras junto à natureza, em que pese sua potencial lesividade ao meio ambiente.

A Lei Maior, em seu art. 5º, VI, garante a liberdade religiosa, que abrange a garantia, na forma da lei (ou seja, na dependência de lei posterior que regule a matéria), da proteção aos locais de culto e das liturgias. Contudo, o alcance jurídico da expressão “locais de culto” carece de precisão. Aliás, a diversidade de religiões no Brasil, impede que se fale em uma única categoria espacial (GIL FILHO; GIL, in: ROSENDAHL; CORRÊA, 2001).

Se a intenção do constituinte fosse proteger, tão-somente, os templos (prédios) das diversas religiões (igrejas, sinagogas, terreiros de umbanda etc), teria sido usada, pela precisão reclamada pela técnica jurídica, a expressão “templos”. Portanto, aprioristicamente, os praticantes das religiões afro-brasileiras seriam detentores da garantia de realizar seus rituais junto ao meio ambiente natural, uma vez que matas, rios e cachoeiras são os seus “locais de culto”. A propósito do tema, Souza (2008) lembra que não se pode conceber as religiões afro-brasileiras desprovidas de seus ritos e espaços.

Outra discussão, iniciada no capítulo II, remete à questão da liberdade de culto estar limitada pela ordem, tranqüilidade e sossego públicos, além de estar

pautada nos bons costumes (Moraes, 2002, p. 75). Ora, não há evidências de que os cultos religiosos afro-brasileiros afrontem tais exigências (ou pelo menos, não mais do que manifestações de outras religiões, como procissões, shows de música gospel e cultos ao ar livre em espaços públicos, que, por vezes, reúnem milhões de pessoas). Quanto aos bons costumes, se, por ventura, fosse aventado que os sacrifícios de animais não humanos do candomblé representassem uma afronta aos bons costumes, dever-se-ia contra-argumentar no sentido de se propor, então, uma radical revisão do uso de animais não-humanos em vários outros setores (indústria alimentícia, “lazer”, trabalho etc), também potencialmente violadores dos bons costumes. Aliás, o que de fato se vê, independentemente de prova acadêmica, por ser público e notório, é que o uso e exploração de animais pelos humanos é, em si, um costume bastante arraigado. De qualquer sorte, quanto ao temo “sacrifício de animais”, remetemos o leitor à subseção específica, no corpo da presente pesquisa.

Em suma, em não havendo evidências de que os cultos afro-brasileiros sejam contrários à ordem, à tranquilidade e ao sossego públicos ou incompatíveis com os bons costumes ou, ainda, que acobertem práticas contrárias à lei, passaríamos a outro nível de debate. A discussão é, basicamente, determinar se há elementos que permitam relativizar a garantia constitucional da liberdade de culto. Assim como o direito de reunião, por exemplo, pode ser relativizado (a contrario senso do teor do art. 5º, XVI), quando a reunião não for pacífica. Este elemento relativizador seria o caráter potencialmente agressivo ao meio ambiente, inerente às oferendas (assim entendido pela administração do PNT ao proibi-las). Contudo, atividades muito mais lesivas e poluentes, em âmbito industrial, são permitidas, e nem por isso o “livre exercício das atividades econômicas”, garantido pela CF, é proibido, desde que se sujeite ao ordenamento ambiental, nos limites do art. 170, VI, da CF, a seguir discutido.

O art. 170, VI, cria uma responsabilidade ambiental proporcional ao impacto produzido pela atividade, determinando um “tratamento diferenciado”, propomos que um possível disciplinamento das atividades religiosas no PNT seja precedido de estudos sobre este o impacto das mesmas e que, pelo princípio do tratamento diferenciado, não haja o mesmo rigor de exigências ou cautelas que deve permear o relacionamento da administração ambiental com setores com a indústria, por exemplo. Assim como indústrias cujas atividades são lesivas ao meio ambiente atuam livremente, desde que se submetam a certas normas ambientais

(destacamos, por exemplo, o licenciamento ambiental e o zoneamento), as práticas religiosas potencialmente causadoras de danos ao meio ambiente poderiam, por analogia, se submeter, na medida do impacto ambiental delas decorrentes, a algum tipo de licenciamento e/ou disciplinamento ambiental. Não seria uma proposta ecologicamente descabida, se tomarmos como referência a lição de Araújo (2005, p. 347), de que a falta de disciplina das atividades humanas é causadora de poluição e de impactos.

Com isso queremos estabelecer que ainda que as oferendas sejam submetidas a algum tipo de licenciamento ambiental, como sugerido pela agência ambiental paranaense (em episódio aqui já relatado), o seja em espécie simplificada de licenciamento, que não obstaculize ou embarace a garantia constitucional do culto religioso

Não só a liberdade religiosa (acima comentada), mas também a qualidade ambiental (o “meio ambiente equilibrado”) é uma garantia (e um dever, inclusive da comunidade) com previsão constitucional no art. 225. Apresenta-se, então, um conflito entre dois valores constitucionais, no caso das práticas religiosas afro-brasileiras: a garantia do local de culto religioso se contrapondo à garantia do meio ambiente saudável.

Ambas as normas constitucionais supracitadas são normas definidoras de direitos fundamentais: a primeira (liberdade de local de culto) é do tipo que integra as normas conhecidas como liberdades individuais ou liberdades públicas, que, em geral, impõem aos órgãos públicos, o dever de abstenção, privilegiando a iniciativa dos particulares (BARROSO, 2002). Ou seja, numa análise mais apressada (adiante rebatida), poder-se-ia argumentar que, em face dos rituais afro-brasileiros junto ao meio ambiente natural, a administração ambiental, representando o Estado, deveria abster-se de qualquer repressão, garantindo, assim, aquela importante liberdade.

A segunda norma, qual seja, a preservação do meio ambiente, (art. 225, caput), é do rol dos interesses difusos, aqueles que, por definição, têm como titulares vários sujeitos, de maneira indeterminada. O objeto deste interesse é indivisível, de modo que a lesão do interesse de um titular é considerada uma lesão a toda a coletividade (BARROSO, 2002). Considerando os danos que os rituais afro-brasileiros podem causar ao meio ambiente, relatados neste artigo, chega-se à conclusão que a repressão da autoridade ambiental aos mesmos teria por finalidade assegurar o direito constitucional ao meio ambiente equilibrado, preservando um

ecossistema (art. 225, I).

Como normas definidoras de direitos, ambas seguiriam o esquema conceitual “dever jurídico”, “violabilidade” e “pretensão” (BARROSO, 2002, p. 104). Vejamos cada um desses elementos aplicados ao conflito entre praticantes dos rituais afro-brasileiros e administração ambiental.

No direito individual de garantia do local de culto, cujos beneficiários seriam os praticantes das religiões afro-brasileiras, o “dever jurídico” é o da abstenção da autoridade ambiental (prestação negativa); a “violabilidade” é a proibição ou a repressão a estes rituais em determinados locais, ou, o que soa mais interessante do ponto-de-vista jurídico, a “omissão” em não ser garantido, espontaneamente, pelo Poder Público, aos praticantes daquelas religiões um local para que desfrutem do direito assegurado; por fim, a “pretensão” é a postulação de que o Poder Público abstenha-se de reprimir tais práticas, o que pode ser feito, inclusive, por meio de ação judicial, no caso, mandado de segurança, que é, sucintamente, a ação constitucional que visa proteger direito líquido certo (o direito ao local de culto) contra ato de autoridade pública ou de quem atue por delegação do Poder Público (art. 5º, LXIX).

No direito difuso ao meio ambiente equilibrado, que tem toda a coletividade como beneficiária, o “dever jurídico” é a preservação do meio ambiente; a “violabilidade” é a ação humana que causa degradação ambiental; e a “pretensão” é, a princípio, que o sujeito (pessoa física ou jurídica) se abstenha da prática agressiva, o que pode ser feito, por meio de ação civil pública, proposta pelo IBAMA (autarquia federal), com base na Lei 7.347/85, em seu art. 5º.

Neste aparente conflito de normas constitucionais, que parecem oponíveis entre si, devem-se harmonizar ambos os direitos, conciliando-os pelo viés da constitucionalmente obrigatória educação ambiental. A “conscientização pública para a preservação do meio ambiente” (art. 225, VI) é tarefa que a Constituição atribui ao Poder Público.

A dificuldade de se implementar o direito ao local de culto, no que tange aos rituais afro-brasileiros, reside na origem étnica e social dos mesmos, as quais remontam a comunidades de negros e pobres (escravos, ex-escravos). Segundo Barroso (2002, p. 107), a concretização deste tipo de direito (direito individual) é relativamente fácil em um Estado de direito, por uma razão ideológica: são direitos que se traduzem por aspirações da classe dominante (“dominante das relações de

produção e dominante do Estado”). Entretanto, os rituais afro-brasileiros não correspondem, de uma perspectiva étnico-histórica, a um interesse dominante. Tanto que já foram proibidos por lei: O Código Penal de 1890 definia como crimes, práticas comuns nas sessões espíritas (ver artigos 156, 157 e 158 deste diploma legal), que passaram a ser “regulamentadas” para serem admitidas. Os mais atingidos, contudo, acabaram sendo os praticantes de um espiritismo sincrético, já misturado a crenças de origem africana (MACHADO, 1997, p. 191).

Se contextualizarmos o conflito entre autoridade ambiental e praticantes de umbanda e candomblé no Parque da Tijuca sob uma ótica histórico-sociológica, veremos que a tensão entre autoridades ambientais e praticantes de rituais afro-brasileiros se dá em um cenário social em que ainda há resquícios da associação da presença africana com a causa de todos os males do país (FREITAS, 1999). Não sendo um valor da classe dominante, como sublinhou Barroso (2002), sua implementação, enquanto direito individual, dependerá do respaldo ideológico e de um maior exercício de tolerância.

Porém, não obstante os dispositivos que estritamente versam sobre meio ambiente, apelamos para as normas constitucionais que preconizam a defesa das tradições de origem africana. Entendemos que é possível harmonizar ambos os valores constitucionais, harmonizando-os, de modo a serem permitidas oferendas no PNT, bem como em outras unidades de conservação, sob certo disciplinamento, democraticamente discutido com a comunidade religiosa interessada. Afinal, como pode o Estado brasileiro proibir o que o Estado brasileiro tem o dever constitucional de proteger?

3.5.2 Decreto 84.017/79

Nesta subseção apresentaremos a finalidade do Decreto 84.017/79, bem como recolheremos os dispositivos que darão sustentação jurídica à tese de que os rituais afro-brasileiros poderiam ser praticados em parques nacionais. Oportuno asseverar que, embora possa se discutir se o referido decreto foi recepcionado pela nova ordem constitucional, nos parece tranquilo tal entendimento, na medida em que: 1) não obstante tenha sido gestado durante o período da ditadura militar (1964-

1985), e antes do boom ambiental provocado pelo advento da Lei 6.938/81, o decreto surpreende pelo viés culturalista, prevendo, inclusive, a possibilidade de zonas histórico-culturais a serem preservadas, nada havendo, em primeiro exame, que esteja em desacordo com os ditames ambientais constitucionais em vigor; 2) a colocação da placa na entrada do parque, pelo Poder Público (representado pelo órgão ambiental gestor do PNT), fundamentando a proibição com base no Decreto 84.017/79 e na Lei 9;605/98 autoriza que, pelo menos, em 1998, o referido Decreto, no entendimento da procuradoria do IBAMA (então administrador do Parque), encontrava-se em vigor, entendimento que prevalece até o fechamento desta pesquisa (final de 2010), uma vez que o cartaz continua afixado no mesmo lugar e; 3) a Lei do SNUC, do ano de 2000, não menciona, expressamente, que o decreto tenha sido revogado.

Este diploma instituiu o Regulamento dos Parques Nacionais Brasileiros. No art. 1º, § 2º estabelece que os parques nacionais destinam-se a fins científicos, culturais, educativos e recreativos, constituindo-se em bens de uso comum do povo. O mesmo dispositivo assegura a sua “intocabilidade”, sem definir as implicações desta circunstância. Porém, pelo seu sentido geral, devemos considerar que a *mens legis* (o espírito da lei) é no sentido de que não haja intervenções humanas em um parque nacional, como por exemplo: este não poderia receber empreendimentos ou obras que, de qualquer modo, afetassem o atributo da “intocabilidade”. Aliás, assim sugerem as vedações do art. 8º (fazer obras de aterros, escavações etc), do art. 9º (fazer obras de barragens, de hidroelétricas etc) e do art. 10 (coleta de frutos, sementes etc). De se notar, entretanto, que o decreto prevê o zoneamento dos parques nacionais em sete tipos de áreas (ou zonas) em que haverá maior ou menor rigor no atributo da intocabilidade (art. 7º). Para cada parque, o zoneamento será definido no respectivo plano de manejo. Pelos contornos conceituais de cada zona, se infere de que a única efetivamente intocável é a zona intangível. As outras seis, admitem algum tipo de intervenção humana (ou de “impacto humano”, na dicção do inciso III). A zona histórico-cultural, pelo que se depreende, é uma proposta de preservação de sítios ou lugares que tenham importância naquele contexto, porém, com um olhar retrospectivo e conservacionista. Não se destina, como o nome pode equivocadamente fazer supor, à realização de eventos culturais atuais, como as manifestações religiosas.

O art. 2º, III, prevê a possibilidade de que a visitação pública nos parques nacionais sofra restrições, mesmo que se destine aos objetivos do parque (fins científicos, culturais, educativos e recreativos). A restrição tem que ser específica.

Já o art. 22 prevê a proibição de se abandonar “lixo, detritos ou outros materiais, que maculem a integridade paisagística, sanitária ou cênica dos Parques Nacionais”. Chamamos a atenção para: 1) o núcleo do dispositivo é o verbo “abandonar”, o que significa que, em primeira análise, o lixo pode ser “produzido” in loco, desde que não seja “abandonado”, deixado para trás, sem a devida disposição em caixas coletoras; 2) que os aspectos paisagísticos e cênicos se confundem, e, em nossa avaliação, a menção a ambos soa redundante e; 3) o aspecto sanitário abrangeria abandono de lixo com potencialidade para atrair vetores de doenças (mosquitos, ratos etc). Este dispositivo proibitório deve ser analisado em conjunto com o art. 29, que determina o tratamento dos dejetos e detritos oriundos das atividades realizadas nos parques em locais fora do parque, evitando-se, assim, processos que venham a comprometer a fauna e a flora locais.

Merece destaque, também, o art. 23, que veda qualquer prática que possa provocar incêndio no âmbito dos parques nacionais.

Não custa lembrar que, hodiernamente, devem esses dispositivos ser reinterpretados e ajustados à inteligência da Lei da Política Nacional dos Resíduos Sólidos.

Por último, sublinhamos o dispositivo culturalista contido no art. 37, incisos I, II e III, que cria norma permissiva para eventos religiosos, autorizados pela administração dos parques, desde que concorram três circunstâncias: haja real relação de causa e efeito entre o Parque e a atividade religiosa; o evento contribuir para que o público compreenda bem as finalidades de um parque nacional e; que não haja danos à área preservada.

Neste ponto, é crucial debater-se a questão dos danos ambientais. Partiremos da premissa de Guerra e Cunha de que ainda não há um quadro conceitual claro em relação a dano ambiental (2005, p. 354), o que, em nossa avaliação, aumenta o espaço discricionário do órgão ambiental ao decidir pela proibição de determinada prática, ou pela exigência de a mesma se submeter a licenciamento ambiental.

No esforço de conceituar dano ambiental, Milaré diz que é a “lesão aos recursos ambientais com conseqüente degradação, ou seja, com a alteração adversa ou *in pejus*, do equilíbrio ecológico” (apud GUERRA; CUNHA, 2005, p. 350).

Esse conceito é próximo do de poluição, esposado pela Lei 6.938/81. Ou seja, dano ambiental é uma prática que, de qualquer forma polui o meio ambiente. Este entendimento é reforçado por H. B. Custódio: para esta autora, poluição pode decorrer do mau uso da propriedade privada ou pública, própria ou alheia, atingindo a água, ar, solo ou subsolo, sendo causado por agrotóxicos, por resíduos sólidos, por fonte sonora, térmica, radioativa e em decorrência do progresso científico, econômico, tecnológico e da explosão demográfica (apud GUERRA; CUNHA, 2005, p. 352). Como se vê uma bem abrangente conceituação, com diversos substratos físicos, formas de poluir e causas sociais.

Entretanto, nem toda poluição pode ser, necessariamente, reprimível pelo Poder Público. Freire advoga que “não é qualquer alteração das condições ambientais que pode ser considerada como poluição”. O autor sugere que não haja situações pré-taxadas objetivamente, asseverando que para que uma alteração ambiental seja considerada como poluição deverá causar prejuízo efetivo. Ou seja, o dano é um resultado da poluição, que pode ser enquadrado em gradações. Para o autor, a poluição causada por indústrias, comércio, veículos etc pode ser (em certos casos) tolerável (apud GUERRA; CUNHA, 2005, p. 353).

Analisaremos de que modo o mencionado decreto é utilizado como fundamento para a proibição das oferendas no PNT e, por mais paradoxal que possa soar, de que forma o mesmo diploma pode ser usado para apoiar a tese de que as oferendas poderiam ser permitidas pela administração do Parque. A análise deste decreto é crucial, tendo em vista que é um dos dois diplomas legislativos que o IBAMA (e posteriormente o Instituto Chico Mendes) utilizaram para fundamentar a proibição de oferendas no local, consoante a placa afixada na entrada do Parque.

O art. 1º, § 2º, abre a possibilidade de os parques nacionais se destinarem a objetivos culturais. Ora, por todo o exposto nas considerações teóricas do presente trabalho, já fizemos a devida interface entre manifestações religiosas e cultura, pelo que, avaliamos que o dispositivo fornece uma condição apriorística ou uma premissa para a realização de eventos religiosos (posto que são culturais) nos parques nacionais. Porém, o mesmo dispositivo advoga que os parques são intocáveis. Aqui nos deparamos com um problema conceitual, visto que o decreto não explica os contornos e implicações deste atributo. Pelo que expusemos nas seções sobre “construção ideológica dos parques nacionais”, vimos que a intocabilidade é atributo que se remete às origens do conceito de parque nacional,

nos EUA, no século XIX. Lembramos que, em seu nascedouro, os parques nacionais estavam atrelados a um projeto elitista, tendendo, pois, a serem excludentes, no que tange a populações ou comunidade não hegemônicas. Em nível de legislação, a ausência de contornos legais do que venha a ser intocabilidade, poderia, de fato, implicar em algum embaraço para a prática de oferendas na área de um parque nacional.

Contudo, o inciso III do art. 2º prevê que a visitação pública pode sofrer restrições, mesmo em face dos objetivos culturais do parque. Sob este aspecto legal, a proibição encontraria resguardo. Mesmo porque ela vai ao encontro da exigência legal de ser específica e, não temos dúvida de que, não obstante o uso da delicada retórica da placa afixada à entrada do parque (“è proibido deixar oferendas”), a restrição às oferendas está explicitada de maneira específica. Porém, aqui há, do ponto de vista formal-conceitual, uma incongruência em sede de Direito Administrativo. Ora, o parque nacional, por definição legal (art. 1º, § 2º) é bem de uso comum do povo, que por definição, é aquele que toda a coletividade pode usar sem restrições. A restrição, por submissão a determinadas regras de uso pelo particular caracteriza os bens públicos de uso especial, tal como ocorre em rodovias com pedágios e em museus (MADEIRA; OLIVEIRA, 2006, P. 136). Ora, regras de conduta há até mesmo nas relações privadas, limitadas que são, muitas vezes, pelo chamado direito de vizinhança. Foge ao objeto do presente estudo analisá-las.

O fato de haver guarita com vigilantes à entrada do PNT, por exemplo, emprestaria a este bem público uma faceta mais próxima da categoria “bem de uso especial”, do que a previsão legal de ser um bem de uso comum do povo. No entanto, a autodefinição legal como bem de uso comum permite que –de um olhar conceitual- as restrições previstas no art. 2º, III, sejam aplicadas de forma mais a disciplinar do que a proibir as ações que tenham os propósitos estatuídos no decreto (culturais, científicos, educativos, recreativos).

Já o zoneamento genérico previsto no art. 7º, dependente do plano de manejo de cada unidade do tipo parque nacional, da forma como está previsto, não contribui para a permissão às oferendas no PNT. Note-se que não há a previsão de uma zona específica para manifestações culturais contemporâneas. Em razão disso, conforme registramos nesta pesquisa, o Núcleo de Educação Ambiental do Parque, lideranças religiosas e a ONG Defensores da Terra, chegaram a gestar uma reserva de espaço dentro do PNT (o espaço sagrado) que seria destinado às práticas religiosas.

Os dois artigos seguintes servem de embasamento para a administração de parques nacionais, a priori, proibir as oferendas. O art. 22 proíbe que seja abandonado, no local, o lixo resultante das atividades permitidas nos parques nacionais. Este dispositivo está condizente com o texto do cartaz afixado à entrada do PNT (lembrando que o cartaz continuava afixado, no fechamento da pesquisa, no final de 2010), que se refere à proibição de “deixar” oferendas. A fórmula seria algo como “deixar oferendas” é igual a “abandonar lixo” ou, na melhor das hipóteses para as crenças afro-brasileiras, “abandonar outros materiais”. É uma avaliação civil-laica ou tecnocrata do que sejam as oferendas (equiparáveis a lixo, a detritos), sem nenhuma sacralidade, bem diferente da significação que o devoto empresta à oferenda. Porém, olhando para o problema com lentes de certa racionalidade técnica, há fundamento sim e, por certo, é este o papel apriorístico que se espera da autoridade ambiental.

O lixo ou os outros materiais, no caso das oferendas, são os que aqui já apresentamos introdutoriamente: alguardar, tecidos, perfumes, flores, frutas, garrafas, animais mortos etc. A oferenda, como um todo pode tanto afetar a sensibilidade paisagística do padrão alpino dos parques nacionais (embora aos olhos dos devotos elas sejam estéticas e bonitas), com seu toque africano. Alguns de seus elementos (os que mencionamos acima) podem apresentar algum risco sanitário, como os restos de animais mortos em sacrifícios (especialmente de candomblé). Porém, insistimos que desconhecemos avaliações de impacto específica e tecnicamente destinadas às oferendas, não obstante, possamos montar esquemas confiáveis a partir do conhecimento divulgado pela comunidade científica, acadêmica, formador de um senso comum ambiental. Usamos como exemplo, o tempo estimado para a degradação de materiais no ambiente.

São parâmetros como este que permitem acionar o art. 23, que veda práticas potencialmente incendiárias, para fundamentar a proibição às oferendas no PNT, tendo em vista, a tradição do uso de velas nas oferendas. É forte argumento contra as oferendas, podendo o uso de velas junto a florestas, inclusive, caracterizar crime ambiental previsto na Lei 9.605/98. Por certo, que a postura ecológica e ética que as comunidades religiosas afro-brasileiras mais institucionalizadas vêm adquirindo, conforme demonstraremos, sinalizaria para uma tomada de consciência por parte dos religiosos capaz de produzir um autocontrole no que concerne ao uso de velas em rituais nas matas.

Já o art. 37 merece especial atenção, uma vez que nele se encontra o fundamento mais específico para a permissão à realização de oferendas no Parque. O dispositivo autoriza atividades religiosas no âmbito de parques nacionais, desde que observados alguns requisitos, conforme já registramos no capítulo anterior.

Em primeiro lugar, devemos tomar como premissa que as oferendas se constituem em atividades religiosas. A autorização dependerá da administração da unidade, que, pelo estilo de redação do texto (as atividades... serão autorizadas... quando), decidirá de modo vinculado e não discricionário, ou seja, uma vez preenchidos os requisitos dos incisos I a III, o melhor entendimento é de que a direção do Parque autorizará a atividade. Se assim não fosse, o texto usaria como recurso, o verbo “poder”, que indica possibilidade e não dever, adotando uma fórmula do tipo “as atividades poderão ser autorizadas”, conforme é usual em estilo legislativo, quando a norma se refere a uma faculdade ou discricionariedade. Vejamos as condições para a autorização.

O inciso I reclama relação de causa e efeito entre a atividade e o Parque. Melhor seria ter se referido a algum tipo de vínculo entre a atividade e o Parque, pois “relação de causa e efeito” nos parece dicção pouco precisa e discutível. Nada obstante, a tese do vínculo entre oferendas e o Parque é perfeitamente defensável no caso sob estudo. A uma, porque já comprovamos, à exaustão, o vínculo antropológico e teológico entre natureza e religiões afro-brasileiras e a necessidade litúrgica de ter o meio ambiente natural como altar para muitas de suas práticas. A duas, por razões históricas, uma vez que a área do Parque foi fazenda cafeeira escravista (consoante referência feita alhures à placa nas imediações do Restaurante dos Esquilos), o que levou, inclusive, ao batismo de localidades do Parque com nomes que fazem referência ao universo africano.

O segundo inciso exige que a atividade autorizada “contribua efetivamente” para que o público “compreenda bem” as finalidades do parque. Criticamos a redação imprecisa, uma vez que compreender é um processo interno e imprevisível, fugindo ao controle da administração de um parque se o público irá compreender algo. A imprecisão se agrava pelo advérbio “bem”, que intensifica o processo de compreensão. Com isso, queremos estabelecer a dificuldade que a autoridade ambiental terá em avaliar –com fins a conceder autorização- se a atividade religiosa será “bem entendida” pelo público. Feita a crítica, entendemos que o dispositivo é valorativamente neutro, no que diz respeito a apoiar ou embaraçar a autorização de

oferendas, exceto pelo fato de que, ao conferir uma avaliação discricionária à direção (avaliar se a atividade irá contribuir efetivamente para o público compreender bem), joga esta avaliação em uma esfera de idiosincrasias e subjetividades dos gestores, agravada pelo ambiente social de pré-disposição contrária às manifestações africanas, conforme abordamos na seção sobre construção do racismo e do racismo ambiental. Quanto à parte final do dispositivo (compreender os objetivos do parque), uma vez que o parque tem funções também culturais, não vemos nenhuma dificuldade, a partir do momento que as religiões afro-brasileiras, como sobejamente registramos nesta pesquisa, possuem elementos integrantes da cultura brasileira.

O terceiro e último requisito é que não haja danos aos recursos do Parque. Como registramos anteriormente, há uma dificuldade conceitual em o direito ambiental definir o que é um dano (GUERRA. CUNHA, 2005), melhor entendido como sendo um efeito ou resultado de atividade poluidora. Freire (apud GUERRA; CUNHA, 2005) defende interessante tese, de que não é qualquer poluição ou qualquer dano que justifica uma ação do órgão ambiental, criando a categoria de “danos reprimíveis”. Restaria saber, pois, se nesta ótica, os eventuais danos causados pelas oferendas são danos reprimíveis ou toleráveis.

Para compor uma exposição sintética dos possíveis problemas ambientais decorrentes das oferendas externas, nos valem de nossos trabalhos selecionados para os seguintes eventos, cujos títulos figuram entre parênteses: VIII Semana UERJ do Meio Ambiente, em 2007 (*Odó – o sentido dos rios nos rituais afro-brasileiros*), VI Convención de Medio Ambiente de Cuba, em 2007 (*Afro-Brazilian rituals and potential environmental damages*) e IV Simpósio Internacional de Meio Ambiente, em 2008 (*Práticas religiosas afro-brasileiras, marco regulatório uso do meio ambiente e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro*).

As oferendas, consoante os mencionados trabalhos, teriam os seguintes impactos ambientais em potencial: a) quando praticados em unidades de conservação: risco de incêndio em florestas e matas, pelo uso de velas; risco de contaminação do solo e da água, pelos resíduos religiosos e; risco de desequilíbrio na cadeia alimentar e/ou saúde dos animais silvestres que habitam as áreas protegidas, pelo uso de diversos tipos de comidas; b) quando praticados nas ruas ou em cemitérios: produção de resíduos a serem coletados pelos serviços locais de limpeza urbana.

À falta de estudos específicos sobre os impactos das oferendas, podemos fazer analogia com estudos sobre os efeitos ecológicos de outros poluentes ou efluentes, como os mencionados por Lago e Pádua (2004, p. 82), os quais passamos a utilizar (sobre o tema, lembramos que há seção própria no capítulo antecedente, em que procuramos delinear parâmetros para a análise de impacto ambiental das oferendas).

Em relação à hipótese do item “a” supra e com base nos mencionados autores (que se referem a um exemplo de contaminação por agrotóxicos), pode-se afirmar que os elementos tóxicos ou poluentes “penetram nos ciclos naturais das terras e das águas”, matando a microfauna do solo, bem como, insetos, peixes, aves e outros animais. No que tange ao item “b”, podemos afirmar que os resíduos religiosos coletados nos logradouros públicos, além de potencial atrativo para vetores de doenças, como ratos e insetos, contribuem para o lixo acumulado a ser recolhido pelos serviços públicos de coleta.

De qualquer modo, defendemos que o art. 37 do referido decreto, deva ser interpretado (pela tendência culturalista manifestada pela norma permissiva às atividades religiosas) com rigor apenas no que tange ao dano reprimível, assim avaliado pela direção dos parques. Com controle (especialmente autocontrole por parte dos devotos), negociação e postura ecoética é factível estipular normas para a realização das oferendas no local, de modo a não haver risco de dano aos recursos preservados. Esse disciplinamento envolveria desde os itens religiosos a serem usados, até os locais em que pudessem ser “arriadas” as oferendas, bem como a gestão dos resíduos pelos próprios adeptos (já à luz da nova Lei de Gestão de Resíduos Sólidos, comentada adiante).

3.5.3 Lei da Política Nacional da Política do Meio Ambiente

Nesta subseção, faremos comentário sobre a Lei 6.938/81, que instituiu a Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA), enfatizando sua postura mais afinada com a ecologia conservadora. Ao estabelecer uma política nacional, quis o legislador que as políticas e diretrizes ambientais ali estatuídas congregassem todos os entes

políticos (União, estados, municípios, Distrito Federal), em uma atividade conjunta e coordenada, para fazer frente aos problemas ambientais (RODRIGUES, 2008, p. 37).

É de se notar que esta lei é anterior à CRFB. Porém, foi considerada recepcionada pela Carta de 1988. Seus dispositivos estão em consonância, em geral, com o capítulo constitucional acerca do meio ambiente. Apenas se critica, por assim dizer, a sua definição de meio ambiente, esposada no art. 3º., por ser centrada no meio ambiente natural, não contemplando o meio ambiente construído (artificial, cultural etc).

A Lei 6.938/81 adota, para Mukai, uma perspectiva biocêntrica, a partir da análise que o citado autor empreende sobre o conceito de meio ambiente esposado pela Lei (apud SASS, 2008, p.111). Em sentido oposto, Leuzinger e Cureau, a partir da análise dos objetivos da Lei (art. 4º), sustentam que a PNMA brasileira é ecodesenvolvimentista (2008, p. 45), logo, antropocêntrica! O que parece uma incongruência é explicado pela influência parcial de cada um dos dois paradigmas éticos: ao definir meio ambiente, preponderou o biocentrismo; já ao arrolar os objetivos, o antropocentrismo.

Embora de influência antropocêntrica, quando contemplamos os sete objetivos da PNMA, no rol do art. 4º, verificamos que nenhum deles se refere a qualquer tipo de interação com atividades humanas associadas a comunidades tradicionais. Não vemos, pois, reflexos do socioambientalismo neste diploma, o que, concluímos, passa a ocorrer a partir da Constituição de 1988. Aliás, fica explícito, pelo art. 2º da Lei 6.938/81, que a formulação de políticas públicas ambientais é direcionada ao desenvolvimento socioeconômico (“a Política Nacional do Meio Ambiente tem por objetivo... assegurar, no País, condições ao desenvolvimento socioeconômico...”).

Para justificar a continuidade deste modelo de crescimento econômico, agora com responsabilidade ambiental, a Lei 6.938/81 também criou ferramentas de matematização e prognóstico de danos ambientais, como o Estudo de Impacto Ambiental (art. 9ª, I a V), cuja obrigatoriedade está em consonância com o chamado princípio da prevenção, ratificado pela Constituição Federal (art. 225, IV); além de instituir a obrigatoriedade de a Administração Pública estabelecer os padrões para a emissão de poluentes (arts. 4º, III; 8º, VII; e 9º, I), o que configura o assim denominado princípio do limite, também chancelado, posteriormente, pela

Constituição (art. 225, § 1º, V). Estes padrões de emissão de poluentes são traçados por intermédio de Resoluções do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) ou outros conselhos mais específicos, e têm caráter eminentemente técnico-científico, como, por exemplo, a Resolução 267/2000 (que proíbe a emissão de partículas que agridem a camada de ozônio) e a Resolução 316/2002 (que regula o tratamento térmico de resíduos).

Portanto, em nosso parecer, com fundamento nos dispositivos supra, a base da política ambiental brasileira, está ancorada a um modelo de uso racional-científico dos recursos naturais e a um cálculo dos danos causados pela atividade econômica.

Por seu turno, Oliveira e Guimarães (2004, pp. 28-29) enxergam na lei sob comento, bem como no Direito ambiental brasileiro, inspiração da visão antropocêntrica alargada, pela qual o meio ambiente é tutelado pelo seu valor intrínseco e não pelo seu conteúdo econômico, destituindo-se o homem do papel de dono da biosfera, convertido, esse, no papel de guardião.

Contudo, a questão da vinculação dos interesses ambientais protegidos por lei a algum tipo de conteúdo econômico já foi percebida por autores como Foladori e Altvater (citados por COUTINHO, 2004). Foladori lembra que a ética ambiental virou, ela própria, em certos casos, uma atividade econômica lucrativa, como é o caso dos processos de reciclagem. Altvater, por seu turno, menciona novas tecnologias que, por exigência da ética ambiental, se tornam produtos de interesse comercial (carros com energia limpa, detergentes biodegradáveis etc). É questão, pois (a da inspiração da Lei da PNMA) que nos parece controvertida, doutrinariamente, ora havendo autores que enaltecem a lei matriz do direito ambiental brasileiro (sim, até porque é anterior à Constituição), ora havendo autores que entendem ser esta portadora de ranços de conteúdo economicista.

Podemos, minimamente, asseverar que não é um daqueles diplomas legais influenciados pelo socioambientalismo, até porque seria uma impossibilidade temporal, tendo em vista que a lei é de 1981 e é justamente no decorrer da década de 1980 que o movimento socioambiental se consolidada no Brasil. Além disso, a Lei da PNMA, ao definir meio ambiente, o faz sem aludir ao elemento da sociodiversidade, tão caro ao movimento socioambiental. Essa exclusão da interface com a cultura torna-se mais evidente quando, em exercício de direito comparado, confrontamos a definição de meio ambiente da referida lei com a da Lei de bases de ambiente portuguesa em vigor (apud OLIVEIRA; GUIMARÃES, 2004, P. 32).

Consoante o art. 3º, I, da Lei 6.938/81, meio ambiente é o “conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas”.

Já na lei portuguesa equivalente, meio ambiente é definido como o “conjunto de sistemas físicos, químicos, biológicos e usa relações e dos fatores econômicos, sociais e culturais com efeito direto ou indireto... sobre os seres vivos e a qualidade de vida dos homens”.

Nesta comparação evidencia-se que o conceito brasileiro não é tão rico, nem tão enfático quanto a lei lusitana, no que tange ao entrelaçamento do elemento cultural com o meio ambiente. Para comprovar que o conceito de meio ambiente pode ser mais ousado, no que tange à incorporação do elemento cultural, vejamos o que entende por meio ambiente J. A. Silva (apud ARAÚJO, 2005, p. 349): “Meio ambiente é, assim, a interação do conjunto de elementos naturais, artificiais e culturais que propiciem o desenvolvimento equilibrado da vida em todas as suas formas”.

Feitas essas considerações, passamos a destacar os dispositivos da Lei 6.938/81 pertinentes ao desenvolvimento da presente pesquisa (grifos nossos):

Art. 2º, inciso X, que determina como princípio da PNMA a educação ambiental a todos os níveis do ensino, inclusive a educação da comunidade, objetivando capacitá-la para participação ativa na defesa do meio ambiente.

Art. 3º, I, d, que caracteriza como poluição a degradação da qualidade ambiental resultante de atividades que afetem as condições estéticas ou sanitárias do meio ambiente. Guerra e Cunha (2005) entendem que, com base neste dispositivo, o órgão ambiental pode ajuizar ação civil pública de natureza preventiva, para obter uma tutela de “não fazer”, imposta ao poluidor que, assim, teria que se abster (ou sequer iniciar) sua ação poluidora.

Art. 8º, inciso II, que prevê a necessidade de diversos estudos, entre eles o estudo de impacto ambiental (EIA) e o relatório de impacto sobre o meio ambiente (RIMA), no caso de obras ou atividades de significativa degradação ambiental, especialmente nas áreas consideradas patrimônio nacional (competência atribuída ao CONAMA, Conselho Nacional do Meio Ambiente). Nem a presente lei, nem a Constituição Federal estabeleceram os casos em que o EIA é obrigatório. Porém, o art. 2º da Resolução 001/86 do CONAMA, relaciona, a título de exemplo, atividades cujo licenciamento ambiental deve ser procedido pela apresentação de EIA. Esta

resolução serve, pois, de base, para que se reflita sobre a exigência de EIA, para que tal exigência (ou dispensa de) não fique tanto ao arbítrio da autoridade administrativa ambiental. Não é excessivo mencionar que mesmo quando uma autoridade dispense a exigência de EIA para certa atividade, partes interessadas podem submeter a decisão ao Poder Judiciário, para garantia do direito ao meio ambiente equilibrado (OLIVIERA; GUIMARÃES, 2004, p.112).

Art. 10, caput, que prevê as hipóteses em que as atividades ou empreendimentos deverão se submeter ao licenciamento ambiental, prescrevendo que “a construção, instalação, ampliação e funcionamento de estabelecimentos e atividades utilizadoras de recursos ambientais, considerados efetiva e potencialmente poluidores, bem como os capazes, sob qualquer forma, de causar degradação ambiental, dependerão de prévio licenciamento.

Não custa lembrar, que o licenciamento ambiental é um dos instrumentos da PNMA, encontrando previsão no art. 9º, IV, da lei em comento, estando aquele processo regulamentado pela Resolução 237/97 do CONAMA. Os pedidos de licenciamento de atividades ou obras devem ser acompanhados de EIA/RIMA, à luz da Resolução 237/97 e do art. 8º, IV, da Lei 6.938/81, quando resultarem (potencial ou efetivamente) em significativa degradação ambiental. O EIA/RIMA é procedimento que se encontra disciplinado pela Resolução 01/86 do CONAMA, tendo sido relacionado pela Carta de 1988 como procedimento obrigatório em face de atividades potencialmente causadoras de impacto ambiental significativo. Oliveira e Guimarães lecionam que o EIA, como instrumento da PNMA, auxilia o poder público a tomar uma decisão política, que será a de licenciar, ou não, determinado empreendimento (2004, p. 111). Queremos enfatizar, a partir desta constatação, que a decisão sobre autorizar ou não a obra ou atividade é, em última instância, uma decisão política, a despeito de todo o aparato técnico multidisciplinar integrante do EIA.

Quanto ao licenciamento ambiental, um dos instrumentos mais importantes de PNMA preconizados pela lei sob comento, há que infirmar a lição de Oliveira e Guimarães, por nós ampliada, de que se trata de um aparato técnico, de matriz racional-científica, mas que em última instância irá servir de fundamento a uma decisão política do órgão ambiental. Nesta perspectiva, se fosse admitido o cabimento de que as oferendas religiosas afro-brasileiras se submetessem a processos de licenciamento ambiental, dever-se-ia levar em conta que a politização

desta decisão pode favorecer grupos mais bem articulados na defesa de seus interesses. Indústrias altamente poluidoras obtêm licença ambiental com base nos ganhos vislumbrados para a coletividade (oferta de empregos, recolhimento de impostos etc), o que não é o caso das comunidades religiosas urbanas afro-brasileiras (em que pese as oferendas movimentarem todo um comércio religioso).

Deve-se lembrar que, em caso de atividade causadora de significativa degradação ambiental, o pedido de licenciamento deve ser acompanhado por um EIA, regulamentado pela Resolução 001/86 do CONAMA. O art. 2º, que enumera, de forma exemplificativa, as atividades das quais, necessariamente, se exige o EIA não faz nenhuma menção às oferendas religiosas. E, na verdade, a diversidade ritual seria, ela própria, inviabilizadora de um tratamento único da administração ambiental sob a rubrica “oferendas religiosas”. Então vejamos: se é mais ou menos assente que o uso exagerado de velas pode causar incêndio na mata e configurar crime ambiental, o que dizer da oferenda a Oxum, mencionada por Póvoas (1999, p. 235) que consiste em jogar flores nas águas? É razoavelmente defensável que, embora ambas sejam oferendas, pelo menos em primeira análise, não ofereceriam os mesmos riscos ambientais. Porém, a exigência daquele estudo não é descabida, seja por decisão política do órgão ambiental, seja pela possibilidade de algum interessado (o Ministério Público, por exemplo) submeter a questão ao Poder Judiciário, em defesa do meio ambiente.

O fato é que, submeter-se ao licenciamento ambiental implica em institucionalizar (leia-se “politizar”) em alto grau os praticantes das religiões afro-brasileiras e suas práticas, pois o processo de licenciamento ambiental nada mais é, em nossa avaliação, do que uma negociação entre “empreendedor” e governo. Não estamos aqui avaliando se este quadro será benéfico ou não para as referidas comunidades religiosas, mas, por certo, será um resultado necessário da proposta de exigência de que as oferendas sejam submetidas ao licenciamento ambiental.

3.5.4 Lei dos Crimes Ambientais

Nesta subseção apresentaremos alguns dispositivos da Lei 9.605/98 (Lei dos Crimes Ambientais) que podem corresponder à práticas de crimes associados às

oferendas de umbanda e de candomblé. A importância em submetê-la à análise é porque esta lei é um dos dois diplomas legais mencionados no cartaz de proibição das oferendas, colocado à entrada do Parque da Tijuca.

A priori, urge estabelecer que esta lei tem alguma dose de influência do antropocentrismo, quando, por exemplo, autoriza, em certos casos, pesquisas (mesmo dolorosas) com animais, excepcionando a regra geral do seu art. 32. Mas também tem certa influência do biocentrismo, quando tutela a flora e a fauna (art. 54, *caput*); e a fauna, a flora e os ecossistemas (art. 61) sem nenhuma exigência de dando a qualquer interesse humano imediatamente associado. Por fim, há também alguma inspiração socioambiental, na medida em que elege como excludente de crimes ambientais contra a fauna as práticas que visem à garantia da subsistência do agente e de sua família (art. 50-A, § 1º), o que, em nossa avaliação, atende aos interesses das comunidades autóctones.

A arquitetura do direito penal ambiental teria tomado como fundamento o conceito de poluição previsto na Lei do PNMA (MIRANDA, 2009, p. 116), ou seja, sinteticamente, a degradação da qualidade ambiental que resulta de atividades que: a) prejudiquem a saúde ou o bem estar da população; b) obstem atividades sociais e econômicas; c) afetem a biota; d) afetem as condições estéticas ou sanitárias do ambiente e; e) lancem matéria ou energia em desacordo com os padrões estabelecidos.

Ora, conforme já pontuamos no presente trabalho (subseção 3.5.2), “não é qualquer alteração das condições ambientais que pode ser considerada como poluição”, mas somente aquelas que causem prejuízo ambiental efetivo. Nesta perspectiva, até a poluição causada por indústrias, comércio, veículos etc pode ser (em certos casos) tolerável GUERRA; CUNHA, 2005, p. 353). O que dizer, então da atividade das oferendas religiosas? Se elas são poluidoras, o seu nível de poluição pode ser tolerado? Esforçamo-nos em enfrentar estas questões na subseção sobre o impacto ambiental das oferendas, para o qual remetemos o aprimoramento da discussão.

Se a lesão ambiental criminalizável, do ponto de vista conceitual da lei, é a lesão decorrente de atividades poluidoras, e se as oferendas, aprioristicamente, forem consideradas como não poluidoras, restariam, em um processo de dedução lógica, excluídas da incidência da Lei 9.605/98. Se a condição A (ser poluidora)

conduz à C (ser crime ambiental) e se B (oferendas) não se reveste da condição A, logo B não conduz à C.

Mas, não nos contentaremos em ficar na ordem dos quadros conceituais. Propomos, a partir de agora, analisar os crimes em espécie, previstos na Lei 9.605/98, para investigarmos se há fundamento em enquadrar as oferendas como crimes ambientais.

De início, urge esclarecer que remetermos parte expressiva da discussão dos crimes contra a fauna (acerca do art. 32) ao último capítulo do presente trabalho, por questões metodológicas: uma vez que estaremos tratando o sacrifício de animais no candomblé como tema específico (e ancorado à discussão ética), optamos por apresentar o debate legal sobre este assunto no referido capítulo 4.

Apontemos, então, para debate, o outro crime contra a fauna em que as oferendas poderiam ser enquadradas: o art. 33, *caput*.

O art. 33, *caput*, criminaliza a conduta de provocar a morte de espécimes aquáticos, pela emissão de efluentes ou carreamento. Efluentes são líquidos que fluem de um sistema de coleta (esgoto, lixo líquido gerado por atividades industriais) Já carreamento, também chamado de lixiviação, é a “condução de materiais, detritos etc pelo curso d’água” (CAPEZ, 2008, p. 73).

Rios e cachoeiras, de fato, são locais indicados para muitas oferendas. Citamos, entre elas: os despachos para Odu-Iká-Oxumaré devem ser feitos em água corrente e contém, entre outros elementos: moedas, bananas da terra, batata doce, pipoca, arroz cru, bolos de arroz, velas, búzios (conchas da água salgada) e folhas de jibóia. É possível que tais produtos, embora majoritariamente orgânicos, causem carreamento. O outro exemplo é o despacho para Erê-Megioco, que contém comidas rituais (acaçás, ekurus), canjica, ovos, velas etc, devendo ser feito à beira de um rio sujo, o que poderia concorrer para a ocorrência de problemas em um ecossistema já fragilizado. (essas indicações, as obtivemos, em curso de umbanda ministrado por pai de santo em loja de artigos esotéricos no bairro do Méier, Rio de Janeiro).

No que tange à adequação deste artigo às oferendas temos que: 1) a princípio, as oferendas não produzem efluentes, donde excluiríamos a aplicação da primeira parte do dispositivo; 2) ainda que resíduos religiosos em oferendas deixadas em rios, lagos, mares (como nas festas para Iemanjá) possam provocar carreamento, teria a autoridade ambiental que comprovar o nexo causal entre esta

atividade e a mortandade de espécimes aquáticos e; 3) como não há modalidade culposa prevista neste artigo, o praticante teria que agir com o dolo (intenção) de matar os peixes, pelo lançamento dos resíduos. Portanto, em primeira análise, descartamos a incidência deste crime no que tange às oferendas..

Ainda no que tange aos crimes contra a fauna, urge salientar que, mesmo que venha a se considerar o sacrifício animal como crime ambiental do art. 32 (ver discussão no capítulo 4), é recorrente que este ocorra nos terreiros de candomblé, não afetando, diretamente, a questão do impacto ambiental das oferendas junto ao ecossistema da Floresta da Tijuca.

Passemos agora aos crimes contra a flora. Tendo em vista os limites de espaço, restringiremos a busca pela adequação (tipicidade) criminal das oferendas apenas à crimes compatíveis com atividades de baixo impacto, donde, por exemplo, excluiremos, previamente, da análise condutas como “destruir florestas”.

Parte do art. 38 diz que é crime *utilizar floresta de preservação permanente com infringência das normas de proteção*. Florestas de preservação permanentes são aquelas assim taxadas pelo Código Florestal (Lei 4.771/65, prestes a ser revogado, quando do encerramento desta pesquisa, em 2011), dentre as quais se incluem aquelas “destinadas a proteger sítios de excepcional beleza ou de valor científico ou histórico” (CAPEZ, 2008, p. 86).

Com a cautela de não confundir floresta e parque nacional, temos que concordar com a possibilidade de considerar a Floresta da Tijuca como de preservação permanente, por estar abrigada em um Parque Nacional, cujo objetivo, de acordo com a Lei 9.985/00 (Lei do SNUC), art. 11, é: “de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, possibilitando a realização de pesquisas científicas”.

Porém, nos chama a atenção que a previsão legal: é crime usar essa floresta com infringência das normas. Ora, normas, em sentido lato, abrangem leis, decretos, resoluções, portarias etc. Portanto, as determinações da autoridade ambiental gestora do parque, por força expressa do art. 11, §2º da Lei do SNUC, para impor limites às visitas, são, indubitavelmente, normas.

Ora, outra (e assustadora) inteligência do art. 38 não resta senão a de que o mesmo transfere competência penal para autoridades administrativas, quando a CRFB o restringe à lei federal (art. 22, I). A título de exemplo, se a autoridade gestora impede a entrada com aparelhos de som em um parque com floresta de

preservação permanente, e um visitante, ciente desta determinação, é flagrado com aparelho de som no local, estará cometendo o crime previsto no art. 38, parte, da Lei 9.605/98.

Criticamos, pois, a redação do artigo sob comento, em razão do que nos parece um grave vício de competência. Na prática, este dispositivo autoriza, perigosamente, crimes previstos por autoridades gestoras de florestas protegidas! Pela sua dicção, na medida em que há proibição expressa no PNT (na placa de entrada) às oferendas, o ofertante ciente (pois o crime exige dolo, intenção de afrontar a norma) seria enquadrado como criminoso ambiental, por força de uma hipótese criada pela administração do parque, com excêntrica autorização legislativa.

Melhor solução seria a prevista no art. 49, VII, da Lei 9.433/97 (conhecida como Lei da Política Nacional de Recursos Hídricos), que torna passível de multa quem infrinja instruções das entidades competentes (no caso, a administração e do Parque). Nesta lei, a não obediência às normas administrativas corresponde, pois, a mera infração administrativa; naquela (Lei 9.605/98), corresponde a um crime. Este fato é revelador de uma assincronia no arcabouço jurídico ambiental brasileiro.

O art. 38-A prevê que é crime “*destruir ou danificar vegetação primária ou secundária, em estágio avançado ou médio de regeneração, do Bioma Mata Atlântica, ou utilizá-la com infringência das normas de proteção*”. Uma vez que a Floresta da Tijuca corresponde ao referido bioma, a caracterização de destruição de vegetação por algum tipo de oferenda poderia caracterizar o crime (na modalidade culposa). Porém, desconhecemos oferendas que, diretamente, destruam ou danifiquem a vegetação. Em geral, os alguidares ou toalhas com as oferendas são colocados junto a árvores, mas não vemos como possam causar dano à vegetação. Como temos frisado aqui, o cenário de impacto das oferendas nos parece mais condizente com o problema da produção de resíduos, alguns dos quais podem levar tempo relevante para a degradação (garrafas de vidro, por exemplo), mas sem o potencial lesivo exigido para a caracterização do crime. Sobre a última parte do dispositivo (*com infringência às normas de proteção*), repetimos as críticas já feitas acima.

O art. 40 diz que é crime *causar dano direto ou indireto às Unidades de Conservação*. Os parques nacionais são unidades de conservação integrantes do SNUC, conforme a Lei 9985/00. Porém, caímos, mais uma vez, num certo vazio

conceitual, o que não é recomendável em se tratando de previsão de crimes, que deve ser precisa: o que são exatamente danos diretos e indiretos? O autor de referência que temos usado nesta pesquisa, Fernando Capez, não diz o que são essas elementares do crime.

Plausivelmente, um EIA/RIMA apontaria danos ambientais diretos e indiretos, independentemente da conceituação jurídica destes. Mas, a princípio, aquelas ferramentas não seriam exigíveis dos praticantes de religiões afro-brasileiras, por força da Lei do PNMA, que só os obriga a serem apresentados em processos de licenciamento, referentes à atividade que cause “significativa degradação”.

Assumindo que as oferendas causem algum tipo de dano a uma unidade de conservação, o enquadramento penal dos praticantes só seria possível, a princípio, na figura culposa (não intencional) do § 3º.

O art. 41 prevê o crime de *provocar incêndio em mata ou floresta*, com previsão de modalidade culposa (não intencional). Se considerarmos que algumas oferendas fazem uso de velas, este risco deve ser considerado. O enquadramento é favorecido pelo fato do crime culposos ser admitido. Contudo, a criminalização só seria possível para oferendas que se utilizassem de velas, excluindo-se da tipicidade aquelas que não fizessem uso de velas. Como se trata de crime de resultado e não de perigo (ou seja, exige-se o resultado “incêndio” para a configuração do crime), apenas com o efetivo incêndio na mata, estaria o crime configurado.

Portanto, a defesa do argumento de que oferendas com vela seriam criminosas esbarrariam no momento consumativo do crime: não seria crime, sem intenção, fazer a oferenda, mas sim (e mesmo sem intenção) provocar o incêndio. O que ocorre, em relação a este delito em especial, é que a administração ambiental, ao proibir as oferendas, equiparando-as a crimes ambientais, antecipa o momento consumativo deste delito; ignora olímpicamente a doutrina jurídica e o transforma em um crime de perigo.

Qual a solução então? Não é outra, senão a que temos aqui defendido: a contemporização e ponderação de ambas as garantias constitucionais e de ambos os valores simbólicos que a natureza assume para os atores sociais envolvidos no conflito, permitindo-se a prática disciplinada de oferendas. A proibição do uso de velas, por exemplo, estaria consoante com o princípio da razoabilidade administrativa, que recomenda que sejam compatibilizados interesses e razões de modo a que a Administração Pública tome decisões complexas (MOREIRA NETO,

2009, p. 109). Ou seja, hodiernamente, a Administração Pública não tem que se mover, necessariamente, sobre silogismos que conduziram a formulações do tipo: a prática de oferendas com uso de velas *pode* causar incêndio na mata; provocar incêndio na mata é crime ambiental; logo a prática de oferendas é crime ambiental. É princípio do Direito Administrativo a razoável tomada de decisões que, no caso, poderia levar a autoridade ambiental a proibir oferendas *com uso de velas*. Ou seja, disciplinar ao invés de criminalizar.

Na fotografia abaixo, registamos um exemplo da concretude desta proposta. No parque municipal São João, localizado no município de Niterói (RJ), a Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Recursos Hídricos não proibiu nem criminalizou a tradição católica de acender velas. Apenas “solicitou” (pelo uso da expressão “favor” colocada antes do imperativo negativo) que os praticantes não acendessem velas junto às árvores, sem fazer ameaças com enquadramentos em possíveis condutas típicas criminosas. Optamos em colocá-la neste momento da pesquisa, pela sua afinidade com o crime em espécie que estamos comentando (provocar incêndio em matas, o que pode decorrer da prática religiosa do uso de velas).



Figura 22 – Fotografia de placa afixada no Parque de São João, em Niterói (RJ), pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Recursos Hídricos.

Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2009.

O exemplo que o registro fotográfico acima traz vem em reforço da tese que aqui defendemos: religiosidade e ecologia admitem compatibilização, com razoabilidade por parte da autoridade ambiental. Poder-se-ia obter-se que não há como comparar as dimensões e a importância ecológica do Parque da Tijuca com o modesto Parque Municipal São João (o que exigira ação mais contundente da administração do PNT), contudo, refutamos este argumento, pois nossa questão de fundo é o jogo democrático que envolve a possível compatibilização entre distintos usos e valores simbólicos da natureza. Causa espécie que dois órgãos ambientais

(um federal, outro municipal, mas, ambos integrantes do SISNAMA, Sistema Nacional do Meio Ambiente, previsto na Lei da PNMA) tenham dado tratamento distinto à mesma questão de fundo: criminalização de um lado, apelo à consciência ambiental do outro.

3.5.5 Lei da Política Nacional de Educação Ambiental

Nesta subseção, apresentaremos a finalidade da Lei 9.797/1999, bem como recolheremos os dispositivos que, no capítulo seguinte, em combinação com dispositivos constitucionais e legais darão sustentação jurídica a ações institucionais que contemplem a inserção das práticas religiosas afro-brasileiras, junto ao meio ambiente natural, em estratégias de educação ambiental. Buscaremos uma interface entre esta lei, o Estatuto da Cidade (anteriormente analisado) e a Lei do SNUC (analisada adiante), além de discutir o papel da presente lei no sentido de validadora do arcabouço legislativo ambiental.

A lei em comento instituiu a Política Nacional de Educação Ambiental (PNEA), regulamentando, pois, o art. 225 da CRFB, que previu a oferta de ações de educação ambiental como um dever do Poder Público.

Muito relevante aos objetivos do presente trabalho é ressaltar o caráter multicultural da Lei da PNEA, consagrado no princípio do respeito à diversidade cultural, basilar da educação ambiental, consoante o art. 4º, VIII, do diploma sob análise.

Dentre os objetivos da educação ambiental, destacamos “o estímulo e o fortalecimento de uma consciência crítica sobre a problemática ambiental e social” (art. 5º, III) e a participação coletiva na preservação do equilíbrio ambiental, como sendo um valor inseparável do exercício da cidadania (art. 5º, IV).

O art. 13 da lei em análise prevê a educação ambiental não-formal, como sendo o conjunto de práticas e ações voltadas para a conscientização de determinada comunidade sobre as questões ambientais inerentes à sua própria organização.

As estratégias de educação ambiental (sejam as previstas na Lei da PNEA, ou em outros diplomas, como as Agendas 21) conferem suporte e efetividade ao

cumprimento das leis ambientais, do mesmo modo que, conforme tentamos provar, neste capítulo, a ética ambiental sustenta e apóia a concretude da legislação ambiental. Neste sentido, Ruschel e Melo (2005) atribuem às ações de educação ambiental o condão de efetivar toda a legislação ambiental, tendo as autoras anotado que a “ampla visão do legislador ambiental”, ao regular enfaticamente tais ações, permitiu a criação de um ambiente favorável à proteção ambiental. As referidas autoras defendem a tese de que o “aparato jurídico” pátrio resultará inoperante sem um abrangente programa que eduque ambientalmente, dirigido a diversos estamentos sociais.

Pelos processos de educação ambiental, se possibilita uma internalização da cultura preventiva ambiental nos cidadãos. Afinal, são ações que aliam dois direitos constitucionalmente garantidos: o direito (difuso) ao meio ambiente sadio e o direito (social) à educação. É pelo processo educativo que se permite (diríamos, mais até do que uma legislação repressiva), refazer (ou reconstruir) certos aspectos da vida em sociedade, conforme ressaltado pelo relatório “Educação para um futuro sustentável: uma visão transdisciplinar para ações compartilhadas”, da UNESCO (mencionado por Ruschel e Melo).

Assim, deve ser acentuada a força dos processos de educação ambiental como suporte a todo o aparato legislativo ambiental (já acentuamos o mesmo em relação à ética ambiental, aliás, irmã da educação ambiental). “Complementar ao direito ambiental, no movimento de preservação e respeito ao meio ambiente, é fundamental a educação ambiental”, como sentenciam Bernardes e Ferreira (2007, pp. 82-83).

Ratificando o raciocínio genérico de Ruschel e Melo citado no capítulo II, e trazendo-o para o caso específico em análise, diríamos que o ajuste das práticas rituais afro-brasileiras à legislação que tutela o meio ambiente passa por ações de educação ambiental, gestadas intracomunitariamente (dentro dos templos, a partir dos líderes religiosos) e extracomunitariamente (ações coordenadas por ONGs, universidades e pela própria administração ambiental), de forma coordenada com as lideranças religiosas e com os adeptos.

3.5.6 Decreto 3.551/2000

Nesta subseção apresentaremos a finalidade do Decreto 3.551/2000, bem como recolheremos os dispositivos que darão sustentação jurídica ao enquadramento como bens culturais de práticas e de lugares inerentes aos rituais afro-brasileiros.

Editado pelo governo federal, instituindo o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial. O Decreto dividiu os registros em diversos livros próprios, quais sejam: dos saberes, das celebrações, das formas de expressão e dos lugares. Ou seja, aqueles locais ou expressões que merecerem, na avaliação do Instituto do Patrimônio Histórico Nacional, gestor do Registro, serem inscritos, serão, doravante, protegidos por políticas públicas ou medidas governamentais diretas.

Segundo Santilli (2005, p. 79), o Decreto 3.551/2000 reflete os comandos constitucionais e os novos paradigmas que determinam a proteção estatal à cultura, os quais, pelo viés do multiculturalismo (e, acrescentaríamos, por influência um pouco mais remota do socioambientalismo) passam a englobar a tutela de expressões e manifestações, materiais ou imateriais referenciadoras da formação étnico-cultural brasileira. Essa tutela tem a finalidade de preservar bens relevantes para a memória dos vários grupos étnicos e sociais “formadores da sociedade brasileira”.

Consoante o Decreto, o Livro de Registro de Saberes se destina à inscrição de conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades. No Livro de Registro de Celebrações, serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade (particularmente interessante para o presente trabalho), do entretenimento e de outras práticas da vida social. O Livro de Registro de Formas de Expressão será adequado para a inscrição de manifestações literárias (como o Cordel, por exemplo), musicais, plásticas, cênicas e lúdicas. Por fim, no Livro de Registro de Lugares (também de particular interesse ao presente trabalho) serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde ocorram práticas culturais coletivas.

Ponderamos que à luz deste diploma, diversos componentes das práticas umbandistas e candomblecistas poderiam gozar de proteção como bens culturais: celebrações e rituais (como saberes), músicas, que naquelas religiões são

chamadas de “pontos” (como formas de expressão) e locais que simbolizem a historicidade e as necessidades litúrgicas daqueles grupos religiosos, como os que existem no Parque da Tijuca (como lugares). Uma vez protegidos, estes últimos estariam sujeitos a algum disciplinamento próprio no sentido de preservação do sítio cultural, com evidentes benefícios ecológicos. Vemos aqui a chave para a minoração tanto do conflito de fundo (valor cultural *versus* valor ecológico) como do conflito referente ao caso em estudo. Além disso, enxergamos a possibilidade de harmonizar o espírito deste decreto com as normas do Decreto 84.017/79, permissivo de práticas religiosas em parques nacionais.

3.5.7 Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza

Nesta subseção apresentaremos a finalidade da Lei 9.985/2000, bem como recolheremos os dispositivos que darão sustentação jurídica à prática de rituais afro-brasileiros em parques nacionais. Analisaremos, ainda, as influências ideológicas sobre a referida lei.

A Lei 9.985/2000 é conhecida como Lei do SNUC. Regula a criação e o uso das unidades de conservação. Segundo Santilli (2005, p. 112), esta lei tem, em seus conceitos-chave, uma clara inspiração socioambiental, que prevaleceu sobre “os conceitos defendidos pelo preservacionismo clássico ou tradicional”, triunfando sobre a “concepção envelhecida” do papel das unidades de conservação, presente no texto original do projeto de lei. A autora, festejando este triunfo, chega a falar que, com a Lei 9.985/2000, foi instituído um verdadeiro Sistema Nacional de Unidades de Conservação Socioambiental (grifo nosso). Entretanto, critica a exclusão de algumas “categorias importantes”, como os territórios indígenas e de quilombolas, os quais não foram incluídos como espécies do gênero “unidades de conservação” (2005, p. 123).

Em seu art. 2º, XVI, prevê a ferramenta do “zoneamento”, como sendo aquela permissão legal para que se instituem, dentro de uma unidade de conservação, zonas ou áreas sujeitas a normas específicas, para atingir os objetivos da unidade.

De acordo com o art. 3º, XII, (objetivos do SNUC), a criação de unidades de conservação (o que inclui os parques nacionais) atenderá, entre outros objetivos, à

promoção da educação ambiental. Esta regra é genérica e, em tese, aplicável a qualquer tipo de unidade de conservação. Porém, há ainda uma regra específica para os parques nacionais, contida no art. 11 daquela lei, que repete a regra genérica do art. 3º, XII, dando maior ênfase à utilização dos parques nacionais para ações de educação ambiental. Impende ressaltar que, para Santilli, os objetivos preconizados nesta lei consagraram a conservação da biodiversidade e da sociodiversidade, bem como as interfaces entre diversidade biológica e cultural (2005, p. 124). Em outras palavras, o SNUC deve dar conta da proteção e conservação não só dos recursos naturais, bem como dos bens culturais associados ao meio ambiente, promovendo a integração homem e natureza (SANTILLI, 2005, p. 133).

Por todo o exposto, Santilli crê (2005, p. 133) que o SNUC é um sistema de conservação de unidades socioambientais (grifo nosso), admitindo que seus dispositivos sejam interpretados, sistemicamente, sob esta orientação e com a contribuição da antropologia, pela interface desta com os sistemas culturais.

Porém, as práticas religiosas junto à natureza também não encontram chancela explícita da Lei 9.985/00 que criou o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), estabelecendo os “critérios e normas para a criação e gestão das unidades de conservação” (art. 1º). Os dispositivos da mencionada lei aludem à diversidade biológica (art. 2º, III, VIII), mas não à diversidade cultural. O referido diploma legal cria 12 tipos de unidade de conservação, com diversas especificidades, mas não previu áreas destinadas às práticas religiosas afro-brasileiras.

Mantém, em relação à Lei 6.938/81, alguma dose de racionalidade científica na proposição dos fins colimados, em que pese a abalizada opinião de Santilli (2005) de que é uma lei fortemente inspirada pelo socioambientalismo e pela preocupação com a tutela da diversidade cultural. Como exemplo, cite-se o art. 3º, VII, o qual estabelece que, dentre os objetivos do SNUC está a preservação de características de natureza geológica, geomorfológica, espeleológica, arqueológica e paleontológica. Ou seja, domínios científicos específicos. Não faz menção, neste dispositivo, às características culturais dos sítios a serem preservados.

3.5.8 Estatuto da Cidade

Nesta subseção, apresentaremos a finalidade do Estatuto da Cidade (Lei 10.257/01), e recolheremos os dispositivos que darão sustentação jurídica à prática de rituais afro-brasileiros nos espaços urbanos, tendo em vista a peculiaridade, já apontada, de serem as religiões afro-brasileiras essencialmente urbanas.

No cenário da cidade, as questões ambientais se contextualizam, ganham vida, pululam, não experimentam a neutralidade de uma unidade de conservação, mas, isso sim, as vemos no fogo cruzado das relações entre as pessoas e entre estas e o meio ambiente. Em outras palavras, no cenário da cidade, percebemos que as questões ambientais, como a que propomos neste trabalho, não devem se restringir ao ecologismo (COUTINHO, 2004). A cidade por ser virtualmente dinâmica não pode ter sistemas estáveis (BETTINI, apud Yázigi, 2001, p. 78). Transportando essa reflexão de Bettini para as normas do Estatuto da Cidade, percebe-se que o texto dessa lei reconhece a dinâmica urbana e não engessa uma ocupação espacial urbana, abrindo possibilidades de relativizar o uso do espaço urbano.

Em parte, Gomes (2001) acerta ao assinalar o caráter de obsessão isonômica das leis que, desse modo, não contemplam casos particulares. Porém, no caso específico do Estatuto da Cidade, temos defendido a hipótese de que a dinâmica urbana, apontada por Bettini, foi reconhecida pelo legislador do Estatuto da Cidade que, na impossibilidade de prever todas as vivências e conflitos decorrentes, elaborou a fórmula das zonas de interesse social (letra “f”, inciso V, do art. 4º), mais ou menos aberta e, por isso mesmo, aplicável a uma miríade de casos particulares.

A mencionada lei possui diversos instrumentos que disciplinam a ocupação do solo e que permitem aos munícipes uma participação comunitária direta na tutela do meio ambiente cidadão, dentre eles: debates, audiências e consultas públicas e iniciativa popular de projetos de lei e de planos de desenvolvimento urbano (NALINI, 2002, pp.184-185).

Consoante o art. 1º do Estatuto da Cidade (Lei 10.257/01), esta lei deve estabelecer normas de “interesse social” que regulem o uso da “propriedade urbana” em prol da coletividade, incluindo, como valor a ser tutelado, o “equilíbrio ambiental”. Trata-se, pois, de diploma legal que visa à harmonização de interesses ambientais

com os da coletividade como um todo, possibilitando aos cidadãos uma reserva cívica para o “controle e a avaliação” das políticas urbanas (Nalini, 2002, p. 186).

O art. 2º, VI, “g”, e o inciso XII, estipulam os objetivos das políticas o controle do solo urbano, os quais devem contemplar modos de se evitar a “poluição e a degradação ambiental” e a “proteção, preservação e recuperação do meio ambiente natural”.

O art. 2º, II, c/c inciso XIII, remete à ferramenta democrática das audiências públicas, com a participação das comunidades interessadas, sempre que estiver em discussão alguma atividade que envolver potenciais danos ao meio ambiente.

O art. 4º, inciso V, ao prever os instrumentos jurídicos e políticos que estarão a serviço do uso dos objetivos do Estatuto, em sua letra “f”, instituiu as de zonas de interesse especial, atendendo a ditames de ordem ambiental.

O aparente antagonismo entre os cânones da preservação ambiental e a prática das oferendas dos rituais afro-brasileiros toma lugar no cenário urbano, uma vez que as religiões de matriz africana, no Brasil, são essencialmente urbanas (FERRETI, 2008, p. 112). Ressalta Souza (2008) que o uso do solo nas cidades brasileiras é baseado em critérios racionais técnicos, não contemplando, portanto, o aspecto multicultural das práticas religiosas de matriz africana. De fato, é este déficit que esperamos rescindir com o presente trabalho. Vejamos, então, quais princípios e diretrizes podemos extrair do Estatuto da Cidade para dar suporte a uma proposta de regulamentação expressa daquelas práticas. Neste mister, analisaremos os elementos normativos do art. 1º da lei em apreço: “interesse social”, “propriedade urbana” e “equilíbrio ambiental”.

O livre exercício dos cultos religiosos e a proteção aos locais de culto, garantia constitucional prevista no art. 5º, VI, podem ser considerados como de “interesse social”, pelo fato mesmo de estarem elencados dentre os direitos e garantias fundamentais arrolados na Carta Magna. Ora, à sociedade como um todo, interessa que tais direitos sejam garantidos pelo Poder Público. A solução que formulamos é a integração do Direito com outras ciências, para que se interprete o texto constitucional, no tocante à garantia do local de culto.

Assim, assumimos o referencial teórico proposto pelos geógrafos Gil Filho e Gil (2001,) pelo qual são os adeptos de determinada religião que produzem o seu próprio espaço religioso, a partir de suas práticas e tradições. Em outras palavras, o espaço produzido pelos adeptos das religiões afro-brasileiras é o espaço externo ao

templo, que, assim como os terreiros ou centros, constituem o local de culto destas religiões.

Muitos rituais afro-brasileiros são exteriores aos respectivos templos, produzindo, pelo menos no conceito dos não-praticantes, resíduos que causam a “poluição” do espaço urbano, o que, em essência, agride a qualidade ambiental da cidade. Devemos assumir (em razão da proibição do PNT) como pressuposto a presunção de potencialidade lesiva de tais rituais ao meio ambiente, conquanto sejam ignorados estudos conclusivos sobre o tema.

Deste modo, dois dos elementos normativos do art. 1º do Estatuto da Cidade, acima destacados, já estão comprovados, no que tange à prática dos rituais afro-brasileiros no espaço urbano: tal prática é uma questão, ao mesmo tempo, de interesse social (pois corresponde a uma garantia com previsão constitucional) e que repercute no equilíbrio ambiental.

No que concerne ao terceiro elemento, qual seja, a “propriedade urbana”, cremos que a *mens legis* (o “espírito da lei”), dentro de um conceito inerente ao Direito Administrativo, seja a de preconizar formas de intervenção do Poder Público em propriedades privadas, como modo de assegurar a realização dos objetivos do Estatuto. Contudo, em uma interpretação literal do parágrafo único do art. 1º, percebe-se que não há menção a que tipo de propriedade (pública/particular) a lei se refere, deixando, minimamente, espaço para a interpretação de que quaisquer bens públicos (de uso comum, de uso dominial) estariam abrangidos pelo Estatuto. E, com esta interpretação, alargariamos a extensão da lei aos logradouros, cemitérios e unidades de conservação em que ocorrem os referidos rituais. Em resumo, qualquer logradouro público, equipamento urbano, propriedade particular ou pública (da União, do estado ou do município) seria merecedor da proteção legal que visa garantir o equilíbrio ambiental.

Ainda no campo das diretrizes do Estatuto, reforçamos a inserção da matéria proposta (práticas religiosas afro-brasileiras) em políticas urbanas, com base no art. 2º, VI, “g”, que inscreve dentre os objetivos destas políticas o controle do solo urbano de modos a se evitar a “poluição e a degradação ambiental” e a “proteção, preservação e recuperação do meio ambiente natural”, no inciso XII, do mesmo dispositivo. Qualquer regulação sobre a atividade das comunidades religiosas afro-brasileiras no espaço urbano, necessariamente, passaria pelo filtro dos instrumentos de gestão democrática previstos no Estatuto. Deste modo, a Federação de

Umbanda do Estado do Rio de Janeiro, mencionada por Birman (1985), por exemplo, como instituição representativa de um determinado segmento da sociedade, ou outras entidades representativas das comunidades religiosas envolvidas estariam em condições de discutir, com o Poder Público, tais regulações, satisfazendo, plenamente, a diretriz do art. 2º, II, c/c inciso XIII, que recomenda audiências públicas com as populações interessadas nos processos de “atividades com efeitos potencialmente negativos sobre o meio ambiente”.

Também há a possibilidade de criação de locais específicos no espaço urbano para a realização de tais rituais. Estes locais podem ser caracterizados, à luz do Estatuto, como sendo uma zona especial de interesse social (letra “f”, inciso V, do art. 4º), na medida em que conciliariam os interesses (sociais) da prática religiosa com o da qualidade ambiental do espaço urbano. Essa medida se constituiria em uma política local assecuratória de um compromisso global, previsto na Constituição: o do comprometimento do Poder Público brasileiro em preservar, por via de políticas públicas, o estoque cultural da identidade nacional de matriz africana.

Deve-se reforçar que tal medida só seria possível com a aquiescência da comunidade religiosa interessada, auscultada a partir dos instrumentos de gestão democrática preconizados no Estatuto, sob pena de violação da garantia constitucional da liberdade de rituais religiosos.

Souza sugere (2008), por outra via, a reserva de espaços para os adeptos destas religiões. O autor propõe a criação desses espaços pela aplicação do art. 32, *caput*, do Estatuto da Cidade, que prevê a chamada Operação Urbana Consorciada, uma espécie de parceria do Poder Público e da iniciativa privada, para realizar, no espaço urbano, alterações que tragam, dentre outras finalidades, uma valorização ambiental deste mesmo espaço. A iniciativa, prossegue Souza, depende de indicação, no Plano Diretor do Município, de quais áreas são passíveis de utilização pela Operação Urbana Consorciada. Amalgamando todos esses dispositivos legais do Estatuto da Cidade, o art. 182 da Constituição Federal, não custa mencionar, ancora a política de desenvolvimento urbano, a cargo do município, à garantia do bem estar dos habitantes. Por certo, o bem estar passa pela liberdade possível do culto e liturgia a todos os munícipes, atendidas as necessárias medidas à preservação de um meio ambiente equilibrado.

Portanto, está claro que há instrumentos de política urbana no Estatuto da Cidade que podem legitimar uma delimitação segura de espacialidade para os

praticantes das religiões afro-brasileiras. O desafio do planejamento urbano nas metrópoles brasileiras, em que as religiões de matriz africana têm maior número de adeptos, é, pois, integrar a prática ritual ao espaço urbano de modo harmonioso e não meramente segregacionista, como se fossem guetos de representações sociais. Os instrumentos estão dados pela lei. Resta às comunidades religiosas de matriz africana se mobilizar para, utilizando-os, criarem as possibilidades mínimas para uma expressão religiosa livre de repressões.

3.5.9 Estatuto da Igualdade Racial

Nesta subseção, apresentaremos os objetivos da Lei 12.288/10, conhecida como Estatuto da Igualdade Racial, com ênfase em dispositivos que apontem para a tutela do acervo cultural e religioso afro-brasileiro.

Em seu artigo 1º, a lei afirma que se destina à proteção de uma série de direitos inerentes à população negra, bem como da criação de um sistema que previna práticas discriminatórias e de intolerância contra este conjunto de pessoas. Em seguida (art. 2º), explicita que incumbe ao Estado brasileiro garantir o acesso da população negra ao exercício pleno de todos os direitos, defendendo seus direitos culturais e religiosos.

Neste mister, de promover acessos e defender direitos, a lei impõe ao Estado brasileiro, entre outras medidas prioritárias (consoante o art. 4º e seus incisos): fazer ajustes normativos (inciso IV), eliminar obstáculos históricos, socioculturais e institucionais que impeçam a representação da diversidade étnica e; estimular iniciativas da sociedade civil que visem a combater as desigualdades étnicas.

Do capítulo especialmente destinado à defesa dos direitos culturais, destacamos a obrigação do Poder Público de reconhecer, como patrimônio histórico e cultural do país, formas de manifestação coletiva da população negra (art. 17).

Acima de tudo, pela especificidade que há com o tema desta pesquisa, vale ressaltar que a Lei 12.288/10 traz um capítulo destinado à garantia das práticas religiosas de matrizes africanas. Garante a liberdade de crença e de cultos (arts. 23 e 24). Já o inciso IV, do art. 24, informa que está compreendido naquela garantia o uso de “materiais adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva

religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica”. O Ministério Público, em casos de intolerância religiosa, deverá tomar as providências judiciais cabíveis, consoante o art. VII, principalmente no que diz respeito à abertura de ação penal.

Merece menção, ainda, o dispositivo que assegura aos representantes das religiões afro-brasileiras assento em “comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público” (art. 26, III). De se notar que a lei não especifica ou restringe que órgãos estão abrangidos, de onde, se conclui, inicialmente, que a participação das comunidades afro-brasileiras pode ocorrer em instâncias deliberativas governamentais em que haja algum tipo de interesse daquelas comunidades.

Em primeiro lugar, reconhecemos como fator conceitualmente complicador, o fato de a lei, em seu art. 1º, expressamente prever como destinatária do seu sistema protetivo a população negra, assim entendida, aquela formada por autodeclarados negros e pardos, conforme quesitos utilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o IBGE (inciso IV, do referido artigo). Ora, no corpo do presente trabalho ressaltamos que a umbanda e o candomblé são praticados, indistintamente, por brancos e negros.

Porém, em seguida (art. 2º), na medida em que impõe ao Estado brasileiro a defesa dos direitos culturais e religiosos da população negra, vincula este a uma série de ações afirmativas e/ou de políticas públicas garantidoras destes direitos. Ora, direitos religiosos da população negra devem ser mais bem interpretados, do ponto de vista histórico, antropológico e teológico, como o direito de exercer plenamente as religiões de matriz afro-negra e não as oriundas da Europa ou do Ásia, como o catolicismo, protestantismo e suas denominações e budismo, por exemplo.

Os instrumentos que o art. 4º confere ao Estado brasileiro são todos aplicáveis ao estudo de caso aqui abordado e a casos assemelhados: 1) os ajustes normativos implicariam em leis novas, ou alterações de leis já existentes, que, pelo benefício da clareza, previssessem que as práticas religiosas afro-brasileiras poderiam ocorrer em espaços prioritariamente destinados à conservação ambiental, como os parques nacionais, estaduais e municipais, desde que sujeitos a certo disciplinamento que mitigasse os eventuais impactos ambientais das oferendas junto à natureza; 2) a eliminação de obstáculos históricos (exclusão de práticas que

começaram a ser perseguidas desde a chegada dos escravos negros ao Brasil), socioculturais (discriminação contra religiões não hegemônicas) e institucionais (impedimentos específicos de órgãos ambientais, como o IBAMA e Instituto Chico Mendes, contra as oferendas afro-brasileiras em áreas sob sua gestão), dar-se-ia pela simples retirada da proibição explícita no cartaz afixado à entrada do Parque da Tijuca e pelo convite a que tais comunidades interagissem com a administração do Parque na busca de soluções negociadas e pertinentes a uma nova ordem constitucional e legal. Esta nova ordem contempla, prioritariamente, não apenas a garantia da qualidade ambiental como também a promoção da diversidade étnico-cultural das populações negras (ou de origem negra) e ao Estado brasileiro (órgãos ambientais incluídos) cabe conciliar ambas as dimensões (ambiental e da igualdade racial).

Já no que tange ao estímulo das iniciativas da sociedade civil, remetemos ao aproveitamento de alguns projetos que o Núcleo de Educação Ambiental do Parque da Tijuca promoveu, desde o início dos anos 2000, como o projeto Oku Abo, referido na subseção 3.11.3. Esses projetos, embora discutidos com a sociedade civil (no caso, ONGs e entidades religiosas afro-brasileiras), não haviam sido implementados até o fechamento da pesquisa, em finais de 2010.

No que concerne à defesa dos direitos culturais destas populações, reconhecendo-os como patrimônio histórico e cultural do país (art. 17), reforçamos o que dissemos ao analisar os arts. 215/216 da Constituição Federal. A contribuição destes grupos religiosos para a formação da identidade cultural nacional autoriza, de per si, a elevação de práticas e de lugares ao status de patrimônio histórico ou cultural, passíveis, pois, de tombamento. Temos aqui, a propósito, defendido a tese de que, uma vez elevadas à condição de patrimônio cultural, por exemplo, as oferendas não poderiam ser mais proibidas em parques nacionais, mas sim, incentivadas e disciplinadas de modo a atender, também, aos imperativos da preservação ambiental. Afinal, seria um contrasenso o mesmo Estado que eleva uma prática à condição de patrimônio cultural, proibir aquela mesma prática.

Sobre as garantias às práticas religiosas, previstas no art. 23 e no caput do art. 24, trata-se de ratificações do texto constitucional, aqui já abordado. Porém, a lei especifica o que vem a se compreender como garantia de crença e de culto, ao prever hipóteses nos incisos do art. 24. No inciso IV, garante a comercialização e o uso de materiais destinados às práticas religiosas afro-brasileiras, “ressalvadas as

condutas vedadas por legislação específica”. Aqui, teremos que lidar com certa imprecisão. Por exemplo, seria vedado, em face do art. 32 da Lei 9.605/98 vender animais para sacrifícios religiosos e, efetivamente, sacrificá-los, ou esta conduta somente seria vedada (e mais ainda, criminosa) se fosse praticada com imposição de abuso, maus-tratos ou crueldade ao animal? Do mesmo modo, a venda e o uso de alguidares e velas para práticas religiosas afro-brasileiras estaria vedada pela Lei 6.938/81 e pela Lei 9.605/98, pelas possíveis caracterizações de crimes contra a fauna ou de poluição?

A ressalva feita pelo Estatuto da Igualdade Racial aponta no sentido de um destinatário previsível: o arcabouço ambiental. Este e somente este pode trazer embaraços para a comercialização e o uso de artigos religiosos afro-brasileiros. Neste ponto, o Estatuto deixa transparecer aquele que é, no final das contas, o grande embate do estudo de caso ao qual nos lançamos: um possível conflito entre as novas ordens constitucionais ambiental e racial. Agravando este conflito, o Ministério Público, incumbido pelo Estatuto da Igualdade Racial de propor ações contra os responsáveis por intolerância religiosa é o mesmo órgão que deve promover a defesa do meio ambiente.

Em relação à participação dos representantes das comunidades religiosas afro-brasileiras em órgãos deliberativos governamentais, ela pode ser, por força da aplicação literal do art. 26, III, pleiteada junto ao CONAMA, por exemplo, uma vez que as oferendas destas religiões sofrem restrições de natureza aprioristicamente ambiental. Contudo, em unidades de conservação em que haja participação comunitária em conselhos junto à administração, também seria aplicável o dispositivo sob comento.

Em conclusão, o Estatuto da Igualdade Racial, a despeito do corte racial (destinar-se à defesa da população negra) e da abertura para que a liberdade religiosa, na prática, cesse ante outros imperativos legais (genéricos, mas, em nosso ver, especialmente ambientais), serve como mais uma efetiva ferramenta a dar sustentação à tese de que as oferendas, mediante certo disciplinamento, podem ser realizadas em parques nacionais e similares. Ao mesmo tempo, reforça a incompatibilidade da interdição absoluta do PNT com os novos ditames da ordem constitucional-legal-racial em vigor.

3.5.10 Lei da Política Nacional dos Resíduos Sólidos

Nesta subseção, apresentaremos os objetivos da Lei 12.305/10, conhecida como Lei da Política Nacional dos Resíduos Sólidos, com ênfase em dispositivos que apontem para a possibilidade de enquadramento dos praticantes das religiões afro-brasileiras, por intermédio de suas oferendas, como potenciais geradores de resíduos sólidos.

O art. 1º, § 1º, c/c o art. 3º, IX, estipula que pessoas físicas e jurídicas poderão ser enquadradas, para os fins da lei, como geradores de resíduos.

O art. 3º relaciona diversos princípios da Política Nacional de Resíduos Sólidos, entre os quais, destacamos o da cooperação entre o poder público e os diversos segmentos sociais (inciso VI), o do reconhecimento dos resíduos recicláveis ou reutilizáveis como promotores de cidadania (inciso VII) e o do respeito às diversidades locais (inciso IX).

O art. 13 classifica os resíduos, quanto à origem (inciso I e alienas) e quanto à periculosidade (inciso II e alíneas). São de interesse do presente estudo a classificação dos resíduos de limpeza urbana como sendo aqueles “originários da varrição, limpeza de logradouros e vias públicas e outros serviços de limpeza urbana” (inciso I, letra b) que, em última instância, será classificado como resíduo sólido urbano (inciso I, letra c). Já no que tange à periculosidade, a Lei 12.305/10 utilizou a técnica legislativa de relacionar os perigosos, deixando os não-perigosos enquadrados por exclusão. Dentre os perigosos, relacionou aqueles que, em razão de sua inflamabilidade, representem significativo risco à qualidade ambiental.

O art. 20 prevê as hipóteses em que os geradores de resíduos serão responsáveis pela elaboração de um plano de gerenciamento para os resíduos sólidos. Dentre eles, exsurge a hipótese de esta obrigação abranger aqueles geradores que produzam resíduos urbanos que, a critério da municipalidade, sejam considerados como distintos dos resíduos domiciliares (que são aqueles produzidos nos lares), desde que, por sua natureza, composição ou volume, seja recomendável que o gerador elabore um plano de gerenciamento. Este plano, por definição legal (art. 3º, X), deve prever o:

“conjunto de ações exercidas, direta ou indiretamente, nas etapas de coleta, transporte, transbordo, tratamento e destinação final ambientalmente adequada dos resíduos sólidos e disposição final ambientalmente adequada dos rejeitos, de acordo com plano municipal de gestão integrada de resíduos sólidos ou com plano de gerenciamento de resíduos sólidos, exigidos na forma desta Lei”.

O art. 24, *caput*, dá a impressão de que irá resolver o enigma “quem estaria obrigado a apresentar e seguir planos de gerenciamento de resíduos”, ao estipular que estes farão parte dos processos de licenciamento ambiental. Esse dispositivo nos enche de esperança de que, enfim, a lei delineou o tema, em termos de que, quem está obrigado a licenciamento ambiental para sua atividade, obra ou empreendimento estaria, também, obrigado a apresentar um plano de gerenciamento de resíduos sólidos. Porém, o parágrafo 1º prevê que também quem não está obrigado a se submeter a licenciamento ambiental deve apresentar um plano de gerenciamento, a ser aprovado pela autoridade municipal.

Por fim, destacamos (pela sua pertinência ao objeto deste trabalho) dentre as proibições previstas pelo art. 47, a do inciso I, que expressamente veda a conduta de se lançar os resíduos sólidos no mar ou em praias.

Nossa primeira avaliação é de que os dispositivos da Lei 12.305/10 mais embaraçam do que apóiam as oferendas das tradições religiosas afro-brasileiras, tanto no espaço urbano (do Rio de Janeiro, ou de outra metrópole brasileira), quanto no caso específico do Parque Nacional da Tijuca. Deve-se ressaltar, também, que a análise desta lei propiciará o debate transversal, mas intimamente ligado ao objeto deste trabalho, sobre a produção de resíduos nas festas para lemanjá, que ocorrem nas praias.

Conquanto já tenhamos sobejamente descrito oferendas rituais afro-brasileiras, no corpo deste trabalho, vale registrar alguns rituais, especificamente, incluindo aqueles que não são oferendas, para que se possa pensar acerca de seu potencial em produzir resíduos sólidos.

Silva menciona que, em determinada cerimônia candomblecista, em que o candidato à iniciação se banha em uma lagoa, são jogados nesta o sabão e a palha que são utilizados no banho ritual (1995, p. 157). Em outra passagem, o autor registra que é ofertado às águas (jogado em um lago) um cesto (em geral são cestos de vime) contendo restos de uma cerimônia de iniciação, contendo alimentos, panos etc (1995, p. 161).

Já para a festa de lemanjá, no litoral paulista, na década de 1990, o mercado local preparava um kit para as oferendas, contendo: pequenos barcos de isopor e estojo contendo frasco de perfume, espelho, pente e sabonete, a serem ofertados no mar (SILVA, 1995, p. 202).

Feitas estas considerações, passemos a analisar os dispositivos da Lei 12.305/10.

Em primeiro lugar, por oportuno, deve-se criticar a referida lei por ter perdido a chance de prever uma regulamentação a respeito do que aqui temos chamado de “resíduos religiosos”. A uma, porque estes são uma realidade cultural em muitas metrópoles brasileiras, mormente no Rio de Janeiro, cidade que tomamos como “campo” (remetemos às fotos que apresentamos em seção anterior); a duas, porque a lacuna legislativa conduzirá, em nossa avaliação, a certa insegurança no que tange à prática religiosa das oferendas (inclusive, como veremos, da tradicionalíssima festa de lemanjá). Passemos à análise dos dispositivos pertinentes.

Em face do art. 1º, § 1º, c/c o art. 3º, IX, tanto pessoas físicas como jurídicas podem ser responsabilizadas pela geração de resíduos, o que significa que, no que se aplica ao estudo de caso envolvendo a proibição da realização de oferendas pela administração ambiental, tanto os praticantes quanto os terreiros e centros (devidamente registrados como entidades civis) estariam, em tese, sujeitos às normas da Lei 12.305/10, desde que suas atividades religiosas fossem enquadradas como geradoras de resíduos.

Pelo princípio da cooperação (art. 3º, VI), seria factível que os centros e terreiros de umbanda e de candomblé dialogassem com o poder público em busca de soluções negociadas, assumindo papel pró-ativo no jogo democrático dos interesses ambientais. Dúvidas não há de que o órgão gestor do PNT, uma autarquia federal, é integrante do poder público, ao passo que as comunidades religiosas organizadas são segmentos da sociedade civil. Aliás, esta solução tem fundamento no princípio democrático que inspira o direito ambiental e vai ao encontro da proposta participativa das comunidades religiosas nas instâncias deliberativas governamentais, preconizada pelo Estatuto da Igualdade Racial (acima analisado). Seria um modo de interpretar dispositivos de ambas as leis, recentíssimas (na época em que fechávamos a pesquisa legislativa do presente trabalho), em favor da abertura de negociações entre administração ambiental e umbandistas e candomblecistas.

O princípio da utilização de resíduos recicláveis ou reutilizáveis (art. 3º, IX), por seu turno, vai ao encontro de algumas propostas aventadas no presente trabalho por autoridades religiosas, consoante levantamento que fizemos na seção que reflete sobre o surgimento de uma nova ética ambiental entre os praticantes de umbanda e de candomblé. Essas propostas indicam, de parte de lideranças religiosas não ortodoxas, uma reflexão sobre o uso de materiais mais ecologicamente corretos. E já que o princípio legal sob análise consagra que a geração de resíduos que possam ser de qualquer modo reaproveitados é forma de promoção da cidadania, é perfeitamente compatível associá-lo à postura ético-ambiental emergente nas comunidades religiosas afro-brasileiras.

Já o princípio do respeito às diversidades locais ajusta-se perfeitamente ao presente estudo de caso. A umbanda (principalmente) e o candomblé têm forte ligação histórica com o Rio de Janeiro. Consoante apontamos na seção sobre a construção ideológica dos parques nacionais, o padrão distrital (parques que incorporam práticas ligadas à cultura local) se opõe ao padrão alpino (universal e culturalmente neutro), com possíveis vantagens até mesmo na área turística e/ou folclórica. Neste sentido propomos a interpretação de que a aplicação do respeito à diversidade local recomende que não haja rigor no enquadramento dos resíduos religiosos das oferendas como resíduos sólidos, mormente se as “etapas” da cooperação e do uso de produtos recicláveis tiverem se concretizado.

Quanto à classificação proposta pela lei em comento, temos que os resíduos deixados por praticantes nas ruas (pela falta de equipamentos urbanos apropriados para os despachos ou oferendas e/ou em razão da proibição de oferendas em áreas de conservação) irão se constituir em resíduos urbanos originários da limpeza de logradouros. Remetemos, para uma ideia destes resíduos, ao portfólio de fotos de oferendas na via pública apresentadas no corpo deste trabalho. Contudo, oferece alguma dificuldade inicial refletir sobre os resíduos deixados em unidades de conservação, como os parques nacionais. A questão é se é possível equiparar os acessos do Parque às vias públicas. A resposta há de ser afirmativa.

Na prática, no caso que serve de estudo para a formulação de nossa teoria, o serviço municipal de coleta urbana no Rio de Janeiro (a empresa COMLURB) é quem faz tanto a coleta de resíduos na via pública como a coleta de resíduos no PNT. Por outro lado, os parques nacionais são bens públicos, tais como os logradouros, e, enquanto abertos à visitação pública (ainda que em horários pré-

estabelecidos) têm regime de afetação similar aos dos logradouros públicos, ou seja, são, ambos, bens utilizados pelos indivíduos, em geral, na consecução de um fim público. Pela classificação do Código Civil em vigor, seriam os parques e os logradouros, bens de uso comum do povo (art. 99, I), que são aqueles que se destinam a ser utilizados pelos indivíduos de maneira geral, exemplificando o Código como os rios, os mares, estadas, ruas e praças (MADEIRA; OLIVEIRA, 2006, p. 130). Portanto, possuem o mesmo status perante a administração pública. Daí, propomos que, a princípio, a situação da geração de resíduos nas ruas ou no PNT tenham o mesmo enquadramento em face da Lei 12.305/10, qual seja, o de resíduos urbanos, em face mesmo da omissão do referido diploma, que não apontou nenhuma especificidade quanto aos resíduos produzidos em unidades de conservação.

Já no que diz respeito à classificação entre perigosos e não perigosos, asseveramos desconhecer estudos técnicos sobre os impactos ambientais das oferendas. Contudo, isto não exclui de uma apreciação objetiva como sendo potencialmente perigoso o tradicional uso de velas, em razão de sua inflamabilidade. Porém, o artigo 13, II, “a”, exige, para a caracterização do resíduo perigoso, que haja significativo risco à qualidade ambiental. Portanto, cada caso há de ser analisado e o mero uso de velas em oferendas deixadas nas ruas, não se caracteriza, por si só, como resíduo perigoso. A regra seria a classificação dos resíduos religiosos como não perigosos. Mais uma vez, devemos recomendar cuidado: uma oferenda depositada na via pública pode ter impacto distinto da mesma oferenda depositada junto a uma árvore em certa unidade de conservação. Substratos distintos levarão a respostas ambientais também distintas.

No que concerne à obrigatoriedade de apresentar planos de gerenciamento de resíduos sólidos (art. 20), cremos que a dicção desta norma, inexoravelmente, remeterá o tema à discricionariedade da autoridade ambiental municipal. Na falta de especificidade da lei, no que tange aos resíduos religiosos, podem os praticantes (pessoas físicas) ou templos de umbanda e de candomblé (pessoas jurídicas) ser obrigados a apresentar e se submeter planos de gerenciamento de resíduos, a critério da autoridade ambiental local (art. 24, § 1º). O mesmo se aplicaria a uma hipotética liberação das oferendas (proibidas por ocasião da edição da lei sob comento) no PNT: a autorização para as mesmas, sob o império desta lei, traria a reboque a obrigatoriedade de planos de gerenciamento, por parte dos

praticantes/templos, a serem aprovados pelo órgão gestor do Parque (no caso o Instituto Chico Mendes). Isto é apenas uma face da questão.

A outra é que o órgão gestor do parque poderia, também discricionariamente, exigir que os praticantes/templos se submetessem a licenciamento ambiental, caso autorizassem as oferendas religiosas no Parque (a exemplo do que foi cogitado pelo Instituto Ambiental do Paraná, em fato arrolado neste trabalho). É mister ressaltar que o órgão ambiental, por força do art. 2º, §§ 1º e 2º da Resolução 237/97 do CONAMA, poderá, a seu critério, definir quais atividades se sujeitarão à licenciamento, sendo certo que a lista de atividades constantes do Anexo I daquela Resolução cria obrigatoriedades para os empreendimentos ali listados, sem ser, contudo, fechada e conclusiva.

Essas duas possibilidades (executar plano de gerenciamento e se submeter a licenciamento ambiental), isoladamente ou em conjunto, embora tenham fundamento legal apriorístico, embaraçariam por certo a prática de rituais, criando procedimentos burocráticos e taxas para templos religiosos que, em geral, pelo que observamos na presente pesquisa, apresentam baixos níveis de institucionalização e vivem de doações de seus seguidores. Além disso, criaria um complexo problema constitucional para o Estado brasileiro, que criaria “taxas” para o exercício de determinadas tradições religiosas e não para outras.

Se esta discussão é necessária e decorre da falta de previsão sobre procedimentos referentes a resíduos religiosos, por outro lado, o art. 47 traz um dado concreto: a disposição de resíduos na praia e no mar é proibida pela lei sob análise. Ora, a rigor, tal dispositivo inviabilizaria a tradicional festa de lemanjá (sobejamente referida na presente pesquisa), visto que esta se configura em atividade em que são lançados ao mar e nas praias, pelos praticantes das religiões afro-brasileiras, diversos resíduos religiosos sólidos, como os que registramos, em fotografia, a seguir:



Figura 23 - Fotografia de miniatura de barcos de madeira (na cor azul, dentro de sacos plásticos), à venda para serem lançados ao mar, na Festa de Iemanjá, feita em uma loja de artigos religiosos em Niterói (Rio de Janeiro).

Fonte: Sobreira, Rio de Janeiro, 2009.

Na fotografia acima, além dos barcos em miniatura, que os adeptos de Iemanjá lançam ao mar, na festa de 31 de dezembro (no Rio de Janeiro), vemos duas garrafas de champagne (ou bebida similar), cujo consumo é tradicional nesta festa. A colocação dos barcos ao lado das garrafas possibilita dimensionar os mesmos. Contudo, este tamanho não é padronizado, dependendo da loja que o ofereça. No interior do barco, vai um kit de presentes para Iemanjá.

Utilizando a ferramenta Google, da rede mundial de computadores, em 10 de novembro de 2010, relacionamos manchetes de artigos jornalísticos sobre as festas de Iemanjá, registrando números impressionantes como 400 mil pessoas em Salvador (onde a celebração ocorre no dia 2 de fevereiro, dia de Nossa Senhora da Conceição, seu equivalente sincrético no catolicismo) até dois milhões de pessoas no Rio de Janeiro (número ampliado pelos que vão assistir à tradicional queima de fogos de artifício nas praias cariocas, o que não retira a grandeza da festa para Iemanjá no último dia do ano, no Rio de Janeiro).

São números, de qualquer modo, muito expressivo, e que autorizam a hipótese de que alguns milhares de barcos, de perfumes e flores (presentes ofertados para a divindade) serão lançados no mar. Afinal, a razão de ser da festa é lançar as oferendas ao mar, habitat da divindade. E, pelo número de devotos presentes, é de se supor que alguns milhares de barcos, flores, perfumes etc sejam lançados ao mar.

Ocorre que no Rio de Janeiro, a festa para Iemanjá foi elevada a categoria de bem cultural imaterial, no início de 2010 e, portanto (como já sustentamos no presente trabalho), passou a ser merecedora da tutela estatal (consoante o site do Ministério da Cultura, no link <http://www.cultura.gov.br/site/2010/02/02/festa-para-iemanja-no-rio-de-janeiro-torna-se-bem-imaterial-2/>, acessado em 11 de novembro

de 2010). Porém, como a partir de agosto de 2010 entrou em vigor a Lei da Política Nacional de Resíduos Sólidos, com a proibição do art. 47, temos um aparente conflito.

Entendemos que a solução se dá pelo próprio dispositivo, estratégica e socioambientalmente colocado na Lei, de que o respeito às diversidades locais e regionais deve ser princípio norteador das políticas de gerenciamento de resíduos (art.6, IX). Neste contexto, avaliamos que as festas para Iemanjá estariam garantidas por interpretação favorável do referido dispositivo, além do que, no caso do Rio de Janeiro, pelo menos, asseguradas também pelo seu status de bem imaterial.

Por analogia, o reconhecimento das oferendas das religiões afro-brasileiras, como bem imaterial do patrimônio cultural brasileiro (tema já enfrentado em seção antecedente) e o apoio do princípio do respeito às diversidades locais irá conspirar a favor das oferendas, tanto as depositadas em logradouros, como as que viessem a ser autorizadas no Parque da Tijuca.

Em conclusão, embora a lei ora analisada possa efetivamente trazer embaraços para a prática de oferendas, é nossa posição que o aludido princípio conspira a favor dos praticantes de umbanda e de candomblé, orientando os órgãos ambientais competentes a não exigir rigoroso plano de gerenciamento de resíduos sólidos ou licenciamento ambiental. Melhor é utilizar a ferramenta do princípio da cooperação, negociando com templos e lideranças soluções (registradas nesta pesquisa por parte da própria comunidade religiosa) como o uso de materiais ecologicamente corretos ou a retirada dos artigos religiosos por parte dos próprios devotos. Para tanto, como já acentuamos aqui, os setores mais institucionalizados da umbanda e do candomblé devem aperfeiçoar seus mecanismos de participação e de construção político-democrática.

3.6 Conclusão

Não há um quadro conceitual claro no direito ambiental brasileiro que aponte para a segurança da decisão da autoridade gestora do PNT em proibir as oferendas. A mesma Constituição que sobrevaloriza o meio ambiente sadio também

sobrevaloriza as formas culturais de matrizes africanas. O que há é um aparente conflito de garantias constitucionais a ser resolvido pela ponderação em cada caso concreto.

A legislação infraconstitucional referida pode ser interpretada de modo a garantir as oferendas junto ao meio ambiente. Dos dois diplomas referidos no cartaz de proibição afixado à entrada do Parque da Tijuca, o caso mais intrigante é o do Decreto 84.017/79. Usado como base legal para a proibição, este Decreto contém norma permissiva da realização de atividades religiosas em parques nacionais, sob certas condições. Quanto ao outro, a Lei de Crimes Ambientais, não vislumbramos, a rigor, a clara tipicidade das oferendas, não obstante, em certas condições bem específicas, estas possam ser tipificadas como crimes contra a fauna (desde que provoquem alguns resultados drásticos, como destruição de mata ou incêndio).

Contudo, uma recente lei que pode causar embaraços às práticas, seja em áreas preservadas, seja nos logradouros públicos: a Lei de Gerenciamento de Resíduos Sólidos, por sua rigorosa normatividade, pode ser aplicada contra a realização de oferendas, podendo impor aos praticantes desconfortáveis obrigações para a prática de sua liturgia.

Apesar disto, entendemos que a razão de ser do direito, que é a promoção da paz social, se aplicada especialmente aos conflitos ambientais, poderá recomendar, à luz mesmo dos princípios de direito ambiental, que as oferendas sejam autorizadas, mediante certo disciplinamento.

Por todo o exposto, em razão do aludido quadro conceitual pouco preciso, recomenda-se a inserção de um dispositivo na Lei do SNUC criando hipótese explícita permissiva às oferendas em parques nacionais.

4 A NOVA ÉTICA AMBIENTAL DA UMBANDA E DO CANDOMBLÉ

4.1 Introdução

No capítulo anterior, comprovamos a viabilidade de o marco legal ambiental que já está dado ser interpretado de modo a que oferendas rituais afro-brasileira sejam permitidas em áreas verdes administradas pelo Poder Público, desde que de modo disciplinado via negociação entre os atores sociais envolvidos. Resta, agora, comprovar nossa tese secundária, de que as comunidades religiosas urbanas afro-brasileiras organizadas estão prontas para realizar oferendas disciplinadas, a partir do momento em que promovem a gestação de uma ética ambiental litúrgica.

Reconhecemos no Direito Ambiental o atributo de que sua eficiência está sobremaneira vinculada à mudança de comportamento nas pessoas: tomada de consciência ecológica e reflexões sobre novas práticas de viver são as sugestões de Liz Sass nesse sentido (2008, p. 138).

Possivelmente, intuindo ou avaliando esta condição, entidades organizadas ligadas à umbanda e ao candomblé, bem como algumas lideranças, começam a produzir uma retórica ambientalmente correta de suas práticas rituais que devem ser realizadas junto ao meio ambiente. Neste capítulo, comprovaremos a emergência de uma nova ética ambiental dentro daquelas comunidades religiosas, o que vemos com bons olhos, pois, pela interface entre direito e ética ambientais, creditamos a este tipo de postura um elemento facilitador de interpretações legais a favor da realização das oferendas.

4.2 A emergência de uma ética ambiental

Nesta seção, demonstraremos que lideranças da umbanda e do candomblé, em geral institucionalizados (em associações formais), ambientalizaram seu discurso e propõem uma revisão nos rituais, que atenda

aos ditames de um eco-ética ou de uma ecocidadania. Por todo o exposto em seções anteriores, advogamos que a postura ética confere efetividade à aplicação do direito e, comprovada esta (nova) postura ética, restará sobremaneira facilitado o mister de interpretar os dispositivos do arcabouço jurídico brasileiro de modo favorável aos praticantes de umbanda e de candomblé, no que concerne às práticas rituais junto ao meio ambiente natural.

Como ponto de partida, lançamos mão da proposta de uma ecocidadania radical, de Oliveira e Guimarães (2004, p. 10), com repercussão nos modos de interpretar e aplicar o direito, sempre em favor de necessidades sociais, reforçada pela associação que os mesmos autores fazem entre direito ambiental e novas posturas sociais (2004, p. 42). Se considerarmos o respeito à diversidade cultural como uma necessidade reclamada (e até protegida) pela Constituição, devemos considerar que é uma necessidade social a sua tutela, e que esta interessa também às instituições jurídicas. Nesse processo radical de reformulação do pensamento jurídico (ancorado à concepção pluralista do direito) nada obsta uma aplicação das leis que não siga a cartilha unitária, mas que esteja atenta à diversidade cultural, mormente quando também os diversos grupos culturalmente diferenciados passam, eles mesmos, a apresentar suas propostas intrínsecas de ecoética e de ecocidadania.

Se esta postura cidadã, segundo Oliveira e Guimarães (2004, p. 9) e Pelizzoli (2007, p. 89) é elemento essencial à aplicação do ordenamento ambiental, então, a comprovação de que os grupos religiosos urbanos afro-brasileiros a adotaram é respaldo significativo para interpretar as leis ambientais, de forma a fazer concessões razoáveis a estes grupos, diferente do que houve em nosso estudo de caso, no Parque Nacional da Tijuca. Para isso, temos que derrubar a marretadas o muro conceitual do pesquisador de religiões afro-brasileiras, Reginaldo Prandi, que conclui que as religiões afro-brasileiras são a-éticas, por não trabalharem a noção de pecado (apud

FERRETTI, 2008, p. 112). Tentaremos comprovar nas linhas seguintes que esta conclusão é equivocada.

As preocupações com oferendas ambientalmente sustentáveis entre autoridades religiosas afro-brasileiras apontam no sentido de que esta comunidade está vivenciando e construindo aquilo a que Rosendahl (2002, p. 15) se referiu como sendo uma ecologia ambiental ou teologia ambiental. O estudioso da umbanda e do candomblé percebe a necessidade religiosa da harmonia com o meio ambiente natural, o que justifica uma revisão nos rituais de oferendas, sem que estes percam sua sacralidade (BARCELLOS, 2002). Segundo o babalorixá (líder religioso candomblecista) Mário César Barcellos, se um rio está poluído, aniquilando a flora e a fauna hídricas, “tornando a água sem vida”, uma parte de Logun-Edé morre também, pois o “Orixá morre junto com a Natureza agredida” (BARCELLOS, 2002).

Desta postura ética, respeitosa e revestida de sacralidade em relação à natureza, construímos o conceito original de “imperativo teológico”, pelo qual se entende que não há sentido doutrinário em que o praticante (não oportunista ou não eventual) daquelas crenças, ou seja, aquele que tem conteúdo doutrinário, realize oferendas agressivas ao meio ambiente. Esse conceito de imperativo teológico é tributário da própria sacralização da natureza, característica de muitos sistemas religiosos africanos, cuja ruptura (a partir da racionalidade científica europeia?) foi responsável por drásticas transformações ambientais (OLIVEIRA, GUIMARÃES, 2004, p. 14). Em outras palavras, a sacralização da natureza, por sua ligação às divindades de um sistema religioso, acaba funcionando como escudo de proteção à própria natureza, que, permanecendo em nível sagrado, ficaria imune à ações predatórias. O que queremos estabelecer é que, o conceito original de “imperativo teológico” é uma decorrência esperada e lógica da sacralização da natureza pelos sistemas religiosos de matriz africana, os quais não podem agredir a morada dos seus próprios deuses.

Por isso, entendemos que o discurso ético perpetrado pelos adeptos das religiões afro-brasileiras não deveria ser apenas mero exercício de

retórica, ou, por outra, não deveria corresponder ao que Loureiro classificou como “cidadania da necessidade” (2006, p. 94), uma postura que ignora problemas ou contextos estruturais, remetendo ao campo da moral pessoal a solução para problemas ou crises ambientais. Toda a cosmovisão, cosmogonia e teologia umbandistas e candomblecistas têm consistência para que seus adeptos se posicionem além desta cidadania da necessidade: o respeito à natureza é um imperativo teológico-doutrinário de suas crenças e, por isso, a cidadania há de ser, também, da estrutura da própria religião.

Essa vocação ecológica da umbanda e do candomblé deve (ou deveria), portanto, facilitar a aceitação, pelos praticantes, de medidas que, embora rompam com certa tradição, ajudem a preservar a “moradia” dos orixás, pela revisão de certos métodos rituais, sem que haja descaracterização do simbolismo ritual. Uma espécie de nova ética, com foco ambientalista, já emerge, visivelmente, a partir de propostas como a de Barcelos (2002): substituição de materiais usados em despachos por outros menos agressivos ambientalmente, afinal, “os orixás não se alimentam de alguidares, garrafas e tigelas”, mas sim da essência, do perfume e do cheiro; e o retorno ao local, por parte dos praticantes, em um prazo estipulado, para que se proceda à retirada dos materiais usados no despacho.

Nas linhas seguintes, tentaremos comprovar a emergência de uma nova postura ético-ambiental dos praticantes e líderes da umbanda e do candomblé, ainda que decorrente de uma estratégia de sobrevivência em face dos conflitos com os ambientalistas ou de uma cidadania de necessidade (o que não invalida a postura ética ou cidadã), muito embora, como questão de coerência, temos que ressaltar que, nossa pesquisa foi conclusiva no sentido de que há um respeito pela natureza intrínseco a estes sistemas religiosos, que dispensaria a comprovação de discursos éticos mais elaborados. Nosso desafio aumenta se verificarmos que religiões de matriz africanas são excluídas das reflexões sobre ética ambiental, como no documento *Connexion – Bulletin de l’éducation relative a l’environnement* (ou, em português, *Conexão – Boletim de educação relativa ao meio ambiente*), publicado pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente, em 1991. O referido documento faz uma síntese da relação entre o pensamento religioso e a ética

ambiental (PELIZZOLI, 2007). Menciona o hinduísmo, o jainismo, o budismo, o confucionismo, a tradição judaico-cristã e a filosofia grega (religiões e ideias caras aos continentes asiático, europeu e americano). Contudo, nenhuma linha é dispensada a qualquer pensamento religioso de origem africana.

A referida “nova ética” pode emergir de um processo de geração espontânea, intestino às comunidades religiosas envolvidas, como pode brotar, também, de parcerias com ONGs e com instituições de ensino. Ter consciência (da) e discutir a questão ambiental (ou, mais propriamente, as questões ambientais) irá gerar um conhecimento comunitário que levará, obrigatoriamente, a uma postura ética, em um processo que Maturana e Varela definem como “inevitável” (2005, p. 267). Algumas obras literárias e fatos já permitem vislumbrar, pelo menos em nível de lideranças religiosas, o surgimento dessa nova preocupação com a qualidade ambiental entre os praticantes das religiões de matriz africana. Obtivemos registros destas obras e fatos a partir de 1992, mas que se tornam mais expressivos nos primeiros anos do século XXI, o que autoriza a conclusão de que se trata de fenômeno historicamente recente (tendo em vista a época em que a pesquisa está se desenvolvendo, qual seja, 2007/2008), que cresce com o super-dimensionamento da questão ambiental no Brasil em diversos níveis, tais quais: governo, mídia, ONGs, instituições de ensino etc.

A comprovação de que esta nova ecoética (ou ética ambiental) passa a ser qualitativamente incorporada aos discursos e práticas das religiões afro-brasileiras será aferida a partir da análise de sete grupos distintos: a) inserção do discurso ambientalmente correto em obras doutrinárias umbandistas e candomblecistas; b) inserção do discurso ambientalmente correto em periódicos destinados à comunidade religiosa, de maneira pedagógica (ensinando como aliar oferendas junto à natureza e preservação ambiental); c) inserção da preservação ambiental dentre os objetivos dos centros de umbanda e de candomblé, a partir do exame dos estatutos destes centros (ou casas ou terreiros), que passaram a ser obrigatórios (os estatutos) pelo Código Civil, a partir de 2002, ou de declarações contidas nos endereços eletrônicos das instituições religiosas, permitindo diagnosticar o nível de institucionalização do discurso ambiental; d) inclusão da preservação ambiental na agenda de cursos, palestras e eventos promovidos pelas entidades religiosas afro-brasileiras; e) elaboração de projetos de educação ambiental desenvolvidos em conjunto por centros de umbanda e organizações não-governamentais (ONGs) de

defesa do meio ambiente; f) assunção de um posicionamento pessoal de dirigentes dos respectivos centros em favor da preservação ambiental e; g) assunção de um posicionamento pessoal de adeptos daquelas religiões e/ou práticas em favor da preservação ambiental.

4.2.1 Livros

Barcelos (2002), líder candomblecista, em obra focada na responsabilidade ecológica dos praticantes, propõe a utilização de materiais menos agressivos ambientalmente nas oferendas e o retorno ao local, por parte dos praticantes, em um prazo estipulado, para que se proceda à retirada dos materiais utilizados. A primeira edição do livro, (pelo critério da indicação de copyright, na contra capa) é de 1992.

Maria Duarte, em obra voltada para a educação infantil, objetivando estimular a tolerância em relação a crianças e adolescentes de famílias de umbandistas, enfatiza, em algumas passagens, e de forma pedagógica, o caráter ecológico da umbanda, como nas passagens: “não devemos sujar as praias nem poluir o oceano” (2007, p. 10) e “a Umbanda é uma religião eminentemente ecológica” (2007, p. 26). A primeira edição do livro é de 2007, consoante entrevista que realizamos com a própria autora.

Elisa Larkin Nascimento (2008) organizou a obra *Guerreiras da Natureza*, na qual diversos autores destacam o protagonismo das comunidades de terreiro em relação ao meio ambiente.

Jorge Bezerra Arruda é o autor de *Meio ambiente – A cultura africana sabedoria milenar que protege a natureza – Africanidade e afrobrasilidade no espaço escolar*, livro didático publicado em 2009, voltado para o ensino básico. Trata-se de obra recheada de informações técnicas acerca de temas ambientais (efeito estufa, reciclagem etc) permeadas por informações acerca da ligação entre os cultos afro-brasileiros e os cuidados com a natureza, relacionando estes cuidados aos orixás. Transcrevemos, desta obra, o seguinte trecho emblemático, denotando uma ética teológica: “Exu acolhe o pedido dos ecologistas para manter a fauna e a flora brasileiras e é ele, também, que registra junto aos guardiões os abusos e descuidos

com a natureza” (2009, p. 38).

Em comum, as obras supracitadas têm a finalidade de apresentar posturas éticas ou responsáveis das religiões afro-brasileiras em relação ao meio ambiente, fundamentas, em geral, na categoria que criamos para o presente trabalho do “imperativo teológico”.

4.2.2 Periódicos

No blogspot “Irmão Umbandista” (<http://irmaoumbandista.blogspot.com/>), criado em 2007, em mensagem contendo orientações para o preparo de “comidas de santo” para oferendas, o mantenedor do blog (que informa ser de Campinas, estado de São Paulo) recomenda:

“Após 3 dias, esta oferenda poderá ser “despachada”, colocar em saco de lixo, que irá junto com o seu lixo comum. Obs [sic]: Antes das Leis Ambientais, estas oferendas eram “despachadas” em água corrente, normalmente rios ou cachoeiras, porém como passou a ser crime, esta é a nova forma de fazê-lo, colaborando assim com a natureza, que é o próprio orixá.”

O autor, por certo, se refere à Lei 9.605/98, a Lei dos Crimes Ambientais, que prevê, dentre outros, os chamados “crimes de poluição”. Apresenta, como se vê no final do trecho transcrito, a justificativa teológica (“a natureza é o próprio orixá”), combinada com uma justificativa de responsabilidade social (a obediência à lei). A ordem com que foram apresentadas as justificativas chancela a tese de que o comentarista deu prioridade à questão legal-ambiental, à qual atrelou a justificativa teológica (esta seria uma decorrência daquela).

A proposta de não mais despachar em rios ou cachoeiras, e sim deixar a oferenda pronta, em casa, durante três dias, para então, despachá-la no lixo, é uma proposta concreta e pró-ativa que, contudo, deixa transparecer um interessante problema de ordem religiosa: a perda da sacralidade das comidas de santo, que, pela proposta, poderiam ser “despachadas” “junto com o lixo comum”. Outro aspecto interessante da recomendação é o comprometimento da pureza da justificativa

teológica: se ela sempre existiu, seria desnecessária a intervenção do Direito para que, só a partir da criminalização, os praticantes evitassem os despachos em água corrente. O que a proposta transcrita, extraordinariamente, põe em relevo é a preocupação do enquadramento, do ajuste, da prática à lei ambiental.

Em conclusão, da proposta acima ascende uma concessão do sagrado ao arcabouço jurídico (“como passou a ser crime”, a “nova forma” de efetuar o despacho é a disposição no “lixo comum”). Esse movimento, de concessão, de ajuste, é uma das características da emergente eco-ética dos umbandistas e candomblecistas.

Impende acrescer que a mensagem foi postada no blog em 17/01/2007.

O Informativo da Associação Beneficente e Cultural Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar (entidade fundada em 1978, no município de Biguaçu, estado de Santa Catarina) é distribuído de forma impressa desde 2003, sendo também disponibilizado na internet. Na edição de março de 2007, consta, na forma de mensagem para reflexão (ou seja, não se trata de artigo ou matéria), a seguinte passagem: “Todo médium umbandista tem o dever de preservar o meio ambiente, pois Deus está na natureza, é através dela que ele fala com a gente”. Impende assinalar que o exemplar pesquisado tratava-se de mídia impressa, porém digitalizada e colocada à disposição no site da entidade (www.maroladomar.com.br/JABTCMM/JABTCMM0307.doc).

O fundamento usado para a pregação de preservação ambiental é o que, nesta pesquisa, nos referimos como sendo o imperativo teológico (ou justificativa teológica), qual seja, a de que, se Deus e os Orixás estão na natureza, não faz sentido esta ser agredida pelas oferendas dos praticantes. Interessante assinalar que a reflexão proposta pelo informativo se dirige, apenas, aos “médiuns”, e não à totalidade da comunidade. “Médium”, segundo Pinto (s/d, p. 124) é “aquele que tem o privilégio de ser o intermediário entre os espíritos e os seres encarnados”. Ainda assim, pela posição e prestígio que ocupa na Umbanda, o médium acaba por ser um orientador da comunidade, o que justificaria a, aparentemente, reduzida abrangência da mensagem.

Viviane Japiassú Viana, conselheira do Conselho Nacional de Umbanda do Rio de Janeiro, em artigo escrito em 2007 para periódico destinado à comunidade, acentua que, uma religião cujos rituais dependem diretamente dos recursos naturais, deve desempenhar o papel de “Guardiã da Natureza”, devendo difundir ações de

educação ambiental entre seus adeptos. No mesmo artigo, é mister registrar, a articulista menciona reuniões do Movimento Inter Religioso do Estado do Rio de Janeiro, com autoridades ambientais do estado, ocorridas em abril de 2007, no sentido de se discutir o direito de os praticantes das religiões afro-brasileiras utilizarem espaços junto à natureza para seus rituais, sem apontar as conseqüências práticas dos encontros.

Resultado de uma parceria entre a Organização Umbanda Fest e o Instituto Cultural Aruanda, o programa radiofônico “Voz da Umbanda”, começou a ser transmitido em 21/01/2008, pela Rádio Auri-Verde AM de Bauru (Estado de São Paulo), atingindo 77 cidades e cerca de um milhão de espectadores. Segundo os produtores do programa, Ricardo Barreira e Rodrigo Queiroz, o programa foi idealizado para tratar de questões pertinentes à cidadania dos adeptos, com quadros sobre: meio ambiente, cultura, religião, política, responsabilidade social e liberdade religiosa, entre outros temas. (UMBANDAFEST, 2008).

A Web TV Saravá Umbanda (televisão pela internet) é um aperfeiçoamento tecnológico da TV Saravá Umbanda, site fundado em 1997 por uma entidade de umbanda de Santos (estado de São Paulo). O projeto da Web TV consolidou-se em 2008. Segundo o sítio desta mídia (<http://tvsu.com.br/portal/>), um dos objetivos da Web TV Saravá Umbanda é “incentivar a preservação da natureza”.

O Babalawo (autoridade religiosa) Marcelo Sàngótola Fatunbi, por seu turno, em artigo publicado, em 2008, também em jornal dirigido à comunidade religiosa afro-brasileira, se ocupa em defender, do ponto de vista ético (sem discutir aspectos jurídicos), os rituais que envolvem sacrifício de animais, rechaçando as críticas veementes feitas por leigos. O autor chama a atenção para a minimização do possível sofrimento experimentado pelos animais durante os rituais sacrificais do candomblé, em oposição às crueldades perpetradas em matadouros.

O jornal eletrônico “A Gaxéta” (cujo nome faz um trocadilho com a palavra “axé”, usual na umbanda), com sede na cidade de São Paulo, é publicado desde 2007 (seguindo o critério do copyright divulgado no sítio, o qual adotaremos para fins estatísticos). O periódico, que em sua logomarca agrega a frase “o jornal da diversidade”, mantém, dentre as suas colunas fixas destinadas às matérias jornalísticas: ancestralidade africana, direitos humanos e meio ambiente. Em sua edição eletrônica de 14/6/2008, “A Gaxéta” trazia, além dos artigos e matérias referentes ao meio ambiente, a divulgação do 12º Congresso Internacional de Direito

Ambiental (JORNAL A GAXÉTA, 2008). O jornal é mantido pela entidade religiosa A. C. R. B. Comunidade de Oya e de Ogum.

A página eletrônica “Reencontrando o Sagrado na Visão de um Eterno Aprendiz” foi criada em 1995 e destina-se à divulgação de eventos e material relativos às práticas umbandistas (incluindo monografias, dissertações e artigos). Portanto, não representa um centro de umbanda físico. Em artigo intitulado “A Magia”, acessado pela internet em 2008 (sem referências à data da publicação), assinado pelo mantenedor da página, que utiliza o nome religioso Thashamara, é feita uma crítica aos adeptos que, por ventura, causem danos ambientais com suas práticas, conforme o trecho abaixo transcrito da página http://www.nativa.etc.br/umb_magia.html:

Não se praticam, inclusive questiono de forma veemente, quaisquer atividades que possam prejudicar as pessoas; E (sic) não se agride o meio ambiente, pois temos de ser cômnicos da necessidade de preservação dos sítios naturais (praias, cachoeiras, matas, rios, lagos e campinas, etc), não só pelo fato de serem centros energéticos e sagrados, mas também absolutamente necessários à vida.

As justificativas usadas atendem a dois imperativos: um teológico (o fato de serem sagrados para a umbanda os locais junto à natureza, nos quais se realizam as oferendas); e outro de responsabilidade sócio-ambiental, genérica, desvinculada do aspecto religioso (“absolutamente necessários à vida”). Arrolamos este artigo no item “mídia e periódicos” por considerarmos que a home page sob análise se presta, pelo seu conteúdo, como meio de comunicação e divulgação de eventos para a comunidade umbandista.

Matéria publicada no site de variedades www.sosni.com.br (criado em 2001) em 18/9/2008, apresenta entrevista com o advogado especialista em crimes raciais, Hédio Silva Jr., que ocupou a Secretaria de Justiça e Cidadania do Estado de São Paulo.

Na entrevista, Hédio Silva Jr. (obtida em <http://www.sosni.com.br/2/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=219>) o advogado umbandista aponta a tomada de consciência ecológica por parte dos umbandistas: “[...] há projetos interessantes e muitos deles obtiveram resposta positiva por parte da comunidade. Pode ser que haja alguma religião tão preocupada

com o meio ambiente, mas nenhuma religião se preocupa mais do que a nossa com esse assunto.”

4.2.3 Objetivos declarados nos Estatutos ou por outros meios

Fundado em 1997, em Porto Alegre (estado do Rio Grande do Sul), o Centro Espírita de Umbanda Ogum Mejê e Cacique Ubirajara, em sua página eletrônica (http://br.geocities.com/vitor_adsl/ceumbanda.html) anuncia sua posição de “vanguarda” em relação à preservação ambiental, que figura dentre os objetivos da entidade. Impende, pela eloqüência do discurso, a transcrição deste trecho extraído da *home page* da entidade:

“Na vanguarda de seu tempo, o C. E. U. Ogum Mejê está hoje [...] buscando alternativas para a substituição de elementos não orgânicos para a realização de oferendas, preservando a natureza e despertando em seus membros e freqüentadores a consciência sobre o Meio Ambiente, na defesa de um ritual livre de sacrifícios animais”.

O texto chama a atenção pelo auto-reconhecimento de uma posição vanguardista da instituição. Com isso, se pretende dizer, inequivocamente, que a preocupação ambiental não é inerente às origens do movimento umbandista, é uma posição de “vanguarda”.

Outro ponto que ressalta do texto supra transcrito é que a eco-ética da entidade em questão emerge não apenas em nível discursivo, sendo acompanhada de propostas concretas, como a substituição dos materiais inorgânicos habitualmente utilizados nas oferendas.

Em um segundo momento, verifica-se uma proposta de educação ambiental, afinada com os princípios da Lei de Educação Ambiental, ou seja, um processo educacional em nível informal e comunitário. Por fim, é relevante comentar que o anúncio sobre a não realização de sacrifício animal (que, consoante já sopesamos nesta pesquisa, pode caracterizar crime ambiental) demonstra uma preocupação em

firmar uma posição ética para um público externo, de não praticantes, uma vez que entre os adeptos, é sabido que as oferendas, na Umbanda, não contemplam tal prática.

O Templo e Escola de Umbanda Luz de Aruanda, localizado na cidade de São Paulo, fundou uma ONG, a Teu Lar, em 2003. Em conjunto, publicam o periódico Informativo de Umbanda Teu Lar, em cuja edição de maio/junho de 2008 figuram os objetivos do Templo, que são o culto aos Orixás, a prática da caridade e a preservação da natureza. Ou seja, um interessante caso que confirma a hipótese de que o discurso dos templos religiosos afro-brasileiro vem promovendo um amálgama entre objetivos religiosos e civis (a preservação ambiental), semi-religiosos ou espiritualizados (http://www.conub.org.br/material/informativo_de_umbanda_teu_lar_ed_5.pdf).

O Núcleo Cultural e Social de Umbanda Carismática Luz de Oxalá – Força de Oxum, fundado em 2004, na cidade de Planalto Paulista (estado de São Paulo), tem estatuto próprio, no qual está caracterizado como associação sem fins lucrativos. O referido estatuto inscreve, dentre seus objetivos, a “proteção ao meio ambiente, ao consumidor, ao patrimônio artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico, ou qualquer outro interesse difuso ou coletivo” (art. 2º, parágrafo único, número 8), e, ainda, no número 9, a “promoção da ética, da Cultura de Paz, da cidadania, dos direitos humanos” (UMBANDA CARISMÁTICA, 2008). Consideraremos, para fins de estatística, a data de 2004, uma vez que se trata de entidade fundada após 2002, quando o Código Civil exigia a elaboração do estatuto para a fundação da entidade.

Relevante assinalar que, no item 8 supra mencionado, ao lado da preservação do meio ambiente figuram situações que os doutrinadores do Direito chamam de direitos “difusos”, que são aqueles direitos cuja titularidade é atribuída, de forma indeterminada, à coletividade. Em geral, sua defesa em juízo compete ao Ministério Público ou a entidades que atuem nas respectivas áreas.

A Casa Branca Omolu, foi fundada em 2004, em Niterói (estado do Rio de Janeiro), com estendimentos (algo como “filiais”) em Belo Horizonte (estado de Minas Gerais) e Capuluac (México). Dentre os objetivos expressos em sua página eletrônica (<http://babalorixa.vladmirdeomolu.vilabol.uol.com.br/>) aparecem o “respeito à natureza e a todo ser vivente”.

A Associação de Umbanda e Candomblé de Atibaia e Região (AUCAR), entidade com sede na cidade de Atibaia (estado de São Paulo), foi fundada em

2005. Seu estatuto, no capítulo destinado aos objetivos e finalidades da instituição, prevê no artigo 3º, inciso II (<http://www.aucar.com.br/estatutoaucar.html>):

“Promoção de intercâmbio com entidades científicas, organizações governamentais municipal, estadual e federal e não governamentais para elaboração, criação ou gerenciamento de centros educacionais, de núcleos assistenciais e orientação social, educacional, de amparo às crianças, idosos, adolescentes, a cultural, a ecológica e a religiosidade” (sic).

Pelo texto transcrito, não há dúvidas que inserção da responsabilidade ambiental dentre as finalidades da AUCAR se dá pela perspectiva da educação ambiental. Outros atores sociais são admitidos neste processo pedagógico, estando a instituição religiosa, estatutariamente, permeável ao intercâmbio com entidades científicas, com o Poder Público e com ONGs, no sentido de elaborar, criar ou gerenciar orientação ecológica para os seus membros. Não há menção clara ao imperativo teológico (necessidade de preservar a morada dos orixás). A responsabilidade ambiental é, aqui, um imperativo social, emoldurado pelo “politicamente correto” (amparo às crianças, idosos etc).

O Primado de Umbanda é uma entidade que congrega diversas casas, tendas ou terreiros de umbanda, em busca de certa unidade doutrinária. Foi fundado em 1952, e sua sede nacional está localizada na cidade do Rio de Janeiro. O Primado de Umbanda do Rio de Janeiro divulga em seu endereço eletrônico, os seus objetivos institucionais, dentre os quais está “a defesa da ecologia e do meio ambiente”, com fundamento teológico, ou seja, pelo fato de que a natureza é o “Santuário maior” da Umbanda (<http://primado.galeon.com/>). Não foi possível apurar a data da inclusão deste objetivo, publicamente divulgado (o acesso ao sítio deu-se em 2008). Não há indicador de copyright no endereço eletrônico, o que possibilitaria verificar o ano em que foi criada aquela web page. Contudo, relevante para a presente pesquisa é o fato de que no sítio pesquisado estão relacionados objetivos originais da entidade, quando de sua criação, em 1952, todos atinentes a questões doutrinárias, o que permite afirmar, com segurança, a inclusão, *a posteriori*, do compromisso ambiental dentre os objetivos do Primado de Umbanda. Para efeitos estatísticos, será utilizado o critério de permanência da informação no endereço eletrônico, qual seja, o ano de 2008.

A representação paulista do Primado de Umbanda foi fundada em 1960, congregando, na época desta pesquisa, cerca de dois mil terreiros, o que dá a dimensão da influência doutrinária que exerce. Em sua home page (<http://www.primadodeumbanda.com.br/historia/capa.htm>) divulga os objetivos imprescindíveis para que a entidade “avance para o futuro”: “O Primado de Umbanda em São Paulo avança para o futuro [...] cultivando o meio ambiente [...]”. Assim como no já referenciado caso do C. E. U. Ogum Megê (que associou a preservação ambiental a uma posição de vanguarda), o Primado de Umbanda em São Paulo, em seu discurso, também deixa transparecer que o futuro das práticas religiosas depende do ato de cultivar o meio ambiente. O campo semântico de ambos os discursos é o mesmo, autorizando, portanto, a mesma conclusão, a de que a ecoética não está associada às origens do movimento umbandista. A ética ambiental umbandista surge no campo semântico da “vanguarda” e do “futuro”, conceitos, portanto, de tempo. Não esteve, desde sempre, presente de forma clara no movimento. Para efeitos estatísticos, uma vez que não foi possível acessar o estatuto do Primado de Umbanda em São Paulo, utilizaremos o critério de permanência da informação no endereço eletrônico da entidade (acessada em 2008).

No site da Rede Umbanda, há um fórum para debates, do qual recolhemos (em 25/5/2009) os seguintes trechos da participação de um umbandista (o nome será preservado) que se dizia pronto a abrir o seu próprio terreiro (preservamos o texto original, com seus erros de digitação):

[A umbanda] “Preserva a natureza evitando suja-la com materias que vão trazer perigos a população ao meio ambiente” “Umbanda Preserva a Natureza, não colocando oferendas nas ruas, mar, Mata etc, a não ser que tenham o cuidado de preservar esses locais dos perigos que possa causar a eles”. [sic]

O praticante postou a mensagem acima no fórum do site (<http://redeumbanda.ning.com/profile/NunoJoel>) em 08/02/09, e informava ter formação em teologia e ciência das religiões. É notável o esforço em defender as práticas umbandistas a partir de um discurso ambientalmente correto.

A Cobantu, Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil, mantenedora do terreiro de candomblé Bate-Folha, em Salvador, Bahia, em 2010

(data do copyright do site), relaciona que são objetivos do terreiro, dentre outros (conforme o site <http://cobantu.com/batefolha.htm>):

“Preservar uma área de 14,8 hectares de Mata Atlântica existente no Terreiro, recuperar o que foi destruído pelos circunstantes em virtude da falta de muro que contenha o vandalismo, despoluir dois mananciais, um de água nascente e outro em forma de dique, que foram prejudicados por despejos dos arredores”.

“Como conseqüências diretas da preservação ambiental, estariam protegidos os animais regionais, que se beneficiariam para não serem mais incomodados no seu habitat natural, bem como toda área adjacente, cuja comunidade poderá contar com benefícios que a mata preservada irá proporcionar à qualidade do ar, e “por conseguinte” à vida de cada indivíduo”.

Nesse formidável exemplo, a ambientalização da questão religiosa supera o discurso, para chegar à ação concreta preservacionista. Esse projeto –de dar melhores condições ambientais ao local em que está instalado o terreiro- contou inclusive, em meados da década de 2000, com o auxílio da prefeitura de Salvador (SANTILLI, 2005, p. 87). E, no mesmo site acima referido, é sentenciado o que aqui temos referido como sendo o imperativo teológico: “No candomblé não só se cultua a natureza, mas também sem ela não se sobrevive”.

4.2.4 Eventos

Muita embora as religiões de matriz (ou matrizes) africana(s) não tenham sido contempladas no já mencionado relatório da ONU (*Connexion – Bulletin de l'éducation relative a l'environnement*), publicado em 1991 (relacionando ecoética, religiões e educação ambiental), no Brasil, um importante evento ecumênico pode ser considerado como marco histórico do chamado ecumenismo ecológico e da inclusão das religiões de origem africana no debate sobre ética ambiental: o 7º

Alaindê Xirê, realizado, em 2004, no terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador (estado da Bahia). O encontro reuniu representantes do budismo, do judaísmo, da igreja católica, da igreja batista e do candomblé para discutirem o papel das religiões na preservação ambiental, em um momento de interessante convivência interreligiosa (http://pt.wikipedia.org.br/wiki/Debate_sobre_ecumenismo_ecológico).

Em 16/12/2006, o Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo (SOUESP), promoveu, no templo de umbanda Pai Oxalá, em São Paulo, o Encontro de Presidentes de Federação e Lideranças Umbandistas. A Sra. Maria Aparecida, presidente do Primado de Umbanda em São Paulo, apresentou tese sobre a disciplina e a ecologia da Festa de Iemanjá (<http://souesp.com.br/Artigos/Encontro2006.htm>).

Em 21/9/2007, o Núcleo Umbanda Nova Era, entidade religiosa de São Bernardo do Campo (estado de São Paulo) criada na década de 1990, promoveu eventos comemorativos ao Dia da Árvore e da revitalização da Mata Atlântica localizada no estado de São Paulo. Deve-se ressaltar que, embora sendo uma entidade religiosa, estes eventos foram de conscientização ecológica, sem vínculo religioso necessário (<http://www.diadaarvore.org.br/sobre/>).

O 1º Congresso de Umbanda do Século XXI, programado para 2008 e promovido pelo Conselho Nacional da Umbanda do Brasil (CONUB), com sede no Rio de Janeiro, e pela Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), sediada em São Paulo, foi divulgado pelo endereço eletrônico do CONUB, com a previsão de vários grupos temáticos, dentre os quais: “direitos humanos” e “ecologia e meio ambiente”. O sub-título adotado pelos divulgadores do evento, “a Umbanda e seu olhar par o terceiro milênio”, autoriza a conclusão que os temas a serem discutidos no Congresso são questões que, recentemente, passam a figurar na agenda das reuniões de umbandistas (CONUB 2008a).

No evento “Umbanda: 100 anos de história”, promovido pelo Programa de Estudos e Pesquisas das Religiões da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em 25/3/2008 (no qual o autor esteve pessoalmente, recolhendo os registros que se seguem), foi programada uma palestra, proferida pela Sacerdotisa (autoridade religiosa de umbanda) Mônica D’Oya, versando sobre “Ritos e Meio Ambiente”. Na oportunidade, a palestrante alertou para a necessidade de os adeptos substituírem os produtos usados nas obrigações por outros, que demorem menos tempo para se

decompor, lembrando que, na época da escravidão no Brasil, os cultos dos escravos eram feitos com materiais como folhas de bananeira, que, ao final, serviam como adubo orgânico para a floresta. Outra crítica feita pela palestrante foi à prática de rituais em que se utilizam velas em “pé de árvore”, que, ao afetar as energias da árvore, enfraquecem, também, a dos orixás Oxossi e Ossãe, que a regem.

Mônica D'Oya acrescentou que o respeito às “energias da natureza” fortalece as matas e o próprio umbandista, sublinhando a relação de troca que há entre o praticante e a natureza.

A AUCAR (Associação de Umbanda e Candomblé de Atibaia e Região), localizada no município de Atibaia (Estado de São Paulo) promoveu em 14/5/2008, a Convenção Nacional das Religiões de Matriz Africana, na Câmara Municipal de Atibaia. O evento contou com diversos grupos temáticos de discussão, dentre os quais: arte e cultura, educação, ética, direito dos templos e meio ambiente (SOUESP, 2008b). Relevante transcrever, de acordo com a divulgação do evento realizada pelo sítio eletrônico do Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo (SOUESP, 2008b), os objetivos do grupo temático de meio ambiente:

“Identificar os problemas existentes... no uso de rios, matas, lagos, etc. Formular propostas que fortaleçam o papel das religiões afro-brasileiras na garantia de um meio ambiente saudável. Criação de um Santuário onde poderemos cultuar nossos Orixás e entidades junto à natureza, estudar propostas para fazermos as oferendas sem agredir a natureza, etc”.

Como se verifica da transcrição supra, não obstante o discurso ambientalmente correto esteja incorporado à agenda institucional dos órgãos de umbanda naquele estado da federação, cogitou, o documento, da possibilidade de ser construído um “Santuário”, um espaço especialmente destinado às práticas rituais junto à natureza, o que é revelador de um certo auto-confinamento espacial, como solução para mitigar conflitos e críticas àquelas práticas. Contudo, o que emerge mais notavelmente da transcrição acima é uma “mea culpa” dos umbandistas, um reconhecimento da potencialidade lesiva dos rituais ao meio ambiente, principalmente no período final: “estudar propostas para fazermos as oferendas sem agredir a natureza”.

A já referida SOUESP promoveu, em São Paulo, em 08/6/2008, o seminário

“A Umbanda e a Sociedade no seu Centenário”, evento comemorativo dos 100 anos da Umbanda. Dentre os painéis apresentados, houve um dedicado à questão ambiental, intitulado “Meio Ambiente e a Prática Religiosa Umbandista”, cujo palestrante foi Alexandre Cumino (SOUESP, 2008a). Os outros temas versavam sobre a história da Umbanda e sobre sua organização doutrinária.

A confrontação do painel sobre “meio ambiente” com os demais (“história da Umbanda” e “organização doutrinária”) sinalizam a relevância que o tema adquiriu para a comunidade religiosa institucional, a ponto de ser programado em um seminário sobre os cem anos da religião (a exemplo do que já ocorrera no Rio de Janeiro, no evento promovido pela UERJ). Em outras palavras, é tão importante para a comunidade religiosa umbandista discutir a questão ambiental como a sua própria trajetória centenária.

O Centro Espírita João Vicente, terreiro de Umbanda fundado em 1975 e localizado na cidade do Rio de Janeiro, promoveu, em 14/6/2008, dentre as suas palestras regulares quinzenais, uma cujo tema foi “Meio Ambiente”, com a palestrante Rosa Valeira (CEJV, 2008).

O Núcleo de Estudos Espirituais Mata Verde – Templo de Umbanda, com sede em Santos (estado de São Paulo), programou para 06/7/2008, na Câmara Municipal de São Vicente (São Paulo), o curso “Direitos e Deveres das Religiões Afro-Brasileiras”, ministrado pelo Doutor em Direito e ex-secretário estadual de justiça de São Paulo, Hélio Silva Junior. Na ementa do curso, figura um tópico em forma de questionamento, o qual transcrevemos: “Posso ir na natureza para realizar um ato religioso?” (<http://www.mataverde.org/index.php>).

4.2.5 Projetos

O Conselho Nacional de Umbanda do Brasil (CONUB), entidade sediada na cidade do Rio de Janeiro, em seu endereço eletrônico, divulgava, entre os meses de abril e junho de 2008, de forma genérica, sem especificar o nome dos projetos, que aquela entidade se articulava com diversas instituições governamentais e não governamentais, na promoção de ações de conscientização de adeptos no que diz respeito à conscientização ambiental (CONUB, 2008b). Não havia data da

publicação do artigo, intitulado “CONUB atuando na preservação do meio ambiente”, mas, até a data de 14/6/2008, o mesmo encontrava-se no sítio daquela organização.

Aderbal Moreira Costa, da comunidade de terreiro Ile Omiojuaro, instituiu em 1992, um projeto de conscientização ambiental de praticantes. O referido líder religioso opina que as práticas devem ser adaptadas para ampliarem a preocupação com a preservação ambiental, já existente na comunidade (RIBEIRO; PACHECO, 2007, p 139). Pelo menos até 2007, data do documento referenciado, o projeto encontrava-se em andamento.

Em 2004 começou a ser implementado o Projeto Oku Abo, uma parceria da ONG carioca Defensores da Terra com comunidades religiosas afro-brasileiras locais. O convênio teve como fruto a elaboração da cartilha Decálogo das Oferendas, uma agenda as recomendações para os dirigentes e adeptos da umbanda e do candomblé, para uma prática religiosa sustentável e a proposta de criação de uma área sagrada no Parque Nacional da Tijuca, destinada às práticas rituais sem risco de confronto com a fiscalização ambiental.

Em Uberlândia (estado de Minas Gerais), o centro Triângulo Inicial de Umbanda e a Instituição Beneficente Amor Cristão desenvolveram em conjunto, a partir de 2006, um projeto chamado de Projeto Nanã Buruquê de Preservação Ambiental, desenvolvido junto a escolas, com ações de plantio de árvores e limpeza de córregos. O projeto foi tão bem sucedido que as autoridades de preservação ambiental do município delegaram aos centros de umbanda envolvidos a atribuição de cuidar de um córrego local, o córrego Lagoinha. As figuras seguintes, obtidas a partir de um link do endereço eletrônico do CONUB mostram registros desse projeto, especificamente conhecido como SOS Lagoinha.



Figura 24 - Limpeza de córrego em Uberlândia (MG), por umbandistas do projeto SOS Lagoinha. Fonte: <http://www.conub.org.br/social.html>. Acesso em 15 jun. 2008.



Figura 25 - Coleta de lixo indevidamente despojado nas imediações do córrego Lagoinha em Uberlândia (MG), feita por umbandistas do projeto SOS Lagoinha.

Fonte: <http://www.conub.org.br/social.html>.

Acesso em 15 jun. 2008.

O êxito do Projeto Nanã (aliás, nome de um orixá do panteão africano) é emblemático no sentido de se demonstrar a viabilidade do trabalho em conjunto entre casas de umbanda e as administrações ambientais.

O Instituto Nzinga de Capoeira Angola, de Salvador (Bahia), que atua nas áreas de educação ambiental, capoeira e samba de roda, criou uma campanha (segundo noticiário de 02/2/09) para estimular mudanças nas oferendas para lemanjá. A campanha, cujo slogan era “lemanjá protege quem protege o mar”, visava substituir o material tradicionalmente ofertado para lemanjá no mar (“espelhos, bonecas e adereços de plástico, sabonetes e quaisquer outros materiais que não sejam biodegradáveis”) por outros biodegradáveis. A coordenadora do Instituto, Ligia Vilas Boas, disse, na mesma fonte, não saber avaliar qual já teria sido o impacto ambiental no mar da festa de lemanjá, em Salvador, ao longo de seus cem anos de existência (MERGULHO BRASIL, 2009).

Enfim, essa postura nova (da qual não temos registros senão a partir da década de 1990 do século XX) que consiste na adaptação de antigas práticas, rompe com a idéia mais ou menos difundida entre os antropólogos de que as religiões de matriz africana são a-éticas, o que traria dificuldades para seus praticantes se posicionarem em uma sociedade em que há “limites, direitos e deveres” (FERRETI, 2008, citando PRANDI). E o novo rol de limites, direitos e deveres inclui posturas éticas e responsáveis em relação ao meio ambiente.

4.2.6 Posicionamento dos dirigentes

Outra fonte de informação importante foi o uso de questionários-piloto. Por esta metodologia, buscamos cancelar a hipótese de que umbandistas e candomblecistas, mesmo quando abordados oralmente, teriam o discurso da preservação ambiental “pronto”. Procuramos, desse modo, afastar a possibilidade de que a ética ambiental deste grupo só aparecesse em instâncias mais elaboradas, como livros ou jornais. Para aplicar os questionários fomos até Casas de umbanda ou candomblé e a um curso de rituais de umbanda, ministrado por um babalorixá, em uma loja esotérica no bairro do Méier, Rio de Janeiro.

Inicialmente foram aplicados nove questionários junto a dirigentes de templos de umbanda, entre 15/6/08 e 07/7/08, nos quais, em síntese, os mesmos eram perguntados: a) se os praticantes eram orientados a preservar o meio ambiente; b) em caso afirmativo, qual (ou quais) a orientação (ou orientações) e; c) se e por qual motivo (em caso afirmativo) o dirigente se sentia responsável pela preservação do meio ambiente. Foram considerados dirigentes: pais-de-santo, mães-de-santo (ou zeladoras), pais-pequenos, mães-pequenas e secretários, ou seja, religiosos formadores de opinião e de condutas dentre os frequentadores da casa. As respostas eram livres, não vinculadas a opções. Oito entrevistados eram do Rio de Janeiro, corte espacial da pesquisa, e um de São Paulo. Oito dirigentes eram de centros de umbanda e um era dirigente candomblecista. Sete dos nove entrevistados afirmaram orientar os praticantes a preservar o meio ambiente.

Os tipos de orientações dados superaram o número de nove, uma vez que as respostas eram livres, e o entrevistado poderia mencionar nenhum, um, dois ou mais tipos de orientação. As orientações, em ordem decrescente de número de ocorrências, segundo interpretação que demos aos dados, para alinhá-los por semelhança, foram: recolher o material utilizado e descartá-lo no lixo (cinco ocorrências); usar materiais alternativos, como folhas de bananeira ou de mamona (duas ocorrências); usar terrenos próprios dos centros de umbanda ou de candomblé, para não deixar resíduos no espaço público (duas ocorrências); não acender velas (uma ocorrência); não usar materiais de vidro ou plástico (uma ocorrência) e reaproveitar os utensílios (uma ocorrência).

Oito dos nove entrevistados responderam que se sentem responsáveis pela preservação ambiental e, apenas um, disse que não se sente responsável. Note-se que um dos entrevistados, embora não oriente os praticantes em sua Casa a fazerem rituais ecologicamente disciplinados, se sente, pessoalmente, responsável pela preservação ambiental. Apenas um dos entrevistados apresentou mais de um motivo, fazendo com que obtivéssemos nove respostas (o dirigente que respondeu negativamente teve prejudicada a sua resposta em relação ao motivo de se sentir responsável). O motivo preponderante foi o que aqui temos tratado como “imperativo religioso” ou “justificativa religiosa”, com cinco ocorrências. Conforme já expusemos, se trata da justificativa de que, se a natureza é a morada dos orixás e fonte das energias pretendidas, ela deverá ser, imperativamente, respeitada em sua integridade. Os outros motivos mencionados, cada um com uma ocorrência, foram: o que denominamos, em nossa metodologia, como “imperativo social” ou “justificativa social” (preservar o meio ambiente como elemento de construção de cidadania); responsabilidade hierárquica (em razão de liderar uma comunidade) e receio de críticas por parte de praticantes de outras religiões, especialmente evangélicas.

4.2.7 Posicionamento dos adeptos

Também foram aplicados onze questionários-piloto a praticantes de umbanda e de candomblé, entre 14/6/08 e 07/7/08, nos quais, em síntese, os mesmos eram perguntados: a) se eram orientados, pelos dirigentes, a preservar o meio ambiente; b) em caso afirmativo, qual (ou quais) a orientação (ou orientações) e; c) se e por qual motivo (em caso afirmativo) o praticante entrevistado se sentia responsável pela preservação do meio ambiente. As respostas eram livres, não vinculadas a opções. Dez entrevistados eram do Rio de Janeiro, corte espacial da pesquisa, e um de São Paulo. Nove responderam ser umbandistas, um respondeu ser candomblecista e um respondeu praticar ambas as religiões. Nove entrevistados freqüentavam Casas no Rio de Janeiro, um em Belfort Roxo (na região metropolitana do Rio de Janeiro) e um em São Paulo.

Dez praticantes responderam receber orientações de dirigentes para preservar o meio ambiente e um respondeu que não recebe. Dentre as orientações, as mencionadas foram (em ordem decrescente de ocorrências): recolher os resíduos utilizados nas oferendas (sete); usar material mais biodegradável (dois); não acender velas próximo a matas (duas); realizar as oferendas em local próprio da Casa (uma); não jogar garrafas nos locais dos rituais (uma) e plantar rosas nas margens dos rios (uma).

Todos os praticantes responderam que se sentem ambientalmente responsáveis, na condição de praticantes. Dentre os motivos apresentados, o “imperativo teológico” apresentou oito ocorrências, o “imperativo social”, quatro ocorrências e a aquisição de conhecimentos acadêmicos, uma ocorrência. Uma resposta foi considerada indefinida ou imprecisa.

A ocorrência de praticamente 100% de respostas de dirigentes e praticantes se dizendo comprometidos com o meio ambiente, neste pequeno universo, apontou para a desnecessidade de aprimorar esta metodologia, pois, por projeção, não haveria a tendência estatística de alteração do resultado inicialmente coletado. A conclusão é de que o discurso ambiental é assumido por todos, por ser uma opção politicamente correta, não obstante não tenhamos colhido elementos para verificar se o discurso ético interferiu na práxis dos despachos efetivamente.

4.3 O sacrifício de animais no candomblé

Nesta seção apresentaremos o que advogam algumas correntes filosóficas ou éticas acerca da utilização de animais, bem como de que modo a lei brasileira tratou o assunto. Utilizaremos, ainda, referências históricas e religiosas comparadas. Esta abordagem será útil para refletirmos, numa perspectiva ético-jurídica, acerca do sacrifício de animais nos rituais afro-brasileiros, em especial no candomblé, tendo em vista que a umbanda, doutrinariamente, não adota tal prática.

4.3.1 Correntes éticas (religiosas e laicas) sobre a utilização de animais

Nesta subseção faremos um sobrevôo sobre correntes éticas (ambientais), que se referem à utilização de animais pelo homem. Elas serão divididas em correntes religiosas e laicas.

Dentre as “correntes religiosas” (na falta de uma categoria mais precisa), o jainismo (filosofia hindu) abriga a determinação de que seus seguidores não façam nenhum mal nem causem sofrimento a nenhum ser vivo. Por acreditarem numa consciência inerente aos animais, não comem carne (PELIZZOLI, 2007, p. 90). Similar posição adota o budismo tibetano, que prega atitudes de não violência para com os animais (idem).

No que tange ao budismo japonês (zen-budismo), ao budismo chinês (taoísmo), à tradição judaico-cristã e ao islamismo, sem que se faça referência especificamente aos animais, pode-se afirmar que são correntes que tratam o meio ambiente (animais incluídos, portanto) sob uma perspectiva antropocêntrica (PELIZZOLI, 2007, pp. 91-92). Na tradição maometana, uma versão da passagem bíblica da Arca de Noé, remete a alguns animais (porco, rato, gato) que teriam origem “impura” (MONTESQUIEU, 2006, p. 63) e que, por isso, pelo que concluímos, teriam um status bem inferior na ordem dos valores. Na tradição cristã católica, este antropocentrismo sofre uma breve ruptura com o pensamento franciscano: Francisco de Assis, frade italiano do Século XIII, pregava uma fraternidade radical, que extrapolava os homens, se estendendo a toda a criação divina (COMPARATO, 2006, p. 139), incluindo os animais a quem chamava de irmãos.

Para o kardecismo francês, surgido no Século XIX e uma das matrizes da umbanda brasileira, os animais são dotados de princípios inteligentes e anímicos, mais ou menos incipientes, encontrando-se em posição inferior ao homem em escala evolutiva (KARDEC, 1979). O *Livro dos Espíritos*, obra fundante do kardecismo (ou espiritismo) não faz maiores alusões ao relacionamento moral entre homens e animais. Porém, doutrinadores brasileiros, como Eurípedes Kühl (2004), têm, desde o final do século XX, produzido livros que remetem a um estilo fraternal nos moldes do Franciscanismo. Merece registro ainda que o cientista espírita italiano Ernesto Bozzano, no começo do século XX, publicou pesquisa em que reconhecia,

sob argumentos metodológicos, que os animais eram dotados de almas com certo grau de refinamento (BOZZANO, 2007).

Muito plausivelmente, ao beber desta fonte, a umbanda, ao contrário do candomblé (e em que pesem as semelhanças entre ambas as crenças) afasta a prática de sacrifícios animais de sua ritualística.

Com isso queremos estabelecer que, para muitos grupos religiosos, não haveria problemas em utilizar animais em sacrifícios litúrgicos, tendo em vista a premissa da prevalência do homem sobre os animais não humanos. De fato, o sacrifício de animais seria fundamento para diversas religiões, entre elas, o judaísmo, o cristianismo, o islamismo e o hinduísmo (NETO et alli, 2009).

No que tange ao pensamento filosófico, pensadores matriciais da filosofia ocidental, como Hobbes e Kant, formularam teorias éticas a respeito do uso de animais.

Thomas Hobbes (1588-1679), filósofo inglês, preconizava uma visão antropocêntrica na relação entre homem e natureza, de modo que esta era mera fornecedora de recursos para o bem-estar humano. Quanto mais abundantes, melhor para o Estado!

Assim, os recursos naturais (animais inclusive) são reduzidos a meros “objetos da apropriação humana”, conforme bem ressalta o seguinte trecho da obra clássica de Hobbes, o *Leviatã*: “Deus colocou-os (os animais, vegetais e minerais) generosamente ao nosso alcance [...] de modo tal que não é preciso mais do que trabalho e esforço para colhê-los” (SASS, 2008, p. 67).

Immanuel Kant (1724-1804), filósofo alemão, produziu também um discurso que em nada contribuiu para uma ética em relação aos animais. A natureza era, em sua concepção, apenas um meio para o ser humano realizar seus fins, em uma relação desprovida de imperativos éticos (SASS, 2008, p. 74). A autoconsciência, que os animais não possuem, era o que, no pensamento kantiano, separava os homens dos animais, diversamente da tradição filosófica grega da Antiguidade, que atribuía tal distinção à habilidade da fala (JAMIESON, 2010, p. 165). Só pelo amor ao debate, poder-se-ia obtemperar: ora, no sistema kantiano, então, pessoas acometidas por certas demências graves teriam, pois, o mesmo *status* que um animal. Já para a tradição grega, o que dizer a respeito dos mudos e dos bebês? Portanto, as justificativas filosóficas são direcionadas à humanidade como um todo, não tendo o condão de se aplicar a todos os casos individuais, visto que, deste

modo, poderíamos ter hipóteses de pessoas e animais indistintos. De qualquer maneira, a competência lingüística já parece bastante desacreditada, modernamente, pelo meio acadêmico, como item de distinção entre humanos e não humanos. Não seria com base neste critério que os humanos seriam da comunidade moral e os animais não humanos não o seriam.

Em relação à ética ambiental especificamente voltada para a questão dos animais, podemos identificar duas correntes laicas, ou, como prefere Chuahy (2009, p. 18), duas ramificações.

A primeira corrente, que tem como ícone o filósofo norte-americano Tom Regan (nascido em 1938), defende que os animais têm direitos legais inatos como os seres humanos. É a chamada ramificação dos Direitos dos animais (ou abolicionista), para a qual qualquer forma de uso ou de ameaça à integridade animal constituiria uma violação (CHUAHY, 2009, p. 19).

A segunda ramificação, representada pelas idéias do filósofo australiano Peter Singer (nascido em 1946) advoga o uso responsável dos animais pelos humanos, com o menor sofrimento possível. É a chamada ramificação utilitarista ou do Bem-Estar animal (CHUAHY, 2009, p. 19). Singer é autor de *Animal Liberation*, obra de 1975 que busca semelhanças estratégicas entre os movimentos de defesa de direitos animais e de direitos dos negros, mulheres e homossexuais, florescentes nas décadas de 1960 e 1970 (JAMIESON, 2010, p. 179).

Merece referência, nesta subseção, o filósofo norte americano Steven Bartlett (2007, p. 38), que entende que a utilização de animais em atividades tais como práticas religiosas, alimentação humana, experimentação e esportes constitui um abuso, do ponto de vista ético. Estaria, desse modo, em consonância com a corrente abolicionista.

De fato, a discussão filosófica mais moderna passa pelo conceito de “comunidade moral”, que seria o diferencial entre humanos e animais não humanos. Os primeiros seriam dotados de postura moral e, logo, formariam uma comunidade moral, dos quais os animais não humanos estariam excluídos. Daí decorre que não fazemos aos humanos “muito do que fazemos aos animais” (JAMIESON, 2010, p. 163).

4.3.2 Aspectos jurídicos

Nesta subseção, levantaremos o arcabouço jurídico vigente que tutela o bem estar animal no Brasil, o qual reputamos relevante.

O art. 225, § 1º, VII, da Constituição da República Federativa do Brasil estatui que incumbe ao Poder Público a tutela da fauna, convocando a lei a proibir as práticas que submetam os animais à crueldade. Importante registrar que a expressão “animais” é usada sem quaisquer ressalvas que pudessem conduzir, erroneamente, a uma redução do seu alcance apenas para animais silvestres.

O art. 32 da Lei 9605/98 (Lei dos Crimes Ambientais, em vigor no Brasil) considera crime praticar atos de abuso, maus-tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou domésticos, bem como realizar experiência dolorosa ou cruel em animal vivo, quando existir meio alternativo ao uso do animal. Apesar desta previsão legal, há uma situação em que a lei brasileira exclui a criminalidade no que tange a crimes ambientais contra a fauna: índios podem matar animais para se vestir, comer ou usar em rituais (CHUAHY, 2009, p. 116).

Releva ressaltar que, pelo exposto, a fórmula (genérica) de maltratar animais (mesmo os domésticos ou domesticados, como cães, cavalos, galináceos, gatos etc) passou a ser considerada, a partir de 1998, como crime ambiental, deixando de ser mera contravenção penal, consoante previa a Lei de Contravenções Penais, da década de 1940, ainda em vigor, que, em seu artigo 64 preconiza ser contravenção tratar animal com crueldade ou submetê-lo a trabalho excessivo, realizar experiência dolorosa ou cruel em animal vivo em local exposto ao público, bem como submetê-lo a trabalho excessivo ou tratamento cruel em espetáculo público.

Antes da Lei de Contravenções Penais, já havia sido editado o Decreto 24.645 de 1934, que coibia os maus tratos contra animais (exceto contra os considerados “daninhos”). Este Decreto -anterior em muito à onda ambientalista que tomou conta do país a partir da Constituição de 1988 (OLIVEIRA; GUIMARÃES, 2004, p. 9)- relaciona trinta e uma hipóteses consideradas como sendo de maus tratos a animais. Algumas delas, a título exemplificativo, se relacionam com o uso de animais de tração de carroças, impondo limites a esta atividade. Geuza Leitão,

advogada da União Internacional Protetora dos Animais, em artigo publicado na Internet em 2008, o considera a mais completa lei federal protetora dos animais.

Mirando a legislação brasileira, pela lente das correntes filosóficas supra expostas, diríamos que ela é utilitarista, uma vez que admite o uso e/ou a morte de animais em diversas situações (como a praticada por populações indígenas, por exemplo, ou experimentos para os quais não haja alternativa a não ser o uso de animal vivo), com as devidas recomendações éticas atinentes ao “uso responsável”.

Além disso, cumpre ressaltar, não verificamos na legislação brasileira ambiental federal alusão explícita ao sacrifício religioso de animais.

Contudo, uma lei estadual (a lei 12.131/04) do estado do Rio Grande do Sul, faz menção expressa ao sacrifício religioso de animais, de forma permissiva. Trata-se do Código Estadual de Proteção aos Animais, que permite tal prática, ao regular a tutela dos animais naquele estado da federação. Vale ressaltar que, no Rio Grande do Sul, a religião de matriz africana mais expressiva é o batuque, que, de forma similar ao candomblé, faz uso do sacrifício ritual de animais (JACQUES, 2005).

4.3.3 Algumas considerações históricas

Nesta subseção incluiremos alguns registros que poderiam ter sido feitos ao abordarmos as éticas religiosas. Contudo, naquela seção, optamos por uma remissão sintética e aqui, por historicizar a dimensão religiosa.

No que concerne especificamente ao sacrifício de animais, Chuahy (2009, p. 107) registra que tal prática teria surgido há cerca de 3.000 anos (a primeira edição do livro pesquisado é de 2009), entre tribos africanas.

Entretanto, Kühn lembra que há registros de sacrifícios de animais, entre povos asiáticos (os hebreus), que datariam de “5.000 anos atrás” (o livro pesquisado foi escrito na década de 1990). Segundo o autor, o Antigo Testamento menciona altares especificamente destinados a tal finalidade, quando, então, a vida de animais era trocada por “favores celestiais ou remissão de pecados” (2004, p. 153).

Apuramos que o Livro do Levítico, que compõe o chamado Antigo Testamento da Bíblia, fornece as orientações (as “leis a respeito dos sacrifícios”) para sacrifícios rituais de bois, ovelhas, cabras e aves, com utilização do sangue

para borrifamento do local ritual (PAULINAS, 2007).

Confirmando nossa avaliação, Neto et alli (2009) afirmam que em cinco livros do Antigo Testamento, os holocaustos de animais são recorrentes. Em que pese discordamos do autor no que diz respeito ao destinatário desses holocaustos (“the Christian God” ou o Deus Cristão, conceito que cremos possível só a partir do Novo Testamento), o registro serve para apontar que a base religiosa das religiões hegemônicas no Brasil (católica e protestantes), assim como o antagonizado candomblé (NETO et alli, 2009), era profícua e rica em sacrifício de inocentes animais, que nenhuma relação de causa e efeito tinham com os pecados humanos.

Ainda no que tange à tradição judaica, podemos verificar, também a partir das narrativas de livros religiosos que, durante a Páscoa judaica, na Antiguidade, as famílias mais abastadas sacrificavam novilhos, ao passo que as mais pobres realizavam o sacrifício ritual de pombinhas brancas. Os pais de Jesus de Nazaré, dada a sua modesta condição econômica, teriam, eles próprios, conforme a tradição, sacrificado pombas durante a Páscoa (PALMA, 2006).

Na sociedade greco-romana da Antiguidade, havia a tradição fúnebre de sacrificar e de enterrar, junto ao antigo dono falecido, os animais que o haviam servido em vida, com fundamento na crença de que estes continuariam sendo úteis. Além disso, o sangue destes animais era usado em oferendas fúnebres (Coulanges, 2005, p. 15).

Montesquieu registra sacrifícios de novilhas brancas entre povos árabes, desde a Antiguidade, para oferecimento “aos deuses” (2006, p. 52).

No Brasil, a tradição da farra do boi, ritual de sadismo em que a população tortura um boi, popular no litoral de Santa Catarina, tem sua origem no Século XII, como cerimônia celebrada na Semana Santa, em Portugal (na região de Açores). Nas origens da Farra do Boi, “os bois eram sacrificados em alusão ao arrependimento dos pecados” (CHUAHY, 2009, p. 92).

Também no Brasil, o cronista da cena carioca do início do Século XX, João do Rio, descreve sacrifícios de animais por praticantes de candomblé, no Rio de Janeiro, no começo do século XX; porém registra que outras religiões, de matrizes não-africanas, também os praticavam, na cidade do Rio de Janeiro: colônias de pescadores, de origem europeia, sacrificavam carneiros e galinhas para rituais para uma divindade feminina que regia o mar (Mãe D’Água) (p. 259).

Nos Estados Unidos, a Igreja Lukumi Babalu, de matriz afro-cubana, promove o sacrifício ritual de cabras, galinhas, ovelhas e patos, freqüentemente comidos pelos fiéis após as cerimônias. Na década de 1990, a questão chegou à Suprema Corte daquele país, que, em 1993, considerou constitucional o sacrifício de animais para fins religiosos (KÜHL, 2004, p. 155).

A origem do debate foi o caso judicial *Church of the Lukumi Babalu Aye versus City of Hialeah* (Igreja de Lukumi Babalu Aye contra Município de Hialeah). A Suprema Corte norte americana entendeu, por unanimidade, que a tolerância religiosa (como valor constitucional) deveria prevalecer. A decisão fez menção à tolerância das autoridades sanitárias municipais do município impetrante em relação ao sacrifício ritual de animais praticado por membros da comunidade judaica local, entendendo que a hostilidade contra a igreja Lukumi Babalu se constituía em “indisfarçável discriminação” (SILVA JR., 2004).

Essas referências históricas concorrem para se retirar da tradição africana, e da religiosidade afro-brasileira, uma espécie de culpa exclusiva no que concerne ao sacrifício ritual de animais. Outras tradições religiosas também incorporavam e incorporam tal prática.

4.3.4 Sacrifícios de animais nas religiões afro-brasileiras

Nesta subseção apresentaremos alguns registros históricos e faremos uma avaliação sob os pontos de vista ético, jurídico e teológico a respeito do sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras objeto do presente trabalho.

4.3.4.1 Considerações históricas

Na obra *Casa-grande e senzala*, Gilberto Freyre registra a utilização de animais em rituais pelos escravos no Brasil (ou seja, o autor se refere a um período anterior a 1888, quando o sistema escravocrata foi oficialmente abolido do país).

A rica biodiversidade da fauna brasileira permitiu aos escravos vindos d'África (e instalados nas áreas rurais brasileiras) uma igualmente grande diversidade de rituais nos quais eram utilizados animais. Tais rituais estavam especialmente ligados às magias sexuais (como atrair pessoas do sexo oposto, por exemplo) e envolviam: sapos, morcegos, cobras, corujas, galinhas, pombos e cágados (FREYRE, 1998). Alguns desses rituais, efetivamente, corresponderiam ao que, hodiernamente, se entende, à luz do arcabouço jurídico vigente, como crueldade contra os animais, como o de costurar (ou “coser”, como redige Freyre) a boca de um sapo.

Narrando uma cerimônia de iniciação no candomblé, em 1908, João do Rio descreve sacrifícios de cabritos pretos, galinhas d'angola, galinhas da terra, patos, pombos, preás, gansos, galos, caramujos e papagaios (p. 77).

Freyre descreve em *Casa-grande e senzala* (1998, p. 312) uma visita que fez, a certo terreiro no Rio de Janeiro (sem mencionar a linha religiosa), em que encontrou o pai-de-santo sentado ao lado de um alguidar, dentro do qual a “comida sagrada” encontrava-se embebida em sangue de galinha preta. Uma vez que o antropólogo nasceu em 1900 (falecendo em 1987), e publicou o livro, pela primeira vez, em 1933, podemos situar este episódio entre as décadas de 1920 e 1930.

Portanto, há registros que remontam, minimamente, ao século XIX, no que concerne ao uso de animais em rituais no Brasil.

Nos cultos de matriz africana que adotam o sacrifício de animais (ou o *Ejé Orixá*), tal prática pode ter finalidades distintas, como, por exemplo, agradar a um orixá ou obter determinados resultados (prosperidade, saúde etc). O vocábulo Ejé (que significa “sangue”) por si só já é representativo da necessidade ritual de que sejam utilizados animais vivos. A propósito, nos sacrifícios são usados animais distintos (galinhas, porcos, cabras, bodes, carneiros, cachorros e caramujos), de acordo com a crença na predileção de cada orixá por determinado animal. Silva relata a preparação de um terreiro de candomblé paulista para o sacrifício de um boi, que, em razão de uma impossibilidade não justificada, teve seu sacrifício substituído pelo de quatro bodes (1995, p. 106).

Há também relatos de cerimônias contemporâneas, nas quais o sangue (*ejé*) é derramado sobre a cabeça de um novato que está sendo admitido àquela congregação religiosa. Em certos casos, há distribuição de parte da carne do animal

para “pessoas da comunidade”³ (conforme o blog religioso *Ouvindo as vozes de Aruanda*, que faz uma leitura crítica sobre as imolações ritualísticas).

4.3.4.2 Considerações legais

Olmiro Ferreira da Silva leciona que o Direito privilegia tanto o ser humano como sendo o seu “vértice”, que não sobra espaço para uma paridade jurídica em direção aos animais (apud SASS, 2008, p. 123). Nesta direção, tanto Berna (2005, p. 94) quanto Sass (2008, p. 158) fazem referências ao fato de que a emergência de questões humanas relevantes, como a fome e a miséria, adiam e obstaculizam lutas em favor dos animais.

Para Berna, a defesa dos animais fica refém de um padrão multiplicador e perpetuador de injustiças aprendidas e apreendidas nas relações entre humanos: não haveria condições de pessoas que são exploradas aceitarem que não devem explorar (2005, p. 113), os humilhados entenderem que não devem humilhar.

Como estes portadores de subcidadania estão na base da cadeia alimentar de direitos humanos, a injustiça perpetuada seria direcionada em direção aos animais, dentro de uma cosmovisão antropocêntrica ou “especicista” que dota o homem de um “biostatus” superior ao dos animais não humanos.

Chuahy (2009, p. 108) considera que o sacrifício religioso de animais no Brasil corresponde ao crime ambiental previsto no art. 32 da Lei 9.605/98. A autora alega que sacrificar (núcleo que não está expresso no texto da lei) equipara-se a infligir maus-tratos aos animais. Afirma ainda, equivocadamente, que os sacrifícios de animais são comuns em rituais de umbanda e de candomblé. De fato, a ausência de sacrifícios de animais na umbanda é fator que a distingue ritualisticamente do candomblé.

Essa ausência de distinção entre práticas de umbanda e de candomblé, por parte da mencionada autora, exemplifica uma tendência de confusão histórica e

³ O texto não informa se por “pessoas da comunidade” devemos entender os membros da comunidade religiosa ou pessoas necessitadas, residentes, por exemplo, nas imediações do terreiro. Este último sentido nos parece mais adequado, se levarmos em conta que a caridade é, praticamente, um dogma entre as religiões afro-brasileiras.

teológica entre ambas as religiões, em suas formas mais puras, uma vez que, os anais do evento conhecido como Congresso de Umbanda de 1941 (que se ocupou da desafricanização da religião), destacavam que a prática de sacrificar animais não era inerente à doutrina e ritualística umbandistas.

Por sinal, Kühl, autor filiado ao movimento kardecista brasileiro, esclarece que não há sacrifícios de animais na umbanda, aditando que há despachos (que incluem animais mortos, como galinhas pretas) realizados por praticantes episódicos, sejam da umbanda, sejam do candomblé (2004, p. 154).

Esta referência do mencionado autor ao que poderíamos chamar de “praticante de ocasião” revela uma faceta do problema ambiental inerente aos despachos de modo geral: ainda que haja uma tentativa de padronizar rituais (que, afinal foi o grande esforço do Congresso de Umbanda, de 1941), a institucionalização e a internalização de uma prática e/ou de um discurso ambiental pelas lideranças de umbanda não teriam o condão de impedir que praticantes avulsos, como os referidos por Kühl, fizessem, a partir de pais-de-santo ou centros não filiados, oferendas ambientalmente incorretas, incluindo o holocausto de animais.

Desse modo, para aquelas que não tiverem a perspectiva histórica, antropológica e teológica de que despachos são feitos também por não umbandistas ou não candomblecistas, as religiões afro-brasileiras (a umbanda, principalmente), continuarão a sofrer, equivocadamente, as críticas pela prática do sacrifício animal, exposto ao público em despachos.

Ocorre que tais críticas já estão consolidadas no senso comum, e, mais do que dirigidas contra esta ou aquela religião (embora centradas contra os candomblecistas) atingem a própria África e os africanismos, expondo um preconceito contra uma suposta paternidade africana do sacrifício de animais (BARCELLOS, 2002).

Passemos a analisar a questão do sacrifício ritual de animais sob a ótica da lei brasileira, em um esforço para responder se os mesmos estariam tipificados como crime ou contravenção penal, no Brasil.

O Decreto 24.645/34, em seu rol de trinta e uma hipóteses de maus tratos contra os animais, previstas em seu art. 3º, oferece fórmulas mais detalhistas, descritivas e específicas do que a fórmula muito genérica da Lei 9.605/98. Por isto, trabalharemos a partir do Decreto de 1934, como fonte subsidiária para a

compreensão da expressão normativa “praticar maus tratos contra animais”, do art. 32 da Lei dos Crimes Ambientais.

Para não nos alongarmos (examinando inciso por inciso), interessam ao presente estudo, particularmente, as hipóteses do inciso IV (golpear, ferir ou mutilar órgãos e tecidos); inciso V (abandonar animal ferido ou mutilado); inciso VI (não dar morte rápida a animal cujo extermínio seja necessário); e, ainda que perifericamente (como explicaremos adiante), as dos incisos XXIII e XXIV, que, de um modo geral, se referem às condições de comodidade e de higiene de animais expostos à venda.

Por fim, mas não menos importante, devemos acentuar que os animais usados em sacrifícios de candomblé são predominantemente de espécies não listadas pelas autoridades ambientais brasileiras como vulneráveis à extinção, exceção feita à tartaruga *Chelonoidis denticulata*, utilizada no Nordeste (NETO et alli, 2009).

Os referidos autores, em sua referencial pesquisa, fazem alusão a esta circunstância com certo alívio ambiental. Também detectaram o processo de substituição de animais silvestres por domésticos, ocorrido no Brasil, colocando-o na conta das proibições da legislação ambiental (a seguir analisamos o mesmo processo, só que sob uma perspectiva geocultural).

A referida pesquisa de Neto *et alli* autoriza a constatação de que o sacrifício animal no candomblé não representa uma ameaça à biodiversidade; ao mesmo tempo, que remete a duas reflexões:

1) legalmente, a não incidência contra os candomblecistas da agravante da Lei 9.605/98, que prevê o aumento das penas em crimes contra espécies ameaçadas (isto na hipótese de se interpretar aquela prática como sendo criminosa);

2) eticamente, identifica-se a tendência de se estabelecer uma discutível hierarquia de espécies, a partir da visão da autoridade ambiental e de ONGs de defesa de animais, privilegiando animais silvestres em detrimento dos animais domésticos, como cães, cavalos e gatos, em um processo de trágica desglamourização, que condena milhares destes últimos ao abandono e aos maus-tratos constantes no espaço urbano do país, sem qualquer política pública séria em sua defesa.

Contudo, a lei brasileira, no art. 32 da Lei 9.605/98, não faz distinção, estendendo a tutela legal tanto sobre animais domésticos como silvestres. O que, por si só não foi suficiente para impor ao setor público, insistimos, a criação de

agências governamentais que se ocupem, tutelarmente, dos animais abandonados no espaço urbano, ao contrário de entidades como o IBAMA, que se esforçam em defender os animais silvestres.

Para os animais urbanos abandonados, conforme recorrentes mensagens divulgadas no site da ONG Instituto Nina Rosa (www.ninarosa.org.br), sobram políticas de extermínio, nos moldes das câmaras de gás nazistas, perpetradas por órgãos ligados às municipalidades. Ou seja, a “solução final” parece ter deixado simpatizantes na administração pública brasileira.

Com isso, queremos estabelecer um paradoxo: não obstante a lei não faça distinção em sua proteção, parece mais defensável, até mesmo para os praticantes, advogarem o uso de animais domésticos em rituais sacrificiais, pois não haveria ameaça imediata à biodiversidade. Conforme saliente Jamieson (2010) em seu ensaio sobre ética de direitos dos animais, o fato de uma espécie ser menos “comum” do que outra pode conduzir a retóricas de sobrevalor ético, desprezando-se o valor intrínseco de cada indivíduo.

Porém, entidades filantrópicas que se ocupam de abrigar animais domésticos abandonados, têm perpetrado lutas contra o sacrifício no candomblé. No Rio de Janeiro, esta atividade vem sendo desenvolvida, entre outras entidades privadas, pela SUIPA, Sociedade União Internacional Protetora dos Animais. Um caso, especificamente, ganhou certa notoriedade ao ser publicado em coluna do jornal O GLOBO, de grande circulação no Rio de Janeiro e no Brasil. Ocorreu em 2010, e aqui reproduzimos sua suíte (continuação), conforme republicado no site da Agência de Notícias de Direitos Animais (ANDA: <http://www.anda.jor.br/2010/09/30/ongs-de-defesa-dos-animais-vaio-protestar-contrasacerdote-acusado-de-sacrificar-animais/>, acesso em 19 de fevereiro de 2011):

“Integrantes das ONGs Fala Bicho e Suipa, que atuam na área de defesa dos animais, irão à Delegacia do Meio Ambiente do Rio de Janeiro, na manhã desta quinta-feira, para protestar contra o sacerdote de candomblé, Fernando Maurício, acusado de sacrificar animais em seus trabalhos espirituais.”

“Conforme adiantou a coluna de Ancelmo Gois, desta quinta-feira, o religioso prestará depoimento à polícia nesta manhã. Muçulmanos, judeus e integrantes da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) também irão ao local em solidariedade a Fernando Maurício.”

Interessante anotar que um problema de legislação ambiental ganha contornos de debate religioso, o que, a propósito, tem sido nosso posicionamento em relação aos problemas ambientais experimentados pelos praticantes das religiões afro-brasileiras: ao mesmo tempo em que assistimos a ambientalização (conceito esposado por Acselrad) de um assunto aprioristicamente religioso, para demonizá-lo, há o contrafluxo, ou seja, a inserção do religioso em um problema ambiental (o sacrifício de animais, o uso da natureza para as oferendas) para justificá-lo.

4.3.4.3 Considerações teológicas

Teorias têm sido formuladas para explicar o uso sacrificial de animais, como as que sugerem que os ritos sacrificiais mantêm a comunidade unida e recompõe a harmonia desfeita pela violência (Durkheim, apud NETO et alli, 2009). Isto numa ótica das ciências sociais. Porém, aqui, objetivaremos desvelar a intencionalidade religiosa no que diz respeito ao candomblé.

Nos cultos de matriz africana que adotam o sacrifício de animais (ou o *Ejé Orixá*), tal prática pode ter finalidades distintas, como, por exemplo, agradecer a um orixá ou obter determinados resultados (prosperidade, saúde etc). O vocábulo *Ejé* (que significa “sangue”) por si só já é representativo da necessidade ritual de que sejam utilizados animais vivos.

A propósito, nos sacrifícios são usados animais distintos (galinhas, porcos, cabras, bodes, carneiros, cachorros e caramujos), de acordo com a crença na predileção de cada orixá por determinado animal. Neto et alli (2009), pesquisando o sacrifício no candomblé praticado no Nordeste do Brasil, identificaram 29 diferentes espécies animais, entre moluscos, anfíbios, répteis, aves e mamíferos. Porém, catalogaram o evento sob o nome de *Oró* e não de *Ejé*.

Já aludimos, nesta pesquisa, às cerimônias nas quais o sangue (*ejé*) é derramado sobre a cabeça de um novato que está sendo admitido àquela congregação religiosa, havendo, em certos casos, a distribuição de parte da carne do animal para “pessoas da comunidade” (conforme o blog religioso *Ouvindo as*

vozes de Aruanda, cujos mantenedores assumem uma posição contrária, como já o dissemos, às imolações ritualísticas).

Silva narra cerimônias iniciáticas no candomblé, em que há a exigência de sacrifício animal, como na cerimônia do bori (popularmente conhecida como “fazer a cabeça”). O pesquisador menciona o uso de sangue de pombos neste ritual (1995, p. 124) e o sacrifício de cabras amareladas, galinhas, galinhas d’angola e também pombos, além de bodes escuros, porcos e coelhos, em outras cerimônias internas, no terreiro (1995, p. 129; p.132; p. 133).

Além destes animais facilmente encontrados no espaço urbano, ou vendidos por entrepostos de itens religiosos, o candomblé se utiliza de moluscos, como o ibi africano e o aruá, aquele importado e este último típico do nordeste brasileiro (SILVA, 2006, pp. 46-47), onde podem ser capturados (o que pode remeter a exaustivos debates sobre o enquadramento ou não desta conduta como crime ambiental).

A justificativa teológica, para o uso do sacrifício ritual nas cerimônias de iniciação de novatos está no fato de que o animal sacrificado teria o condão de retirar as energias negativas do praticante (YANNICK, s/d). Deve-se registrar que o sacrifício é feito, em geral, por um sacerdote (idem), um pai-de-santo ou mãe-de-santo, detentores de autoridade e de autorização (dos orixás) para realizar o sacrifício.

Consoante Neto et alli (2009), os sacrifícios são feitos para “curar doenças e resolver problemas financeiros ou pessoais”, em um processo em que a “energia drenada” dos animais em seu sacrifício retorna ao praticante em forma de benefícios. Essa energia (ou o axé) encontra-se em certas partes do animal (patas, asas, fígado etc) e o sangue é o seu transporte.

Segundo Yannick (s/d), atualmente, só são utilizados animais domésticos ou domesticados, criados para o fim das oferendas. Esta tendência acompanhou o processo de urbanização no Brasil, no começo do século XX, fazendo com que os animais silvestres utilizados nos rituais pelos escravos, nas áreas rurais em que se localizavam as fazendas, fossem, gradativamente, substituídos por animais domésticos ou domesticados, típicos do cenário urbano ou, pelo menos, facilmente encontrados nas cidades. Este processo atingiu o candomblé, que migrou das áreas rurais da Bahia oitocentista para centros urbanos em desenvolvimento, como Salvador e Rio de Janeiro (REIS, 2006).

Para citar um exemplo das consequências deste processo de urbanização e modernização das referidas religiões, basta lembrar que para Oxóssi, orixá da caça, eram sacrificados, no passado, animais silvestres caçados. Por certo, as imposições e restrições legais emergentes a partir do final do Século XX, forçaram uma adaptação por animais domesticados e adquiridos em comércios de animais vivos, que surgiram para abastecer esta demanda (SILVA, 1995, p. 132). Esse comércio pode, por vezes, ser aviltante ao bem estar animal. Em visita à ONG Defesa Animal, de defesa de animais domésticos (ou de animais abandonados ou de rua, como são chamados), tomamos ciência de que, no Rio de Janeiro, no local conhecido como Mercadão de Madureira há lojas de artigos religiosos que mantêm, desconfortavelmente, animais para serem vendidos para oferendas, como bodes, por exemplo.

Creemos que este tipo de comércio, aliado às próprias práticas sacrificais favoreça a cruzada de ONGs defensoras de direitos animais contra os praticantes de religiões afro-brasileiras, sem distinguir, equivocadamente, entre a umbanda e o candomblé.

A umbanda tratou de banir a imolação ritualística de animais, vinculada às religiões de matriz africana (pejorativa e indistintamente referidas entre a população como “macumbas”, nas primeiras décadas do século XX), a qual foi, cedo, expurgada pelas lideranças daquela religião: em 1941, o 1º Congresso Brasileiro de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro, com a finalidade de padronizar a doutrina entre as casas umbandistas e demarcar diferenças para outras religiões de matriz africana, registrou em seus anais a rejeição ao sacrifício de animais, considerado como superstição exótica e espiritualmente atrasada, não afinada com os ideais umbandistas (OLIVEIRA, 2008). Naquele congresso umbandista, uma tese apresentada, referia-se ao sacrifício de animais como sendo uma prática “horripilante” (OLIVEIRA, 2008, p. 31).

Não se deseja afirmar, em mirada retrospectiva, que tal resolução tenha tido algum caráter ecológico, anda que para os padrões da época. De fato, teria servido a uma tentativa de “desafricanizar” e “desruralizar” a umbanda, matizando-a com tintas de racionalidade urbana, científica (idem) e franco-cêntrica, aproximando-a do espiritismo kardecista francês. Emblemática é a passagem seguinte, citada por Oliveira (2008, p. 119), de livro doutrinário umbandista, de autoria de Emanuel Zespo, publicado em 1951, como reflexo do Congresso. Comentando a inviabilidade

de se sacrificar galos para Exu, nas encruzilhadas (esquinas) das ruas do Rio de Janeiro, o autor escreve: “Tal rito, no mato, não estaria fora do ambiente, mas em plena Avenida Rio Branco...isto não é mais exeqüível”.

O fato é que, embora o sacrifício de animais possa ter proporcionado uma postura quase cismática da umbanda em relação ao candomblé, representando até certo ponto uma ruptura com a africanização, sempre houve e ainda há confusão entre não praticantes, que não veem diferenças entre os dois sistemas religiosos. Até mesmo pesquisadores preparados podem cometer gafes: na capa do livro *A Umbanda no Brasil*, de 1961, aparece uma representação icnográfica de um despacho, com um alguidar cercado de velas e bebidas alcoólicas, e uma ave (aparentemente uma galinha) morta, colocada no alguidar (TRINDADE, 2010, p. 215). Como já expusemos acima, a respeito do sacrifício de animais, os umbandistas já haviam exposto para a sociedade brasileira, desde 1941, que era prática execrada pelos templos filiados à Federação de Umbanda.

4.3.4.4 Considerações éticas

Os adeptos das religiões afro-brasileiras que adotam o sacrifício de animais apresentam um conjunto de argumentos éticos que podem ser assim sintetizados:

1) os animais destinados ao sacrifício para o orixá, sendo considerados sagrados, não podem sofrer maus-tratos, permanecendo na casa de santo (terreiro), em viveiros (SILVA, 1995, p. 185), com cuidados e assistência, até o momento do sacrifício (YANNICK, s/d e NETO et alli, 2009);

2) a crença de que os animais destinados ao sacrifício ficam magicamente anestesiados (por obra de entidades espirituais), não experimentado dor no sacrifício;

3) o argumento de que as críticas à imolação ritual são hipócritas, partindo de pessoas que, muitas vezes, se alimentam de carne e; 4) a imolação animal, como em outros credos religiosos (inclusive de tradição judaico-cristã) ocorre em substituição ao sacrifício de seres humanos, o que seria um avanço, em razão de um suposto maior valor atribuído à vida humana do que à vida do animal sacrificado (argumentos 2, 3 e 4 conforme artigo publicado no blog *Ouvindo as vozes de*

Aruanda).

O argumentos 1 e 3, supra, são consolidados em artigo publicado, em 2008, em jornal dirigido à comunidade religiosa afro-brasileira, o qual se ocupa em defender, do ponto de vista ético (sem discutir aspectos jurídicos), os rituais que envolvem sacrifício de animais, rechaçando as críticas veementes feitas por leigos. O autor chama a atenção para a minimização do possível sofrimento experimentado pelos animais durante os rituais sacrificais do candomblé, em oposição às crueldades perpetradas em matadouros (FATUNBI, 2008). Porém, o fato é que o sacrifício de animais contribuiu e contribui para moldar um estereótipo de “religião socialmente rejeitada”, atribuível ao candomblé (SILVA, 1995, p. 79), apesar de todos os cuidados e respeito aos animais autoargumentados pelos candomblecistas com base doutrinária (não nos referimos aos praticantes episódicos).

Em análise breve, constatamos que argumentos de ordem teológica (como os argumentos 1 e, principalmente, 2) convivem com justificativas voltadas para o cotidiano não mágico, como o hábito de consumir carne, esposado no argumento 3.

Queremos, com isso, estabelecer que há uma certa interpenetração argumentativa das realidades ou das esferas mágica e real, nas quais transitam os praticantes do candomblé. No exemplo, esta simbiose de realidades foi utilizada para reforçar uma prática ambientalmente incorreta ou, até mesmo, ambientalmente criminosa (no entendimento de Rafaella Chuahy, já apresentado). No entanto, o movimento contrário entre praticantes de religiões afro-brasileiras, com o “real” flexibilizando o “mágico”, em benefício de práticas ambientalmente corretas, também ocorre: o rigor mágico-ritualista pode ceder diante de formas de ritualizar mais afinadas com normas do “mundo real” (leis etc) e com processos de educação ambiental laica (SOBREIRA; MACHADO, 2009).

Quanto ao argumento “1”, devemos lembrar que este acolhimento do animal destinado ao sacrifício pode ser uma realidade em terreiros tradicionais. Contudo, nossa vivência junto a cuidadores independentes de animais (pessoas físicas que cuidam de animais de rua, sem ajuda institucional) revela outra realidade, a qual atribuímos a candomblecistas sem nenhuma formação doutrinária, aos quais chamamos de “oportunistas” ou “eventuais”. Esta realidade é a dos animais de rua (especialmente gatos de cor preta) que são pegos para sacrifícios, em geral dolorosos, com relatos de corte de patas e outras práticas cruéis.

Quanto ao argumento “3” e aos comentários de seu autor, que fazem referência aos matadouros (aonde os animais são submetidos a grandes sofrimentos) e aos hábitos carnívoros da população brasileira, não há o que se discutir. O Instituto Nina Rosa tem uma série de vídeos que denunciam os abusos da indústria de abate, que são (os abusos), de um modo geral, muito bem tolerados pela sociedade brasileira. Em quantidade e qualidade não se comparam, em escala, com os sacrifícios rituais do candomblé. O mesmo se pode dizer de várias práticas permitidas por lei (como o caso de rodeios e de experimentos científicos), ou de usos de animais em circos (começam a ser proibidos no Brasil, por algumas leis municipais), em zoológicos, e em práticas culturais (como o uso de penas de aves para fantasias de carnaval e a tradição da cavalhada, em que cavalos são obrigados a puxar pesos extraordinários).

Um Estado que se pretende ambientalmente democrático poderá, sim, criminalizar as práticas sacrificiais candomblecistas (insistimos que há algum fundamento jurídico nesta tese), desde que tenha coerência para, revendo a legislação, fechar praças de rodeio, hipódromos, laboratórios de pesquisa, jardins zoológicos e, principalmente, os conglomerados econômicos que se tornaram as indústrias de abate, perpetradoras de mortes em massa, por meio cruel, de animais, porém, fontes pagadoras de grandes tributos ao Poder Público. Este debate, contudo, suplanta a discussão apenas ética destas práticas, remetendo-a a níveis políticos, que têm a democracia pluriétnica e multicultural como pano de fundo.

Impende ressaltar que, apesar da tradição do sacrifício animal, uma importante liderança candomblecista brasileira, Agenor Miranda, não era adepto desta prática, defendendo a alternativa ritual da utilização da seiva de plantas (ou “sangue verde”) no lugar do sangue dos animais (conforme artigo publicado no blog *Ouvindo as vozes de Aruanda*). Esta posição (conquanto recaia sobre o uso da flora!) se é teologicamente possível, relativiza a necessidade do uso de sangue animal, firmando uma posição ética radical e revolucionária dentro da tradição candomblecista.

4.4 Conclusão

Partindo do pressuposto que a exeqüibilidade e o cumprimento das leis ambientais encontram inegável suporte na consciência ecológica, defendemos, aqui, a tese de que as comunidades religiosas afro-brasileiras avançaram no sentido de construir um discurso ético ambiental próprio, o que facilita as interpretações legais favoráveis à prática de oferendas, em geral, junto ao meio ambiente.

Este discurso ético está presente em livros escritos por autoridades religiosas, na mídia do segmento afro-brasileiro, em eventos realizados por terreiros e centros e em projetos idealizados por lideranças religiosas. Também foi verificado em questionários-piloto aplicados aos membros daquelas comunidades religiosas.

Contudo, sugerimos que o ponto crítico –especialmente em relação ao candomblé- é a questão do sacrifício de animais em rituais. Nada obstante a apologia teológica e ética (de que os animais utilizados em sacrifícios não sofrem) há autores e ativistas do direito animal que o percebem como crime ambiental.

Em primeiro lugar, demonstramos que o sacrifício religioso de animais é prática comum a várias tradições religiosas, inclusive a que serviu de base para as religiões cristãs predominantes no Brasil. Esta constatação é preciosa para que se desconstrua o argumento carregado de preconceito de que o candomblé, de matriz africana, é uma religião selvagem ou atrasada por ter, dentre suas práticas, o sacrifício animal.

Viu-se que muitos sistemas religiosos não foram capazes, salvo raras exceções, de criar éticas animais de tutela, pelo contrário: sendo predominantemente antropocêntricas, estas crenças justificam o uso de animais para satisfazer as necessidades espirituais humanas. O candomblé, ainda que mantenha uma relação com a natureza distinta da do Cristianismo (o que tornaria discutível seu enquadramento como “antropocêntrico”) é religião que se baseia naquela premissa.

Também a tradição filosófica ocidental não contribuiu para criar éticas de defesa dos animais. Só mais recentemente, com o advento da corrente abolicionista, os filósofos começam a contestar moralmente o uso de animais pelo homem (uso em geral, não só em sacrifícios rituais).

O arcabouço jurídico brasileiro adotou, dentro de uma visão das éticas contemporâneas, uma tendência antropocêntrica e utilitarista, visando coibir excessos e abusos. O pioneiro Decreto 24.645 de 1934, somado ao comando do art. 225 da CRFB de 1988 e ao art. 32 da Lei 9.605/98, criam um sistema abrangente em termos de espécies protegidas, incluindo os animais domésticos, e que devem ser mantidos livres de práticas cruéis.

Resta saber se o imperativo teológico de sacrificar animais, inerente ao candomblé se constitui em prática de crueldade e, por conseguinte, em crime ambiental. Diminui a gravidade (numa visão utilitarista de defesa dos animais) o fato de que, hodiernamente, estas práticas são feitas com animais predominantemente domésticos ou domesticados, o que não acarreta risco para a biodiversidade. Criminalizá-las é questão de interpretação, e tarefa tornada mais hercúlea em um Estado que se caracteriza (a despeito dos diplomas mencionados) pela grande permissibilidade com os maus tratos animais, seja na indústria de abate, seja nos rodeios, seja no uso de penas de aves para fantasias e adereços carnavalescos, seja nos experimentos científicos, seja pela total ausência de políticas públicas ou agências governamentais implicadas nos cuidados com animais domésticos abandonados nos grandes centros urbanos.

Com isso, queremos estabelecer que criminalizar os sacrifícios rituais dos animais por candomblecistas, como desejam entidades de defesa de animais de rua, como a heróica SUIPA, no Rio de Janeiro, embora tenha fundamento jurídico, implicaria em criminalizar também as práticas acima mencionadas, igualmente cruéis, enfrentando interesses financeiros muito mais poderosos do que os dos terreiros de candomblé (que, na verdade, são destituídos deste poder).

Os candomblecistas, contudo, apresentam em sua defesa a garantia de uma conduta ética utilitarista (nos moldes da corrente fundada por Singer), em que o animal seria alimentado e tratado com respeito, até o dia do sacrifício indolor e rápido (o que descaracterizaria a crueldade, como elemento tipificador do crime de maus tratos). Entretanto, se este argumento pode ser utilizado por candomblecistas verdadeiros e doutrinários, há que se sopesar que existem praticantes e pais-de-santo oportunistas que toleram práticas sem o mesmo conteúdo ético. Entrevistando informalmente cuidadores independentes de animais de rua, recolhemos registros de resgates de gatos que seriam usados em sacrifícios, alguns salvos com ferimentos graves.

Enfim, nada obstante nossa posição filosófica pessoal no que concerne ao sacrifício animal, há que se analisar o tema sob três óticas cientificamente delimitadoras: 1) a interreligiosa, pela qual esperamos desconstruir o processo de demonização do candomblé e do estigma de religião atrasada que ainda pratica o sacrifício animal, uma vez que este é inerente a diversas outras tradições religiosas, inclusive europeias e asiáticas e; 2) a político-jurídica, pela qual a criminalização das práticas sacrificiais afrontariam um Estado ambientalmente democrático e bastante frouxo com outras práticas que submetem os animais a maus tratos, todas consagradas cultural e legalmente e; 3) a ecológica, pela qual os sacrifícios não põem em risco a biodiversidade da fauna brasileira, na medida em que não se utilizam de animais em extinção e, na verdade, sequer se utilizam, hodiernamente, de animais silvestres, o que pode ocorrer de forma bastante excepcional.

Procedendo à análise com base nestas três perspectivas, chegamos à conclusão de que não seria possível criminalizar os sacrifícios animais do candomblé de *per si*, à luz da legislação e dos postulados éticos vigentes, a não ser que os mesmos fossem praticados com crueldade (contra qualquer animal) ou contra espécies em risco (seja com crueldade ou não).

5 CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES

O conflito que serviu para o estudo de caso da presente pesquisa expõe o grau de ecologização vigente nas relações sociais, de modo que questões que aparentemente estão fora da ordem ambiental, como as que envolvem sistemas de crenças e tradições religiosas possam ser atingidas por esta onda.

A necessidade de os praticantes de umbanda e de candomblé realizarem oferendas junto ao meio ambiente natural é o fator detonador deste conflito, pelo menos na era do ecologismo, que tem como marco simbólico a Conferência Rio-92.

Os recursos naturais necessários para tais práticas (matas, rios, cachoeiras, mar), conquanto possam estar, eventualmente, em áreas privadas, são mais comumente encontrados em áreas sujeitas à administração pública, donde emerge a atuação dos órgãos da administração ambiental que, cumprindo sua missão institucional de proteção do meio ambiente, tendem a usar os instrumentos jurídicos que já estão dados (Constituição, Leis, Resoluções do CONAMA), para adotar um padrão que tende à proibição, mais do que à tolerância a certas práticas.

Contudo, no caso específico do Parque Nacional da Tijuca, a interdição às oferendas (feita *a priori* pelo IBAMA, e mantida pelo seu sucessor na gestão do Parque, o Instituto Chico Mendes) afronta outro valor que também é inerente ao arcabouço jurídico brasileiro: as práticas culturais de origem africana (como as da umbanda e do candomblé), cuja preservação foi elevada pela CRFB como dever do Estado, tanto quanto a proteção da qualidade ambiental. O enquadramento das práticas umbandistas e candomblecistas neste quadro conceitual as faz, portanto, merecedoras desta tutela, ao mesmo tempo em que autoriza a etnização (se quisermos evitar o termo “racialização”) do conflito sob estudo. Reforça esta hipótese o reconhecimento pela Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA) de que este conflito é um caso de “racismo ambiental”, em que pesem nossas ponderações e ressalvas sobre a precisão e adequação desta nomenclatura ao caso da proibição de oferendas no PNT.

Neste conflito localizado (mas passível de ocorrer em outras áreas verdes administradas pelo Poder Público) a administração do Parque, estigmatizou as oferendas afro-brasileiras ali praticadas como lesivas aos ecossistemas da Floresta da Tijuca. Como consequência desta percepção, os gestores do PNT proibiram,

expressamente, a prática de oferendas no Parque, gerando um “conflito” de interesses, aprioristicamente, pelo uso espacial daquela unidade de conservação. Propomos, contudo, que o conflito seja melhor compreendido agregando-se ao fator ambiental outras variáveis possíveis, como a questão da intolerância religiosa predominante contra práticas africanizadas não hegemônicas, o que seria, por si só, revelador, de um certo déficit na democracia brasileira.

Propomos, enfim, lançar outros olhares sobre este conflito, que não o estritamente ecológico, que, aliás, conduziria a uma relação de causa e efeito de danos ambientais não suficientemente esclarecida pela gestão do parque (e que, vimos, tende a ser de impacto tolerável). Não queremos esvaziar o conteúdo ecológico do conflito: ele existe e o consideramos (especialmente quando buscamos propor nortes para o dimensionamento dos danos ambientais das oferendas); por outro lado, não queremos reduzir o conflito à ordem ambiental. Analisá-lo em multiperspectivas irá contribuir para a recomendação de soluções.

Com essa proposta, além do problema em nível ecológico e além do olhar do estigma racial ou étnico, podemos emoldurar este conflito sob uma mirada sociológica, pela qual grupos de indivíduos que se aproximam por um interesse compartilhado tendem a construir, sobre um mesmo objeto (no caso, o meio ambiente do PNT), um conhecimento e uma realidade distintos dos de outro grupo. Assim, a administração do Parque constrói o seu significado de meio ambiente sobre bases mais racionais e científicas, afinadas com a idealização legal (da Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação) do que deva ser um parque nacional, definido como espaço destinado à preservação de ecossistemas, da beleza cênica e do lazer turístico. Os praticantes das religiões de matriz africana, por sua vez, fazem outra construção, que atribui às matas, aos rios e às cachoeiras do Parque um *status* de *locus* sagrado, ignorada pela administração do parque.

Como os significados do que (e para que) seja a natureza são divergentes, estabelece-se um “conflito”, a princípio resolvido, conforme a metodologia adotada, pela realidade socialmente predominante, que, como constatamos, é a dos administradores do PNT, pelo seu grau de institucionalização.

A predominância da realidade da “preservação ambiental” sobre a do “espaço sagrado” aliena os praticantes daquelas religiões do uso do PNT conforme a sua própria realidade. Alguns deles buscam espaços urbanos alternativos, como as ruas, para a prática das oferendas, em uma demonstração literal da “marginalização” de

tais práticas (à margem das áreas verdes). Em relação ao PNT (o que pode ser uma tendência em áreas públicas preservadas), ocorre, assim, o fenômeno da desterritorialização daqueles grupos religiosos, não pela perda de direitos de titularidade sobre a terra, mas sobre a negação de acesso a recursos ambientais.

Contudo, uma importante parcela das comunidades religiosas afro-brasileiras justapõe as duas realidades, a civil e a religiosa, e amálgama uma realidade híbrida, uma nova ética ambiental, que propõe a prática de oferendas mais ambientalmente corretas (adiante comentada).

O fato é que, a partir da Constituição Federal de 1988, coexistem no Brasil duas novas ordens constitucionais, igualmente fortes e asseguradas por diversas leis ordinárias, majoritariamente, posteriores à Constituição: a nova ordem ambiental e a nova ordem da igualdade racial. Ambas, por determinação da Carta Magna e das referidas leis, constituem-se em um formidável aparato legislativo e de ações que cabem, precipuamente, ao Estado brasileiro, garantidor, a um só tempo, da qualidade do meio ambiente e da promoção da igualdade racial, bem como das culturas de matrizes africanas.

Ora, o estudo de caso do PNT, põe em choque estas duas ordens, sendo certo que: 1) pelas teorias da resolução de conflitos constitucionais, nenhuma das duas deve prevalecer absolutamente sobre a outra, devendo, isso sim, ambas se sujeitarem a processos de flexibilização e de mitigação mútuos, de modo que as duas sejam garantidas e; 2) a entrada em cena do Estatuto da Igualdade Racial, vigente a partir de 2010, quando já encerrávamos nossa pesquisa, constitui-se em elemento deveras reforçador da necessidade de o Estado brasileiro, do qual os órgãos ambientais são parte, rever suas políticas absolutórias de interdição às práticas rituais afro-brasileiras e negociar com a sociedade civil (ONGs, centros de umbanda, terreiros de candomblé etc) soluções que contemplem aquelas duas superdimensões: a nova ordem ambiental e a nova ordem racial-africanizada. A prática de atrelar as questões sociais, como as culturais (não especificamente ecológicas) às demandas ambientais é, aliás, característica do movimento socioambiental.

O movimento socioambiental, fortemente representado no Brasil pelo ISA, Instituto Socioambiental e pela RBJA, Rede Brasileira de Justiça Ambiental, que começa a eclodir no Brasil na década de 1980, tem reconhecida inspiração sobre o marco regulatório ambiental brasileiro. Sua característica principal, como

salientamos, é ecologizar as lutas sociais de populações autóctones, especialmente índios e quilombolas, o que faz com que ele seja vetor de um ambientalismo não primeiro-mundista, voltado para países que ainda não resolveram a questão da pobreza, da fome e da exclusão, como o Brasil.

Este movimento foi responsável pela criação do conceito de populações tradicionais, como sendo aquelas detentoras de conhecimentos tradicionais. Não negou expressamente, mas também não enquadrou expressamente as comunidades religiosas afro-brasileiras como detentoras daqueles conhecimentos, contemplando, primordialmente, interesses de comunidades indígenas e quilombolas.

O quadro de instrumentos legislativos que estão dados, muitos influenciados pelo socioambientalismo, não resolvem de imediato o conflito aludido, que, em nível macro (e com ares de antinomia constitucional) se revela como um aparente antagonismo entre a garantia ao meio ambiente equilibrado e a liberdade religiosa e de liturgia.

O que chama a atenção é que um dos diplomas mencionados pela administração do PNT no cartaz afixado à entrada do Parque, como fundamento legal para a proibição das oferendas (o Decreto 84.017/79) é, espantosamente, o único que expressamente faz menção à possibilidade de que o espaço dos parques nacionais ampare manifestações religiosas! Este paradoxo só se explica pela voluntariedade da administração ambiental em coibir as oferendas sem nenhum cuidado e a qualquer custo, mesmo que a partir da divulgação pública de um fundamento legal no mínimo discutível, para não dizer largamente equivocado!

Pelo exposto, recomendamos que:

1) Seja levantada a interdição do Parque da Tijuca às oferendas religiosas, simbolizada pelo cartaz afixado à sua entrada;

2) Todo o aparato legal vigente (Constituição, leis ordinárias etc) possa ser interpretado de modo a permitir que, não só no PNT como em outros parques nacionais, estaduais e municipais, as oferendas sejam realizadas de modo disciplinado (com medidas específicas para cada caso concreto). A disciplina pode incluir zoneamentos (previstos na Lei do SNUC), com a instituição de áreas destinadas especialmente à prática de oferendas em parques nacionais, além do serviço ecológico de recolhimento de resíduos religiosos, de modo a que a recente Lei da Política Nacional de Resíduos Sólidos não cause embaraços para as

oferendas. Esta recomendação resulta da aplicação do princípio da ponderação, aplicável na resolução de conflitos entre garantias constitucionais e da norma permissiva positivada no Decreto 84.017/79. Outros princípios, tanto de direito ambiental como de direito administrativo, lançam luzes sobre o conflito, de modo a que, pelo menos a princípio, a proibição das oferendas sem o necessário debate seja injurídica, dentro da nova ordem democrática. O disciplinamento deve ser discutido, em atenção ao princípio democrático do direito ambiental, entre a administração do parque e os líderes religiosos, de modo a não ferir o espírito da recomendação, posto que, medidas de disciplinamento tomadas unilateralmente pelos gestores do parque, poderão atingir a dinâmica e o sentido das oferendas. No sentido de reforçar estas propostas, apresentamos, em seguida, proposta de projeto de lei;

3) Os grupos religiosos afro-brasileiros sejam reconhecidos como detentores de conhecimentos ou saberes tradicionais, uma vez que contribuíram, historicamente, para o enriquecimento da biodiversidade brasileira, especialmente, a da flora. Pesquisas como a da Unifesp, protocoladas junto ao MMA, para pesquisar o potencial ansiolítico dos defumadores usados em rituais de umbanda, reforçam o reconhecimento de algumas das práticas destas religiões como sendo saberes tradicionais. Concorre, ainda, para esta recomendação, o fato de que há fortes indícios de que o impacto ambiental das oferendas tenha escala local e que seja tolerável, especialmente se tomadas as medidas específicas mencionadas no item anterior. Portanto, enriquecimento da biodiversidade e atividades de baixo impacto (dentre outras) são condições que favorecem o reconhecimento dos grupos religiosos referidos como sendo comunidades tradicionais.

4) Em razão da recomendação (3), que os autores de obras doutrinárias socioambientais considerem a possibilidade de referenciar, expressamente, aquelas comunidades, como detentoras de direitos não à titularidade, mas ao uso de recursos ambientais, assim como os índios, os quilombolas, as quebradeiras de coco etc. Tal medida contribuirá para uma visão favorável às oferendas entre formadores de opinião e gestores de áreas protegidas.

5) Seja reconhecido por operadores e intérpretes da lei que umbandistas e candomblecistas assumem um discurso ético ambiental ou ecoético, já notável em fontes diversas, fortemente facilitador das recomendações anteriores. A escuta desta emergente ética pela administração ambiental pode abrir uma instância de

negociação entre os atores envolvidos (ver recomendação “1”), credenciando os praticantes das religiões afro-brasileiras a ocuparem um espaço responsável dentro do PNT. Esta interlocução entre grupos detentores de realidades distintas é, afinal, esperada dentro de uma tessitura social que se auto-programou, institucionalmente, para ser construída sobre princípios e valores democráticos. Não obstante, recomendamos (agora aos praticantes, e não ao Poder Público) que alternativas ao sacrifício de animais – como o “sangue verde”, sejam estudadas, pois percebemos que é circunstância largamente utilizada em discursos criminalizadores das práticas candomblecistas, tendo sido, inclusive, questão de cisma entre umbanda e candomblé, no Congresso de Umbanda de 1941.

6) Por razões de precisão jurídica, seja inserido um dispositivo na Lei do SNUC (conforme proposta adiante exibida) que garanta a prática das oferendas em parques nacionais, isentas de repressão pela autoridade ambiental.

Por fim, o Estado brasileiro (no caso específico, o órgão gestor do PNT) tem uma oportunidade ímpar de, cumprido todos os mandamentos constitucionais pertinentes à proteção da diversidade étnico-cultural de matrizes africanas, dar acesso e garantia aos direitos culturais e religiosos daquelas comunidades, integrando-as, isonomicamente, à contextura social. O resultado do levantamento negociado da interdição no PNT representaria um aprimoramento do Estado democrático ambiental e um histórico passo à frente para a democracia brasileira.

Para tanto, a presente pesquisa pretende contribuir, com a seguinte proposta em formato de projeto de lei:

**PROJETO DE LEI PARA AUTORIZAÇÃO DOS RITUAIS AFRO-BRASILEIROS
NOS PARQUES NACIONAIS E CONGÊNERES**

PROJETO DE LEI Nº _____

Dispõe sobre a autorização dos rituais religiosos afro-brasileiros em unidades de conservação do tipo Parque Nacional ou congêneres.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA

Tomando por base o sistema internacional de proteção às manifestações culturais minoritárias, estabelecido pela Organização das Nações Unidas, a partir, principalmente, da Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais, de 1982; da Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, de 1989; da Declaração Universal sobre Diversidade Cultural, de 2001; e da Declaração Concerning the Intentional Destruction of Cultural Heritage, de 2003;

Considerando as garantias individuais e invioláveis da liberdade de consciência e de crença, e do livre exercício dos cultos religiosos e da proteção aos locais de culto e às suas liturgias, insculpidos no art. 5º, inciso VI da Constituição da República Federativa do Brasil, de 10 de outubro de 1988;

Considerando o compromisso do Estado brasileiro, em conjunto com a comunidade, estatuído, soberanamente, pelo art. 215, parágrafo 1º, da Carta Magna, de proteger o patrimônio cultural brasileiro, especialmente as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras;

Considerando o ideal republicano do meio ambiente sadio, previsto no art. 225, *caput* e parágrafos, da Lei Maior;

Considerando a efetividade do princípio do respeito à diversidade cultural nas práticas de educação ambiental, constante do art. 4º, VIII, da Lei que instituiu a Política Nacional de Educação Ambiental;

Considerando a autorização aos cultos religiosos em parques nacionais, prevista com reservas pelo Decreto Federal 84.017/79;

Considerando os objetivos deferidos pela Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Lei 9.95/00) aos parques nacionais, estaduais e municipais, bem como a atribuição às respectivas administrações de regularem as visitas àqueles locais;

Considerando a particularidade histórica e antropológica de as religiões de matrizes africanas e indígenas realizarem determinados rituais junto ao meio ambiente natural, traço este ausente em religiões hegemônicas no Brasil;

Considerando a necessidade de contar com um marco jurídico para regulamentar a harmonização e a ponderação da garantia constitucional ao culto e à liturgia religiosos com a preservação ambiental, mormente a partir de um quadro conceitual pouco esclarecido sobre os efetivos danos das práticas rituais afro-brasileiras ao meio ambiente

DECRETA:

Art. 1º. Esta Lei, com fundamento no inciso VI do art. 5º, no parágrafo 1º do art. 216 e no *caput* do art. 225 da Constituição Federal, acrescenta ao art. 11 da Lei 9.985/00, Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, o seguinte dispositivo:

“Art. 11-A. As administrações dos parques nacionais, estaduais e municipais deverão reservar, em seus respectivos zoneamentos, áreas destinadas aos cultos das religiões afro-brasileiras e indígenas, de forma a estes ficarem isentos de vedação e repressão pelo Poder Público e de não oferecerem risco ao ecossistema local.

§ 1º. As regras para o uso responsável da área referida serão discutidas em audiência pública entre a administração do parque e entidades religiosas afro-brasileiras e indígenas com estatuto próprio, sendo desejável a participação do Ministério Público e permitida a frequência de qualquer interessado;

§ 2º. Será vedada a cobrança de taxas, bem como a exigência de licenças ambientais aos praticantes que vierem a utilizar a área para as práticas litúrgicas aqui referidas;

§ 3º. O acesso a essas áreas será livre a qualquer visitante, independentemente de ser praticante ou não daquelas religiões, devendo constar de regulamento ali afixado o dever de respeitar os cultos e os adeptos que acedam ao local;

§ 4º. Será vedado o uso de velas nas respectivas áreas, salvo solução satisfatoriamente acordada em termo a ser ajustado conforme o § 1º.

§ 5º. As administrações das unidades de conservação aqui referenciadas terão o prazo de um ano, a partir da publicação deste Lei, para discutirem com a comunidade e instituírem as áreas aqui previstas.”

Art. 2º. Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Brasília, de de 20....

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri. Ambientalização das lutas sociais – o caso do movimento por justiça ambiental. **Revista Estudos Avançados**, [S.l.], n. 24, p. 105-119, 2010.

AEN. IAP fiscaliza prática de cultos religiosos na Serra do Mar. Disponível em: <<http://www.agenciadenoticias.pr.gov.br/modules/news/article.php?storyid=12732>>. Acesso em: 01 mai. 2008.

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. Novos movimentos religiosos: modos de ser. In: BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira et al. (orgs.). **O sagrado e o urbano: diversidades, manifestações e análise**. São Paulo: Paulinas, 2008.

ALONSO, Ângela; COSTA, Valeriano. Por uma sociologia dos conflitos ambientais no Brasil. **Revista Conflitos Ambientais na Metrópole**, Rio de Janeiro, p. 1-15, [200-?].

AMORIM, Deolindo. **Africanismo e espiritismo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições León Dennis, 2005.

ARAÚJO, Lilian Alves de. Danos ambientais na cidade do Rio de Janeiro. In GUERRA, Antonio José Teixeira; CUNHA, Sandra Baptista da (orgs.). **Impactos ambientais urbanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

ARRUDA, Jorge Bezerra. **Meio ambiente: a cultura africana – sabedoria milenar que protege a natureza**. São Paulo: Diáspora, 2009.

ASMUS, M.L.; TAGLIANI, P.R.A.; SILVA, T.S.; BARBOSA, P.S.; VIEIRA, G., 2005. Plano de manejo ambiental para as áreas de preservação permanente do Distrito Industrial de Rio Grande – RS, Relatório Técnico, Fundação Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, 74p.

AUCAR. **Estatuto Social da AUCAR**. Disponível em: <<http://www.aucar.com.br/estatutoaucar.html>>. Acesso em: 26 mai. 2008.

AZEVEDO, Plauto Faraco. **Ecocivilização: ambiente e direito no limiar da vida**. 2 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008.

BARCELLOS, Mário Cesar. **Os Orixás e a personalidade humana**. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

_____. **Os Orixás e o segredo da vida**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. **Ewé Òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 2007.

BARROS, Marcelo (org.). **O candomblé bem explicado**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BARROSO, Luis Roberto. **O Direito Constitucional e a efetividade de suas normas**: limites e possibilidades da Constituição Brasileira. 6. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

BENISTES, José. **Òrun Àiyé**: o encontro de dois mundos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BERNA, Vilmar Sidnei Demamam. **Pensamento ecológico**: reflexões críticas sobre meio ambiente, desenvolvimento sustentável e responsabilidade social. São Paulo: Paulinas, 2005.

BERNARDES, Júlia Adão; FERREIRA, Francisco Pontes de Miranda. Sociedade e Natureza. In: CUNHA, Sandra Batista da; GUERRA, Antonio José Teixeira (orgs.). **A questão ambiental**: diferentes abordagens. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BIRLEY, Anthony Richard. *Septimius Severus: the African emperor*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2002.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988. 140p.

_____. Decreto nº 84.017, de 21 de setembro de 1979. **Diário oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 21 jan. 1979.

_____. Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 2 set. 1981.

_____. Lei 7.347, de 24 de julho de 1985. Disciplina a Ação Civil Pública de Responsabilidade Por Danos Causados ao Meio Ambiente, ao Consumidor, a Bens e Direitos de Valor Artístico, Estético, Histórico, Turístico e Paisagístico (Vetado) e dá outras Providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 25 set. 1985.

_____. Lei 9.605, de 12 de fevereiro de 1998. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 13 fev. 1998.

_____. Lei 12.288 de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. **Diário oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 21 de jul. 2010.

_____. Lei 12.305 de 2 de agosto de 2010. Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos; altera a Lei no 9.605, de 12 de fevereiro de 1998; e dá outras

providências. **Diário oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 3 de ago. 2010.

BRASIL ESCOLA. Dia do meio ambiente e ecologia. Disponível em: <<http://www.brasilecola.com/datacomemorativas/dia-mundial-do-meio-ambiente-ecologia.htm>>. Acesso em: 05 abr. 2009.

BRANCO, Samuel Murgel. **Ecologia da cidade**. 15 ed. São Paulo: Moderna, 1991.

BRANDÃO, Túlio. Jequitibá milenar ameaçado. **O Globo**, Rio de Janeiro, p. 14, 1 out. 2007.

BUONFIGLIO, Mônica. **Orixás**. São Paulo: Oficina Cultural Esotérica, 1995.

CAETANO, Marcelo José. Ética e meio ambiente: reflexões sobre os lugares do homem na contemporaneidade. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (org.). **Saberes ambientais**: desafios para o conhecimento disciplinar. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

CAPEZ, Fernando. **Legislação Especial**. 3.ed. São Paulo: Editora Damásio de Jesus, 2008.

COBANTU. Disponível em: <<http://cobantu.com/batefolha.htm>>. Acesso em: 18 jun 2010.

CONAMA. Resolução 01/1986.

_____. Resolução nº 237/97.

_____. Resolução nº 267/2000.

_____. Resolução nº 316/2002.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

COUTINHO, Ronaldo do Livramento. Direito Ambiental das cidades: questões teórico-metodológicas, in COUTINHO, Ronaldo do Livramento et al (orgs.). **O Direito Ambiental das cidades**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

CPISP, Comissão Pró-Índio de São Paulo. A religião e as festas. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/mulheres/materia/matoes/matoes_religiao.html>. Acesso em: 23 jun 2010.

CUNHA JUNIOR, Dirley; NOVELINO, Marcelo. Constituição Federal. Salvador: Podium, 2010.

DANIEL CAIXÃO. A natureza e o sagrado. Disponível em <<http://danielcaixao.multiply.com/>>. Acesso em: 11 dez 2009.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1998.

DUARTE, Maria. **Orixás, a manifestação da natureza**. Rio de Janeiro: Casa Branca de Omolu. 2007.

EMPRESA BRASILEIRA DE COMUNICAÇÃO. Religiões afro-brasileiras continuam discriminadas. Disponível em;< <http://www.ebc.com.br>>. Acesso em: 26 mar 2008.

FATUNBI, Marcelo Sàngótola. Ritos Africanos. **Jornal Esotera**, n. 123, mar. 2008.

FERAUDY, Roger. **Umbanda, essa desconhecida**: umbanda esotérica e cerimonial. 5. ed. Limeira: Editora do Conhecimento. 2006.

FERRETTI, Sérgio. Religiões afro-brasileiras e pentecostalismo no fenômeno urbano. In: BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira et alli (orgs.). **O sagrado e o urbano**: diversidades, manifestações e análise. São Paulo: Paulinas, 2008.

FREIRE, Letícia de Luna. Seguindo Bruno Latour: notas para uma antropologia simétrica. **Revista Comum**, Rio de Janeiro, v.11, n. 26, p. 46-65, jan./jun. 2006.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. Mama África: uma tradição inventada? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, 1999.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 34. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GIL FILHO, Sylvio Fausto; GIL, Ana Helena Corrêa. Identidade religiosa e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

GOMES, Paulo César da Costa. A cultura pública e o espaço: desafios metodológicos. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

GONÇALVES, Maria Alice Rezende. **O candomblé e o lúdico**. Rio de Janeiro: Quartet e NEAB UERJ, 2007.

GONÇALVES, Mário Luiz Menezes. **Introdução ao Direito Canônico**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HAESBAERT, Rogério. Território, cultura e des-territorialização. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. Saberes ambientais: a prevalência da abertura. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (org.). **Saberes ambientais**: desafios para o conhecimento disciplinar. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/>>. Acesso em: 18 jun 2010.

IRMÃO UMBANDISTA. **Oferendas**. Disponível em: <<http://irmaoumbandista.blogspot.com/>>. Acesso em: 10/07/08.

JACQUES, André Porto. A geografia do batuque: estudos sobre a territorialidade desta religião em Porto Alegre - RS. 2005. 65f. Monografia (Bacharelado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

JAMIESON, Dale. **Ética e meio ambiente**: uma introdução. São Paulo: SENAC, 2010.

JORNAL A GAXETA. **Meio Ambiente**. Disponível em: <<http://www.jornalagaxeta.com.br/ambiente.php>>. Acesso em: 14 jun. 2008.

KAMEL, Ali. **Não somos racistas**: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

LEFF, Enrique. Educação ambiental e desenvolvimento sustentável. In REIGOTA, Marcos (org.). **Verde cotidiano**: o meio ambiente em discussão. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LEITE, José Rubens Morato; AUALA, Patrick de Araújo. **Direito ambiental na sociedade de risco**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

LEUZINGER, Márcia Dieguez; CUREAU, Sandra. **Direito Ambiental**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

LIMA, Vivaldo da Costa. As dietas africanas no sistema alimentar brasileiro. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas. 1999.

LOLAS, Fernando. Bioética: **o que é, como se faz**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

LOUREIRO, Carlos Frederico B. **O movimento ambientalista e o pensamento crítico**: uma abordagem política. Rio de Janeiro: Quartet, 2006.

LÜHNING, Angela. Ewé: as plantas brasileiras e seus parentes africanos. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas. 1999.

MACHADO, Carlos José Saldanha. **Tecnologia, meio ambiente e sociedade**: uma introdução aos modelos teóricos. Rio de Janeiro: E-papers, 2004.

MACHADO, Ubiratan. **Os Intelectuais e o Espiritismo**: de Castro Alves a Machado de Assis. Niterói: Lacharte, 1997.

MADEIRA, José Maria Pinheiro. OLIVEIRA, Williams Mello da Silva de. **Direito Administrativo resumido**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 2006.

MAGALHÃES, Tânia. OLIVEIRA, Cecy. Transposição do Rio São Francisco: um grande projeto ou uma sentença de morte? **Revista Brasileira de Saneamento e Meio Ambiente – BIO**, ano 11, n. 17, Jan./Mar. 2001. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/docs/tropico/desat/bio.html>>. Acesso em: 25 mai 2009.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. O retorno para a festa e a transformação mágica do mundo: nos caminhos da emoção. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

MARCELOS NETO, Temístocles et al. Responsabilidade socioambiental das empresas: Pergunta para o debate: como a responsabilidade socioambiental da empresas pode contribuir efetivamente para a solução dos conflitos socioambientais do País? In: CAMARGO, Aspásia; CAPOBIANCO, João Paulo R. OLIVEIRA, José Antonio Puppim de (orgs.). **Meio Ambiente Brasil**: Avanços e obstáculos pós-Rio-92. 2. ed. Rev. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

MATOS, Eduardo. Aspectos gerais da legislação ambiental brasileira. Disponível em: <www.fapese.org.br/cursos/aulas/permed/aspectos_gerais_da_legislacao_ambiental.doc>. Acesso em: 19 abr 2008.

MATOS, Ralfo Edmundo da Silva. Territórios, ambiente e gestão. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (org.). **Saberes ambientais**: desafios para o conhecimento disciplinar. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. 5. ed. São Paulo: Palas Athena, 2005.

MAUSS, Marcel. La prière. Quebec: Univesité du Quebec, 2002. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_1/oeuvres_1_4/Mauss_la_priere.pdf>. Acesso em: 30 mar 2009.

MERGULHO BRASIL. **Campanha quer estimular mudanças no costume das oferendas a Iemanjá**. Disponível em: <<http://www.mergulhobrazil.com.br>>. Acesso em: 02 jun 2009.

MINISTÉRIO DA CULTURA. Festa para Iemanjá no Rio de Janeiro torna-se bem imaterial. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/site/2010/02/02/festa-para-iemanja-no-rio-de-janeiro-torna-se-bem-imaterial-2/>>. Acesso em: 11 nov 2010.

MIRANDA, Robinson Nicácio de. **Direito Ambiental**. São Paulo: Rideel, 2009.

MORAES, Alexandre de. **Direito Constitucional**. 12 ed. São Paulo: Atlas, 2002.

MOREIRA, Danielle de Andrade. O direito a cidades sustentáveis. **Revista de Direito da Cidade**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 181-202, 2006.

MOREIRA NETO, Diogo de Figueiredo. **Curso de Direito Administrativo**. 15. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

MOTA, Maurício. O conceito de natureza e a reparação das externalidades negativas. **Revista de Direito da Cidade**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 203-22, 2006.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

O ESTADÃO. **Telefones do RJ ganham mais um dígito a partir do dia 30**.

Disponível em:

<<http://www.estadao.com.br/arquivo/tecnologia/2001/not20010619p56801.htm>>.

Acesso em: 01 abr. 2010.

OLIVEIRA, Flávia de Paiva M. de. GUIMARÃES, Flávio Romero. **Direito, Meio Ambiente e Cidadania: uma abordagem interdisciplinar**. São Paulo: Madras, 2004.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Limeira: Editora Conhecimento, 2008.

OMOLUBÁ. **Almas e Orixás na Umbanda**. São Paulo: Cristális, 2002.

PEIRANO, Mariza G. S. **A Análise antropológica dos rituais**. Brasília: UNB, 2000. Disponível em: <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie270empdf.pdf>>. Acesso em: 26 abr 2009.

PEIXOTO, Paulo Henrique Abujabra et PEIXOTO, Tathiana de Haro Sanches. **Resumo Jurídico de Direito Ambiental**, 3. ed. São Paulo: Quartier Latin, 2007.

PELEGRINI, Sandra C. A.; FUNARI, Pedro Paulo. **O que é patrimônio cultural imaterial**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PELIZOLLI, Marcelo L. **Correntes da ética ambiental**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

PINTO, Altair. **Dicionário da Umbanda**. Rio de Janeiro: Editora Eco, [19-].

PÓVOAS, Ruy do Carmo. Dentro do quarto. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas. 1999.

REDE BRASILEIRA DE JUSTIÇA AMBIENTAL. Disponível em:
<<http://www.justicaambiental.org.br>>. Acesso em: 01 jun. 2010.

REIS, João José. Sacerdotes, devotos e clientes no candomblé da Bahia oitocentista. In: ISAIA, Artur César (org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006.

RIBEIRO JR., João. **O que é nazismo**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio. 2008.

ROBERT, Yannick Yves Andrade. **Sacrifício de animais em rituais de religiões de matriz africana**. Disponível em: http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2008/relatorios/ccs/dir/yannick_yves_andrade_robert.pdf. Acesso em: 10 abr. 2010.

ROCCO, Rogério. **Legislação brasileira de meio ambiente**. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

RODRIGUES, Fabrício Gaspar. **Direito Ambiental Positivo**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

RODRIGUES, Núbia; CAROSO, Carlos. Exu na tradição terapêutica religiosa afro-brasileira. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas. 1999.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, política e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

_____. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. 2. ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

RUSCHEL, Caroline Vieira. MELO, Melissa Ely. **Educação ambiental: Pressuposto básico para efetiva aplicação da legislação ambiental**. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, 21, 31/05/2005. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=533>. Acesso em: 10/02/2008.

SAHR, Wolf Dietrich. O mundo de São Jorge e Ogum: contribuição para uma geografia de religiosidade sincrética. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

SANTANA, Ernesto. **Orações umbandistas de todos os tempos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural**. São Paulo: Editora Petrópolis, 2005.

SANTOS, Alberto Pereira dos. **Meio ambiente: construção de um novo mundo**. São Paulo: DPL, 2004.

SANTOS, Régis Fagundes Galvão dos; HOFFMANN, Marcelo da Silva. **Projeto básico de contratação de empresa para prestação de serviços de limpeza urbana**: Anexo V. Porto Alegre: Departamento Municipal de Limpeza Urbana, Prefeitura de Porto Alegre, 2010.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. Algumas notas sobre a dimensão ecológica da dignidade da pessoa humana e sobre a dignidade da vida em geral. In GORDILHO, Heron José de Santana; SANTANA, Luciano Rocha (coords.). **Revista Brasileira de Direito Animal**. Salvador, Ano 2, n. 3, Jul/Dez 2007.

SARACENI, Rubens. **Doutrina e teologia de Umbanda sagrada**: a religião dos mistérios, um hino de amor à vida. São Paulo: Madras, 2007.

SARAIVA. **Legislação de Direito Ambiental**. São Paulo: Saraiva, 2008.

SASS, Liz Beatriz. **Direito e natureza**: (Re) construindo vínculos a partir de uma Ecocidadania. **Curitiba**: Juruá Editora, 2008.

SENRA, Flávio. Apresentação. In: BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira et al. (orgs.). **O sagrado e o urbano**: diversidades, manifestações e análise. São Paulo: Paulinas. 2008.

SERRA, Ordep. A etnobotânica do candomblé nagô da Bahia: Cosmologia e estrutura básica do arranjo taxonômico. O modelo da liturgia. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas. 1999.

SILVA, Jorge. Guia de luta contra a intolerância religiosa e o racismo. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SILVA, Maria Conceição da. **Conhecimento científico e o saber popular sobre os moluscos nos terreiros de candomblé de Recife e Olinda, estado de Pernambuco**. 2006. 111f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Coordenação da Pós-graduação em Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás das metrópoles**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOBREIRA, Ramon Fiori Fernandes. MACHADO, Carlos José Saldanha. "Práticas religiosas afro-brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro, Macaé, n. 5, p. 71-84, 2008.

SOSNI. **Nossa fé**: o que a lei nos garante. Disponível em: <<http://www.sosni.com.br/2/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=219>>. Acesso em: 21 out 2008.

SOUZA, Arivaldo Santos de. **Planejando o uso do solo em territórios sagrados**. Disponível em: < <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=9490>>. Acesso em: 01 jun 2008.

SOUZA, Marcelo Lopes de. Território do outro, problemática do mesmo? O princípio da autonomia e a superação da dicotomia universalismo versus relativismo cultural. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

THASHAMARA. A Magia. Disponível em: <http://www.nativa.etc.br/umb_magia.html>. Acesso em: 01 mai. 2008.

TERRA. Rapazes são agredidos durante culto de candomblé no Rio. Disponível em: < <http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,O13458349-EI5030,00-rapazes+sao+agredidos+durante+secao+de+candomble.html>>. Acesso em: 09 fev 2009.

TERRA BRASIL. **Parque Nacional da Tijuca**. Disponível em: <<http://www.terrabrasil.org.br>>. Acesso em: 31 mai. 2007.

TRINDADE, Diamantino. A construção histórica da literatura umbandista. Limeira: Editora do Conhecimento, 2010.

UMBANDA CARISMÁTICA. Estatuto Social. Disponível em: <<http://www.umbandacarismatica.org.br/paginas/estatuto.html>>. Acesso em: 15 mai. 2008.

UMBANDAFEST. Programa Voz da Umbanda estréia dia 21/01. Disponível em: <<http://www.umbandafest.com.br/detNoticia.php?codnoticia=212>>. Acesso em: 16 mar. 2008.

USP. **Diga-me tua tatuagem e te direi quem és**. Disponível em: <<http://www.usp.br/espacoaberto/arquivo/2006/espaco64fev/atualiza/comportamento.htm>>. Acesso em: 24 mai. 2008.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio. 2002.

VIANA, Viviane Japiassú. O papel da umbanda na educação ambiental. **Jornal Brasileiro da Umbanda**, Rio de Janeiro, n. 3, set./out. 2007.

VIEIRA, Claudio Ribeiro. **Manual Litúrgico da Umbanda**. Rio de Janeiro: Lerfixa, 2003.

WERDDERBURN, Carlos Moore. **O racismo através da história**: da Antiguidade à Modernidade. Salvador: Instituto Cultural Steve Biko, 2007.

YÁZIGI, Eduardo. A Natureza como identidade espacial do turismo. In ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.