

LIMA, kellen Josephine Muniz de  
OLIVEIRA, Ilzver de Matos  
HOENISCH, Júlio Cesar Diniz

## **DIREITOS HUMANOS E LIBERDADE ÉTNICO-RELIGIOSA NO CONTEXTO DA SUBTRAÇÃO DE ESPAÇOS LITÚRGICOS AFRORRELIGIOSOS NAS CIDADES**

### **KELLEN JOSEPHINE MUNIZ DE LIMA**

Mestranda em Direitos Humanos pela Universidade Tiradentes.  
Estudante-pesquisadora do Grupo de Pesquisa Políticas  
Públicas de Proteção aos Direitos Humanos – UNIT-CNPq. E-  
mail: kellen\_muniz@yahoo.com.br

### **ILZVER DE MATOS OLIVEIRA**

Doutor em Direito PUCRio. Professor do Mestrado em Direito  
da Universidade Tiradentes. Vice-Líder do Grupo de Pesquisa  
Grupo Políticas Públicas de Proteção aos Direitos Humanos –  
UNIT-CNPq. E-mail: ilzver@gmail.com

### **JÚLIO CESAR DINIZ HOENISCH**

Psicólogo, Especialista em Políticas Públicas, Doutorando em  
Saúde (ISC-UFBA), Mestre em Psicologia da Personalidade  
(PUC-RS). Email: cesarhoensch@gmail.com

**RESUMO:** As religiões afro-brasileiras guardam intrínseca relação entre o homem e a natureza, apresentando diversos rituais que utilizam a paisagem natural como local de culto. Outrora, muito desse espaço se apresentava inserido nos limites territoriais dos terreiros, sendo denominado “espaço mato”, coexistindo com o “espaço urbano”. No entanto, em decorrência do adensamento urbano, tem ocorrido um contínuo processo de desterritorialização dos espaços litúrgicos afro-religiosos, demandando assim, sua resignificação, caracterizada pela busca de espaços verdes remanescentes das cidades com vistas à continuidade de tais práticas. Contudo, o uso histórico desses espaços vem sendo ameaçado pelo dito “racismo ambiental”, consubstanciado pela proibição imposta pelo poder público quanto ao uso litúrgico de espaços naturais de preservação, o que configura uma ameaça ao futuro dessas práticas religiosas em decorrência da sobrevalorização da preservação do meio ambiente.

**Palavras-chave:** Racismo Ambiental. Desterritorialização. Religiões de Matriz Africana. Ambientalismo. Multiculturalismo.

**ABSTRACT:** The african-brazilian religions hold intrinsic relationship between man and nature, with many rituals that use the natural landscape as a place of worship. Once, much of this space presented itself inserted within the territorial limits of the yards, being called "bush space", coexisting with the "urban space". However, due to the urban density, there has been a continuous process of deterritorialization of liturgical african-religious spaces, demanding thus their reframing, characterized by the search for remaining green spaces in cities for the

continuation of such practices. However, the historical use of these spaces is being threatened by the so-called "environmental racism", embodied by the ban imposed by the government on the liturgical use of preservation of natural areas, which constitutes a threat to the future of these religious practices due to the overvaluation of preservation environment.

**Keywords:** Environmental Racism. Deterritorialization. African Origin of Religions. Environmentalism. Multiculturalism.

---

## INTRODUÇÃO

As religiões afro-brasileiras foram criadas a partir da junção de diferentes estruturas litúrgicas africanas e são fruto de uma estratégia de sobrevivência bem sucedida dos negros africanos desterritorializados, trazidos para o Brasil na condição de escravos. Elas herdaram de sua raiz africana uma forte integração do homem com a natureza, apresentando diversos rituais que utilizam a paisagem natural como local de culto. Suas divindades, denominadas de “orixás”, presidem forças e locais da natureza, estando associados a elementos bióticos ou abióticos do meio ambiente, os chamados “domínios”, dentre esses matas, lagoas, rios, manguezais, áreas que de uma forma geral se apresentam cada dia mais escassas nas cidades.

Os “terreiros”, por sua vez, como são denominados os templos das religiões afro-brasileiras, compreendem um espaço “urbano”, formado pelo local onde acontecem as atividades litúrgicas e o local que serve como moradia para alguns membros da comunidade religiosa, e um espaço “mato”, que é composto da mata ritual, onde se encontram ervas, arbustos e árvores consagrados aos orixás. Contudo, atualmente vem se observando um contínuo processo de desterritorialização dos espaços litúrgicos afroreligiosos, decorrente principalmente do adensamento urbano, que impõe uma redução severa aos denominados “espaço mato” outrora existentes dentro dos terreiros, demandando assim, sua ressignificação e implicando de forma acentuada na degradação do espaço religioso.

Nesse cenário, os adeptos das religiões afro-brasileiras se viram obrigados a buscarem refúgio para a manutenção de suas práticas em áreas verdes remanescentes das cidades, normalmente representadas por Parques de Preservação, que passam a serem considerados sítios sagrados pelo uso ritualístico que lhes é atribuído. Contudo, até mesmo o uso histórico

desses espaços vem sendo ameaçado, visto que estas áreas estão se tornando proibidas ao culto, seja em decorrência de projetos de revitalização ou em razão de políticas de preservação ambiental, o que tem comumente qualificado essa prática proibitiva como “racismo ambiental”.

Neste sentido, o presente trabalho objetiva discutir o impacto decorrente da prática de racismo ambiental sobre os direitos humanos fundamentais das religiões e dos religiosos afro-brasileiros, em especial, sobre o direito à liberdade de culto.

### **AS RELIGIÕES NEGRAS E O SEU TERRITÓRIO SAGRADO**

As religiões de matriz africana, ou afro-brasileiras, foram criadas a partir da reunião de diversas estruturas litúrgicas africanas, e são fruto de uma estratégia de sobrevivência bem sucedida dos negros africanos desterritorializados, trazidos para o Brasil na condição de escravos (RÊGO, 2006, p. 31). Recebem variadas denominações nas diferentes regiões do Brasil, a exemplo de Xangô em Pernambuco; Tambor de Mina e Nagô no Maranhão; Batuque no Rio Grande do Sul. Já em Salvador são comumente chamadas de candomblé (de um modo geral).

A expressão “povo-de-santo” é normalmente utilizada para denominar o conjunto formado pelos filhos-de-santo (adeptos iniciados na religião), pais ou mães-de-santo (pessoas que ocupam o posto principal na hierarquia religiosa). É importante observar que, além do sentimento religioso que une o “povo-de-santo”, há também o sentido social, político e identitário que foi construído ao longo de diversas décadas. Nina Rodrigues (2005) assim definiu:

São denominados filhos de santo as pessoas que, preparadas por iniciação especial, são devotadas ao culto de um ou mais santos fetichistas. Cada confraria ou colégio se distingue por preceitos especiais relativos à alimentação, as vestimentas, aos deveres religiosos peculiares deste ou daquele santo ou *orixá*”. (RODRIGUES, 2005, p. 51).

Falando especificamente sobre o candomblé, Lépine (2000) o define como sociedades/comunidades com vida própria, que tem sua gente, seu pedaço de terra, suas técnicas tradicionais de trabalho, seu sistema de consumo de bens, sua organização social,

bem como seu mundo de representação. Bastide (2001) descreve os candomblés como “verdadeiras sociedades de socorro mútuo, de auxílio fraterno, que mantêm o espírito comunitário africano”. (BASTIDE, 2001, p. 63).

Originadas dos cultos e ritos africanos, conhecidos como cultos de Nação, herdaram desta raiz uma forte integração do homem com a natureza. Risério (2004) explica que os Nagôs trouxeram para o Brasil os seus procedimentos de sacralização ambiental, visto que para eles os objetos e fenômenos da natureza estão carregados de significância religiosa, de vibração e poderes especiais. Por tal motivo, as religiões de matriz africana apresentam diversos rituais que utilizam a paisagem natural como local de culto, e que, ao longo do tempo, foram se constituindo em espaços de ressignificação. Suas divindades, chamadas de “orixás” presidem forças e locais da natureza, como matas, rios, lagos, cachoeiras, e estão associados a elementos bióticos ou abióticos do meio ambiente, natural ou construído, os chamados “domínios”, bem como a condições atmosféricas. Esses domínios e condições atmosféricas são regidos por um determinado orixá que sobre eles tem ascendência. (BUONFIGLIO, 2004).

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

Nesse artigo, utilizaremos a terminologia “terreiros” como referência geral aos templos religiosos de matriz africana. A designação “terreiro” é dada ao local de realização do culto da maioria das religiões afro-brasileiras, e para Barros e Teixeira (2000) representam, historicamente, uma forma de resistência cultural e de coesão social. O terreiro também é conhecido como “roça”, uma terminologia que faz remissão às condições dos sítios onde os terreiros eram implantados no início da sua estruturação, em ambientes caracterizados por suas grandes dimensões, composto de árvores frutíferas e afastados do grande centro urbano. Do ponto de vista funcional, compreende um espaço ritual, sacralizado pela presença das entidades ali representadas pelos assentamentos e onde acontecem as atividades litúrgicas, e

um espaço para moradia, onde residem alguns membros da comunidade religiosa, especialmente os que compõem o clero.

Ambos os espaços (ritual e moradia) compõem o que se denomina como espaço “urbano” do terreiro, ou seja, o local que contém as edificações (RÊGO, 2006, p. 34). O espaço interno do terreiro atende a diversas especificidades que não estão ao alcance de todos que o frequentam, mas apenas à família de santo. Alguém que for assistir uma cerimônia pública, por exemplo, terá acesso apenas ao barracão (local onde acontecem as cerimônias litúrgicas). Ainda compondo o espaço do terreiro ou “roça”, existe o espaço “mato”, composto da mata ritual, onde se encontram ervas, arbustos e árvores consagrados aos orixás (RÊGO, 2006, p. 34). Num paralelo, o espaço “mato” pode ser compreendido como:

[...] equivalendo à floresta africana [...] é cortado por árvores, arbustos e toda a sorte de ervas e constitui um reservatório natural onde são recolhidos os ingredientes vegetais indispensáveis a toda a prática litúrgica” (SANTOS, 1976, p. 33).

Nesse mesmo sentido, o parecer técnico do Ministério da Cultura, no tombamento do Ilê Axé Opô Afonja, destaca que a peculiar organização espacial dos terreiros busca recriar, numa área reduzida, a geografia religiosa africana, cujos cultos se encontram dispersos em várias cidades (BRASIL, 1999, p.7). Os terreiros apresentam elementos que funcionam como demarcadores simbólicos do território afrorreligioso, a exemplo dos assentamentos, quartinhas, Ojá, bandeira de Tempo (fincada na parte mais alta do terreiro), etc., com o intuito de estabelecer uma diferenciação entre o espaço sagrado e o do seu entorno. A demarcação simbólica destes espaços lhes atribui a condição de territórios, posto que se apresenta enquanto a apropriação do espaço a partir de uma identidade social (neste caso, atribuída pela comunidade religiosa). Nesse caso, esses demarcadores de território têm o objetivo de informar que ali se trata de um território sagrado.

O território, segundo Rêgo (2006), se apresenta como fruto da apropriação do espaço a partir de uma identidade social. Por sua vez, o espaço, de acordo com Sodré (2002) se traduz como o resultado da morada, que não se define como um mero efeito de fazer comunitário, mas como algo que indica a própria identidade do grupo, e o que dá identidade ao grupo são

as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios. Tudo isso concorre para fixar o ordenamento simbólico da comunidade.

Para Haesbaert (2004), território tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional “poder político”. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação. Assim, ele se desdobra em um *contiuum* que vai da dominação político-econômica à apropriação mais subjetiva e/ou cultural-simbólica. Para o autor, a territorialidade é a relação individual com o lugar apropriado, e a identidade espacial para ser fato e reconhecida pelos demais grupos sociais tem de ser, primeiro, construída internamente pelo grupo, dentro do espírito de solidariedade, ao mesmo tempo em que tem de haver uma forte relação com o meio ecológico e com os membros da comunidade. E para que haja a constituição de uma territorialidade plena, ou seja, do sentimento de pertencimento com o território, perpassando pela construção da identidade social e espacial, é fundamental a relação tempo/espaço (HAESBAERT, 2004, p. 40). A territorialidade, além da dimensão política, incorpora também relações econômicas e culturais, e está relacionada à forma como as pessoas utilizam e significam o espaço. Afirma Sodré (2002):

[...] a territorialização não se define como um mero decalque da territorialidade animal, mas como força de apropriação exclusiva do espaço (resultante de um ordenamento simbólico) capaz de engendrar regimes de relacionamentos, relações de proximidade e distância. (SODRÉ, 2002, p.14).

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

Como exemplo da importância dos Terreiros de Candomblé no processo de territorialização negra no início do século XX, pós-abolicionista, podemos citar o fenômeno ocorrido nas cidades baianas, tanto Salvador quanto as situadas no Recôncavo, em que os terreiros assumiram papel protagonista, reafirmando identidades culturais diferentes, aglutinando populações excluídas, e até mesmo assumindo papel reservado ao poder público, provendo educação, saúde, alimentação e até mesmo a moradia dessas populações

(OLIVEIRA, 2011. p. 2). Retratado por Sodré (2002) como a principal forma social do negro no Brasil, o autor assim descreve:

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

Ao falar sobre territórios negros, Rolnik (1989) afirma não se tratar apenas de uma história de exclusão, mas também de construção de singularidade e elaboração de um repertório comum. Enquanto escravo, o espaço do negro era definido pela senzala, que representava a submissão à brutalidade dos senhores, símbolo de segregação e controle, e acabou por se configurar como território negro. Arrancado do lugar de origem e despossuído de qualquer bem, a autora ressalta que o escravo era apenas portador (nem mesmo proprietário) de seu corpo, e que era através dele que, na senzala, o escravo afirmava e celebrava suas formas de ligação com a comunidade e transmitia uma memória coletiva. A partir daí, a senzala transformou-se em terreiro, e o terreiro passou a ser um elemento espacial fundamental na configuração dos territórios negros urbanos, constituindo terreiros de samba, de candomblé, de jongo que atravessam a história dos espaços afro-brasileiros nas cidades.

## **SUBTRAÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO DE ESPAÇOS LITÚRGICOS AFRRORRELIGIOSOS NAS CIDADES**

A forte ligação que as religiões de matriz africana sempre possuíram com elementos da natureza contribuiu para que muitos terreiros, ou “roças”, originalmente se fixassem nos entornos das cidades, regiões que, nas primeiras décadas do século XX, tinham um caráter predominantemente rural. Somemos a isso as parcas condições financeiras dos adeptos no período pós-abolicionista, o que colaborava para a busca por terras mais baratas para a implantação de seus terreiros. Pierson (1971) cita o exemplo do candomblé do Ilê Axé Opô Afonjá (localizado em São Gonçalo do Retiro, em Salvador, e fundado em 1910 por Mãe Aninha), situado numa região ocupada, prioritariamente, por negros e mestiços, e descreve o

percurso percorrido para chegar ao referido terreiro, como também demonstra a existência de uma considerável distância entre o terreiro e o que seria o centro urbano:

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

Sobre a divisão estrutural do terreiro em “espaço mato” e “espaço urbano”, Mattoso (1992 apud RÉGO, 2006, p. 37), no livro “Bahia Século XX – uma Província do Império”, já analisava a impossibilidade de inúmeros terreiros da cidade de Salvador possuírem essa dupla estrutura, pois se encontravam instalados em casas situadas no centro da cidade. A autora assinala que, nestes casos, os terreiros urbanos possuíam um “mato” nos espaços verdes aos arredores.

Como consequência do processo de urbanização das cidades, uma nova paisagem passa a ser desenhada e essas religiões, antes instaladas num ambiente favorável, passam a encontrar dificuldades para a realização de seus rituais, num contínuo processo de desterritorialização de seus espaços litúrgicos. Especialmente a especulação imobiliária desponta como importante fator de redução aos denominados “espaço mato”, devido à dificuldade que os templos religiosos têm em manter sua ocupação com as amplas áreas originais. Assim, o processo de urbanização desordenado contribui com a perda de território das referidas religiões, promovendo assim, sua ressignificação e implicando de forma acentuada na degradação do espaço religioso. Regiões antes admiradas por grande riqueza natural degradaram-se com o tempo ou foram invadidas pela violência urbana, transformando completamente o ambiente.

Ademais, no universo das religiões de matriz africana, alguns rituais litúrgicos específicos precisam ser realizados em ambientes naturais (externos), ou seja, nos domínios dos Orixás, pois a vivência religiosa dessas pessoas não se limita apenas aos barracões dos terreiros. Duarte (1998) destaca que em se tratando das religiões afro-brasileiras a sacralização do espaço físico, fora dos domínios do terreiro, se dá pelo que se compõe o espaço natural, portanto, em qualquer lugar onde se verifiquem sinais naturais da criação em

plena liberdade (árvores, rios, nascentes, lagos, a fauna, cachoeiras, etc.), ali estarão as representações das Divindades afro religiosas (DUARTE, 1998, p. 19).

Entretanto, em decorrência do crescimento acelerado e desordenado das cidades, esses ambientes naturais preservados também estão, a cada dia, mais escassos. Assim, neste cenário em que o adensamento urbano torna mais difícil a manutenção de grandes áreas dentro das limitações dos terreiros, bem como a preservação de áreas naturais nos centros urbanos, os adeptos da religião se vêm obrigados a buscarem refúgio para a manutenção de muitas de suas práticas em áreas verdes remanescentes, normalmente representadas por Parques de Preservação.

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

Assim, os espaços sagrados dentro das religiões de matriz africana não se encerram dentro das limitações do espaço fechado do terreiro, mas se estendem a locais encontrados na natureza e que, para os adeptos, também são considerados como sítios sagrados. Pais, mães e filhos-de-santo sacralizam espaços que podem passar despercebidos às pessoas que não comungam da religião, nesse sentido, mar, lagoas, florestas, cachoeiras compõem um universo próprio para o povo-de-santo. Os chamados territórios descontínuos (ou externos) são constituídos por esses ambientes rituais complementares àqueles pertencentes à área interna dos terreiros, sacralizados pelo uso ritualístico e simbólico que lhes é atribuído.

Vagner Gonçalves da Silva (1995) ao tratar dos espaços sagrados no candomblé assim esclarece:

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

Iansã e Egum cultuados no bambu (*Bambusa vulgaris* L.). (SILVA, 1995, p. 210).

Todos esses fatores atribuíam um certo grau de mobilidade para o povo-de-santo, como indica Sodré (2002):

Deste modo, embora o terreiro possa ser um conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não se deve, entretanto, ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um “entrelugar” – uma zona de interseção entre o invisível (orun) e o visível (aiê) – habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus “cavalos”, isto é, de corpos que lhes sirvam de suportes concretos. O espaço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltra-se. Há um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro. (SODRÉ, 2002, p. 80-81).

Mas, acontece que, aliado à perda significativa de seu “espaço mato”, o uso histórico dessas áreas verdes externas também vem sendo ameaçado, seja em decorrência de políticas de preservação ambiental, ou em razão do caráter múltiplo desses territórios, com seu uso reivindicado também para fins turísticos e de lazer, muitas vezes em virtude de projetos públicos de revitalização, o que torna praticamente insustentável a continuidade de sua utilização para fins litúrgicos, em decorrência da sobreposição de formas de uso incompatíveis.

Segundo Everaldo Duarte (1998), a sacralização do espaço físico, fora do terreiro, se dá pelos elementos que o compõe. Essa preocupação com a perda dos espaços ritualísticos é percebida pelo autor em seu artigo sobre o Parque São Bartolomeu (Salvador), que configura um território descontínuo utilizado historicamente pelos afro-religiosos:

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

Este cenário moderno de urbanização, visível em todos os centros populacionais, coloca em xeque a continuidade e o futuro de muitos dos rituais e práticas afroreligiosas, visto que, em decorrência do crescimento desordenado das cidades, os territórios afro religiosos se restringem, cada dia mais, a locais específicos, que ainda conseguem preservar e apresentar características naturais e, portanto, passíveis de manifestação do sagrado (RÊGO, 2006, p. 73).

Desse modo, essas áreas verdes remanescentes, encontradas na maioria das vezes apenas em Parques de Preservação e Conservação, passam a ser utilizadas como território descontínuo pelos adeptos dos cultos, consolidando-se, assim, como lugares sagrados em razão da prática e pelo histórico de utilização destas comunidades religiosas. A identificação desses espaços sagrados possibilita vislumbrar a historicidade de tais práticas religiosas, uma vez que muitos destes espaços já desapareceram ou foram modificados, a fim de atender aos interesses públicos, o que demanda, do povo-de-santo, uma constante redefinição de seus territórios e ressignificação de suas práticas.

Espaços que historicamente serviram como territórios descontínuos dos cultos afro-brasileiros, e, portanto, considerados sagrados pelo uso ritualístico tradicional que lhes foram atribuídos, estão se tornando proibidas ao culto, seja em decorrência de projetos de revitalização que transformam esses locais em espaços de lazer e pontos de atração turística (a exemplo do Dique do Tororó em Salvador), seja pela instituição de unidades de conservação ambiental (como é o caso do Parque Nacional da Tijuca). Assim, cada dia mais, os adeptos das religiões afro-brasileiras vêm suas territorialidades subtraídas.

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

O dique do Tororó é um santuário para todos nós. Ali reside a Oxum mais doce e mais justa que se pôde conhecer. Antes, com todos os requintes aos

quais se faz jus. Hoje, cercada de asfalto, buzinas e sirenes por todos os lados. [...] Aos domingos, geralmente à tarde, era um privilégio se colocar à margem do dique para ver o cerimonial que conduzia os presentes. Eram as oferendas para Oxum que os terreiros tradicionais proporcionavam, cada um ao seu dia. O movimento provocado pela chegada do cortejo era tão grande que parava tudo. Os bondes, as pessoas, os moradores, tudo se juntava num único cenário que ficava pequeno quando se lhe acrescentava o cortejo. O cortejo era de muita gente que acompanhava os atabaques que reverenciavam a Deusa das águas doces, cantando e dançando em ritmo de ijexá. (DUARTE, 1999, 264-5).

Ademais, o Dique do Tororó conforme se apresenta hoje, com seu uso reivindicado para fins turísticos e recreativos, não mais apresenta um elemento essencial da religião, qual seja, o segredo/invisibilidade, componente fundamental para a estruturação das práticas religiosas de matriz africana, o que caracteriza uma sobreposição territorial de formas incompatíveis de uso. Sobre este universo de mistério e segredo que envolve essas práticas ritualísticas, e que muitas vezes impõe restrições aos próprios iniciados quanto ao acesso à conhecimento litúrgicos, Nina Rodrigues (2005), ainda que revestido do preconceito característico de sua época, aponta a utilização que os sacerdotes faziam deste mistério:

Como causa não menos poderosa da reserva e do mistério dos negros concorre com estas o interesse dos feiticeiros no acréscimo de prestígio que lhes vem desse segredo. A fé dos crentes e a credulidade dos supersticiosos são rude e proveitosamente exploradas pelos feiticeiros: prestígio do desconhecido com grave detrimento da influência que exercem (RODRIGUES, 2005, p. 11).

Também se insere neste cenário a utilização do Parque Nacional da Tijuca, no Rio de Janeiro, por comunidades religiosas de matriz africana e que passaram a ter o acesso às áreas da unidade restrito, ou mesmo impedido, em decorrência de políticas públicas de proteção ambiental, típico episódio do que se denomina hoje de racismo ambiental.

De tudo aqui relatado o que se vê é uma subtração dos espaços sacralizados pelo “Povo de Santo”, tanto em seus territórios internos (a exemplo do “espaço mato”) quanto externos (áreas verdes remanescentes), problemática que surge como desdobramento direto do adensamento urbano e de políticas públicas (tanto de preservação ambiental quanto de revitalização para fins turísticos e/ou de lazer) que impactam de maneira negativa essas

comunidades. Tal cenário é preocupante e aponta uma situação de conflito e exclusão, representando uma ameaça à continuidade dessas práticas religiosas.

## **DA LIBERDADE ÉTNICO-RELIGIOSA**

Dentro do contexto apresentado, importante é a reflexão sobre dois direitos humanos fundamentais, em especial aqueles envolvidos nessa questão: 1) o direito à liberdade religiosa; e 2) o direito à identidade étnica. Sobre o primeiro, sabemos que a necessidade de exteriorização das convicções religiosas constitui algo inerente ao ser humano, resultado de um direito sobre-humano, divino e espiritual e não de uma mera concessão estatal. Entretanto, a história demonstra que o direito do homem à liberdade religiosa, através do livre culto e exercício dos diversos credos religiosos, enquanto direito fundamental, somente passou a ser garantido expressamente nas constituições democráticas.

Na Constituição Federal Brasileira de 1988, a liberdade religiosa, enquanto direito fundamental, está presente em seu artigo 5º, VI, VII e VIII. O Art. 5º, VI estabelece e define o conteúdo constitucional da liberdade religiosa no direito brasileiro, delineando os elementos constituintes de tal direito: liberdade de consciência e de crença. Nessa linha, a atual concepção do direito fundamental à liberdade religiosa apresenta uma feição nunca antes verificada. Ela se relaciona intensamente com os valores democráticos de um Estado laico que, além de laico, também, precisa ser um Estado colaborador, posto que, como ressalta Miranda (2000):

A liberdade religiosa não consiste apenas em o Estado a ninguém impor qualquer religião ou a ninguém impedir de professar determinada crença. Consiste ainda, [...] em o Estado permitir ou propiciar a quem segue determinada religião o cumprimento dos deveres que dela decorrem [...]. Se o Estado, apesar de conceder aos cidadãos, o direito de terem uma religião, os puser em condições que os impeçam de a praticar, aí não haverá liberdade religiosa. (MIRANDA, 2000, p. 409).

Nesse mesmo sentido, Silva Neto (2008) destaca que em razão do princípio da laicidade, o Estado tem a obrigação de garantir e proteger o exercício pleno dos seguintes direitos derivados da liberdade religiosa e de consciência: 1) a liberdade do indivíduo de ter crença religiosa ou não; 2) a liberdade do indivíduo de professar a sua fé religiosa, caso a

tenha; 3) a liberdade do indivíduo de trocar de religião; 4) a liberdade do indivíduo de não ser perseguido nem ofendido em razão de suas escolhas religiosas; 5) a liberdade dos familiares de decidirem pela educação religiosa, ou não, de seus descendentes; 6) a garantia de que esta educação religiosa não se choque com suas convicções, mas que as respeite; 7) a garantia de não ser discriminado em função de sua(s) crença(s).

Merece destaque aqui, quanto ao conteúdo específico do art. 5º, VI, que a liberdade religiosa envolve também a crença em um determinado conjunto de valores. Portanto, a opção de um indivíduo por uma religião traz, invariavelmente, como contrapartida, o dever de este observar e cumprir alguns dogmas ou formalidades religiosas, os quais são efetivamente realizados pelo adepto, em razão de um ato de crença: o indivíduo crê em um dogma ou rito específico e o segue.

Juntamente à liberdade de consciência, a Constituição de 1988, em seu art. 5º, VI, traz também a liberdade de divulgação de crença, que consiste na possibilidade de o adepto professar sua crença e envidar esforços no sentido de conseguir novos fiéis. Ressalte-se que este âmbito da liberdade religiosa é também protegido por outro direito constitucional, qual seja, a liberdade de expressão (TAVARES, 2008), que em conjugação com o direito à liberdade religiosa, se configura em liberdade de expressão religiosa.

O direito à liberdade religiosa, além de estar assegurado pela Constituição Federal de 1988, também encontra proteção na legislação infraconstitucional (Lei nº 9.394/96, Lei nº 4.898/65, Lei nº 7.716/89, etc.), bem como em Tratados Internacionais dos quais o Brasil é signatário, a exemplo da Convenção Internacional sobre Direitos Civis e Políticos; Convenção Interamericana sobre Direitos Humanos; Declaração sobre a Eliminação de todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções; Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas; a Declaração de Princípios sobre a Tolerância.

O Direito à identidade étnica, por sua vez, pode ser entendido como o direito que uma pessoa tem de preservar, vivenciar e reproduzir sua cultura sem sofrer qualquer represália por isso. Envolve aspectos como idioma, religião, modo de vida e organização social. Ele permite que o indivíduo pertencente a um determinado grupo possa se afirmar como tal. É com base em sua identidade que o indivíduo constrói sua personalidade, estruturas psíquicas e

emocionais. É com base em sua identidade que o indivíduo estabelece seus conceitos de certo e errado, bem e mal, justo e injusto. (LIMA, 2010).

Portanto, cada ser humano guarda uma relação muito forte com o grupo étnico a que pertence, com suas tradições, valores e cosmovisão. A essa relação de pertencimento dá-se o nome de “identidade étnica,” direito intimamente ligado à liberdade cultural, parte vital do desenvolvimento humano. (PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO - PNUD, 2004).

Em decorrência do importante papel desempenhado na formação do indivíduo, a identidade étnica é objeto de proteção jurídica em diversos tratados internacionais, a exemplo do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (art.27); Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas (art.1º e 2º, parágrafo único) bem como a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, que dispõe sobre tal direito em relação aos povos indígenas e tribais. No Brasil, é previsto de forma implícita, conforme se extrai da interpretação do art.5º, §2º combinado com os arts. 215, 216 e 231 da Constituição Federal de 1988. (LIMA, 2010).

As fortes influências e marcas deixadas pelo povo africano na cultura nacional estão presentes e são sentidas sobremaneira no campo religioso. Neste campo específico, as estratégias de sobrevivências das religiões africanas, desde o sincretismo, aos cultos escondidos nas matas e nas senzalas, passando-se pelas recriações e invenções de tradições, emanam dimensões imateriais profundas. (SANTOS, 2003). Gil e Risério (1988) destacam:

O homem arrancado de sua terra, escravizado do outro lado do mar oceano e submetido a um intenso bombardeio ideológico europeizante, foi encontrar, em sua religião, a possibilidade de manter viva uma continuidade, inclusive pessoal. (GIL; RISÉRIO, 1988, p. 108).

Assim, uma vez que idioma, costumes, cultura e também as crenças são desdobramentos de uma identidade étnica, temos que dela, também, nasce um direito étnico-religioso. E, visto que a nossa Constituição Federal garante, de maneira ampla e irrestrita, a liberdade religiosa a todos, evidente que este direito também alcança as manifestações religiosas étnico-raciais, a exemplo dos cultos de matriz africana. Portanto, preservar a liberdade afro ou étnico-religiosa é, sobretudo, preservar o direito à identidade étnica.

## CONCLUSÃO

Conforme demonstrado, a vivência afro religiosa não se encerra dentro dos limites dos Terreiros, mas também se expande para ambientes naturais considerados sagrados por representarem os locais de “domínio” dos Orixás. No entanto, em decorrência do adensamento urbano, uma nova paisagem passa a ser desenhada e essas religiões, antes instaladas em ambientes favoráveis, passam a encontrar dificuldades para manutenção de suas ocupações em amplas áreas, bem como para encontrarem ambientes naturais preservados aptos à realização de suas cerimônias.

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

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

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

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, José Flávio Pessoa; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé, religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 103-138.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**/Roger Bastide; tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BRASIL. Ministério da Cultura. Relatório final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial – Introdução. In: **O Registro do patrimônio imaterial – Dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial**. Brasília: MIN/IPHAN/FUNARTE. 1999.
- BUONFIGLIO, Mônica. **Orixás, anjos da natureza: um estudo sobre os deuses do candomblé**. São Paulo: Editora Mônica Buonfiglio, 2004.
- DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2000. Disponível em: < <http://portal.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3810>>. Acesso em: 07 out. 2014.
- DUARTE, Everaldo. O Terreiro do Bogum e o Parque São Bartolomeu. In: FORMIGLI, Ana Lúcia (org.). **Parque Metropolitano de Pirajá: História, natureza e cultura**. Coleção Cadernos do Parque. Salvador: Editora do Parque, 1998.
- DUARTE, Everaldo. Religiosidade no Cotidiano Baiano - O Dique do Tororó. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (orgs.). **Faraimará - O Caçador traz Alegria: Mãe Stella, 60 anos de Iniciação**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- SANTOS, Joana Elbein dos. Os nagôs e a morte. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.
- GIL, Gilberto; RISÉRIO, Antônio. **O Poético e o Político e Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé, religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 139-163.

LIMA, Emanuel Fonseca. Refugiados ambientais, identidade étnica e o direito das mudanças climáticas. **Prima Jurídico**: São Paulo, v. 9, n. 2, p. 373-397, jul./dez. 2010.

MATTOSO, Kátia Maria de Queirós. **Bahia Século XIX – Uma província no império**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1992 apud RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros da região metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, v. 2, n. 2, p. 31-85, 2006.

MIRANDA, Jorge. Manual de Direito Constitucional. Tomo IV, direitos fundamentais. 3.ed. Coimbra: Coimbra, 2000.

OLIVEIRA, André Luiz de Araújo. A cidade e o terreiro: proteção urbanística aos terreiros de candomblé na Bahia pós Estatuto da Cidade. In: **Seminário Urbanismo na Bahia – Direito à Cidade, Cidade do Direito**. 11., 2011, Salvador. Disponível em: <[http://www.ppgau.ufba.br/urba11/ST1\\_A\\_CIDADE\\_E\\_O\\_TERREIRO.pdf](http://www.ppgau.ufba.br/urba11/ST1_A_CIDADE_E_O_TERREIRO.pdf)>. Acesso em: 13 out. 2014.

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

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO – PNUD. **Relatório do Desenvolvimento Humano, 2004**. Liberdade cultural num mundo diversificado. Lisboa: Mensagem, 2004.

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

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

RODRIGUES, Nina. O Animismo fetichista dos negros baianos. 2 ed. Salvador: P555, 2005.

ROLNIK, Raquel. Território Negros nas Cidades Brasileiras (Etnicidade e Cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro). **Estudos Afro-Asiáticos**. n. 19, p. 29-41, 1989.

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

SILVA NETO, Manoel Jorge e. **Proteção Constitucional à Liberdade Religiosa**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

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

TAVARES, André Ramos. **Curso de Direito Constitucional**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.