

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA – PROGRAMA EICOS
ESTUDOS INTERDISCIPLINARES DE COMUNIDADES E ECOLOGIA SOCIAL
UFRJ/IP/EICOS**



A FLORESTA SAGRADA DA TIJUCA

Estudo de Caso de conflito envolvendo uso público religioso de Parque Nacional.

Rio de Janeiro

2008

A FLORESTA SAGRADA DA TIJUCA

Estudo de Caso de conflito envolvendo uso público religioso de Parque Nacional

LARA MOUTINHO DA COSTA

**Dissertação submetida à Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Psicologia - Programa EICOS
Estudos Interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social
UFRJ/IP/EICOS
MESTRADO**

**ORIENTADOR:
Carlos Frederico B. Loureiro
Doutor**

Rio de Janeiro

2008

FICHA CATALOGRÁFICA

Moutinho- da-Costa, Lara.

A FLORESTA SAGRADA DA TIJUCA: Estudo de Caso de conflito envolvendo uso público religioso de Parque Nacional / Lara Moutinho da Costa – Rio de Janeiro, 2008.

xi, 398 f.: il.

Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Instituto de Psicologia – Programa de Estudos Interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social – EICOS, 2008.

Orientador: Carlos Frederico Loureiro

1. Colonialidade do poder e do saber e capitalismo mundial: poder, raça e classe. 2. Territorialidades do poder: áreas protegidas e injustiça ambiental. 3. Cultura e natureza: preservação de territórios sagrados como caminho *da* e *para* a conservação - Teses. I. Loureiro, Carlos Frederico (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia – Programa de Estudos Interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social – EICOS. III. Título.

A FLORESTA SAGRADA DA TIJUCA
Estudo de Caso de conflito envolvendo uso público religioso de Parque Nacional

Lara Moutinho da Costa

Dissertação submetida ao corpo docente do Instituto de Psicologia – Programa de Estudos Interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social - EICOS, Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre.

Aprovada por:

Prof. Dr. Carlos Frederico Loureiro - EICOS/UFRJ - Orientador

Prof^ª. Dr^a Aureanice de Mello Corrêa – UERJ – Co-Orientadora

Prof. Dr. Philippe Pomier Layrargues – UNB

Rio de Janeiro, 29 de Setembro de 2008

DEDICATÓRIA

Dedico este estudo:

À minha mãe Leilá, mulher profunda e comprometida, a primeira a me fazer enxergar as desigualdades e injustiças e não cruzar os braços, desviando o olhar;

Aos meus filhos Júlia e Henrique, estrelas do meu céu, sóis da minha vida, luzes do meu caminho, na esperança de que também eles busquem em suas jornadas combater o racismo, a opressão e as desigualdades em todas as suas formas;

Ao meu Pai Luis Alfredo, que me ensinou o gosto pelas ciências e que pela África negra também muito lutou;

À Mata Atlântica brasileira, suas cachoeiras, rios, lagoas e florestas, morada dos orixás, inquices e voduns, territorialidade afro-brasileira, pois foi por amor à ela que este estudo se iniciou;

Aos negros e negras dessa terra, discriminados do passado e do presente, que apesar dos abusos, preconceitos e injustiças sofridos, ajudaram e ajudam a construir essa nação, valorizando e qualificando esse país com cores e sabores, pensamentos, palavras e atos;

Ao meu Mestre Carlos Frederico Loureiro, orientador e companheiro de lutas e esperanças, que com sua luz e suave paciência, deu clareza, profundidade e substância aos meus pensamentos, e fez a estrada ter sentido e valer o caminhar;

AGRADECIMENTOS

O desenvolvimento deste estudo não teria sido possível sem o auxílio de amigos, que em diferentes momentos se disponibilizaram em ajudar, contribuindo significativamente com a pesquisa. A eles sou profundamente grata:

Maria Clara Rebel, amiga de longa data, que me auxiliou nos primeiros passos;

Denise Alves, pela confiança, abertura e sincera amizade, a primeira a me fazer ver os conflitos envolvendo uso público religioso no Parque Nacional da Tijuca sob uma outra perspectiva que não a da conservação, e por me apresentar à metodologia Educação no Processo de Gestão Ambiental, que deu sentido e direção as minhas práticas educativas;

Maria das Graças Oliveira, companheira do MIR, agradeço a paciência, amizade, solidariedade e parceria na jornada de luta em defesa de um mundo mais plural, onde a cultura de paz e o amor e respeito pela natureza e sua diversidade biocultural tem lugar;

Ana Cristina Vieira e Luiz Fernando Lopes, pela abertura e gentileza em participar das entrevistas, e paciência em responder o excesso de perguntas;

Mãe Beata de Yemonjá, Yιά Mi querida, mulher de fibra, exemplo de coragem, que em meu socorro veio em inúmeros momentos. Com ela aprendi muito, tanto que não cabe aqui explicar;

Aderbal, que muito me ensinou sobre o respeito aos orixás e a entender a natureza de Xangô; Paulo Branquinho, pelo carinho e tolerância nas horas de inquietação; Marcel, amigo de tantas vidas, que ficou do lado apoiando sem questionamentos ou cobranças, com boa vontade inclusive para auxiliar nas transcrições das fitas;

Meus filhos queridos, agradeço a paciência pelas horas de ausências, e em especial à Júlia, que perdeu horas de sono e lazer ajudando nas transcrições, e ao Henrique, que iluminou meus dias com seus sorrisos;

Minhas amigas de EICOS e de LIEAS, Geisy, Marina, Claudinha Cunha e Sultane agradeço as horas de conversa e trocas acadêmicas, as risadas, as indignações, as críticas, as sugestões, os abraços, aconchegos e escutas;

Denise Lobato, amiga, parceira e companheira, que segurou o tranco e manteve o fluxo, sem o qual eu não teria podido ter paz para escrever;

Clayton Lino, pelos livros da UNESCO e por apostar nos sítios sagrados da Mata Atlântica;

Prof^a. Aureanice de Mello Corrêa, agradeço o carinho e interesse em querer participar desse estudo como co-orientadora. Através dela, e de sua pesquisa envolvendo território-santuário e outros aspectos da religiosidade afro-brasileira, que conheci todo o universo da geografia cultural, que muito contribuiu para as análises do caso envolvendo o Parque Nacional da Tijuca;

Philippe Pomier Layrargues, agradeço o carinho e interesse em querer participar da banca examinadora, principalmente pela crítica e análise durante a qualificação, que me fez questionar propósitos, aceitar o desafio e assumir o compromisso com a pesquisa envolvendo o campo do racismo ambiental com segurança;

Meu Mestre Carlos Frederico Loureiro, pois se o conceito de orientador existe neste universo, é porque ele está presente nele. A ele fico muita agradecida, por ter aceitado dar orientação à estudo tão polêmico, mas, principalmente, porque sua influência foi um divisor estrutural em minha vida, modificando-a para sempre;

RESUMO

MOUTINHO DA COSTA, Lara. **A FLORESTA SAGRADA DA TIJUCA**: Estudo de Caso de conflito envolvendo uso público Religioso de Parque Nacional. Orientador: Carlos Frederico Loureiro. Rio de Janeiro: UFRJ/IP/EICOS; CNPq/LIEAS, 2008. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social).

A presente pesquisa objetiva desenvolver estudos na interface dos campos da conservação e da justiça ambiental, buscando analisar conflitos socioambientais relacionados ao uso público religioso de parques nacionais. O Parque Nacional da Tijuca, por se tratar de um parque nacional urbano inserido no meio de uma cidade com mais de 6 milhões de habitantes, onde cerca de 14 religiões visitam o parque frequentemente para realização de práticas religiosas diversas, apresenta-se como um campo rico para o desenvolvimento destes estudos. Dentro do contexto da justiça ambiental, a pesquisa analisa por que um Parque que vem enfrentando conflitos envolvendo uso público religioso de maneira estruturada, com metodologia dialógica e participativa, foi acusado de racismo ambiental durante o I Seminário Brasileiro Contra o Racismo Ambiental, realizado em 2005. A pesquisa analisa como atuam os diferentes atores envolvidos nos conflitos observados, as lutas sociais presentes e as relações de poder e dominação que prevalecem. Secundariamente, analisa as contribuições da educação ambiental e das religiões afro-brasileiras no enfrentamento dos conflitos. O estudo conclui que o modelo de conservação adotado no Brasil, de bases ideológicas colonial/moderna, capitalista, eurocêntrica e racista, de caráter territorializante e autoritário, cria categorias de conservação de uso indireto e expulsa grupos tradicionais de seus territórios de origem, pertencimento e identidade, especialmente a categoria Parque Nacional, que segrega o homem e sua cultura, evidencia conflitos e disputas por acesso e uso dos recursos naturais, e impacta etnias em vulnerabilidade, que desterritorializadas, sofrem com a proibição ou falta de condições materiais e simbólicas de reproduzir suas práticas culturais, de estabelecer e reproduzir seus modos tradicionais de uso da natureza a que culturalmente pertencem, ficando ameaçadas de perda e de fragmentação de identidades. Tais fatos observados configuram injustiça ambiental e racismo ambiental e institucional praticado pelo órgão gestor dos Parques Nacionais. Apesar de ser o Parque Nacional no país que mais estuda e trabalha o tema envolvendo uso público religioso, devido as desigualdades no uso e a discriminação presentes no espaço da unidade, acrescida de incoerência metodológica e contradições entre os discursos oficiais (que preconizam inclusão e participação social) e as práticas executadas (muitas vezes autoritárias, de exclusão, segregação, discriminação, omissão, negligência e desrespeito), fazem aumentar os conflitos evidenciados e qualificam o racismo ambiental praticado, além de ferirem o princípio constitucional da equidade e o direito da livre expressão garantido pela Carta Magna do País, colocando em xeque a credibilidade do órgão e do Ministério a que este faz parte. Cachoeiras, monumentos de rocha, rios, matas e florestas que antes foram espaços de referência identitária, deixam de ser, quando atua a lógica instrumental do Estado-nação brasileiro. Trata-se de pesquisa interdisciplinar, do campo da complexidade e da teoria crítica, e a principal abordagem paradigmática escolhida é a abordagem relacional, dialética e historicizada. A metodologia envolve premissas da pesquisa qualitativa e participante, com base em um estudo de caso, por ser a mais indicada para atingir os objetivos propostos, da pesquisa e da pesquisadora.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa do Parque Nacional da Tijuca com os quatro setores assinalados – Pg. 21 e 121.

Figura 2 – Mapa do Parque Nacional da Tijuca, imagem TM Landsat, cedida pela NASA. – Pg. 22 e 122.

Figura 3 – Hierofania na Cachoeira do Quebra (Horto, setor B). Foto tirada em 3 de julho de 2004. Pg. 149.

Figura 4 – Hierofania na “Curva do S”, Alto da Boa Vista (setor A, Floresta da Tijuca). Foto tirada em 2/05/08. Pg. 149.

Figura 5 – Hierofania nas matas do Circuito das Águas, próxima ao rio das Almas, setor A do PNT. Foto tirada em 2/05/08. Pg. 149.

Figura 6 – Hierofania nas matas da Floresta da Tijuca. Foto de cerimônia do Templo A Caminho da Paz, em 19/11/06. Pg. 149.

Figura 7 – Placa Institucional do PNT, na entrada do Parque pela praça Afonso Vizeu, Alto da Boa Vista. Pg. 180

Figura 8 – Pannel com fotos do I Mutirão de Limpeza do Espaço Sagrado da Curva do S, realizado em 3 de julho de 2004, transformado em banner. Pg. 190

Figuras 9, 10, 11, 12, 13 e 14 – Fotos de registro do II Mutirão de Limpeza do Espaço Sagrado da Curva do S, localizado na Av. Edson Passos, Alto da Boa Vista. Tiradas pelo Templo A Caminho da Paz, em Agosto de 2004. Pg. 191

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – População da Corte e da Província do Rio de Janeiro. Fonte: Censo Demográfico de 1821 (apud ALGRANTI, 1988, p. 32). Pg. 138.

Tabela 2 – Visitação Permitida por Categoria de Manejo, segundo o *Guia do Chefe* – IBAMA/MMA (2002). Pg. 165.

Tabela 3 – Práticas Religiosas no Parque Nacional da Tijuca (retirada do Relatório Final da Oficina de Práticas Religiosas em Áreas Protegidas, realizada em 2005 no PNT, constante no Processo IBAMA/MMA N° 02001.004964/2005-65). Pg. 198 - 200.

LISTA DE SIGLAS

- ARIS – Área de Relevante Interesse do Sagrado.
- CDB – Convenção para Diversidade Biológica.
- CEUB – Confederação Estadual das Associações de Umbanda do Rio de Janeiro.
- CGEAM – Coordenadoria Geral de educação Ambiental do IBAMA.
- CGECO – Coordenadoria Geral de Conservação de Ecossistemas do IBAMA.
- CI – Conservation International.
- CITI – Comissão Internacional de Tratados Índios.
- CNRBMA – Conselho Nacional da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica.
- DIREC – Diretoria de Ecossistemas do IBAMA.
- DISAM – Diretoria Socioambiental do IBAMA.
- DMA – Domínio Mata Atlântica
- GT – Grupo de Trabalho.
- IBAMA – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis.
- IEF – Instituto Estadual de Florestas.
- IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
- IUCN – International Union for Conservation of Nature.
- MAB – Programme on Man and the Biosphere - Programa o Homem e a Biosfera.
- MIR - Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro.
- MMA – Ministério do Meio Ambiente.
- OMPI - Organização Mundial da Propriedade Intelectual.
- PNT – Parque Nacional da Tijuca.
- PNAP – Plano Nacional de Áreas Protegidas.
- PNUMA - Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente.
- PROGE – Procuradoria Geral do IBAMA.
- RBs – Reservas da Biosfera.
- RBMA – Reserva da Biosfera da Mata Atlântica.
- SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação.
- UC – Unidade de Conservação.
- UEUB – União Espírita de Umbanda do Brasil.
- UICN – União Internacional para Conservação da Natureza.
- UNCED - United Nations Conference on Environment and Development.
- UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.
- WWF – Fundo Mundial para a Vida Selvagem.
- ZRIS – Zona de Relevante Interesse do Sagrado.

SUMÁRIO:

I. INTRODUÇÃO.	13
1 - Objetivo geral.	17
2 - Objetivos específicos.	18
3 – Resultados esperados.	18
4 - Área de estudo.	20
5 – Organização do texto.	22
II. REVISÃO TEÓRICA:	
1. Colonialidade do poder e do saber e capitalismo mundial: poder, raça e classe.	24
1.1 – Colonialidade do saber: o eurocentrismo.	29
2. Territorialidades do poder: Áreas Protegidas e injustiça ambiental.	39
2.1– Território, cultura e des-territorialização.	43
2.2 – Territórios Sociais: territorialidade dos povos tradicionais e a problemática fundiária do Estado-nação brasileiro.	46
2.3 – As ondas históricas de territorialização no Brasil.	49
2.4 – A colonialidade do poder e a razão Instrumental do Estado-nação frente à Razão Histórica.	52
2.5 – Os regimes de propriedade comum das etnicidade ecológicas.	55
2.6 - Lugar, Memória e Identidade: Os Sítios Simbólicos de Pertencimento.	60
2.7 – Unidades de conservação e populações: razão instrumental X razão histórica	64
2.8 - A co-gestão de território.	69
3. Cultura e natureza: preservação de territórios sagrados como caminho <i>da e para</i> a conservação.	
3.1 – Patrimônio imaterial enquanto perspectiva sagrada (simbólica) de natureza.	78
3.2 – Os sítios naturais sagrados e sua importância na conservação da diversidade biocultural.	84
3.3 - Diálogos entre saberes: os diferentes sentidos do conhecimento.	105
III – METODOLOGIA	111

IV – ESTUDO DE CASO: A FLORESTA SAGRADA DO PARQUE NACIONAL DA TIJUCA.	
1. Localização geográfica, caracterização da área e contexto atual.	120
2. A presença do negro no Parque Nacional da Tijuca: africanos, crioulos e espaços urbanos no Rio de Janeiro escravista.	133
2.1 -Territórios de resistência: de quilombo à favela.	137
2.2 – O negro no Parque Nacional da Tijuca: território social do povo-de-santo.	145
3. Santo também come: o significado etnográfico dos alimentos ofertados.	151
3.1 - O povo de santo.	151
3.2- Alimentação e identidade: em torno do conceito de comer nas religiões afro-brasileiras.	160
4. Caracterizando o conflito envolvendo uso público religioso do Parque Nacional/Floresta Sagrada da Tijuca: racismo ambiental ou preconceito religioso?	163
4.1 - Os onze anos do Projeto “Meio Ambiente e Espaço Sagrado”: a natureza do PNT como palco de disputa e lutas sociais.	173
5. A não preservação de territórios sagrados dos povos de santo como prática de racismo institucional e ambiental.	236
V - CONCLUSÕES E CONSIDERAÇÕES FINAIS.	243
VI - RECOMENDAÇÕES E PROPOSTAS.	274
VII - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.	280
VIII – ANEXOS.	285

I. INTRODUÇÃO

Diferentes tradições religiosas realizam rituais na natureza. Para exemplificar podemos citar os cultos indígenas/xamânicos, a umbanda, candomblé, budismo, hinduísmo, daime, wicca, druida/celta, tradição cigana, e até mesmo os neopentecostais, como religiões que realizam rituais na natureza, no entorno ou mesmo dentro do território de unidades de conservação, especialmente em áreas reservadas que possuam clareiras, rios, córregos, cascatas, lagos, cachoeiras, matas, montes e pedreiras. Estas tradições vêm na Floresta Atlântica um ambiente sagrado propício para a comunicação com suas deidades.

Algumas destas tradições, principalmente as consideradas pela cultura dominante como politeístas/pagãs, também conhecidas como “de matrizes da natureza”, realizam oferendas como parte dos rituais praticados, tidas como presentes, agradados ou alimento para suas divindades.

Nestes grupos, há um vínculo forte entre suas divindades e os elementos naturais (fogo, água, terra, ar, raio, chuva, rio, praia, lagoa, floresta, mata, pedreiras, monumentos naturais, alimentos, plantas, etc). E os diferentes ambientes e paisagens tornam-se carregados de simbolismos e significados. Como observa Drummond (1997, p.46) “Muitas destas religiões derivam de culturas míticas, que valorizam os territórios que habitam como portadores de elementos dotados simultaneamente de valores terrenos e extra-terrenos”, ou seja, para estes grupos, a terra e os demais elementos do ambiente natural têm ao mesmo tempo valores utilitários e valores sagrados, do âmbito do simbólico, imaterial.

Do ponto de vista da conservação, as oferendas que ficam na natureza poluem as águas de rios, cachoeiras e as matas ao redor com materiais não degradáveis, interferindo na beleza cênica da paisagem e causando forte impacto negativo aos visitantes das unidades de conservação. De fato, as comidas e carcaças de animais mortos provenientes das oferendas, dentro desta perspectiva, após certo tempo, tornam-se veículo de patogenias para homens e fauna silvestre, além de servirem como pontos de disseminação de vetores às comunidades residentes do entorno; as velas acesas matam árvores e contribuem para ocorrência de incêndios florestais; as louças, garrafas e copos deixados no ambiente quebram-se com facilidade, poluem águas e matas e colocam em risco a vida de freqüentadores e fauna local. Sem considerar as embalagens que levam as oferendas e que

são constantemente descartadas no meio ambiente local, seja por má educação ambiental, seja pela ausência de coletores de lixo e de programas de coleta regular de resíduos nestes ambientes.

Nesse contexto, é importante observar que há diferenciações nos atores sociais que realizam oferendas na natureza, indo das autoridades religiosas, passando pelos iniciados, pelos devotos, pelos freqüentadores assíduos, pelos não tão assíduos, pelos simpatizantes e até o totalmente leigo, mas supersticioso, que leva uma oferenda para “Oxum” na cachoeira porque sua vizinha disse que ia ajudar a engravidar, ou aquele que joga uma flor no mar para Yemanjá durante a passagem do ano para trazer sorte. Mas não importa se é religioso devoto, iniciado, freqüentador, simpatizante, ou leigo, todos são classificados preconceituosamente pela cultura hegemônica como “macumbeiros” e poluidores, e a religião passa a ser a grande vilã, estando associado ao conceito as imagens de medo, lixo, sujeira.

Muitas autoridades religiosas não são insensíveis a estas questões, trabalhando na instrução e no resgate dos saberes tradicionais junto aos seus devotos, visando reorientar práticas e ações mas reconhecem que apesar de rios, cachoeiras, matas e praias fazerem parte da base da crença dessas tradições, e possuem uma importância fundamental, tem havido um certo distanciamento do princípio religioso básico de respeito à natureza por parte de muitos devotos, praticantes e simpatizantes não só de umbanda e candomblé, mas também de outras tradições religiosas de matrizes da natureza. Mas declaram que tal desrespeito não é, no entanto, parte integral do candomblé, da umbanda, ou de qualquer outra religião. Na verdade, resulta da falta de conhecimento de questões ligadas aos saberes sagrados dessas tradições e à preservação da natureza. Ou seja, para estas tradições é a ignorância, ou falta de conhecimento e de consciência, e não a religião, que polui a natureza. E os preconceitos só fazem aumentar a intolerância e a distância que separa o problema do seu entendimento.

Os Parques urbanos e peri-urbanos do Rio de Janeiro, como é o caso do Parque Nacional da Tijuca, objeto do presente estudo, recebem um fluxo cotidiano de visitantes religiosos em suas áreas, principalmente em datas especiais do calendário religioso. Mas as buscas por estes oásis de mata exuberante não são de estranhar se considerarmos que com a crescente a expansão das cidades em direção às áreas rurais, mais e mais áreas verdes são

ocupadas e degradadas, sendo esperado que a população religiosa residente em cidades busque, então, áreas naturais protegidas, urbanas e periurbanas, para fazer suas oferendas, onde a vida se mantém esplendorosa. Daí surge um dos conflitos. Segundo Scott e Limonic:

“Como a construção e o crescimento das cidades se faz pela apropriação pública, ou privada, de bens da natureza (objeto de apropriação e de conflito) ocorre uma confrontação de interesses de diferentes grupos sociais, incluindo mercado, empresas, poderes e instituições”. (1997, p.17).

Esses diferentes grupos sociais passam, então, a disputar os bens naturais e os investimentos públicos que permitam o acesso a esses bens. Nesse processo de disputa, então, configuram-se os conflitos.

O Parque Nacional da Tijuca têm enfrentado este tipo de tensão e disputa, relacionadas ao uso dos recursos naturais locais para práticas religiosas, dentro e no entorno de suas áreas, muitas vezes reconhecidas como território sagrado para diferentes tradições culturais, como as afro-brasileiras, que estão presentes na área hoje abrangida pelo Parque desde o Século XVII, estando a sua presença registrada em nomes de lugares, trilhas e caminhos, no pé-de-moleque de algumas trilhas, em artefatos descobertos em estudos arqueológicos, nas pinturas feitas por pintores europeus que ali moraram, entre outros geosímbolos, sinalizando que o PNT, assim como a Floresta Atlântica por ele englobado foi e ainda é territorialidade negra, hoje afro-brasileira.

Por causa disso, o Parque Nacional da Tijuca vem desenvolvendo, desde 1997, um projeto de educação ambiental intitulado *Meio Ambiente e Espaços Sagrados*, que visa pesquisar as práticas religiosas realizadas em áreas protegidas; promover discussões e ações educativas com a comunidade científica e sócio-religiosa; desenvolver alternativas sobre a questão das oferendas e práticas religiosas em áreas florestada, buscando promover um amplo diálogo entre os diversos atores sociais envolvidos na questão e compatibilizar a proteção do patrimônio natural e cultural, na perspectiva de gestão participativa do meio ambiente.

Pode-se dizer que o PNT é hoje o Parque Nacional Brasileiro que mais realiza estudos relacionados ao uso público religioso de unidades de conservação, e aos conflitos advindos desse uso. Por conta disso, será o objeto de estudo da presente pesquisa, a qual

espera-se, possa vir a ser um ponto de partida para se pensar o tema de práticas religiosas em áreas protegidas, que poderá ser útil para outras unidades de conservação do sistema brasileiro.

Para se entender o conflito é preciso lembrar, então, que a relação homem/natureza se dá através de muitas dimensões e que, para algumas coletividades e/ou indivíduos, uma dessas dimensões é a dimensão sagrada, que pode se manifestar de diversas maneiras, tais como cânticos, preces e sintonizações, danças, vivências, rituais e oferta de presentes (VIEIRA, ALVES et alii, 1997).

A realização das práticas/rituais visa o acesso, a comunicação dos religiosos com suas deidades, e se dá na natureza por reconhecerem nela um lugar onde esta comunicação pode se realizar, pois nestes ambientes a vida está presente de maneira luxuriante, com toda a sua força. Essa força, essa “energia”, que é relacionada à presença da vida, chamada de axé em algumas tradições religiosas, e que está presente no meio ambiente natural torna esse ambiente, esse lugar, um lugar sagrado, um espaço sagrado para estes grupos. Segundo EGLER (2002), espaço é um conceito que se refere a diferentes processos, que podem ser de ordem material ou imaterial. Os espaços naturais onde os diferentes grupos religiosos realizam seus rituais devocionais são carregados de conteúdos simbólicos, e são identificados como espaços naturais sagrados, espaços santuários, sítios sagrados, lugares propícios para o contato com as forças da criação e para realização de práticas religiosas.

No entanto, quando estes sítios sagrados localizam-se dentro de áreas naturais protegidas, como os Parques Nacionais, que são ambientes naturais de características de grande relevância sob os aspectos ecológico, cênico, científico, cultural, educativo e de lazer, segundo a perspectiva preservacionista brasileira, onde só é permitido o uso indireto dos bens ambientais, fazem aparecer conflitos e evidenciam uma lacuna importante nas estratégias de preservação destas unidades.

Além disso, os remanescentes de Mata Atlântica encontram-se, hoje, extremamente ameaçados, sendo o bioma considerado um dos hot spots ecológicos mundiais, ou seja, como uma área representativa de um ecossistema degradado e fragmentado, cuja integridade e conservação estão fragilizados, concentrando grande biodiversidade e espécies endêmicas ameaçadas de extinção.

No Brasil, este bioma está reduzido a cerca de 7% de sua formação original, onde 80% encontram-se em mãos de particulares. No Rio de Janeiro, os remanescentes ocupam ainda algo em torno de 13% do território do Estado.

O estabelecimentos de estudos visando a geração de políticas públicas que contemplem ao mesmo tempo a proteção da biodiversidade e da sociodiversidade, entendidas pela presente pesquisa no contexto de diversidade biocultural de que fala PARAJULI (2006), configura-se como de extrema pertinência, tendo em vistas as enormes demandas de uso público religioso que as unidades de conservação urbanas apresentam, e da total falta de estratégias de enfrentamento da questão, que contemplem ao mesmo tempo as necessidades de proteção dos bens naturais com o direito à livre expressão religiosas garantido pela constituição federal (Art. 5º), tendo-se ainda os direitos humanos como pauta destas estratégias.

É neste sentido que a presente pesquisa pretende se desenvolver, procurando responder duas perguntas: 1) Por que existe no Parque Nacional da Tijuca conflito envolvendo uso público religioso? 2) Por que o Parque Nacional da Tijuca foi acusado de racismo ambiental durante o I Seminário de Combate ao Racismo Ambiental no Brasil, ocorrido nos espaços da Universidade Federal Fluminense, em 2005? O caso seria de racismo ambiental ou preconceito religioso/eticismo ambiental?

Nesse sentido, práticas, regras impostas e relações estabelecidas pelo Parque Nacional da Tijuca estariam causando impacto sobre etnias vulnerabilizadas que poderiam ser classificadas como práticas de racismo ambiental e, portanto, injustiça ambiental? Dito de outra forma: o grupo estudado pela presente pesquisa, mais especificamente os usuários/freqüentadores religiosos ligados às religiões afro-brasileiras, categorizadas pela presente pesquisa como “povos de santo” e “comunidades de terreiros”, poderiam ser também classificados como grupos sociais vítimas de injustiças ambientalmente racistas?

1. OBJETIVO GERAL

- Analisar conflitos envolvendo uso público religioso no Parque Nacional da Tijuca, especialmente aqueles relacionados à práticas de tradições religiosas de matriz afro-brasileira.

2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Analisar por que existe conflito envolvendo uso público religioso no Parque Nacional da Tijuca, observando a atuação do poder público e institucional no enfrentamento da questão e as estratégias utilizadas pelo órgão gestor do Parque Nacional da Tijuca para abordar os conflitos observados.
- Analisar a atuação dos diferentes atores sociais envolvidos, assim como as relações de poder e dominação que prevalecem.
- Analisar por que o Parque Nacional da Tijuca foi acusado de racismo ambiental durante o I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental, ocorrido em 2005 nos espaços da Universidade Federal Fluminense - UFF.

3. RESULTADOS ESPERADOS

- Contribuir para o fortalecimento dos elos entre a diversidade cultural e a diversidade biológica e para a conservação da natureza no século 21;
- Contribuir para o aprofundamento dos conceitos de: Sítio Natural Sagrado, Sítio Simbólico de Pertencimento, Espaço Sagrado/Espaço Santuário, Patrimônio Imaterial, Território Sociais e Etnicidade Ecológica;
- Contribuir para a criação do conceito e para a viabilidade política e institucional da criação da categoria Parque Nacional Étnico – PNE e ARIS – Área de Relevante Interesse do Sagrado, no âmbito do sistema nacional e estadual de unidades de conservação e das ZERIS – Zona Especial de Relevante Interesse do Sagrado, no âmbito do zoneamento ambiental das áreas protegidas brasileiras;
- Contribuir para o estudo da viabilidade de criação de Espaços Sagrados oficialmente instituídos, para a prática de oferendas e rituais religiosos, dentro ou no entorno de uc's, com gestão compartilhada, educação ambiental e coleta regular de resíduos;
- Contribuir para a viabilidade de tombamento pela UNESCO (e de Reconhecimento do Governo Estadual do Rio de Janeiro) como FLORESTAS SAGRADAS as quatro Florestas/Maçços Urbanos que compõe o Mosaico Metropolitano Estadual do Rio de Janeiro e que são muito usadas para práticas religiosas de diferentes

tradições, cada uma delas abrigando uma unidade de conservação da categoria Parque (Parques da Tijuca, Pedra Branca, Mendanha e Tiririca). Estas florestas/parques fazem parte da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica do Rio de Janeiro, Programa MaB/UNESCO;

- Contribuir para a diminuição dos conflitos envolvendo uso público religioso em áreas protegidas;
- Contribuir para a diminuição das desigualdades no uso dos espaços públicos;
- Contribuir para a diminuição dos preconceitos envolvendo tradições religiosas afro-brasileiras;
- Contribuir para a diminuição dos impactos que os resíduos religiosos que ficam na natureza, provenientes das oferendas religiosas vencidas, causam ao meio ambiente natural;
- Auxiliar gestores de UC's de todo país na gestão e manejo de seus territórios;
- Contribuir para o reconhecimento e respeito à diversidade cultural, melhorando relações, diminuindo preconceitos e favorecendo uma maior inclusão social no âmbito das unidades de conservação da natureza da categoria Parque;
- Ampliar a consciência pública sobre as contribuições do pensamento afro-brasileiro com relação à conservação dos recursos naturais;
- Contribuir para a formação de uma base de conhecimentos sobre as práticas culturais que promovem o uso sustentável da biodiversidade;
- Ampliar e fomentar o diálogo entre lideranças religiosas e autoridades públicas buscando com isso incrementar a compreensão entre os saberes religiosos tradicionais e o discurso ecológico- conservacionista;
- Fornecer subsídios para se pensar práticas de educação ambiental em relação à práticas religiosas, associadas à conservação;
- Contribuir para as lutas emancipatórias e reivindicações antidiscriminatórias e antiopressivas no campo das religiões, e nos esforços para mudar as relações entre religiosos, conservacionistas e sociedade como um todo;

4. ÁREA DE ESTUDO:

Localizado na cidade do Rio de Janeiro, uma das cidades mais populosas do país, o presente estudo envolve o Parque Nacional da Tijuca – PNT: um parque urbano criado em 1961, e de território fragmentado (4 setores descontínuos), que apresenta grande pressão antrópica no entorno (cerca de 47 favelas).

Com 39,53 Km² de área (3.953 hectares), 40 km de estradas asfaltadas e aproximadamente 100 km de trilhas, é formado por 4 setores que, juntos, apresentam mais de 900 espécies de plantas e 230 de animais: Setor A – Floresta da Tijuca; Setor B – Serra da Carioca/Paineiras/Corcovado/Parque Lage; Setor C - Pedra da Gávea/Pedra Bonita; Setor D - Covanca/ Pretos Forros.

O Parque Nacional da Tijuca (PNT) divide as Zonas Norte, Sul e Oeste da Cidade do Rio de Janeiro. Geograficamente situa-se entre os paralelos de 22055' e 23001' de Sul e os meridianos de 43012' e 43019' de Longitude W. Greenwich, no Centro Meridional do Estado do Rio de Janeiro, exercendo influência sobre o clima, abastecendo alguns bairros com as águas que nascem em seu interior e proporcionando uma fantástica área de lazer para a população.

Dada a sua localização dentro de uma capital de pouco mais de 6 milhões de habitantes, o PNT, com seus quatro grandes setores, é dividido por eixos rodoviários que hoje permitem fácil e rápido acesso. Fazendo limites com os Bairros de Botafogo, Jardim Botânico, Gávea, São Conrado, Barra da Tijuca, Jacarepaguá, Grajaú, Vila Isabel, Rio Comprido e Laranjeiras, o Parque pode ser alcançado através de sete acessos principais que correspondem aos seus Portões de Entrada: 1 - Sumaré (Estrada do Sumaré), 2 - Caixa D'água dos Caboclos (Rua Almirante Alexandrino), 3 - Macacos (Estrada Dona Castorina), 4 - Passo de Pedras (Estrada da Vista Chinesa), 5 - Sapucaias (Estrada do Redentor), 6 - Solidão - (Estrada do Açude da Solidão), 7 - Cascatinha (Estrada da Cascatinha). Há que destacar que o conjunto da Pedra da Gávea e Pedra Bonita tem acesso pela Estrada das Canoas e pela Tijuca e que o conjunto da Floresta de Três Rios, tem acesso pela Estrada Grajaú-Jacarepaguá.

O PNT possui uma extensa rede de trilhas, sinalizadas ou não, para todos os gostos e condicionamentos físicos. O setor A é o Setor com mais trilhas, mas algumas áreas são pouco visitadas por questões de segurança.

O Parque recebe cerca de 1,5 milhões de visitantes e usuários por ano, sendo 450.000 na Floresta da Tijuca (setor A). A área mais visitada do Parque é a das Paineiras/Corcovado (setor B), onde está a estátua do Cristo Redentor. A Floresta da Tijuca (setor A), é a segunda área mais visitada do Parque. Cada setor possui um perfil de visitantes diferenciado que vem em busca de contemplação, lazer, recreação, esporte, atletismo, turismo convencional, ecoturismo, turismo cultural e turismo religioso.

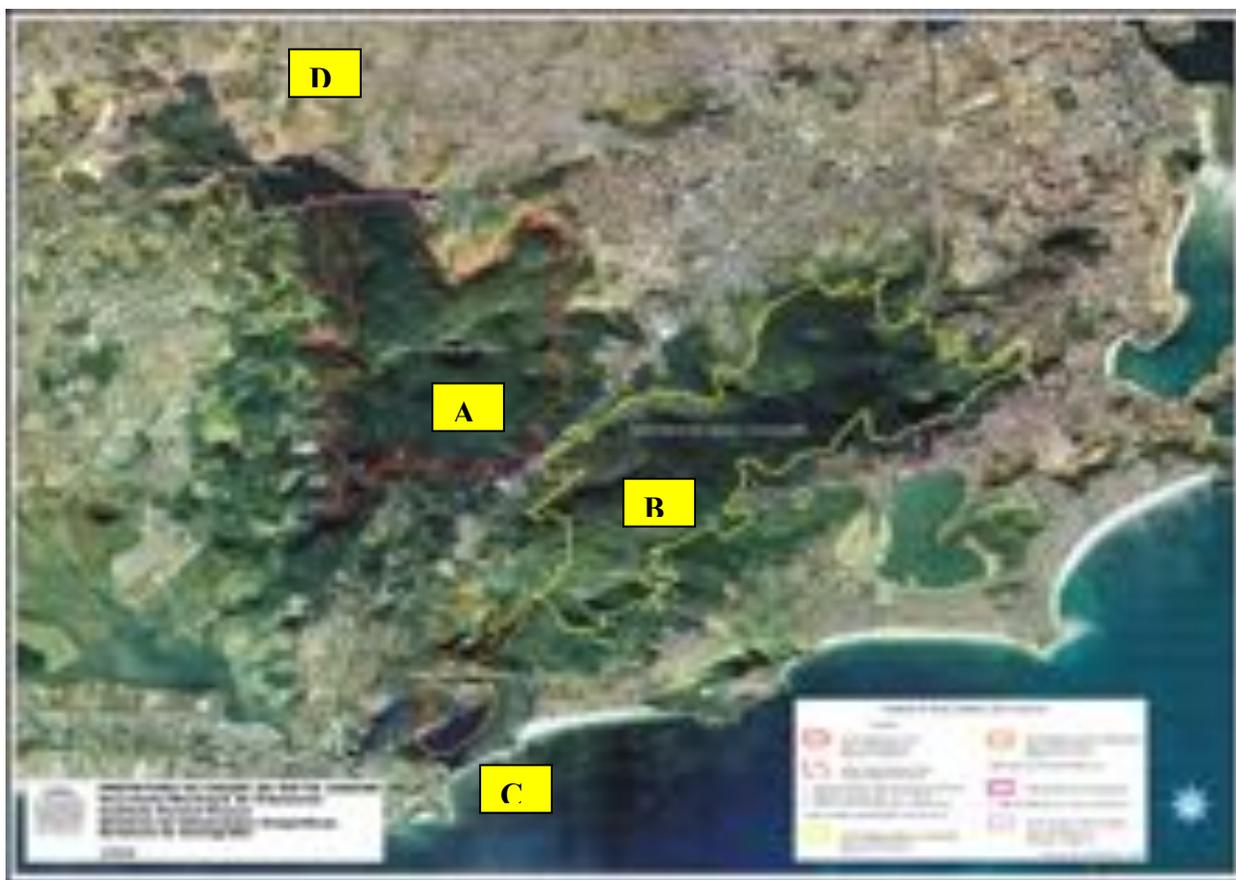


Figura 1 – Mapa do Parque Nacional da Tijuca com os 4 setores assinalados. Pode-se observar o adensamento humano no entorno. Disponível do endereço eletrônico do Instituto Municipal de Urbanismo Pereira Passos.¹

¹ Disponível em http://www.rio.rj.gov.br/ipp/noticias/nota_059.htm. Acesso em 3 de fevereiro de 2008.

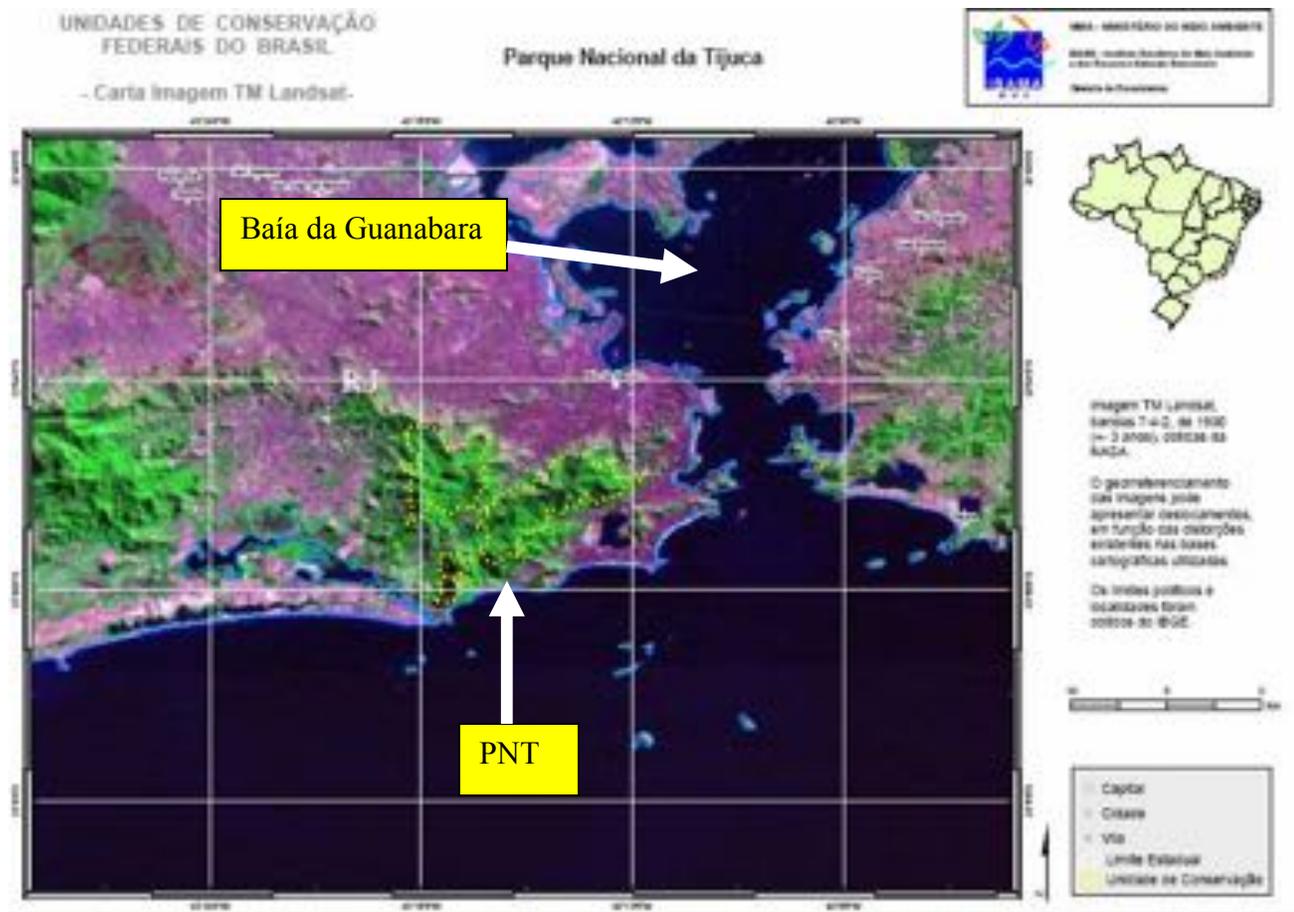


Figura 2 – Mapa do PNT, imagem TM Landsat, cedida pela NASA.²

5. ORGANIZAÇÃO DA DISSERTAÇÃO

A pesquisa encontra-se organizada em seis grande capítulos, incluindo: I. Introdução, II. Revisão Teórica, III. Metodologia, IV. Estudo de Caso, V. Conclusões e VI. Recomendações e Propostas. Além desses, encontram-se VII. Referências Bibliográficas e VIII. Anexos.

O Capítulo II, relativo à revisão teórica, apresenta-se estruturado em três itens. No primeiro item procura-se aprofundar estudos relativos ao processo de colonização da América, mostrando que nesse processo de ocupação do continente capitalismo mundial e racismo nascem e se desenvolvem juntos, com a participação e apoio da Coroa e da Igreja

² Disponível em <http://www.brazadv.com/images/tijuca.jpg>. Acesso em 15/04/07.

Católica, ambos na época representantes de Deus na Terra, criando-se assim uma colonialidade do poder e do saber que hoje se expressa na globalização e também na instituição de áreas protegidas.

O item dois desse capítulo inicia com a análise dos conceitos de justiça ambiental e racismo ambiental a luz dos processos de ocupação do território e instituição de áreas protegidas, mostrando a territorialidade do poder do Estado-nação brasileiro, que com sua razão instrumental e lógica colonial/moderna, capitalista, eurocentrada e racista, no desenvolver do seu projeto de expansão de fronteiras, desterritorializou populações e comunidades tradicionais diversas de seus territórios de origem, pertencimento e identidade, reterritorializando em seu lugar empresas ligadas ao capital e unidades de conservação da natureza, criando impactos diversos sobre etnicidades ecológicas em estado de vulnerabilidade.

O item três desse capítulo apresenta questões ligadas às políticas de patrimonialização, aprofundando estudos sobre patrimônio imaterial e preservação de territórios sagrados, conhecidos internacionalmente como sítios naturais sagrados e defendidos pela pesquisa como sítios simbólicos de pertencimento. O item analisa ainda os diferentes momentos e tentativas de diálogo entre ciência e tradição.

II - REVISÃO TEÓRICA:

Para responder aos problemas levantados por esta pesquisa será preciso, primeiro, analisar o contexto histórico do surgimento do conceito de *raça* e seu uso ideológico como critério de classificação da população mundial e de controle do trabalho, de seus recursos e produtos. Para isto nos reportaremos ao período histórico da Conquista, com seus grandes projetos de navegação e conquista de colônias além mar, e da criação da *América*, que nas palavras de QUIJANO (2005, p. 228) foi “a primeira *id-entidade* da modernidade”.

Será visto que foi neste *espaço/tempo* chamado *América* que nasceu, ao mesmo tempo, o racismo e o capitalismo mundial, pois, ideologicamente, os colonizadores europeus usaram-se de artifícios filosóficos, religiosos e legais para justificarem a exploração do trabalho não pago de índios e negros. Neste contexto, a participação da Igreja na instituição da escravidão e no uso do negro como escravo foi fundamental para a instituição do que Aníbal Quijano chama de Colonialidade do Poder, que para o autor é racista, capitalista e eurocentrada em sua base.

1. Colonialidade do Poder e do Saber e Capitalismo Mundial: Poder, Raça e Classe.

Para o sociólogo Aníbal Quijano, a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de *raça* foi um dos eixos fundamentais de um novo padrão de poder mundial que nasceu com a constituição da América e do que este Autor chama de capitalismo colonial/moderno e eurocentrado, a ponta de um sistema de poder - Sistema-Mundo na perspectiva de Immanuel Wallerstein³- que culmina hoje com o processo conhecido como Globalização. Para o autor, a idéia de *raça* é uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo a sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Este eixo, portanto, tem caráter e origem colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica,

³ Sobre o conceito de Sistema-mundo ver WALLERSTEIN (1974-1989; HOPKINS & WALLERSTEIN, 1982 apud QUIJANO, 2005, p. 227-278).

conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico. (QUIJANO, 2005, p. 227-278).

Assim, a América constituiu-se no primeiro espaço-tempo⁴ de um padrão de poder de vocação mundial e, deste modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade. (QUIJANO & WALLERSTEIN, 1992; QUIJANO, 1991). Para isto, dois processos históricos convergiram e se associaram, estabelecendo-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder: a) A codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente estrutura biológica distinta que situava uns em situação natural de inferioridade em relação a outros; b) A articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado em seu movimento de expansão e universalismo.

Neste contexto, *raça* é uma categoria mental da modernidade, que segundo QUIJANO (1992) não tem história conhecida antes da América, tendo sido construída como referência às diferenças fenotípicas (cor da pele, dos olhos, cabelo, etc) entre conquistadores e conquistados, sendo aplicada inicialmente aos “índios”, e não aos “negros”, identidades sociais que ainda estavam sendo formadas. Com o tempo, os colonizadores codificaram como *cor* os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como característica emblemática da categoria racial. Neste sentido, é importante ressaltar que os que haveriam de ser *europeus* no futuro conheciam os futuros *africanos* desde a época do império romano, inclusive os ibéricos (português e espanhóis), que eram mais ou menos familiarizados com eles muito antes da Conquista⁵. Mas nunca antes na história, antes do nascimento da *América*, haviam pensado neles em termos raciais. Deste modo *raça* apareceu antes que *cor* na história da classificação social da população mundial. QUIJANO (1992; 2005).

⁴ Sobre o conceito de espaço-tempo, ver WALLERSTEIN (1997 apud QUIJANO, 2005, p. 228).

⁵ No século VIII, o império muçulmano alcançou a sua máxima extensão. Ia do rio Indo, na Ásia, à Península Ibérica. O Norte de África também fez parte do império muçulmano. Em 711, no século VIII, os Muçulmanos iniciaram a conquista da Península Ibérica. Comandados por Tarik, atravessaram o estreito de Gibraltar e venceram os cristãos visigodos na batalha de Guadalete. Passados dois anos, os Muçulmanos já tinham ocupado quase toda a Península Ibérica. Apenas uma pequena zona, a norte, permaneceu em poder dos Cristãos, as Astúrias. O território muçulmano na Península Ibérica ficou conhecido pelo nome de Al-Andaluz. Aí chegou a formar-se um importante califado com a capital em Córdova. Cristãos e muçulmanos conviveram na Península Ibérica durante cerca de oito séculos

Segundo o autor citado, a formação de relações sociais fundadas nesta idéia produziu na América identidades sociais historicamente novas, como *índios*, *negros* e *mestiços*, redefinindo outras, como *espanhol* e *português*, e depois *européu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica, mas desde então adquiriram também, em relação às novas identidades que se formavam na *América*, uma conotação racial. E, na medida em que as relações sociais que se estabeleciam eram relações de dominação, tais identidades foram também associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, ou seja, às novas classes sociais que se constituíam e ao padrão de poder que se impunha. Ou seja, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população e como instrumentos de dominação e legitimação da expropriação, uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pelos colonizadores.

A posterior constituição da *Europa* como nova identidade depois da América, e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo, conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração da teoria da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar e racionalmente explicar as antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados.

Assim, os povos conquistados e dominados foram postos numa situação de inferioridade, e conseqüentemente também, seus traços fenotípicos e suas elaborações mentais e culturais. Desse modo, *raça* converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder do novo Sistema-Mundo Colonial/Moderno (QUIJANO, 2005, 1992).

Por outro lado, no processo de constituição histórica da América, todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno do capital e do mercado que nasciam. Incluem-se aí a escravidão (de negros), a servidão (de índios), a pequena produção mercantil (feita por europeus brancos), a reciprocidade (isto é, o intercâmbio de força de trabalho e de trabalho sem mercado, praticados principalmente pelos índios) e o salário (pago apenas à brancos europeus). QUIJANO (2005, p. 230-231).

Estabelecia-se, pois, pela primeira vez na história conhecida, um padrão global de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. Por isso Aníbal Quijano chama isto de Colonialidade do Poder. E enquanto se constituía em torno e em função do capital, seu caráter de conjunto também se estabelecia com característica capitalista. Deste modo, segundo o autor citado “estabelecia-se uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial”. Também para SILVA (1995), o uso do trabalho gratuito de índios (inicialmente escravos depois servos) e negros (escravos) teve intenção capitalista, pois favoreceu a acumulação do capital. Esta foi, para Marx, a chamada fase de “acumulação primitiva do capital”, discutida por ele em *O Capital* (MARX, 2006).

Assim, as novas identidades históricas produzidas sobre a idéia de raça (índios, negros, mestiços, brancos europeus) foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Logo, raça e divisão do trabalho foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente. E então, no curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os *brancos* (ou do século XVIII em diante, os *europeus*)- foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda população mundial em escala global. Como consequência, novas identidades históricas e sociais foram produzidas, e *amarelos* e *azeitonados* (ou oliváceos) somaram-se à brancos, índios, negros e mestiços, assim como *Ásia* e, posteriormente, *Oceania*.

Esta distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, principalmente, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e com os postos de comando da administração das colônias e empreendimentos (plantações, engenhos, mineração, comércio, administração pública, etc). Dentro desta lógica, os colonizadores europeus associaram o trabalho não pago, ou não-assalariado (escravidão/servidão) com as raças dominadas, justificadas como inferiores, portanto, não merecedoras de digno pagamento, obrigadas a trabalhar gratuitamente em benefício de seus senhores/donos. Ainda hoje é possível observar a mesma atitude entre *brancos* de várias partes do mundo. E o menor salário das raças *inferiores* pelo mesmo trabalho de brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser explicado sem recorrer-se à classificação

social racista da população do mundo, ou seja, separadamente da colonialidade do poder do capitalismo mundial.

QUIJANO (2005) chama a atenção para o fato de que, neste processo, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular, e conseqüentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada (sua cultura, conhecimento, territorialidade, etc).

Inicialmente escravizados, os índios, populações originárias da América, foram usados como mão de obra descartável, e forçados a trabalhar até morrer. O vasto genocídio dos indígenas⁶ da América portuguesa e espanhola não termina, de fato, senão no final do século XVI, quando passam da categoria escravos para a categoria servidão, ainda assim não assalariada. O trabalho escravo, daí em diante, ficou restrito exclusivamente à população trazida da futura *África* e chamada de *negra*. E para isto, segundo alguns autores, o papel da Igreja Católica foi fundamental, pois a escravidão dos negros se deu com a conivência e a cumplicidade da Igreja que justificava a instituição da escravidão através de atos, bulas papais e concílios. (SILVA, 1995, p. 129; LOPES, 2007).

Na perspectiva de QUIJANO (2005), essa colonialidade do controle do trabalho determinou a geografia social do capitalismo: o capital, na relação social de controle do trabalho assalariado era o eixo em torno do qual se articulavam todas as demais formas de controle do trabalho, de seus recursos e produtos, dando caráter capitalista ao conjunto todo. Ao mesmo tempo, essa relação social específica foi geograficamente concentrada na Europa, mais especificamente na Europa *Ocidental*, e socialmente entre os europeus estivessem eles em qualquer lugar do mundo. Desta maneira, a Europa e o europeu se constituíram no centro do mundo capitalista.

“O capitalismo mundial foi, desde o início, colonial/moderno e eurocentrado. Sem a relação clara com essas específicas características históricas do capitalismo o próprio conceito de “moderno sistema-mundo” desenvolvido, principalmente, por Immanuel Wallerstein (1974-1989; Hopkins e Wallerstein, 1982) a partir de Prebish e do conceito marxiano de capitalismo mundial, não poderia ser apropriada e plenamente entendido.” (QUIJANO, 2005, p. 235).

⁶ Segundo Martiniano Silva (1995, p. 122-123), “[...] desde 1.500 esses povos das Américas vêm sendo dizimados pela “civilização branca”. No caso brasileiro, éramos em 1.500 uma população de aproximadamente 5 milhões de índios, reduzida, em 1980, mesmo em cálculos otimistas, a 250 mil, o que mostra um longo, mas inequívoco genocídio de um povo”.

Assim, o racismo aparece não como um detalhe mais ou menos acidental, mas como um elemento fundamental ao colonialismo. Nas palavras de MEMMI (1985, p. 110): “Ele é a melhor expressão do fato colonial, e um dos traços mais significativos do colonizador e do colonialista. Não apenas estabelece a discriminação fundamental entre colonizador e colonizado, condição *sine qua non* da vida colonial, como fundamenta sua *imutabilidade*”.

1.1 - Colonialidade do Saber: o Eurocentrismo.

Na perspectiva de LANDER (2005), além da Colonialidade do Poder, houve também uma *Colonialidade do Saber*⁷: em primeiro lugar, os europeus expropriaram as populações colonizadas e escravizadas de seus mais aptos atores/produtores culturais; em segundo lugar, reprimiram tanto quanto puderam as formas de produção de conhecimento dos colonizados e escravizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade; e em terceiro lugar, forçaram os colonizados e os escravizados a aprender a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material e tecnológica, como da subjetiva, especialmente a religiosa, impondo-se para todo o sistema-mundo que surgia a religiosidade judaico-cristã. “Este processo implicou, com o tempo, numa colonização também das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo, ou seja, da cultura”. LANDER (2005, p. 21-54).

Neste contexto, as experiências, histórias, recursos e produtos culturais de todo um mundo dominado e colonizado terminaram articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia européia ocidental. A Europa concentrou, além do poder capitalista, o controle da subjetividade, da cultura, do conhecimento e da produção do conhecimento.

Segundo WALLERSTEIN (1974-1989 apud QUIJANO, 2005, p. 237), o êxito da Europa Ocidental em transformar-se no centro do moderno sistema-mundo desenvolveu nos europeus um traço comum aos dominadores coloniais e imperiais da história, o etnocentrismo, ou seja, a tendência em identificar os outros povos a partir de seu sistema de

⁷ Para aprofundamentos sobre Colonialidade do Saber ver LANDER (2005, p. 21-54).

valores. Mas no caso europeu “esse traço tinha um fundamento e uma justificação peculiar: a classificação racial da população do mundo depois da América”.

Segundo o autor citado, a associação entre ambos os fenômenos, ou seja, o etnocentrismo colonial europeu e a classificação racial universal ajudam a explicar por que os europeus foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, *naturalmente* superiores, levando-os a realizar ainda uma operação mental de fundamental importância para o padrão de poder mundial, sobretudo com respeito às relações intersubjetivas que lhe são hegemônicas e em especial de sua perspectiva de conhecimento: os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e resituaram os povos colonizados e escravizados, bem como a suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa. “Para o eurocentrismo, então, os povos colonizados são raças *inferiores* e, portanto, *anteriores* aos europeus, *primitivas*, logo *atrasadas*” (MIGNOLO, 1995 apud QUIJANO, 2005, p.238; LANDER, 1997).

De acordo com esta perspectiva, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente dos europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre Europa, ou melhor, Europa Ocidental, e o restante do mundo foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Em resumo, Europa e não-Europa. Quanto a isto, Edgardo Lander (1997, p. 39) ressalta que:

“a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o *Outro* da Europa ou ‘*Occidente*’, foi ‘*Oriente*’. Não os ‘índios’ da América, tampouco os ‘negros’ da África. Esses eram simplesmente ‘primitivos’. Sob essa codificação das relações entre europeu/não-europeu, raça é, sem dúvida, a categoria básica”.

Essa perspectiva de conhecimento, binária e dualista, peculiar ao eurocentrismo impôs-se como mundialmente hegemônica acompanhando o fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo, e foi tão bem sucedida que globalizou seus dois mitos principais: o primeiro relacionado à idéia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória evolucionista que parte de um estado de natureza anterior/primitiva/irracional/atrasada/mítico-mágica/tradicional e culmina na Europa, posterior/civilizada/razional/nova/científica/moderna; e o segundo, o de outorgar sentido às diferenças entre

Europa e não-Europa como diferenças raciais e não relativas as condições materiais de existência e as relações estabelecidas entre um grupo de dominadores e outro de dominados, ou seja, de história e poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos no fundamento do evolucionismo, do tecnicismo cientificista e do dualismo, três dos elementos nucleares do eurocentrismo e de sua lógica instrumental.

Os fatos relatados ajudam a entender por que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação da trajetória civilizacional humana, passando para a história como os *modernos* da humanidade, isto é, como o *novo* e ao mesmo tempo o *mais avançado* da espécie, imaginando-se, portanto, os únicos portadores da modernidade e seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disto “não é o fato deles se pensarem assim, mas sim o de convencerem o restante da humanidade de que assim eram e são”, ou seja, de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do universo intersubjetivo do padrão mundial de poder, hoje globalizado. (MIGNOLO, 1995).

Assim, portador dos valores da civilização e da história, o colonizador europeu, branco, capitalista e racista, realiza uma missão: tem o mérito de iluminar as infames trevas dos povos por ele dominados. Está justificada sua dominação.

Os defensores da Europa como a primeira e única civilização evoluída da modernidade costumam apelar para a história cultural do antigo mundo greco-romano e ao mundo do Mediterrâneo antes da América, para legitimar sua defesa da exclusividade europeia dessa condição. Neste sentido, Aníbal Quijano desconstrói esta argumentação teórica eurocentrista com simplicidade e clareza:

“Se o conceito de modernidade refere-se única ou fundamentalmente às idéias de novidade, do avançado, do racional-científico, laico, secular, que são idéias e experiências normalmente associadas a esse conceito, não cabe dúvida de que é necessário admitir que é um fenômeno possível em todas as culturas e em todas as épocas históricas. Com todas as suas respectivas particularidades e diferenças, todas as chamadas *altas culturas* (China, Índia, Egito, Grécia, Maia-Asteca, Tauantinsuio) anteriores ao atual sistema-mundo, mostram inequivocamente os sinais dessa modernidade, incluindo o racional científico, a secularização do pensamento, etc.” QUIJANO (2005, p. 239-240).

“O curioso desse argumento é que escamoteia, primeiro o fato de que a parte realmente avançada desse mundo do Mediterrâneo, antes da América, área por área dessa modernidade, era islâmica-judaica. Segundo, que foi dentro desse mundo que se manteve a herança cultural greco-romana, as cidades, o comércio, a agricultura comercial, a mineração, os têxteis, a filosofia, a história, quando a futura Europa Ocidental estava dominada pelo feudalismo e seu obscurantismo cultural. Terceiro, que

muito provavelmente, a mercantilização da força de trabalho, a relação capital-salário emergiu, precisamente, nessa área e foi em seu desenvolvimento que se expandiu posteriormente em direção ao norte da futura Europa. Quarto, que somente a partir da derrota do Islão e do posterior deslocamento da hegemonia sobre o mercado mundial para o centro-norte da futura Europa, graças a América, começa também a deslocar-se ao centro da atividade cultural a essa nova região. Por isso, a nova perspectiva geográfica da história e da cultura, que ali é elaborada e que se impõe como mundialmente hegemônica, implica, obviamente, uma nova geografia do poder. [...] Nesse sentido, a pretensão eurocêntrica de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade, e de que toda modernização de populações não-europeias é, portanto, uma europeização, é uma pretensão etnocentrista e além de tudo provinciana.” (QUIJANO, 2005, p. 240-241).

Segundo o antropólogo Kapengele Munanga, o etnocentrismo “é tão antigo quanto a própria humanidade e sempre teve matrizes raciais. No entanto, o etnocentrismo torna-se perigoso quando transformado em uma arma ideológica a serviço do imperialismo” (MUNANGA, 1984, p. 40). Para este autor, essa transformação ideológica, embora aceita como um produto do século XIX, teve uma longa elaboração, com raízes mais antigas do que as propostas por Aníbal Quijano, as situando na Antiguidade Clássica.

Segundo o autor citado, os filósofos iluministas europeus, ao criarem uma ciência geral do homem, não apenas incorporaram os mitos deixados por antigos viajantes dos séculos anteriores sobre os negros e outros povos diferentes dos europeus, como também reforçaram esses mitos, transformando-os em teses e verdades científicas. A justificativa científica da pretendida superioridade do branco sobre as outras raças não-brancas culminou, entre outras, com as idéias do inglês Robert Knox (*Races of Men*, 1850) e do francês Arthur de Gobineau (1816-1882), considerado o pai das doutrinas racistas, que entre 1853 e 1855 escreveu *Essai sur l'Inégalité des Races Humaine* (Ensaio sobre a desigualdade das raças). O primeiro criou o mito racial do gênio saxão e anglo-saxão, e o segundo o mito do gênio racial ariano. Ambos os mitos tinham uma finalidade ideológica, na visão de Munanga: Knox, defendendo a expansão do imperialismo, procurava provar que o homem saxão era democrata por natureza e, por isso, o futuro dominador da Terra; Gobineau, por outro lado, não gostava da democracia e procurou provar que seu surgimento, e, conseqüentemente, o do imperialismo, era um sinal certo da decadência e da morte iminente da civilização, defendendo a tese segundo a qual a raça suprema era a ariana, que teria virado uma espécie de fonte de irradiação de toda a civilização. Em ambos

os casos, as raças diferentes eram relegadas a uma posição inferior, como símbolos dos elementos primitivos e não criativos da natureza humana. (MUNANGA, 1984, p. 40-44).

Se para Aníbal Quijano (2005, p. 227-278) as especulações ocidentais racistas sobre o negro começaram no final do século XV, para Kapengele Munanga (1984) elas iniciaram bem antes que os europeus visitassem a África, e foram baseadas nos escritos dos antigos autores gregos e romanos que tiveram contatos com a parte norte do continente africano. Segundo Munanga, Heródoto, o grande historiador grego, ao falar de negro africano, escreveu: “[...] são seres que se alimentam de gafanhotos e cobras, partilham as mesmas esposas e se comunicam através de gritos agudos como os morcegos”. Todas as descrições da época mostram os habitantes do interior do continente africano como sendo parecidos com monstros e animais selvagens, gente sem cabeça, com chifres na testa ou com olhos no peito. Nas palavras de Munanga: “[...] gente com rosto de cão faminto e coisas desta natureza dominam os escritos ocidentais sobre a África nos séculos XV, XVI e XVII”. (MUNANGA, 1984, p.40-41).⁸

Não é por acaso, então, segundo Munanga, que na primeira classificação racial publicada em 1684, por François Bernier, nota-se que na classificação das raças inferiores, primeiro vem os índios, depois os negros e imediatamente depois deles vêm os orangotangos.

Os gregos também defendiam a escravidão como coisa normal, da natureza. Em seu tratado *Leis*, Platão não vê outra possibilidade de equilíbrio social sem a escravidão. Ela entra como elemento essencial na organização da sociedade. Assim, a sociedade, por natureza, seria dividida em classes e castas. Justiça, para Platão, era cada um ficar feliz em seu lugar: “o guerreiro deve ficar feliz guerreando; o dirigente, dirigindo; o escravo, sendo escravo” (SILVA, 1995, p. 31). Aristóteles, por exemplo, que minimizou tanto a mulher a ponto de chamá-la de “homem imperfeito”, a escravidão é alguma coisa que faz parte da natureza, que teria produzido duas raças de homens: uma, para mandar e ser servida; outra, para servir e ser dominada. Segundo Calisto Vendrame, para Aristóteles o escravo nasceu para ser escravo e é na sua função de escravo que ele realiza a finalidade para qual existe.

⁸ Aníbal Quijano reconhece que os europeus conheciam os africanos desde a época do império romano. Mas defende a tese de que nunca se havia pensado neles em termos raciais, não antes da aparição da América, a partir da época das grandes navegações, no final do século XV início do século XVI. (QUIJANO, 2005, p. 229).

Assim, ao falar de escravos Aristóteles declara: “a própria natureza, em sua sabedoria, dispôs que a família se compusesse de três seres: o homem que a governa, a mulher que a perpetua, e o escravo que a serve. Todo o problema está em tê-los submissos e obedientes” Este filósofo, cujo pensamento dominou o ocidente por mais de mil anos, admitia ainda que havia três coisas a se considerar no escravo: o trabalho, o castigo e o alimento. (VENDRAME, 1981, p. 44).

Também a Bíblia, que em Eclesiastes comparou o escravo ao asno, assinala que se “desse ao escravo, pão, correção e trabalho” ou “Ao escravo malévolo, tortura e ferros”. Neste sentido, a religião foi usada pelos dominadores europeus para justificar a prática de escravizar e castigar homens, e mesmo legitimar a escravização de negros, considerados inferiores e malditos, devido à associação destes com os descendentes da tribo de Cam, que teriam sido amaldiçoados por Noé. (SILVA, 1995; LOPES, 2007). Desde muito antes da Conquista, os católicos acreditavam que os negros seriam descendentes de uma raça maldita, dotada de uma suposta “maldade congênita”, pois os associavam à maldição bíblica ligada à Cam, um dos filhos de Noé, que ao ver seu pai dormindo nu, riu dele, tendo sido então amaldiçoado:

¹⁸Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram estes: Sem, Cam e Jafé; e Cam é o antepassado de Canaã. ¹⁹Esses três foram os filhos de Noé, e a partir deles foi povoada a terra inteira. ²⁰Noé, que era lavrador, plantou a primeira vinha. ²¹Bebeu o vinho, embriagou-se e ficou nu dentro da tenda. ²²Cam, o antepassado de Canaã, viu seu pai nu e saiu para contar a seus dois irmãos. ²³Sem e Jafé, porém, tomaram o manto, puseram-no sobre seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez do pai; como estavam de costas, não viram a nudez do pai. ²⁴Quando Noé acordou da embriaguez, ficou sabendo o que seu filho mais jovem tinha feito. ²⁵E disse: “Maldito seja Canaã. Que ele seja o último dos escravos para seus irmãos”. ²⁶E continuou: “Seja bendito Javé, o Deus de Sem, e que Canaã seja escravo de Sem. ²⁷Que Deus faça Jafé prosperar, que ele more nas tendas de Sem, e Canaã seja seu escravo”. (Gen 9, 18-27).

Cam, e seu filho Canaã, são tidos, segundo algumas interpretações do Gênesis, como os ancestrais mais antigos do povo negro⁹. Neste sentido, a “maldição de Cam” recaiu

⁹ Conforme a tradição do Gênesis, Cam foi pai de Cuxe, Mesraim ou Egito, Fut ou Líbia, e Canaã. Todos esses nomes designaram regiões da África Oriental e da Arábia, o que poderia indicar, em termos históricos, a existência real desses personagens e seu papel como heróis fundadores. Entretanto, segundo modernas interpretações, Sem, irmão de Cam, é abençoado por Noé porque dele se formará o povo de Israel. Cam é o antepassado dos cananeus, adversários ferrenhos de Israel. A associação de Cam, ou Canaã, ao povo negro é

sobre todo o povo africano, e foi abusivamente interpretada na história como maldição da raça negra (LOPES, 2007, p. 17-18).

Assim, amparada pela Bíblia, a Igreja Católica buscou legitimar a instituição da escravidão através de bulas papais. Para isso, surge em 1454 a bula papal *Romanus Pontifex*, do Papa Nicolau V, dando exclusividade aos portugueses nos negócios da África, inclusive o de aprisionar negros e mandá-los para o Reino de Portugal. Os seguidores de Nicolau V afirmavam que, “em todo o caso, os negros seriam batizados e a sua captura e escravidão serviriam, portanto, para salvar-lhes as almas”. A escravidão de negros foi também apoiada por outros papas depois de Nicolau V, tais como Calixto III e Xisto IV, ao emitirem em 1456 e 1481, pelo menos duas bulas reafirmando que o ouro e os escravos eram os principais produtos da costa da África (CHIAVENATTO, 1980, p. 46; MALHEIRO, 1976, vol II, p. 40). Ademais, havia uma crença, admitida por muitos missionários, segundo a qual a escravidão era permitida, e até mesmo desejada por Deus. Os chamados “Pais da Igreja”, doutrinários cristãos que escreveram até o século VII, decidiram que a raiz da escravidão era o pecado. Essa idéia ficou definitivamente incorporada à teologia católica, tendo sido consagrada por Tomás de Aquino, que escreveu: “quando um sujeito é dominado, a culpa reside nele. Existem homens de menor valor que outros, para os quais a coação e a violência deverão ser usadas. São escravos natos”. Os povos que Tomás de Aquino chama de inferiores são “os primitivos, que não conhecem a Escritura, daí viverem na imbecilidade e praticarem costumes animais” (LEÓN POMER, 1983, p.68). A historiadora Emília Viotti da Costa reforça este relato de Leon Pomer, informando que:

“havia a crença segundo a qual era a vontade de Deus que alguns nascessem nobres, outros vilões; uns ricos, outros pobres; uns livres, outros escravos. De acordo com essa teoria, não cabia aos homens modificarem sua origem social. A instituição da escravidão seria, para os missionários, uma forma milagrosa e mágica de salvar os escravos, daí a versão de que, se permanecessem na África, livres, continuariam praticando religiões pagãs e não poderiam se salvar” (COSTA, 1982, p. 17).

Justificada pela religião e sancionada pela Igreja e a Coroa, ambos na época considerados representantes de Deus na Terra, a escravidão de homens negros não foi,

uma falsificação histórica, ideologicamente usada apenas como uma justificativa para a escravidão e a inferiorização dos africanos. (LOPES, 2007, p. 17-18).

portanto, questionada socialmente por quase cinco séculos. Segundo SILVA (1995, p. 130-131), atrás dessa teoria estava o interesse religioso e econômico da Igreja, pois além de todo o poder que a Igreja adquiria estando ligada aos interesses da Coroa, os escravos dos missionários, chamados “escravos dos santos” eram explorados da mesma maneira que todos os outros cativos. Além disso, a escravidão seria, para os missionários católicos, uma “forma milagrosa e mágica de salvar os escravos da vida selvagem e primitiva que tinham na África” e angariarem mais fiéis. Daí a versão, difundida na época, de que se permanecessem na África, livres ou escravos de outros pagãos, continuariam praticando religiões pagãs e não poderiam se salvar. Tido como inferior, pagão, selvagem e primitivo, como símbolo da incapacidade intelectual, da preguiça, da sexualidade lasciva, da estupidez, da falta de caráter, ao negro tudo foi negado: nome, família, cultura e religião. Segundo o autor citado, foi assim que a Igreja e a Coroa, portanto toda a sociedade na época, passaram a admitir e a considerar o princípio da oralidade da cultura africana e o suposto politeísmo de suas religiões como casos anormais, fenômenos patológicos e inadmissíveis para o padrão civilizado euro-ocidental. Por isso passaram a condenar e perseguir, com total apoio social, todas as tentativas de valorização da história do povo negro ou quaisquer iniciativas religiosas de origem africana, “que passaram, desde então, a serem consideradas como caso de polícia”. (SILVA, 1995, p. 42).

Foi deste contexto que surgiram as diversas denominações depreciadores da religião do negro: “magia negra”, “superstição”, “animismo”, “fetichismo”, “macumba” e outros termos de cunho pejorativo. Segundo SILVA (1995, p. 131):

“[...] não raro as religiões africanas se preservaram no Brasil. Foram mantidas, inclusive, através da tática do silêncio, disfarçando-se quando queriam e silenciando quando deviam. Mas a supremacia branca deu-lhes dois destinos trágicos: em primeiro lugar, conseguiu transformá-las em lastimável objeto suspeito de perseguição criminal, onde o segmento social negro virou fatalmente clientela de “ilícito penal”, passando a ser processado e, mais das vezes, condenado; em seguida, foram transformadas em objeto de preocupações “científicas” e às vezes mágicas, em estudos dos mais notáveis doutores em psiquiatria e outras ciências. Transformaram-se, assim, em objeto da ciência”.

Segundo LOPES (2007, p. 15), existem várias formas e manifestações de racismo, desde o *preconceito*, que é apenas um julgamento que se faz antecipadamente, passando pela *discriminação*, que é a forma de tratamento desigual, pela *segregação*, que é a

separação física de grupos baseada no racismo, passando pelo *molestamento*, que é a agressão física por motivos raciais, podendo chegar ao *genocídio*, assassinato em massa de grupos raciais ou étnicos.

O racismo também pode ser *individual, institucional ou cultural* (SILVA, 1995, p. 111-124). Na *modalidade individual*, estão socializados e mentalizados entre brancos, negros, mestiços e outros segmentos, os mais diferenciados estereótipos e atitudes, aparecendo no cotidiano de variadas maneiras, onde todas as mazelas e corrupções, maldades e desobediências são associadas à cor negra, ou melhor, preta, e freqüentemente se manifestam por expressões pejorativas como: nuvem negra, mercado negro, câmbio negro, buraco negro, ovelha negra, lista negra, entre outros. No *racismo institucional*, o negro, o índio, o judeu, o cigano, os retirantes, os bóias-frias, os mendigos, os bêbados, os gigolôs, homossexuais, a mulher (principalmente se negra, pobre e favelada) e todos os grupos marginalizados (postos à margem da sociedade), destituídos e enjeitados são ocultos ou abertamente discriminados, seja na hora de conseguir um emprego, ter acesso à serviço de saúde, educação, justiça, moradia, na política, etc. Na *modalidade cultural* do racismo, a evidência está na discriminação através da religião, da língua, da música, na filosofia, nos valores, na estética, nas crenças, nas necessidades, etc., e pode aparecer sob a forma de leis, eliminando a manifestação cultural, como a provisão de 1727, que proibiu o bilingüismo no Brasil, ou as leis que proibiam as praticas religiosas afro-brasileiras e a capoeira, e que foram vigentes até meados do século XX.

Não podemos deixar de citar também o que Albert Memmi chama de *racismo caridoso*, que colore todas as ações chamadas paternalistas: uma vez que são superiores, os mais civilizados e os donos da patente da modernidade, o colonizador branco europeu, e todos aqueles que ainda hoje adotam a atitude mental paternalista, possuidor da missão de civilizar o mundo e iluminar “as infames trevas” dos povos primitivos e atrasados (ou seja, todos aqueles a quem dominam e oprimem), realiza um bem por pura generosidade de sua alma, nunca por dever. Segundo MEMMI (1985, p. 112), o paternalista é aquele que, uma vez admitidos o racismo e a desigualdade, se pretende generoso para além deles. Se faz algo em benefício de um empregado, servo ou escravo, trata-se de doação e nunca de dever. Pois se reconhecesse que tem deveres, precisaria admitir que o colonizado, servo, escravo ou empregado tem direitos.

A resistência intelectual e cultural a essa perspectiva histórica emergiu na América de diversas maneiras a partir do século XIX (embora haja registros de quilombos e mocambos desde o século XVII), afirmando-se, sobretudo, durante o século XX e, em especial, depois da Segunda Guerra Mundial, vinculada a luta por direitos civis e ao debate sobre a questão do desenvolvimento-subdesenvolvimento.

Movimentos sociais diversos e povos originários e tradicionais do mundo inteiro começaram a se organizar e denunciar a colonialidade do poder em suas diferentes expressões, do racismo à expropriação de terras, as desigualdades na distribuição dos resíduos tóxicos e poluentes gerados pelo modelo de desenvolvimento capitalista e eurocentrado, os quais produzem impactos socioambientais diversos sobre etnias vulnerabilizadas, provocando mesmo a extinção de culturas diversas, entre outras denúncias. Muitos destes movimentos persistem ainda hoje em lutas contra a dominação dos colonizadores, trabalhando para verem reconhecidas a sua soberania, assim como para verem reconhecidos e protegidos seus direitos, tratados, culturas e terras sagradas.

Um exemplo destas lutas e organizações, que serão tratadas em detalhes nos demais capítulos dessa Dissertação, pode ser dado pelo Movimento por Justiça Ambiental. Segundo BULLARD (2005, p. 269), o movimento pela justiça ambiental surgiu entre os negros norte-americanos no final da década de 70, em meio às lutas pelos direitos civis, tendo-se materializado mesmo enquanto tal em 1983, em Warren County, Carolina do Norte (EUA), liderado por um padre negro, o reverendo Benjamin Chavis, que denunciou publicamente que eram nos locais de moradia da população afro-descendente que se depositava o lixo tóxico produzido naquele país. Chamaram a isso de injustiça ambiental e fundaram o Movimento pela Justiça Ambiental. No Brasil, o campo da justiça ambiental tomou forma durante seminário em que nasceu a Rede Brasileira de Justiça Ambiental, em 2001, e que chamou de injustiça ambiental *“o mecanismo pelo qual sociedades desiguais, do ponto de vista econômico e social, destinam a maior carga dos danos ambientais do desenvolvimento às populações de baixa renda, aos grupos raciais discriminados, aos povos étnicos tradicionais, aos bairros operários, às populações marginalizadas e vulneráveis”*.

A Rede Brasileira de Justiça Ambiental – RBJA surgiu em 2001, a partir da associação de movimentos sociais, ONG’s, sindicatos e pesquisadores/as de todo o Brasil,

com o objetivo de: 1) denunciar que a destruição do meio ambiente e dos espaços coletivos de vida e trabalho acontecem predominantemente em locais onde vivem populações negras, indígenas ou sem recursos econômicos e, 2) fortalecer ações coletivas que possam se contrapor a esse processo. Apresentada como uma rede virtual, a RBJA constitui-se como um fórum de discussões, de denúncias, de mobilizações estratégicas e de articulação política, no sentido de ampliar e dar visibilidade às lutas encampadas por entidades e populações envolvidas. É um espaço de identificação, organização, unificação e fortalecimento dos princípios e das lutas contra as desigualdades e injustiças ambientais no Brasil.

A Justiça Ambiental tornou-se, nos últimos anos, um importante campo de estudos e pesquisas para diversas áreas do saber, em especial a área das Ciências Sociais (Sociologia, Antropologia, Psicossociologia, Geografia), do Direito e das Ciências Biológicas. É neste campo que se inserem os estudos relativos aos conflitos socioambientais e ao racismo ambiental, ambos objetos da presente pesquisa, que perpassam o conjunto dos argumentos produzidos ao longo da dissertação.

2. Territorialidades do Poder: Áreas Protegidas e Injustiça Ambiental.

A criação das unidades de conservação no mundo atual vem se constituindo numa das principais formas de intervenção governamental, visando reduzir as perdas da biodiversidade face à degradação ambiental imposta pelo modelo de desenvolvimento de corte neoliberal e potencial altamente destruidor, que tem deixado suas marcas pelo mundo de maneira globalizada. Entretanto, esse processo tem sido acompanhado por conflitos e impactos decorrentes da des-territorialização de grupos sociais e comunidades (tradicionais ou não) em várias partes do mundo (VALLEJO, 2002).

Por conflitos socioambientais entendem-se um tipo de conflito social que expressa uma luta entre interesses (opostos ou não) que disputam o controle dos recursos naturais e o uso do meio ambiente comum (ACSELRAD et al., 1995). O estudo dos conflitos, neste sentido, procura “captar o conteúdo específico das disputas que têm os elementos da natureza como objeto e que expressam relações de tensão entre interesses coletivos/espaços

públicos X interesses privados/tentativas de apropriação de espaços públicos” (SCOTTO e LIMONCIC, 1997, p. 19).

SABATINNI (1996), estudando conflitos ambientais no Chile, define-os como conflitos entre atores de uma localidade, provocados basicamente por interesses contrapostos em torno do impacto ambiental de uma determinada atividade. MOORE (apud SCOTTO e LIMONCIC, 1997, p. 18), estudando conflitos ambientais no Zimbábue, define-os como luta pela terra e recursos ambientais, sendo simultaneamente luta sobre significados culturais.

Na presente pesquisa, será usado o conceito proposto por ACSELRAD (1995) e desenvolvidos por SCOTTO & LIMONCIC (1997), acrescido daquele proposto por MOORE, ou seja, os conflitos socioambientais que envolvem o Parque Nacional da Tijuca são entendidos como conflitos que expressam uma luta entre interesses conflitantes de atores sociais (preservacionistas do Parque X público religioso afro-brasileiro usuário) que disputam o controle e o acesso dos recursos ambientais ora protegidos por legislação nacional específica, sendo esta luta travada entre dois modos diferentes de se ver e pensar o mundo: a razão instrumental do Estado (representada pelo IBAMA/PNT) e a razão histórica dos povos de santo¹⁰ e comunidades de terreiros, considerados pela presente pesquisa como comunidades tradicionais brasileiras e como *etnicidades ecológicas* conforme conceito proposto por Pramod Parajuli (2005, p. 100-118), o qual será discutido em outro item do presente capítulo.

Racismo Ambiental é outro tema da presente pesquisa e que também está no campo de debates e estudos ligados à Justiça Ambiental, sendo atualmente discutido por diferentes escolas do pensamento em diferentes países do mundo, tendo mesmo se convertido em política pública ao tornar-se um programa de ação do governo federal dos Estados Unidos, através da EPA, agência de proteção ambiental norte-americana. (MADEIRA Fº, 2002).

No Brasil, chama-se *Racismo Ambiental* “às injustiças sociais e ambientais que recaem de forma desproporcional sobre etnias vulnerabilizadas” (HERCULANO & PACHECO, 2005, p. 25), sendo destacado por Tânia Pacheco que “o Racismo Ambiental não se configura apenas por meio de ações que tenham uma intenção racista, mas

¹⁰ Sobre os conceitos de razão instrumental do Estado-nação e razão histórica dos povos tradicionais ver QUIJANO (1988). Mais tais conceitos serão discutidos em outro item do presente capítulo.

igualmente por meio de ações que tenham impacto racial, não obstante a intenção que lhes tenha dado origem”. (PACHECO, 2006, p. 153).

Nas declarações de PACHECO (2006) sobre o processo de definição do conceito feito pelo Grupo de Discussão sobre Racismo Ambiental da Rede Brasileira de Justiça Ambiental - RBJA, não se utilizou o termo “etnias vulnerabilizadas” por acaso. A intenção foi, de um lado, combater o racismo nas suas diferentes expressões, mas, de outro, recusar a noção de “raça” no que diz respeito aos seres humanos. Nas palavras de Tânia Pacheco, uma das pesquisadoras e articuladoras da RBJA:

“Ao mesmo tempo, fazemos questão de estabelecer de forma inquestionável que essas ‘etnias’ compreendem mais que os afro-descendentes, a começar pelos povos indígenas, ‘donos’ originais deste território. O preconceito vai bem mais longe, no seu componente de ignorância, de incapacidade de reconhecer, de respeitar e de aprender com o outro. E, assim, é dirigido igualmente contra outros grupos, que, independente das cores de suas peles, têm em comum as dificuldades na luta pela sobrevivência. PACHECO (2006, p. 150)”.

Assim, o estudo e a pesquisa sobre racismo ambiental, no Brasil e no Mundo, envolvem não apenas grupos negros ou indígenas, mas também inclui outras identidades culturais tais como pescadores, caiçaras, populações ribeirinhas, marisqueiros, catadoras de coco de babaçú, extrativistas, camponeses, catadores de sementes, extrativistas, povos de santo e comunidades de terreiro, entre outros povos e comunidades tradicionais que têm em comum no século XXI a luta cotidiana pela sobrevivência (material e cultural). Tais identidades culturais são também identificadas por PARAJULI (2005) como “eticidades ecológicas”¹¹, a qual, como dito anteriormente, será discutida mais adiante.

Tampouco o campo de estudo do Racismo Ambiental, como Tânia Pacheco coloca, se refere apenas a práticas e ações que tenham tido intenção racista, mas que igualmente causem impacto racial, não importando a intenção que as originou. Isso amplia o leque de casos de racismo ambiental praticadas no país, incluindo aqueles onde grupos étnicos em estado de vulnerabilidade são removidos, expulsos e descartados de seus territórios de origens e pertencimento, ou mesmo sendo impactados por práticas capitalistas de interesse

¹¹ Para aprofundamentos ver PARAJULI, Pramod. “Ecological Ethnicity in the Making: Developmentalist Hegemonies and Emergent Identities in Índia.” In *Identities: Global Studies in Culture and Power* 3:1-2:15-59, 1996; PARAJULI, Pramod. Retornando ao lar Terra: etnicidade ecológicas e diversidades bioculturais na idade da ecologia. In HERCULANO, Selene e PACHECO, Tânia (Orgs.). *Racismo Ambiental. I Seminário Brasileiro sobre Racismo Ambiental. Projeto Brasil Sustentável e Democrático* – Rio de Janeiro: FASE, 2006.

de mercado, e também outros praticados contra povos afetados e atingidos por políticas públicas governamentais que instituem áreas protegidas com o objetivo exclusivo de preservação da biodiversidade em territórios de uso tradicional.

É o caso dos quilombolas do rio Trombetas, atingidos pela presença de empresa mineradora e de reserva biológica, que proibiu as atividades extrativistas tradicionais de pesca e caça. Ou o caso dos índios Kaiowás e Guaranis de Mato Grosso do Sul que sofrem com os diversos processos de ampliação de fronteiras e ocupação de seus territórios desde o século XIX, seja pelo aparelho estatal ou empresarial, que desalojou-os e reassentou-os em diversos períodos, provocando interferências na estrutura social interna das comunidades e em seus modos de vida (HERCULANO & PACHECO, 2005). Ou mesmo o caso dos “povos de santo” e “comunidades de terreiros”, compostos por comunidades religiosas de candomblé e de umbanda, e que têm seu acesso às áreas protegidas restrito, ou mesmo impedido, devido às práticas religiosas que realizam, sofrendo constrangimentos diversos.

Tais exemplos mostram que estes povos não apenas têm sido impactados por projetos de cunho desenvolvimentista, mas também, pela instituição de áreas protegidas com a finalidade de preservação da vida selvagem, ou proteção da biodiversidade, como modernamente tem sido chamado o objetivo principal desta prática, que igualmente afetam e atingem o modo de organização e de vida destas populações e comunidades tradicionais, suas identidades culturais e as relações tradicionais que estabeleceram com seus territórios de origem e identidade. Segundo BRAND (2005, p. 88-99), “mais do que alterar seus modos de vida, tais projetos comprometeram, de forma crescente, a autonomia desses povos”.

Nesse contexto, pode-se dizer que o Ministério do Meio Ambiente, através do seu braço operacional IBAMA, com a prática de instituição de áreas protegidas pode incorrer em injustiça ambiental e praticar racismo ambiental, uma vez que tais práticas atingem etnias vulnerabilizadas, desterritorializando-as de seus territórios de origem, de pertencimento e identidade, causando impactos diversos sobre seus modos de vida. Por outro lado, no mesmo movimento de des-territorialização dos povos tradicionais, o Estado permite e mesmo legitima a reterritorialização de uma outra cultura, de racionalidade eurocentrista e cientificista que é legitimada (através de leis, portarias, normas, diretrizes, planos, congressos, simpósios, etc) no mesmo espaço e lugar da cultura tradicional expulsa.

Esse processo, segundo a perspectiva antropológica de LITTLE (2002), está ligado aos movimentos de expansão de fronteiras do Estado-nação brasileiro, que invade os territórios sociais dos povos tradicionais desde a época da Conquista e formação da América. Pois se o Brasil é portador de rica diversidade biológica, também é de extraordinária diversidade sociocultural, acompanhada de igualmente extraordinária diversidade fundiária, devido a ação dos povos e comunidades tradicionais que criam territórios diversos.

2.1 - Território, cultura e desterritorialização.

Ao analisar os trabalhos publicados e que abordam o conceito de território observa-se que há diferentes concepções de território. O geógrafo HAESBAERT, da Universidade Federal Fluminense, analisando trabalhos publicados sobre as várias concepções de território usadas hoje agrupou-as em quatro vertentes básicas: 1) *jurídico-política*: a mais difundida, onde território é visto como um espaço delimitado e controlado, por meio do qual se exerce um determinado poder, na maioria das vezes visto como poder político do Estado; 2) *cultural(ista)*: prioriza a dimensão simbólico-cultural, mais subjetiva, na qual o território é visto sobretudo como produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo sobre o espaço; 3) *econômica*: bem menos difundida, enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas no embate entre classes sociais e na relação capital-trabalho; 4) *natural (ista)*: mais antiga e pouco veiculada hoje, em que se utiliza uma noção de território com base nas relações sociedade-natureza, especialmente no que se refere ao controle e usufruto dos recursos naturais (HAESBAERT, 2001, p.118).

Para este autor, o território não deve ser visto estritamente como um objeto em sua materialidade ou como simples recurso analítico elaborado por pesquisadores. Embora por tradição a dimensão privilegiada nos estudos sobre território seja a dimensão política, o simbólico-cultural sempre estará presente. Assim, “uma noção de território que despreze sua dimensão simbólica, mesmo entre aquelas que enfatizam seu caráter político, irá compreender apenas uma parte dos complexos meandros do poder”. (HAESBAERT, 2001, p. 119).

Neste contexto, embora valorizem sobretudo o controle e o domínio proporcionados pela territorialidade, muitos geógrafos também apontam para a base cultural presente na noção de território:

“Onde jazem os restos das gerações precedentes, [...] surgem laços religiosos com certos lugares sagrados, laços muito mais sólidos do que o simples costume do trabalho comum” (RATZEL, 1988, p. 22).

“Assim como a cultura, a tradição e a história medeiam a mudança econômica, também medeiam o modo como as pessoas e os lugares estão ligados, o modo como as pessoas usam a territorialidade e o modo como elas valorizam a terra. [...] A territorialidade, como um componente do poder, não é apenas um meio de criar e manter a ordem, mas é estratégia para criar e manter grande parte do contexto geográfico por meio do qual nós experimentamos o mundo e o dotamos de significado” (SACK, 1986, p. 219).

“O território é uma ordenação do espaço no qual a ordem está em busca dos sistemas informacionais dos quais dispõe o homem enquanto pertencente a uma cultura. O território pode ser considerado como o espaço informado pela semiosfera” (RAFFESTIN, 1993, p. 177).

“O território envolve sempre, ao mesmo tempo [...], uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos” (HAESBAERT, 1997, p. 42).

“O território encerra a materialidade que sustenta a vida, condiciona as práticas sociais e referencia processos identificatórios, embora não seja a materialidade em si: o território é um campo de força, uma projeção de relações de poder sobre um substrato espacial referencial. É em torno de territórios, ou melhor, do que eles contêm ou simbolizam, que muitas identidades particulares, associadas a culturas ou a sub-culturas, constroem-se e reconstroem-se todo o tempo” (SOUZA, 2001, p. 160).

“Para um geógrafo, a cultura é apreendida ‘no solo’, como um feixe de valores amarrados no espaço-território. O que significa dizer, falando geograficamente, que não podem existir grupos coerentes, nem de etnia e talvez nem mesmo de cultura, sem um território-portador. Inversamente, os territórios, os lugares e a paisagem não podem ser compreendidos senão em referência ao universo cultural. A reflexão sobre cultura leva a aprofundar o papel do simbólico no espaço, onde os símbolos ganham maior força e realce quando se encarnam em lugares [...] a idéia de território fica então associada à idéia de conservação cultural”. (BONNEMAISON, 2002, p. 110-111).

Pode-se afirmar, portanto, que o território é, ao mesmo tempo, “um recurso ou instrumento de poder e um valor”, que vai além do valor de uso ou troca, estendendo-se pela valorização simbólica, identitário-existencial. Rompe-se, com isso, a divisão entre

território político e território de identidade, como alguns autores propõem, já que, segundo HAESBAERT (2001) “confundem o território enquanto ou recurso político ou estratégia identitária apenas”. HAESBAERT (p. 122).

É importante destacar que numa análise complexa e crítica de território, há que se vincular as quatro dimensões de território como aspectos relacionais indissociáveis, mas, diante do caso em estudo, é valorizada a dimensão simbólica e cultural por sua centralidade nos conflitos de uso religioso em Parques Nacionais.

Estudos realizados pelo antropólogo Paul Little (2002), e que abordam a diversidade fundiária no Brasil como problema antropológico, mostram como o processo de expansão de fronteiras que ocorre no Brasil desde sua fase colonial tem ameaçado e impactado o que ele chama de “territórios sociais dos povos tradicionais”, comprometendo sua autonomia e cultura. Tais processos de expansão de fronteiras vêm provocando o que muitos geógrafos têm definido como des-territorialização, ou perda do território, e que tem sido analisadas, segundo HAESBAERT (2001, p. 123) sob dois enfoques: o que parte do território como espaço físico, substrato material da atividade humana, e o que vê o território como *locus* de relações de poder e estratégias de identidade.

No primeiro caso, a des-territorialização pode ser vista como anulação das distâncias ou enfocada como desmaterialização das relações sociais (ou como perda de referenciais concretos).

No segundo caso, há duas leituras: a des-territorialização como enfraquecimento das fronteiras políticas subentende o território em seu sentido mais tradicional, como território estatal-nacional, ou como área de acessibilidade controlada (na definição de SACK, 1986), onde a definição de limite é vista como um elemento fundamental na constituição de territórios, na medida em que serve de constrangimento ao livre acesso e à livre circulação (de bens, pessoas, capital, informação, etc). Aqui, são os limites e fronteiras, e não propriamente o núcleo do território, que importam para definir des-territorialização.

Na leitura de território que enfatiza a dimensão cultural, tem-se a des-territorialização vinculada ao desenraizamento e ao enfraquecimento das identidades territoriais, onde as pessoas, pelas dificuldades ou mesmo proibição, não mais desenvolveriam laços simbólicos e afetivos com os lugares que antes freqüentavam ou viviam, e que foram importantes na construção de suas identidades culturais. Cada vez menos haveria a participação das

referências espaciais ou relação com o espaço de referência identitária, podendo ocorrer a possibilidade de fragmentação de identidades culturais, nos termos propostos por HALL (2001). É importante destacar que o mesmo processo de des-territorialização de uma cultura permite a reterritorialização de uma outra, que passa a ocupar o lugar da anterior e ser legitimada nele.

É nesta última categoria de des-territorialização (vertente culturalista) que se inclui o caso abordado pela presente pesquisa e que engloba os territórios sociais dos povos de santo e comunidades/povos de terreiro, falados anteriormente, os quais constroem sua identidade cultural diretamente associada à natureza, dotando-a de significados diversos de acordo com o seu universo simbólico religioso, ou seja, territorializam os diversos ambientes naturais de acordo com seus hábitos e costumes culturais e encontram-se ameaçados de des-territorialização por processos de expansão de fronteiras por parte de instituições privadas (que se instalam em territórios tradicionais, muitas vezes com a conivência de governos) ou por parte de instituições públicas (desapropriação de terras, e instituição de áreas protegidas e unidades de conservação da natureza). Cachoeiras, pedreiras, praias, rios, matas e florestas que antes foram espaços de referência identitária, deixam de ser, quando atua a lógica instrumental do Estado-nação brasileiro ou do capitalismo mundial (colonial/moderno e eurocentrado, na perspectiva de Aníbal Quijano).

2.2 - Territórios Sociais: territorialidade dos povos tradicionais e a problemática fundiária do Estado-Nação brasileiro.

Segundo LITTLE (2002), as sociedades indígenas, cada uma delas com formas próprias de inter-relacionamento com seus respectivos ambientes geográficos, formam um dos núcleos mais importantes da diversidade biocultural¹² brasileira, enquanto as centenas de remanescentes das comunidades dos quilombos, espalhadas por todo o território nacional, formam outro. Essa diversidade fundiária inclui também as chamadas “terras de preto”, “terras de santo” e as “terras de índio” de que falam ALMEIDA (1989) e WAGNER (2008). Mas ainda há as distintas formas fundiárias mantidas pelas comunidades de

¹² Sobre o conceito de diversidade biocultural ver PARAJULI (2006, p. 100-118).

açorianos, babaçueiros, caboclos, caiçaras, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praieiros, sertanejos e varjeiros (DIEGUES E ARRUDA, 2001), além dos ciganos, pomerandos, faxinais, comunidades de terreiro e outras categorias consideradas como “povos e comunidades tradicionais” pelo Decreto Federal Nº 6.040/2007, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais¹³, e como etnicidades ecológicas na visão de PARAJULI (2006, p. 100-118).

Esse grande leque de grupos humanos costuma ser agrupado (seja por estudos e pesquisas, seja por leis, decretos, planos e outras políticas públicas) sob diversas categorias – “populações”, “comunidades”, “povos”, “sociedades”, “culturas”, “grupos” – cada uma das quais tende a ser acompanhada por um dos seguintes adjetivos: “tradicionais”, “autóctones”, “rurais”, “locais”, “permanentes”, “residentes” [nas áreas protegidas] (VIANNA, 1996; BARRETTO Fº., 2001 apud LITTLE, 2002 p. 2).

Segundo LITTLE (2002), qualquer dessas combinações pode ser problemática devido à abrangência e diversidade de grupos que engloba.

“De uma perspectiva etnográfica, por exemplo, as diferenças entre as sociedades indígenas, os quilombos, os caboclos, os caiçaras e outros grupos ditos tradicionais – além da heterogeneidade interna de cada uma dessas categorias – são tão grandes que não parece viável tratá-los dentro de uma mesma classificação.”

Mas, se analisadas sob a perspectiva da territorialidade (como é descrita pela geografia cultural e pela antropologia¹⁴), há muitas semelhanças importantes entre estes diversos grupos, e que ficam ocultas quando se empregam outras categorias. Em vez de discutir agora a validade ou não dessas classificações, por não ser objeto da presente pesquisa, será utilizado o conceito de “povos tradicionais”, para retomar essa discussão no

¹³ Decreto Federal Nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm

¹⁴ A teoria de territorialidade na antropologia tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos, tendo um papel importante na constituição dos grupos sociais. O antropólogo Paul Little define a territorialidade como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland*” (SACK, 1986, p. 19 apud LITTLE, 2002, p. 3).

final do capítulo quando haverá mais subsídios tanto teóricos quanto etnográficos para esclarecer o que está em jogo.

Até recentemente, a diversidade fundiária do Brasil foi pouco conhecida no país e, mais ainda, pouco reconhecida oficialmente pelo Estado brasileiro. Ao incluir os diversos grupos não-camponeses na problemática fundiária, como os povos tradicionais – no que BROMLEY (1989, apud LITTLE, 2002 p.2) chama de uma “outra reforma agrária” –, a questão fundiária no Brasil tem ido além do tema de redistribuição de terras e se tornado uma problemática centrada nos processos de ocupação e afirmação territorial, os quais remetem, dentro do marco legal do Estado, às políticas de ordenamento e reconhecimento territorial das chamadas “terras tradicionalmente ocupadas” de que fala WAGNER (2008).

Essa mudança de enfoque surge de mudanças no cenário político do país ocorridas nos últimos vinte anos¹⁵. Nesse tempo, essa outra reforma agrária ganhou muita força e se consolidou no Brasil, especialmente no que se refere à demarcação e homologação das terras indígenas, ao reconhecimento e titulação dos remanescentes de comunidades de quilombos e ao estabelecimento das reservas extrativistas, para citar os marcos legais mais importantes, mas também as chamadas **terras de preto**, **terras de índio** (que não se enquadram na classificação de terras indígenas, porquanto não há tutela sobre aqueles que as ocupam permanentemente), **terras de santo** (que emergiram com a expulsão dos jesuítas e com a desagregação das fazendas de outras ordens religiosas) e congêneres, que variam segundo circunstâncias específicas, a saber: **terras de caboclos**, **terras da santa**, **terras de santíssima** (que surgiram a partir da desestruturação de irmandades religiosas), **terras de herdeiros** (terras sem formal de partilha que são mantidas sob uso comum), **terras de ausentes** e outras mais. (WAGNER, 2008; ALMEIDA, 1989).

Essas territorialidades específicas distinguem-se da noção estrita e literal de "terra" e atém-se a expressões que manifestam elementos identitários ou correspondentes à sua forma específica de territorialização. Segundo WAGNER (2008):

“A Constituição de 1988 e a Convenção 169 da OIT logram contemplar estas distintas situações sociais referidas às regiões de colonização antiga, assim como aquelas que caracterizam regiões de ocupação recente, ao colocar no tempo presente o sentido de "terras tradicionalmente ocupadas", libertando-o da "imemorialidade", da preocupação

¹⁵ Para maiores aprofundamentos ver artigo do antropólogo Alfredo Wagner “Processos diferenciados de territorialização: as terras tradicionalmente ocupadas”.

Disponível em <http://www.limitedapropriedadaterra.org.br/noticiasDetalhe.php?id=5>

com a "origem", do passado, ou seja, de uma linearidade temporal e de categorias que lhes são correlatas.”

O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado.

Como a territorialidade humana, na perspectiva da antropologia, tem uma multiplicidade de expressões que produzem um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais, a análise da territorialidade precisa também de abordagens etnográficas para entender as formas específicas dessa diversidade de territórios. No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, será utilizado o conceito de cosmografia definido por LITTLE (1994) como “os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território”. O autor mostra que a cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.

Com base nesse enfoque, o próximo item do capítulo analisará alguns dos “territórios sociais” que existem no seio do território do Estado-Nação brasileiro e suas principais características, para depois focalizar os seus confrontos contemporâneos com o desenvolvimentismo, o preservacionismo, o socioambientalismo e o Estado tecnocrático. Daí, o capítulo retomará a polêmica em torno do conceito de povos tradicionais à luz dos pontos anteriores. Mas antes, uma breve contextualização histórica dos processos de territorialização no Brasil colonial e imperial faz-se necessário.

2.3 - As Ondas Históricas de Territorialização no Brasil.

Segundo LITTLE (2002), as transformações territoriais que a área que hoje é o Brasil sofreu nos últimos séculos estão intimamente relacionadas com o processo de

colonialização do país e seus incessantes processos de expansão de fronteiras. Para este autor, a história das fronteiras em expansão no Brasil é, necessariamente, uma história territorial, já que a expansão dos colonizadores europeus quando aqui chegaram no século XVI, com sua própria conduta territorial, entrou em choque com as territorialidades dos grupos sociais que aqui residiam. Nesta dinâmica, pode-se identificar as origens do que OLIVEIRA (1998) chama de “processos de territorialização” que surgem em “contextos intersocietários” de conflito. Nesses contextos, a conduta territorial surge quando as terras de um grupo estão sendo invadidas, numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam (e às vezes impõem) outras formas territoriais.

Ao pesquisar os diversos processos de expansão de fronteiras no Brasil colonial e imperial, e Paul Little (2002) cita alguns deles, – a colonização do litoral no século XVI, seguida por dois séculos das entradas ao interior pelos bandeirantes; a ocupação da Mata Atlântica e da Amazônia e a escravização dos índios nos séculos XVII e XVIII; o estabelecimento das *plantations* açucareiras e algodoeiras no Nordeste nos séculos XVII e XVIII baseadas no uso intensivo de escravos africanos; a expansão das fazendas de gado ao Sertão do Nordeste e Centro-Oeste e as frentes de mineração em Minas Gerais e no Centro-Oeste, ambas a partir do século XVIII; a expansão da cafeicultura no Sudeste nos séculos XVIII e XIX com o uso intenso do trabalho não pago dos escravos negros africanos – pode-se entender como cada frente de expansão produziu um conjunto próprio de choques territoriais e conflitos e, como isto, provocou novas ondas de territorialização por parte dos povos indígenas e dos escravos africanos. Não é o caso desta pesquisa, mas para um entendimento mais profundo desses processos, cada frente de expansão, para ser entendida, precisaria ser contextualizada com respeito ao momento histórico no qual acontece, à região geográfica que serve como seu palco principal, aos atores sociais presentes no processo, à tecnologia a sua disposição e às cosmografias que promovem.

Uma das respostas mais comuns na história da expansão de fronteiras é colocada por LITTLE (2002) como a resistência ativa às invasões por parte dos grupos sociais envolvidos anteriormente com dado território. Quinhentos anos de guerras, confrontos, extinções, migrações forçadas e reagrupamento étnico envolvendo povos tradicionais

(especialmente aqueles relacionados aos indígenas e negros), e forças invasoras de portugueses, espanhóis, franceses, holandeses e, nos últimos dois séculos, brasileiros, dão testemunho da resistência ativa desses povos para a manutenção do controle sobre suas áreas. No caso dos escravos africanos, a história da colônia e do império está repleta de casos de rebeliões, fugas, luta armada e alianças entre quilombos e povos indígenas.

Esses múltiplos, longos e complexos processos resultaram na criação de territórios de diferentes grupos sociais e mostram como a constituição e a resistência cultural de um grupo social são dois lados de um mesmo processo. Além do mais, o território de um grupo social determinado, incluindo as condutas territoriais que o sustentam, pode mudar ao longo do tempo dependendo das forças históricas que exercem pressão sobre ele (CARNEIRO, 1966 apud LITTLE, 2002).

Nesse sentido, conforme analisa LITTLE (2002), os constantes processos de miscigenação biológica e sincretismo cultural também criaram novas categorias étnicas e raciais, ao mesmo tempo em que os processos de etnocídio sofridos pelas distintas sociedades indígenas e negras muitas vezes deram lugar a novos processos de etnogênese (criação de culturas). Os quilombos, mocambos, comunidades de terreiro e outras “terras de negro”, que surgiram ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, seja a partir da fuga das plantações e dos engenhos de açúcar e café, das atividades de mineração, da apropriação efetiva das grandes propriedades que entraram em decadência ou faliram, assim “aquilombando a casagrande”, representam outros casos de etnogênese cuja consolidação como grupo social se deu com o estabelecimento de territórios autônomos no interior da Colônia e a posterior defesa desses territórios frente a ataques externos, sendo a República de Palmares o caso mais conhecido (FREITAS, 1973; ALMEIDA, 2000, p. 173). Outro caso, não tão conhecido, é o da comunidade de terreiro Ala Keto, que foi fundada em 1636, na cidade de Salvador, Bahia, conseguindo sobreviver por quase 400 anos por meio de estratégias tanto de invisibilidade como de visibilidade (a partir da segunda metade do século XX), além da capacidade de adaptação e modernização de suas práticas.¹⁶

Assim, de um modo geral, a sobrevivência desses territórios durante séculos deveu-se, em parte, à estratégia da invisibilidade, tanto simbólica quanto social, empregada pelos

¹⁶ Depoimento de Aderbal Moreira, (ashogun do Ala Keto e filho de Mãe Beata de Yemonjá, Mãe de Santo do Candomblé Keto etnia nagô/Iorubá) registrado em HERCULANO & PACHECO, 2005, p. 183.

índios, quilombolas, povos de santo e outras comunidades tradicionais. (CARVALHO, 1996). Vinculado à invisibilidade está a marginalidade econômica destes distintos grupos sociais “e sua localização em áreas periféricas dos centros econômicos, em terras que não estavam na mira das forças econômicas hegemônicas de sua época, e foram salvas da cobiça pelos seus recursos”. (LITTLE, 2000).

Para LITTLE (2002, p. 5-6), o importante é que, apesar dos diversos tipos de resistência e territorialidades construídas ao longo do processo, constitui-se fato inegável que “o resultado geral do processo de expansão de fronteiras foi a instalação da hegemonia do Estado-Nação e suas formas de territorialidade”. Mesmo que esse processo não tenha sido homogêneo nem completo, como resumidamente pretendeu-se mostrar, a nova entidade territorial do Estado-Nação se impôs sobre uma imensa parcela da área que hoje é o Brasil, de tal forma que todas as demais territorialidades são obrigadas a confrontá-la ainda hoje, incluindo as diferentes formas de territorialidades negras.

2.4 - A Colonialidade do Poder e a Razão Instrumental do Estado-nação frente à Razão Histórica.

No primeiro quarto do século XIX, a entidade política do Estado-nação surgiu na América como uma nova forma de agrupamento social e geográfico, mas logo depois se converteu na forma hegemônica de controle territorial em todo o continente e, depois, no mundo (ANDERSON, 1991 apud LITTLE, 2002, p. 6)¹⁷.

Neste processo, os Estados-nação introduziram uma série de particularidades na sua forma de territorialidade que hoje em dia formam parte dessa hegemonia no pensamento territorial. ESTEVA FABREGAT (1996 apud LITTLE, 2002, p.6) mostra como uma “ideologia territorial” fundamenta o estabelecimento e expansão dos Estados-nação. Em primeiro lugar, a ideologia territorial do Estado-nação é vinculada ao fenômeno do nacionalismo, que reivindica um espaço geográfico para o uso exclusivo dos “membros” de sua comunidade nacional (GELLNER, 1983). Em segundo lugar, esta ideologia territorial

¹⁷ Segundo Paul Little (2002), essa hegemonia chegou a tal ponto que, para a maior parte das ciências sociais contemporâneas, o conceito de territorialidade é diretamente vinculado às práticas territoriais dos Estados-nação e tende a ocultar outros tipos de territórios, como os territórios sociais negros sob análise aqui.

se fundamenta no conceito legal de soberania, que postula a exclusividade do controle de seu território nas mãos do Estado.

A existência de outros territórios dentro de um Estado-nação, sejam eles as autoproclamadas “nações”, “nacionalidades”, “povos” ou “territórios sociais” como é analisado por LITTLE (2002), representa um desafio para a ideologia territorial do Estado, particularmente para sua noção de soberania. Na perspectiva desse autor, esse ponto de vista representa uma das razões pela qual o Estado brasileiro teve, e ainda hoje tem, dificuldade em reconhecer os territórios sociais dos povos tradicionais como parte da sua problemática fundiária. Ao mesmo tempo, a hegemonia territorial do Estado-nação requer que os outros territórios que existem no seu seio sejam tratados na sua relação com este. Por essa razão, a análise neste momento tomará o Estado-nação brasileiro como seu universo de análise, confrontando-o com alguns povos tradicionais, tais como os dos índios, quilombolas e povos de santo, estabelecendo os parâmetros legais definidos pelo regime de propriedade vigente no Brasil.

De modo geral a terra é dividida no Brasil em duas categorias básicas: terras privadas e terras públicas. As terras privadas são presididas pela lógica capitalista e individualista, segundo a qual o dono consegue o direito do controle exclusivo sobre a parcela que lhe pertence, da sua exploração para fins econômicos, de vendê-lo e de reivindicar judicialmente sua propriedade se ela estiver injustamente em poder de outro (BRITO, 2000). A mais radical inovação desse conceito está no poder de adquirir ou alienar a terra através do processo de compra e venda no mercado, convertendo assim a terra em mercadoria (POLANYI, 1980 apud LITTLE, 2002).

A noção de terras públicas, por outro lado, é associada diretamente com o controle da terra por parte do Estado. Nessa concepção, a terra pertence, ao menos formalmente, a todos os cidadãos do país, porém, é o aparelho de Estado que determina os usos dessas terras, supostamente em benefício da população em seu conjunto. Na realidade, esses usos tendem a beneficiar alguns grupos de cidadãos e, ao mesmo tempo, prejudicar outros. Conseqüentemente, o usufruto particular das terras públicas se converte numa luta pelo controle do aparelho do Estado ou, no mínimo, pelo direcionamento de suas ações em benefício de um ou outro grupo específico de cidadãos (LITTLE, 2002). Isto pode ser visto no caso das áreas protegidas de usufruto indireto, como os parques nacionais, onde o grupo

de cientistas e pesquisadores ligados ao órgão gestor tem permissão de acesso, uso e mesmo controle dos recursos das unidades diferenciados de outros grupos.

Para Aníbal Quijano (1988), os conceitos de privado e público, tal como são usados atualmente na América Latina, mantêm as sociedades latino-americanas presas a esquemas que não correspondem às necessidades de seus diversos membros, nem à sua realidade quotidiana. O binômio privado-público, para Quijano, representa “duas caras da mesma “razão instrumental”, cada uma encobrendo a dos agentes sociais que competem pelo lugar de controle do capital e do poder: a burguesia e a burocracia” (p.24). Em contraposição à razão instrumental, Quijano identifica uma “razão histórica” que, embora subordinada à razão instrumental, continua possuindo uma forte presença entre os povos marginalizados pelos sistemas atuais de poder e age como resistência “contra o poder existente” (p.17).

No caso dos povos tradicionais do Brasil, uma grande semelhança pode ser detectada nas distintas formas de propriedade social, que as afastam da razão instrumental hegemônica com seu regime de propriedade baseado na dicotomia entre o privado e o público. Todavia, como mostra LITTLE (2002), a razão histórica a elas subjacente incorpora alguns elementos que muitas vezes são considerados como públicos – isto é, bens coletivos –, mas que não são tutelados pelo Estado, ou seja, essa razão histórica introduz coletividades que funcionam em um nível inferior ao nível do Estado-nação. Por outro lado, incorpora elementos comumente considerados como privados, no caso de bens (materiais ou simbólicos) pertencentes a um grupo específico de pessoas, mas que existem fora do âmbito do mercado¹⁸. Como os territórios desses grupos se fundamentam, segundo a razão instrumental, no arcabouço da lei consuetudinária hoje vigente no país (e raras vezes reconhecida e respeitada pelo próprio Estado) as articulações entre esses grupos são marginais aos principais centros de poder político. Mas é igualmente claro no registro etnográfico sobre os povos tradicionais que eles estabelecem territórios no sentido definido por Paul Little e defendido nesta pesquisa.

¹⁸ A existência de propriedade social no interior do território de um grupo não necessariamente implica que toda a propriedade é coletivizada e que não há propriedade individual. Cada grupo possui regras específicas de acesso aos recursos naturais (incluindo a terra) que podem variar de inúmeras maneiras.

2.5 - Os Regimes de Propriedade Comum das Etnicidade Ecológicas.

Ao se analisar as múltiplas formas de apropriação do território por um determinado grupo social, a cosmografia representa uma peça fundamental na definição e modo de exploração dos recursos naturais. Como indica GODELIER (1986), as variadas noções de propriedade que são estabelecidas por um grupo social funcionam por dentro de um território e se referem às maneiras que os membros de uma sociedade “usam suas regras para organizar seus atos concretos de apropriação [da natureza]” (p.83). O regime (ou regimes) de propriedade que existe(m) dentro de um território determinado constitui “uma parte essencial do que chamamos a estrutura econômica de uma sociedade, visto que constituem a condição legal – embora não necessariamente legitimada para todos – que governa o acesso aos recursos e aos meios de produção” (p.84).

Nos últimos quinze anos a temática dos chamados “regimes de propriedade comum” tornou-se uma importante linha de pesquisa dentro das ciências sociais. Um dos resultados mais significativos desses estudos foi a demonstração etnográfica de que tais regimes estão presentes em países de todas as partes do mundo (MCCAY & ACHESON, 1987 e BROMLEY, 1992 apud LITTLE, 2002, p. 8). PARAJULI (1998, 2006) elaborou o conceito de “etnicidades ecológicas” na tentativa de mostrar a importância desses regimes de propriedade comum na própria constituição identitária dos grupos categorizados como tradicionais.

Segundo BONNEMAISON (2002, p. 93), “uma etnia existe, primeiramente, pela consciência que tem de si mesma e pela cultura que produz. É em seu seio que se elabora e se perpetua a soma das crenças, rituais e práticas que fundam a cultura e permitem que os grupos se reproduzam”. Mas para este autor, o conceito de etnicidade está intimamente ligado ao de espaço e de território, pois “a etnia se cria e se fortalece pela profundidade de sua ancoragem no solo e pelo grau de correspondência mais ou menos elaborada que mantém com um espaço – que ela divide em áreas, originando uma malha – e polariza de acordo com suas próprias finalidades e representações simbólicas” (p. 99). Nesse sentido, a territorialidade é compreendida muito mais pela relação social e cultural que um grupo mantém com a trama de lugares e itinerários que constituem seu território do que pela referência aos conceitos habituais de fronteiras fixas. Para as etnicidades, o território não é

um território fechado. Na visão de BONNEMAISON “ele é muito mais um núcleo do que uma muralha” (p. 101). Neste sentido fica mais fácil entender o regime de propriedade comunal estabelecido pelos diferentes povos tradicionais, pelas diferentes etnicidades ecológicas.

O conceito de etnicidade ecológica foi lançado pela primeira vez em 1996 pelo indiano Pramod Parajuli, e ganhou logo de início projeção nos círculos acadêmicos e do ativismo de base. Após mais de uma década de seu surgimento o conceito foi revisitado, ampliando sua esfera de entendimento. Sob o guarda-chuva da etnicidade ecológica, o autor inclui mais de 500 milhões de nativos espalhados pelo mundo, talvez 2 milhões de camponeses e outros grupos sociais que, segundo Gary Paul Nabhan, vivem em “culturas de habitat” (NABHAN, 1987 apud PARAJULI, 2006, p. 100). Nesta categoria os indígenas formam uma parte importante, mas não são o elemento único constituinte das etnicidades ecológicas. Nela o autor inclui pescadores, guardadores de sementes, habitantes das florestas, pastores nômades, caçadores e coletores, e outras tantas comunidades e grupos culturais tradicionais. Pramod Parajuli refere-se a essas comunidades como *eticidades ecológicas* porque “as categorias convencionais baseadas tão somente na raça, casta, tribo ou na língua não são adequadas para descrever suas agonias e suas lutas de hoje”. (PARAJULI, 2006, p. 98).

A noção de etnicidade ecológica refere-se a qualquer grupo de pessoas que deriva seu sustento e sobrevivência (material ou cultural) da negociação cotidiana com o ambiente imediato. Seu modo de usar a natureza e de criar diversidade biocultural é distinto daqueles que podem ser considerados como “pessoas biosféricas”, no sentido de que, ao contrário das etnicidades ecológicas, obtém e usam seus recursos de todo o globo e não dependem dos constrangimentos do ecossistema, de seus ciclos, movimentos, fases, épocas, estações (PARAJULI, 2006, p. 99).

Segundo o referido autor, a etnicidade hoje em dia se produz e se reproduz no âmbito do que ele chama de “diversidade biocultural”, definida por ele como uma prática de cultivar uma totalidade de espécies, populações, comunidades e ecossistemas, tanto selvagens quanto domésticos, que constituem a vida de qualquer ecossistema. Para ele,

“[...] não por acaso abundam as evidências de que a diversidade biocultural tem sido mantida no seio das habitações e dos assentamentos humanos e na interseção de fazendas e florestas. Uma alta diversidade

populacional e de uso da terra não eliminam necessariamente plantas e animais silvestres e outras espécies bióticas, podendo, ao contrário, levar à incorporação de muitas delas, protegendo-as da competição e por meio do cultivo e do manejo consciente. É o caso da Amazônia, por exemplo, que no discurso dominante é supostamente o lugar mais intocado do planeta. E ainda assim, os povos nativos de lá dizem “sim, é uma floresta, mas uma floresta cultivada, não apenas por humanos, mas pelos pássaros, insetos, plantas e mamíferos” (PARAJULI, 2006, p. 100).

Para ilustrar, Parajuli apresenta dados de um estudo onde dos nove países nos quais 60% das 6.500 línguas remanescentes do mundo são faladas, seis deles aparecem também como centros de megadiversidade. Esses seis países são: México, Brasil, Indonésia, Índia, Zaire e Austrália. Além disso, na superposição dos 25 países com maior número de línguas endêmicas, 16 deles também tinham o número mais alto de espécies selvagens endêmicas. (HARMON, 2001 apud PARAJULI 2006, p. 101). Em termos globais, há 10 mil grupos identificados com base na etnia, na lingüística e na religião, espalhados por mais de 168 estados-nações. Apesar de diminuídas, há ainda 6.500 línguas orais sendo faladas hoje do total de 15 mil línguas fortes existentes quando Colombo navegou para o Novo Mundo em 1492. E para continuar existindo, uma vez que se encontra severamente ameaçado hoje, este mosaico da diversidade biocultural mundial necessita de mais atenção de todos os países. (BOULDING, 1993, p. 213 apud PARAJULI, 2006, p. 100).

O que é importante nisso, é ser reconhecido que tal abundância não é um ato da natureza apenas, mas realmente o resultado de milhares de anos de inovações humanas e de interação interdependente com a natureza.

Usando esses referenciais teóricos, pode-se agora analisar alguns dos regimes de propriedade de alguns povos tradicionais do Brasil, e que ajudam a entender a complexidade e a diversidade da sua razão histórica, se confrontadas com a razão instrumental do Estado-nação brasileiro.

Segundo os dados compilados pelo Instituto Socioambiental, existem, na atualidade, 216 povos indígenas no Brasil localizados em 563 terras indígenas, que apresentam uma grande diversidade lingüística, religiosa, política, social, demográfica e fundiária (ISA, 2001). De uma perspectiva geral sobre essas sociedades, RAMOS (1986, p. 13-16) ressalta que:

“a terra não é e não pode ser objeto de propriedade individual. De fato, a noção de propriedade privada da terra não existe nas sociedades

indígenas. (...) Embora o produto do trabalho pudesse ser individual, ou, melhor dizendo, familiar, o acesso aos recursos era coletivo. (...) A terra e seus recursos naturais sempre pertenceram às comunidades que os utilizam, de modo que praticamente não existe escassez, socialmente provocada, desses recursos”.

As maneiras específicas como essa coletividade funciona variam enormemente segundo o povo indígena específico, como já foi efetivamente registrado na vasta literatura etnográfica sobre essas sociedades. Em muitos casos, essas formas coletivas são fundamentadas em séculos de práticas e refinamentos. Florestan Fernandes (1989, p. 122-128), em sua revisão das fontes históricas sobre os Tupinambá, descreve as “formas coletivas de apropriação dos recursos naturais, em conexão com as regulamentações do comportamento recíproco a elas associadas”, indicando que “esses padrões de cooperação e “entre-ajuda” econômica davam origem a um sistema intergrupar de equilíbrio econômico, através do qual se processava uma redistribuição das utilidades econômicas”.

Os regimes de propriedade dos quilombos, as diversas “terras de preto” e as comunidades cafuzas possuem diferenças marcantes em relação aos povos indígenas, mas ainda assim podem ser classificadas dentro da ampla categoria de formas de propriedade comum. Sobre as várias “comunidades negras rurais”, por exemplo, BANDEIRA (1991, p. 8) afirma: “o controle sobre a terra se faz grupalmente sendo exercido pela coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco, co-participação de valores, de práticas culturais e principalmente da circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos”.

Tratando das populações tradicionais, DIEGUES (1996, p. 428) descreve as variadas “formas comunitárias de apropriação de espaços e recursos naturais” baseadas num “conjunto de regras e valores consuetudinários, da ‘lei do respeito’, e de uma teia de reciprocidades sociais onde o parentesco e o compadrio assumem um papel preponderante”. Existem formas de apropriação articuladas em função de seus usos, significados e conhecimentos dos elementos naturais. A familiaridade de cada grupo com determinada área em particular cria territórios que são incorporados à sua tradição.

O mesmo acontece nos casos das comunidades de terreiro, onde o controle sobre a terra (no caso o terreiro/templo) e seus recursos é também familiar e social, realizado sobre

limites étnicos e hierárquicos fundados na afiliação por parentesco, no caso, a “família de santo”, sendo a posse regida por regime de propriedade comum, respeitados as hierarquias religiosas tradicionais. Nos terreiros de candomblé mais tradicionais, ainda hoje é assegurado a cada “filhos-de-santo” (“feito” na casa/terreiro, portanto da “família de santo”) um lugar para morar se for preciso, reproduzindo-se a territorialidade das antigas aldeias africanas, como muito bem demonstra Aureanice Côrrea ao analisar a Irmandade da Boa Morte. (CÔRREA, 2004).

E, para além dos espaços do terreiro/templo religioso, todos os ambientes naturais viram territorialidades para esses “povos de santo”, pois toda a natureza é considerada sagrada, estando os elementos e paisagens relacionados com as divindades (orixás, voduns, inquices e encantados) através do que BONNEMAISON (2002, p. 83-131) chama de geosímbolos (pode ser uma trilha, lugar, pedra, paisagem, planta, erva, ou outro elemento/símbolo natural). Ou seja, a natureza/espaço, carregada de afetividade e significações, passa a ser portadora de símbolos de significado religioso sendo, portanto, significada e sacralizada conforme a tradição, e passa a ser um território de pertencimento e identidade para estes grupos, um território-santuário na perspectiva de Joel Bonnemaïson (2002) e de Aureanice Corrêa (2006), onde seus bens são coletivizados para uso comum de todos, dentro de regras e limites culturalmente pré-estabelecidos.

Ou seja, para os povos de santo e comunidades-terreiros a apropriação da natureza, o acesso e uso dos recursos ambientais são tratados na esfera coletiva, respeitados os limites e possibilidades existentes. Nas palavras de PARAJULI (2006, p. 105) “ouvem a sabedoria da terra e fazem aquilo que é possível em uma área particular. Dito de forma simples, sabem o que não fazer e quando parar”. Neste sentido, os povos de santo e as comunidades de terreiro podem ser consideradas como etnicidades ecológicas no sentido proposto por Pramod Paranjuli, possuindo uma razão histórica que se confronta com a lógica instrumental do Estado brasileiro, a qual se expressa na instituição de áreas protegidas, ameaçando-os de des-territorialização e transformando-os em uma nova modalidade: em “povos afetados/atingidos por áreas protegidas”.

Na mesma medida em que é um recurso ou um espaço para as práticas socioculturais, o território engloba também a noção de *lugar*, conceito fundamental para a geografia e a antropologia, mediante a qual os povos tradicionais definem e delimitam a natureza (ou

semiografam segundo a geografia), dando forma e contorno também a suas próprias identidades culturais, transformando-se naquilo que Hassan Zaoual (2006) chama de “Sítios Simbólicos de Pertencimento”.

2.6 - Lugar, Memória e Identidade: Os Sítios Simbólicos de Pertencimento.

Outro elemento fundamental dos territórios sociais e das etnicidade ecológicas é encontrado nos vínculos sociais, simbólicos e rituais que os diversos grupos sociais diferenciados mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos. TUAN (1983, 1980) e HOLZER (2001, p. 103-122) fazem a distinção entre o “espaço” abstrato e genérico e um “lugar” concreto e habitado. Na obra *Topofilia*¹⁹, Yi-fu Tuan desenvolve o conceito de *laços topofilicos*, entendidos como todo tipo de ligação afetiva entre os seres humanos e o meio ambiente, vínculos esses que “diferem profundamente em intensidade, sutileza e modo de expressão”, onde o contato físico, a percepção, a apreciação estética, a familiaridade, a afeição, e também o patriotismo, dos seres humanos com relação aos seus ambientes constituem-se como fundamentais, e transformam um *espaço* qualquer em um *lugar* (TUAN, 1980, p. 106-128). Por topofilia este autor entende “as manifestações específicas do amor humano por um lugar” (TUAN, 1980, p. 106; 1983). Já o filósofo Bachelar a define como “o sentimento despertado pelo espaço apropriado, da convivência e da felicidade, que se contrapõe ao espaço indiferente, abandonado à medida geométrica” (BACHELAR, 1978, p. 43).

O lugar, de acordo com Tuan, pode aflorar em escalas diversas: a casa, o bairro, a escola, são lugares diretamente experienciados, assim como a cidade e a nação, e podem passar a serem estimados por uma série de elementos simbólicos, de identidade, de pertencimento, e que emocionam o indivíduo. Entendido como *lar*, o *lugar* é visto como “um centro pleno de valores e aspectos familiares indissociáveis, assim como de evocações que permitem a pessoa sentir-se em casa” (TUAN, 1983, p. 26). Para MELLO (2001, p. 88) os lugares atraentemente vividos e do bem-estar viram abrigos, aposentos e refúgios.

¹⁹ Lançada em 1974 e editada no Brasil em 1980 pela DIFEL. O livro é considerado uma das obras clássicas da geografia.

A identificação de lugares sagrados por um grupo determinado representa uma das formas mais importantes de dotar um espaço com sentimento e significado, transformando-o em um lugar (DELORIA 1994 apud LITTLE, 2002, p. 10). A noção de lugar também se expressa nos valores diferenciados que um grupo social atribui aos diferentes aspectos de seu ambiente. Essa valorização é uma função direta do sistema de conhecimento ambiental do grupo e suas respectivas tecnologias, incluídas aqui as tecnologias sociais (culturais). Essas variáveis estabelecem a estrutura e a intensidade das relações ecológicas do grupo e geram a categoria social dos ‘recursos naturais’ (RAFFESTIN, 1993, p. 223-8).

A situação de pertencer a um lugar refere-se a grupos que se originaram em um local específico, sejam eles os primeiros ou não, ou que passaram a frequentar por determinado tempo, tendo este tempo sido importante para as construções simbólicas e imaginárias que deram significação ao espaço, tornando-o um lugar. Tempo e espaço estariam, pois, ligados na transformação de espaço em lugar.

A noção de pertencimento a um lugar agrupa tanto os povos tradicionais quanto qualquer outro, pois ser de um lugar não requer uma relação necessária com etnicidade ou com raça, que tendem a ser avaliadas em termos de pureza, mas sim uma relação com um espaço físico determinado. Todavia, a categoria de identidade se amplia, à medida que a identidade de um grupo passa, entre outras coisas, pela relação com os territórios construídos com base nas suas respectivas cosmografias (LITTLE, 2002), ou seja, o lugar vivido, concebido, percebido, sentido, seja ele mítico, sagrado ou profano, transitório ou eterno, ao mesmo tempo em que é construído, constrói a identidade cultural das pessoas, onde o que se passa no plano abstrato encontra-se misturado no plano concreto através dos comportamentos e crenças individuais e coletivos. (MELLO, 2001, p. 94).

Esta visão, de valorização do local como o sítio produtor de identidade, vai de encontro à perspectiva dos *sítios simbólicos de pertencimento*, defendida por ZAOUAL (2006). Neste sentido, nada é neutro, tudo se constrói *in situ*, inclusive as leis.

De acordo com a orientação da abordagem dos sítios, nota-se que para o pensamento tradicional, o Homem se mostra múltiplo, diverso, singular. Isto explica a variedade simbólica das *situações* vividas e dos percursos, que foram moldando e *situando* sua existência. O pensamento dos sítios associa os mundos simbólicos e morais dos homens a suas práticas cotidianas e espaços onde essas práticas foram vivenciadas. “São relações

geralmente ocultas que a noção de *Homo situs* redescobre: o homem concreto em seu espaço vivido, isto é, em seu sítio simbólico” (ZAOUAL, 1994, 1998, 2002 apud ZAOUAL 2006, p. 31).

O conceito dos sítios aproxima-se da noção castoriadiana de imaginário, mas é mais abrangente. Para CASTORIADIS (1982 [1975]), cada sociedade particular se auto-institui ao criar significações imaginárias sociais, nas formas de valores, mitos e o que ele chama de *weltanschauungen*, que, por assim dizer, emprestam sentido a todos e a cada processo da vida social do indivíduo. O conjunto articulado dessas significações imaginárias sociais forma o imaginário da sociedade em questão, em cujo interior são socializados e modelados sob o aspecto de seres sociais. O Imaginário então, seria o núcleo que dá sentido ao conjunto da vida social. O conceito de imaginário também revela-se aparentado com o de cultura, mas esta última é mais ampla também, pois cultura compreende não apenas as significações imaginárias sociais em si, mas também as práticas sociais (sistemas de relação, formas de conduta, etc) e os artefatos gerados/produzidos de acordo com valores dotados de significações.

Na abordagem dos sítios, o “espaço pensado” deve corresponder ao espaço em que os homens acreditam e vivem, indo além da noção castoriadiana de imaginário e, no processo, se encontrando com o modelo proposto por BONNEMAISON (2002, p. 83-131), de natureza geosimbolizada, significada através de marcos geográficos. Essa exigência pressupõe, por si só, o abandono do recorte tradicional das ciências sociais e uma orientação conceitual muito mais flexível e voltada para o que Hassan Zaoual chama de “imaginários de situação”. É uma maneira de repensar os *lugares* em sua especificidade, levando em conta os sistemas de representação dos atores. Por isso os sítios não são espaços geométricos e vazios de sentido, como um não-lugar. Como diz ZAOUAL (2006, p. 32) “o *Homo situs* é o homem da situação, um homem situado” e bem localizado em seu espaço vivido.

De modo essencial, cada sítio é uma entidade imaterial que impregna o conjunto da vida em dado meio. Segundo Zaoual, ele possui um tipo de “caixa preta” feita de crenças, mitos, valores, revelações, revoluções, sofrimentos e experiências passadas, conscientes ou inconscientes, ritualizadas. É o aspecto simbólico, freqüentemente oculto, das práticas locais. Ao lado desse aspecto feito de ritos e mitos, o sítio possui também sua “caixa

conceitual”, que contém seus conhecimentos empíricos e/ou teóricos, um saber social acumulado durante sua trajetória, e uma “caixa de ferramentas” contendo seus modos de organização, seus modelos de comportamento e de ação, seu saber-fazer, suas técnicas. O todo é estruturado sob a forma de um conjunto integrado, singular e aberto aos múltiplos ambientes (local, regional, mundial) com os quais interage. O sítio cria seu mundo, organiza-o e se organiza no mesmo movimento, num fenômeno de auto-organização contínuo. (ZAOUAL, 2006, p. 33).

Os sítios impregnam o conjunto das dimensões dos territórios da vida: relação ao tempo, à natureza, ao espaço, ao habitat, à arquitetura, ao vestuário, às técnicas, ao saber-fazer, ao dinheiro, etc. Antes de se materializar nos feitos e gestos dos atores, ou em qualquer outra materialidade visível a olho nu, os sítios são entidades imateriais fornecedoras de balizamentos para os indivíduos e suas organizações sociais. Assim, constituem o *locus* da identidade para as pessoas; são comunidades de sentido, sistemas de pertencimento, universos simbólicos, que influenciam a construção social da realidade.

As sociedades são feitas de trocas, permutas, num constante ir e vir, mas também de enraizamentos e de valores não intercambiáveis. Numerosos estudos econômicos, sociológicos ou antropológicos evidenciam o necessário enraizamento dos indivíduos e das organizações em seus territórios imaginários e espaciais. Esses pontos de enraizamento são, para Hassan Zaoual justamente os sítios: fornecem áreas de estabilidade aos fenômenos sociais, incluindo aqui os processos econômicos. Maurice Godelier resume bem:

“Fundamentalmente, nossas análises nos levam a concluir que não existiria sociedade humana sem dois domínios, (a) o das trocas, seja qual for a forma dessa troca, [...], (b) o no qual indivíduos e grupos conservam preciosamente coisas, narrativas, nomes, formas de pensamento para eles mesmos, para depois transmitir a seus descendentes ou àqueles que compartilham a mesma fé. O que se guarda sempre constitui “realidades” que vinculam os indivíduos e os grupos a um outro tempo, ou os remetem às suas origens, à origem. É com base nesses pontos de ancoragem dessas realidades “incrustadas na natureza das coisas”, que se constroem, se desdobram as identidades individuais e coletivas.” (GODELIER, 2001, p. 281).

Os territórios sociais dos povos tradicionais, em especial as comunidades de terreiro e os povos de santo, se fundamentam em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. A longa duração dessas ocupações fornece um peso histórico às suas reivindicações territoriais, e os *situa* numa outra lógica, que não à do Estado, com suas leis e princípios

regulamentadores da ordem, tais como tratados, portarias, políticas e planos, com sua gestão expressa em ações de comando/controlar/fiscalização. O fato de que seus territórios ficaram fora do regime formal de propriedade da Colônia, do Império e, até recentemente, da República, não deslegitima suas reivindicações, simplesmente as *situa* dentro de uma razão histórica e não instrumental, ao mesmo tempo em que mostra sua força histórica e sua persistência/resistência cultural. A expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva, nos sistemas imaginários e simbólicos, nos seus sítios simbólicos de pertencimento, que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território.

2.7 - Unidades de conservação e populações: razão instrumental X razão histórica

O crescimento e a consolidação do movimento ambientalista foram outros fatores que modificaram a dinâmica territorial no Brasil nos últimos cinquenta anos, tendo seu impacto maior sendo registrado de trinta anos para cá. Apesar do movimento ambientalista moderno ter suas origens no século XIX (THOMAS, 1988 [1983]; DEAN, 1997), senão antes (GROVE, 1995; PÁDUA, 2002, 2004), somente chega a ter uma expressão verdadeiramente mundial em meados do século XX, quando experimenta um crescimento rápido em todos os continentes, associado com outras lutas sociais, principalmente aquelas ligadas aos direitos civis. Em relação aos territórios sociais do Brasil, conforme coloca Paul Little (2002), duas vertentes são de particular importância: o preservacionismo e o socioambientalismo, cada uma produzindo impactos diferenciados e interagindo de formas únicas com os distintos povos tradicionais.

Embora tenha suas bases ideológicas construídas por europeus ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, o preservacionismo surgiu instituído como tal no século XIX, paralelamente nos Estados Unidos e Grã Bretanha (THOMAS, 1988 [1983]), mas foi nos EUA onde a noção de preservação de *wilderness* (natureza em seu estado selvagem) conseguiu se estabelecer e se instituir primeiro e com mais força.

O estabelecimento de áreas protegidas com a finalidade de preservação dos espaços selvagens, ou seja, dos *wilderness* (ideologicamente idealizados como grandes e extensas áreas naturais sem população) a partir de 1864 na Califórnia (Yosemite Valley e Mariposa Grove), seguido pela criação do Yellowstone National Park em 1872 (na cordilheira dos Grand Tetons), deu a essa vertente do ambientalismo uma clara dimensão territorial, na qual o valor da apreciação da natureza no seu estado “intocado” foi consagrado (MILLER, 1980; THOMAS, 1988 [1983]; DIEGUES, 1998; LITTLE, 2002).

No século e meio seguinte, áreas protegidas por lei se expandiram por todas partes do mundo, especialmente a categoria Parque Nacional (unidade de uso indireto), sendo que o primeiro Parque Nacional no Brasil – Itatiaia – foi estabelecido em 1937. Paul Little (2002, p. 16) chama essa vertente de “preservacionismo territorializante” devido à centralidade do controle total sobre extensas áreas geográficas na atuação de seus militantes.

Trabalhos recentes nas ciências sociais chamaram a atenção para esses territórios e compreenderam as áreas protegidas como construções humanas – “artefatos”, na terminologia de BARRETTO Fº. (2001a) – e não simplesmente áreas naturais, como preconizava a visão eurocentrista e hegemônica dos preservacionistas. As áreas protegidas, ou artefatos protegidos, representam um tipo específico de território que, seguindo as definições de QUIJANO (1988), caberia dentro da noção de razão instrumental do Estado por três motivos: em primeiro lugar, as áreas protegidas são criadas pelo Estado mediante decretos e leis e conformam parte das chamadas Terras da União sendo, portanto, terras públicas; em segundo lugar, a criação dessas áreas inclui sofisticadas pesquisas científicas envolvendo um grande número de especialistas, mostrando o alto grau de conhecimento humano e cientificismo implicado nelas. E em terceiro lugar, as áreas protegidas estabelecem regras em seus planos de manejo que especificam com minuciosos detalhes as atividades permitidas e proscritas dentro desses territórios.

Essa razão instrumental tem se confrontado com a razão histórica dos povos tradicionais em todo o planeta (DIEGUES, 1998; LITTLE, 2002) como já foi e ainda será visto neste estudo. Nesse sentido, as áreas protegidas têm se constituído em novos instrumentos de dominação e controle racial, mantendo uns e segregando outros, de acordo com sua lógica de base ideológica eurocentrista e racialmente exclusivista.

DIEGUES (1998, p.37) discorre bem sobre isso:

“O modelo de conservacionismo norte-americano espalhou-se rapidamente pelo mundo recriando a dicotomia entre “povos” e “parques”. Como essa ideologia se expandiu sobretudo para os países do terceiro Mundo, seu efeito foi devastador sobre as populações tradicionais.....É fundamental enfatizar que a transposição do “modelo Yellowstone” de parques sem moradores vindos de países industrializados e de clima temperado para países do Terceiro Mundo, cujas florestas remanescentes foram e continuam sendo, em grande parte, habitadas e frequentadas por populações tradicionais, está na base não só de conflitos insuperáveis, mas de uma visão inadequada de áreas protegidas. Essa inadequação, aliada a outros fatores como: graves conflitos fundiários em muitos países; noção inadequada de fiscalização; corporativismo dos administradores; expansão urbana; (...) estão na base do que se define como a “crise da conservação”.

Dentro do processo de expansão da fronteira desenvolvimentista promovida pelos governos militares, a partir da década de 1970 houve um crescimento extraordinário no estabelecimento de novas áreas protegidas no Brasil – uma espécie de “frente preservacionista” criada com a intenção de salvar ecossistemas importantes da destruição completa –, que produziu um grande impacto fundiário no país devido ao alto índice de sobreposição das novas áreas protegidas com os territórios sociais dos povos indígenas, dos quilombolas, das comunidades extrativistas, dos pescadores, caiçaras e dos ribeirinhos, principalmente. Nos quinze anos de 1975 a 1989, foram criados no Brasil 17 Parques Nacionais, 21 Estações Ecológicas e 22 Reservas Biológicas, que produziu o quadruplicamento da área total de Unidades de Conservação de Uso Indireto no país (CULTURAL SURVIVAL QUARTERLY, 1985).

Nesse sentido, para Paul Little, as áreas protegidas representam uma vertente desenvolvimentista baseada nas noções de controle e planejamento (LITTLE, 1992, 2002), que desterritorializa uns (populações pobres e etnias em vulnerabilidade socioambiental com seu modo tradicional de pensar e agir no mundo) e reterritorializa outros (pesquisadores preservacionistas com sua racionalidade cientificista e eurocentrada).

Como as Unidades de Conservação de Uso Indireto não permitem a presença de populações humanas dentro de seus territórios, sendo isto na visão antropológica uma de suas regras cosmográficas mais firmes, a solução inicialmente encontrada pelos preservacionistas, e legitimada em leis e decretos, foi a expulsão dos habitantes de “seus” novos territórios, seja por indenização ou por reassentamento compulsório, tal como se fazia com as barragens e os outros grandes projetos de desenvolvimento realizados no

período de governo militar. Na linguagem dos preservacionistas, esses habitantes viraram “populações residentes”, “permanentes” ou “locais” (ISA, 2001; WEST & BRECHIN, 1991 apud LITTLE, 2002), categorizando-lhes assim em função da lógica instrumental das novas áreas protegidas e, no processo, ignorando a existência prévia de regimes de propriedade comum, relações afetivas com o seu lugar e memórias coletivas sobre esses mesmos espaços.

Em resumo, o governo brasileiro com seu projeto de expansão de fronteiras e com sua lógica instrumental, ao longo dos últimos 70 anos, vem desterritorializando uma imensa massa de culturas tradicionais diversas, territorializando e consagrando nos mesmos espaços outras culturas: a dos preservacionistas, que passaram a ser legitimados legalmente em nome da proteção da biodiversidade, e a dos capitalistas, que passaram a ser legitimados legalmente em nome do crescimento, desenvolvimento e da modernização do país.

No Brasil, entre os casos principais e mais conhecidos de disputa estão os de superposição entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação nos Parques Nacionais do Araguaia (TO), Monte Pascoal (BA), Superagüi (PR) e Pico da Neblina (AM), situações que colocaram os órgãos ambientais do Estado contra esses povos, que, repentinamente, foram proibidos de realizar suas atividades habituais de uso do meio biofísico para sua subsistência. (LITTLE, 2002). O caso das comunidades de remanescentes de quilombos do rio Trombetas é outro exemplo, tendo sido denunciado no I Seminário Brasileiro de Racismo Ambiental (2005), onde os quilombolas se encontraram em situação igualmente constrangedora com a criação de uma Reserva Biológica e uma Floresta Nacional, além da instalação de uma mineradora, em suas áreas tradicionais de usufruto, de tal forma que o IBAMA se tornou para os negros o símbolo do poder opressor do Estado, criando obstáculos para a utilização tradicional dos recursos naturais de seu território, ao mesmo tempo que facilitava a exploração desse território pelos mineradores privados e preservacionistas estatais. (O'DWYER, 2006, p. 53-72; ACEVEDO E CASTRO, 1998)

Segundo a análise de LITTLE (2002), na procura de uma saída para esses embates duas trilhas foram abertas no Brasil: uma de conflito aberto e outra, mais recente, de alianças e negociações, onde observa-se a negociação para inclusão destes grupos no regime de co-gestão dos territórios ou na gestão participativa dos *artefatos* de conservação da natureza.

A partir de meados da década de 1980, a existência e gravidade dos conflitos entre populações tradicionais e áreas protegidas não podiam ser mais ignoradas pela vertente preservacionista do ambientalismo brasileiro e mundial. A partir do III Congresso Mundial de Parques Nacionais, realizado na Indonésia em 1982, foi divulgado que 86% dos Parques da América do Sul eram ocupados por populações, conceituadas na época como populações permanentes. O documento final do Congresso recomendou maior respeito pelas populações tradicionais possuidoras de um conhecimento secular sobre os ecossistemas ao qual pertencem, rejeitando estratégias de reassentamento em outras áreas e, sempre que possível, recomendando sua inserção na área do parque a ser criada. Firmou-se ainda uma nova estratégia em que os parques nacionais e outras unidades de conservação só teriam sentido com a elevação da qualidade de vida da população dos países em vias de desenvolvimento. Também reafirmaram-se os direitos das comunidades tradicionais e sua determinação social, econômica, cultural e espiritual, recomendado-se aos responsáveis pelo planejamento e manejo das áreas protegidas que respeitassem a diversidade dos grupos étnicos e utilizassem suas habilidades a favor da conservação. As decisões de manejo deveriam ser conjuntas com as autoridades, considerando-se a variedade de circunstâncias locais. Na perspectiva de LITTLE (2002), no III Congresso Mundial de Parques Nacionais questionou-se definitivamente a visão romântica das áreas de preservação como paraísos protegidos e intocáveis, um dos ideais eurocentristas norteadores da criação do Parque Nacional de Yellowstone.

Assim, no IV Congresso Internacional de Parques Nacionais de 1992, ocorrido em Caracas, Venezuela, a presença das populações residentes foi discutida amplamente e algumas novas categorias, como a de “preservação cultural”, foram propostas (McNEELY et. alli., 1994 apud LITTLE, 2002). Mas apesar das intenções de busca de solução, o “núcleo duro” da cosmografia preservacionista – Unidades de Conservação de Proteção Integral (modelo moderno de wilderness) não permitem a presença humana – continuou a provocar choques no continente inteiro e, em particular, no Brasil (AMEND E AMEND, 1992; BRANDON et.alli., 1998).

Um dos palcos deste embate foi a tramitação do projeto de lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, que foi debatido por dez anos no Congresso Nacional até sua aprovação em 2000 (Lei nº 9.985). Os debates mais acirrados em torno do projeto de lei

foram travados entre as vertentes preservacionista e socioambientalista do movimento ambientalista brasileiro, sendo uma das cláusulas mais discutidas a definição da categoria de “população tradicional”. Mas como não houve acordo entre as partes interessadas, a cláusula foi vetada do texto final da lei²⁰. Algumas categorias de proteção que permitiam a presença humana e sua cultura foram propostas, mas de todas as apresentadas, entre elas os parques naturais étnicos e culturais, apenas duas passaram para o texto final da lei: reservas extrativistas e reservas de desenvolvimento sustentável, categorias não-restritivas e de uso direto. Ou seja, o núcleo duro da cosmografia ambientalista territorializante (a dos preservacionistas) foi aqui também preservado – unidades de uso restrito não permitem populações residentes.

As tensões e divergências existentes nessa disputa também podem ser vistas no abaixo-assinado aprovado no II Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação, ocorrido em Campo Grande no ano 2000. Este documento fez fortes críticas aos povos indígenas com presença em Unidades de Conservação, chegando a manifestar sua “profunda preocupação com as invasões de Unidades de Conservação por grupos indígenas, cada vez mais freqüentes e graves” e pedindo a “imediata retirada dos invasores e a restauração da ordem jurídica democrática” (LITTLE, 2002, p. 17). A reação do movimento indígena e dos socioambientalistas foi imediata: condenaram a intransigência e a falta de sensibilidade social dos preservacionistas.

O importante destes relatos é que esses debates dão visibilidade ao choque entre a razão instrumental do Estado, que se manifesta também na instituição de áreas protegidas, e a razão histórica dos povos tradicionais. Isto ainda será visto com mais detalhes em outro item do próximo capítulo.

2.8 - A Co-gestão de Território.

²⁰ No vetado inciso XV, do Artigo 2º, do Capítulo I, lia-se: “POPULAÇÃO TRADICIONAL: 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 ponto de choque no confronto, e que motivou o discenso, foi o conceito de tradicional ser relacionado a três gerações, como se o merecimento ao direito para o acesso e uso estivesse relacionado ao número longínquo de gerações.

Outra vertente importante do movimento ambientalista é a socioambientalista, que se consolidou no Brasil nos anos oitenta e teve na esfera política da sociedade civil um lugar importante de atuação (LEIS & VIOLA, 1996). Em muitos âmbitos, houve um notável aumento da visibilidade e do poder político dos movimentos sociais e organizações não governamentais. Os povos tradicionais não estavam alheios a este processo e a ele rapidamente se incorporaram, o que transformou de forma fundamental suas lutas territoriais. Aqui constam ações como o estabelecimento de associações locais, a emergência de movimentos sociais regionais e nacionais que promoveram seus interesses, sua articulação política com ONGs que possuíam interesses ou estratégias afins e a subsequente colaboração conjunta em campanhas e outras atividades políticas.

Exemplo disso pode ser dado nas articulações entre o Instituto Socioambiental – ISA com as diversas etnias indígenas da Amazônia, nas da FASE e KOINONIA com os quilombolas da Marambaia (RJ), nas dos caiçaras e pescadores tradicionais da Ilha Grande com as ONGs SAPÊ²¹ e CODIG²² de Angra dos Reis, e nas dos pescadores e caiçaras do Saco do Mamanguá (Parati/RJ) com a associação ambientalista Defensores da Terra. Todas as articulações entre instituições ambientalistas de caráter socioambiental e populações tradicionais. Vale dizer que a articulação entre os Defensores da Terra e os pescadores tradicionais do Saco do Mamanguá foi muito bem sucedida, realizando a instituição estudos, a partir dos casos analisados das populações de pescadores e caiçaras da Praia do Sono e da Ponta da Cajaíba, comunidades atingidas pela criação da Reserva Ecológica da Joatinga em áreas ocupadas por eles, que originaram dois projetos de Lei que davam o direito de uso da terra as populações tradicionais residentes em unidades de conservação. Após cinco anos de luta na defesa dos direitos dessas populações as terras que ocupam, os projetos viram Leis e se transformaram em exemplos para outras populações e estados.

Paralelamente, a consagração do conceito de desenvolvimento sustentável como elemento de um suposto novo paradigma de desenvolvimento criou possibilidades para novas alianças (RIBEIRO, 1992; LITTLE, 1995). Na busca por uma alternativa viável de desenvolvimento sustentável, os povos tradicionais foram considerados pelos socioambientalistas como parceiros com muitas afinidades, devido a suas práticas históricas

²¹ Sociedade Angrense de Proteção Ecológica.

²² Comitê de Defesa da Ilha Grande.

de adaptação. Ou seja, a dimensão ambientalista dos territórios sociais se expressa na sustentabilidade ecológica da ocupação por parte desses povos durante longos períodos de tempo, baseada nas formas de exploração e uso pouco depredadoras de seus respectivos ecossistemas. A profundidade histórica dessa sustentabilidade é complementada por sua abrangência geográfica, encontrável nos mais diversos ecossistemas do país. Essa sustentabilidade foi um elemento chave no estabelecimento de novas parcerias entre alguns desses grupos sociais e setores do movimento socioambientalista, e conduziu à implementação de formas de co-gestão de território, onde o governo – principalmente seus órgãos ambientais – e um grupo social determinado entram em parceria na proteção e uso de uma área geográfica específica (LITTLE, 2001, p. 154-86).

Possibilidade aberta pelo Decreto no 4.340, de 2002, o qual regulamenta artigos da Lei 9985/00, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC, a co-gestão ou gestão compartilhada de unidades de conservação tem sido vista como um formato mais democrático de gerenciamento de áreas protegidas, e que envolve diferentes interessados. O interesse comum gera tanto afinidades como conflitos, sendo justamente esse jogo de negociação que representa o grande desafio nesse processo. Mas essa nova forma de gestão de unidades de conservação ainda se encontra em processo de construção no Brasil. Talvez por isso venha enfrentando entraves burocráticos e dificuldades durante o processo de negociação da participação da sociedade civil estando ainda muito centralizado no IBAMA.

Um caso destes entraves e dificuldades foi descrito por SOUZA (2003) que analisou o processo de negociação ocorrido em 1998, entre IBAMA, grupos ambientalistas de Nova Iguaçu e uma empresa, que se articularam entre si visando a criação de um grupo de instituições para contribuir com a preservação da Reserva Biológica do Tinguá, a COM-REBIO do Tinguá. Os conflitos foram tantos, gerados entre outras coisas pelo excesso de burocracia, que o grupo se desfez.

No Brasil, experiências brasileiras, norte-americanas e latino-americanas de casos de áreas protegidas em regime de co-gestão entre governo e sociedade civil foram debatidas durante seminário realizado no dia 5 de maio de 2003, promovido pela Secretaria do Meio Ambiente do Estado de São Paulo, o Instituto Florestal de São Paulo, a Fundação SOS Mata Atlântica, o Instituto Socioambiental – ISA - e o Instituto de Pesquisas Ecológicas -

IPÊ²³. Segundo o ISA, o encontro foi fruto de **uma parceria** entre o governo estadual e as ONGs para propor um modelo que viesse a disciplinar a co-gestão de Unidades de Conservação no Estado de São Paulo,

No seminário, dois casos brasileiros foram apresentados: o primeiro relatando a experiência do Parque Nacional do Iguaçu (PR), que é nacionalmente reconhecido pelo número de visitantes que atrai e pela qualidade da infra-estrutura disponível para atender a essa demanda, que é implantada e explorada por particulares, por meio de contratos de concessão. Embora não seja propriamente um caso de gestão compartilhada, foi apresentado como um modelo de atuação conjunta entre o poder público e a iniciativa privada para melhor sustentar uma unidade de conservação. O segundo caso relatou a experiência da FUNATURA no Parque Nacional Grande Sertão Veredas (MG), que, embora também não seja oficialmente denominado como gestão compartilhada, na prática funciona assim.

Oscar Nuñez, da ONG Defensores de la Naturaleza, apresentou a experiência de sua organização na gestão de algumas áreas protegidas da Guatemala. Lá, ao contrário do Brasil, é possível transferir completamente a gestão de uma área protegida para uma instituição da sociedade civil, que assume até atividades como fiscalização, manutenção de infra-estrutura, entre outras. Para Nuñez, a co-gestão deve ser entendida como "um processo dinâmico entre Estado e entidade civis com a finalidade de compartilhar responsabilidades no campo legal, técnico e financeiro para a implantação do plano de manejo ou plano operativo", ressaltando que "o processo é dinâmico, já que não será um contrato, mas um trabalho compartilhado entre o Estado e vários grupos organizados da sociedade".

O caso norte-americano foi apresentado por Paul Haertel, administrador do Acadia National Park (Maine/EUA), que falou da experiência no Parque Nacional Acádia, que recebe atualmente 3 milhões de visitantes por ano e conta com o apoio de diversas comunidades locais, que vivem no entorno de uma área de 45 mil hectares, com 108 pessoas fazendo a fiscalização e o seu monitoramento. Haertel destacou que nos Estados

²³ Detalhes sobre o evento podem ser obtidos em <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=649>. Acesso em 5 de fevereiro de 2006.

Unidos há o que eles chamam de co-gestão verde, onde o próprio governo estabelece propostas que são oferecidas para agências ou ONGs que se interessem pelo projeto.

No mesmo evento, Cláudio Maretti, da União Internacional para a Conservação da Natureza - IUCN discutiu modelos possíveis de gestão compartilhada destacando aspectos mais conceituais de como deve ser construído um modelo ideal para a realidade brasileira. Maretti explicou que a co-gestão é um tipo de parceria e, portanto, implica um objetivo comum. "Mas é acima de tudo um processo dinâmico. Nesse modelo, existem áreas onde o Estado não delega autoridade e há atividades que o setor privado pode cobrir. Assim a união entre o público e o privado é definida no campo da gestão compartilhada, e não de outros casos como numa terceirização ou numa privatização".

Neste contexto, é importante dizer que no mundo inteiro (Ásia, África, América Latina, Europa e Oceania) há inúmeros casos relatados que indicam experiências bem sucedidas de co-gestão de áreas protegidas entre governos e populações tradicionais, não apenas com as instituições estilo ONGs ou OCIPs²⁴. Alguns desses casos foram selecionados pela presente pesquisa e três deles estão expostos a seguir a título de exemplificação. O contexto de criação desses acordos serão mais bem discutidos no próximo capítulo, pois envolvem áreas protegidas consideradas sagradas para populações tradicionais locais, que se envolvem na gestão desses artefatos naturais legais numa tentativa de defesa de suas culturas e permanência em seus territórios de identidade. São eles:

FLORESTA SAGRADA DE OXUM-OSOGBO: Localizada nos arredores da cidade de Osogbo, é uma das últimas remanescentes das grandes florestas do sul da Nigéria, África. Considerada a morada da deusa/orixá da fertilidade Oxum, pertencente ao panteão dos deuses iorubás, a paisagem da floresta e do rio que a atravessa é dotada de

²⁴ A publicação da UNESCO *Conserving Cultural and Biological Diversity: The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscape*, publicada pela Organização em 2006, relata inúmeros casos do mundo de Áreas Protegidas que são consideradas como Sítios Naturais Sagrados e são geridas em regimes de co-gestão entre governos locais e populações tradicionais. Os casos descritos foram apresentados durante um simpósio internacional que levou o mesmo nome da publicação, e que ocorreu em Tóquio, no Japão, entre os dias 30 de maio e 2 de junho de 2005. Há ainda uma outra publicação da UNESCO, mais antiga, que igualmente relata casos dessa natureza na África, Ásia e América Latina: *The Importance of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation*, publicada em 2003 após o Workshop On the Importance of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation, ocorrido na sede da Reserva da Biosfera de Kunming and Xishuangbanna, na República popular da China, entre os dias 17 e 20 de fevereiro de 2003. A referência completa das publicações encontram-se na parte desta dissertação relativa às referências bibliográficas utilizadas na pesquisa.

santuários, esculturas e trabalhos artísticos em honra de Oxum e de outras divindades iorubás. A floresta, que é vista como um símbolo de identidade cultural para todos os iorubas, e é provavelmente a última floresta sagrada dessa cultura. Tem sido conservada em regime de co-gestão entre a população tradicional e o governo do Nigéria. Ela é testemunha ainda viva da antiga prática comum da cultura africana de estabelecer florestas sagradas próximas das cidades.

FLORESTA SAGRADA DE MADAGASCAR: Localizadas no sul de Madagascar, na região Spiny Forest, uma das reservas de terra firme biologicamente mais ricas do mundo, essas florestas sagradas ocupam hoje uma área total de 60.000 hectares. Há muito poucas florestas ribeirinhas remanescentes em Madagascar. A quarta maior ilha do mundo já perdeu pelo menos 80% das suas florestas - mais da metade das perdas aconteceram nos últimos cem anos.

E as florestas sagradas não ficaram de fora como exceção, principalmente por dois motivos: primeiro, devido a chegada do mundo moderno à Madagascar, que além de aumentar o corte de árvores e a coleta de plantas medicinais para comercialização, também influenciou as comunidades locais. Algumas das gerações mais novas passaram a ignorar as regras, crenças e o mundo de seus antepassados, e a adotar um estilo de vida e de consumo mais alinhado com a modernidade; segundo, Madagascar é uma das partes do mundo com maiores desvantagens econômicas, e tem um clima que nem sempre é apropriado para o cultivo da terra. Quando as pessoas precisam se alimentar, os tabus a respeito dos animais caem, e as florestas que já eram um depósito de plantas medicinais e uma farmácia para as populações locais, em tempos de fome viraram seus fornecedores de comida também.

Para garantir uma conservação mais efetiva e sustentável dos últimos remanescentes florestais da ilha, foi necessário entregar o controle e o manejo destes recursos naturais a seus administradores tradicionais, a população local Mahafaly, O que o governo madagascarense fez em junho de 2004. Os Mahafaly agora têm o controle do manejo, algo com o que o governo teve pouco sucesso no passado, quando o corte e a coleta ilegal de plantas medicinais aumentou, sendo executado de maneira predatória. Através dos comitês locais de manejo, criados pela população tradicional e o governo local, os Mahafaly executam o manejo sustentável de sua floresta segundo os conhecimentos tradicionais e sagrados de sua cultura, em cooperação com as autoridades locais.

Isto representou uma saída significativa dos paradigmas preservacionistas anteriores que determinavam que a forma de proteger as florestas era criar parques nacionais que deixavam de fora as populações locais. Sem dúvida, este método de conservação não é novo para os Mahagasy: eles têm o ditado “tontolo iainana” que significa “o mundo a nosso redor” – um conceito que envolve seres humanos e natureza vivendo juntos em harmonia.

FLORESTA SAGRADA DA COSTA DO MARFIM: No Parque Nacional de Tai, que possui 454 mil hectares e fica localizado no sudeste da Costa do Marfim, uma comunidade africana vem lutando para proteger áreas naturais próximas da vila de Zaïpobly, situada no lado oriental do Parque. Este parque é hoje o resto do que foi a maior floresta tropical úmida original da África ocidental. Foi designado Reserva da Biosfera pela UNESCO em 1978, e reconhecido pela UNESCO como Patrimônio Mundial em 1982, por causa de sua extraordinária riqueza biológica e quantidade de espécies endêmicas presentes. No começo do último século era uma zona uniforme de floresta, mas os sistemas agrícolas introduzidos e a excessiva exploração da floresta reduziram-na aos pequenos fragmentos atuais existentes, que hoje compõe o Parque. A maioria destes fragmentos florestais sobreviveu porque são considerados sagrados, sendo venerados pela cultura Zaïpobly, que lutou muito com o governo da Costa do Marfim contra a excessiva exploração da floresta e para ter reconhecido seu direito de acesso e uso do território, até conquistarem o direito à gestão da floresta mais diretamente ligada à comunidade.

O remanescente florestal que é gerido pela comunidade de Zaïpobly abrange uma área de 12.30 hectares do Parque Nacional de Tai, onde todos os lugares estão disponíveis para acesso, porém a flora e a fauna são protegidas estritamente. A floresta está muito ligada à vida da vila de Zaïpobly, onde cumpre muitas funções: serve como proteção, fornece plantas medicinais e alimento e é um lugar para a conservação da flora e da fauna. Além disso, cria um microclima úmido favorável para atividades rurais nas terras circunvizinhas e constitui um lugar para reuniões e festas socio-culturais importantes. Os atores principais dentro da sociedade da vila envolvida em conservar a floresta sagrada são: A sociedade de Kwi, autoridades tradicionais detentoras dos conhecimentos sagrados ancestrais; a comunidade dos grass-roots, de que o sucesso do sistema depende e um funcionário do governo (agente policial).

Os três casos relatados mostraram que os sistemas tradicionais da cultura africana, longe de constituírem-se como obstáculo à proteção ambiental, tem sido, ao longo do tempo, a melhor garantia da proteção dos ecossistemas e conservação da biodiversidade. E estas experiências mostram que os lugares sagrados podem se transformar em reservas reais de biodiversidade no continente africano, mostrando que a conservação de lugares sagrados podem contribuir para a manutenção da diversidade biocultural do planeta. É a sacralização da natureza como caminho *da e para* a conservação.

Mas não se vê no Brasil um único ambiente natural reconhecido com território sagrado para as religiões de matriz africana, os chamados povos de santo e povos de terreiro, como a umbanda e o candomblé, nem uma única unidade de conservação da natureza onde tenham sido reconhecidos e legalmente registrados como lugares sagrados onde esses povos realizam seus rituais ancestrais, e onde constroem suas identidades culturais, e por isso, não há casos de co-gestão de lugares naturais sagrados legalmente instituídos entre as instituições públicas e os povos de santo.

O que se observa no país são tensões e conflitos envolvendo uso público religioso/cultural de áreas protegidas, e uma demora das instituições responsáveis pelas áreas protegidas brasileiras em realizar ações que estreitem os elos entre a diversidade biológica e a diversidade cultural, de maneira que promova tanto a conservação do patrimônio natural como do patrimônio cultural, material e imaterial dessas áreas, ou seja, que promova a biosocioconservação, a conservação com justiça social.

Há alguns estudos de caso realizados, e divulgados em papers e congressos, de uso público religiosos de áreas protegidas brasileiras, onde se observa que o conflito tem sido enfrentado com a inclusão e a participação de religiões afro-brasileiras em ações tanto de defesa e proteção como de gestão de parques. Podemos citar o caso do Parque Municipal de Pirajá, conhecido como Parque de São Bartolomeu (sincretizado com o orixá iorubano Oxumarê, representado pelo arco-íris), em Salvador, Bahia, muito bem analisado na Dissertação de Mestrado do hoje Ministro da Cultura, Sr. Juca Ferreira, onde de 2002 pra cá observa-se a participação crescente de comunidades de terreiro de candomblé e umbanda, articuladas com associação ambientalistas bahianas, na defesa e gestão dos recursos naturais do parque, morada de seus deuses, abandonados pelo poder público municipal, chegando mesmo a propor a inclusão, para dentro dos limites do Parque, de

outras áreas próximas e recursos naturais importantes para as tradições religiosas afro-brasileiras locais, e que ficaram de fora da Lei de criação da unidade. Ou o caso do Parque Municipal de Nova Iguaçu, analisado por Kátia Perobeli, hoje secretária de meio ambiente do Município de Mesquita/RJ, na sua pesquisa de Mestrado em Ciência Ambiental da UFF. Ou mesmo o caso do Parque Nacional da Tijuca, objeto desta pesquisa, mas cujo conflito envolvendo uso público religioso vem sendo trabalhado desde 1996, tendo sido relatado no Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação, acontecido em Curitiba em 1997.

Mas mesmos nestes exemplos, não ocorre a co-gestão formal do território como a que está sendo executada na África, ou que é definida no Decreto 4. 340/02²⁵, quando grupos culturais assumem o controle do território, mas apenas uma participação em ações de gestão. E embora haja nestes exemplos brasileiros recantos e lugares tidos como Sagrados para as tradições religiosas afro-brasileiras, este reconhecimento se dá na informalidade, com muito poucas, ou mesmo quase nenhuma, políticas de reconhecimento e salvaguarda sendo executadas.

O importante disso tudo é registrar que Estado brasileiro, através de suas instituições responsáveis, perde a oportunidade de cumprir seu dever legal de defender e promover a salvaguarda de um conjunto de manifestações, valores e símbolos da memória de todo um grupo étnico componente do povo brasileiro. Desse modo, pratica-se o Racismo Institucional e Ambiental que, como já foi visto, referem-se à políticas institucionais que, sem o suporte da teoria racista de intenção, produzem conseqüências desiguais para os membros das diferentes categorias raciais. (REX, 1987).

Mas numa época em que a globalização está engolindo tudo e convertendo em mercadoria, é oportuno olhar estes exemplos, tais como os apresentados na África, onde a biosociodiversidade é vista em uma dimensão mais larga do que aquela presente materialmente nos seus componentes. Isto torna possível estabelecer uma ligação e um diálogo entre dois códigos distintos, o da conservação e o do sagrado, os quais serão discutidos no próximo capítulo.

²⁵ Decreto que regulamenta artigos da Lei 9.985/00, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC.

3. Cultura e Natureza: Preservação de Territórios Sagrados como Caminho para e da Conservação.

3.1 - Patrimônio imaterial enquanto perspectiva simbólica de natureza.

Como visto no capítulo anterior, principalmente nos estudos relatados por PARAJULI (2006, p. 100-118), são nos territórios tradicionais onde se encontram a maior riqueza biocultural planetária. Isto não é mera coincidência. Existe um vínculo histórico entre diversidade sociocultural e biodiversidade. Na antropologia, trabalhos recentes de etnocietistas e arqueólogos mostram como a existência de biodiversidade pode ter resultado das distintas formas de apropriação e proteção da natureza por parte de diferentes grupos sociais – isto é, a sociodiversidade – em processos de “co-evolução” (NEVES, 1992 apud LITTLE, 2002). Além disso, os saberes e fazeres ambientais e culturais desses grupos representam conhecimentos de alto *valor*, que já são reconhecidos legalmente no Brasil e no resto do mundo como *bens* e formam o que tem sido chamado no país de *Patrimônio Imaterial*, ou *Intangível*, de que fala o Capítulo 8 (item j) da Convenção para Diversidade Biológica – CDB²⁶. Entretanto, não deixam de ser uma maneira capitalista e instrumental de se ver e valorar a diversidade biocultural, uma vez que os conceitos de valor, bens, patrimônio e recurso são utilizados nos discursos, teses, leis, recomendações e convenções sobre o assunto, convertendo a natureza e a cultura em mercadoria.

Antes de se discutir a questão de preservação dos territórios sagrados será pertinente introduzir a temática de patrimônio imaterial e bens de natureza imaterial e as formas legais de ações de salvaguarda.

Segundo a UNESCO²⁷,

“É amplamente reconhecida a importância de promover e proteger a memória e as manifestações culturais representadas, em todo o mundo, por monumentos, sítios históricos e paisagens culturais. Mas não só de aspectos físicos se constitui a cultura de um povo. Há muito mais, contido nas tradições, no folclore, nos saberes, nas línguas, nas festas e em diversos outros aspectos e manifestações, transmitidos oral ou gestualmente, recriados coletivamente e modificados ao longo do tempo.

²⁶ Reconhecida no Brasil através do Decreto Legislativo Nº 2, de 5 de junho de 1992. Publicada pelo Ministério do Meio Ambiente em 2000.

²⁷ Declaração exibida no site eletrônico da UNESCO, disponível em: http://www.unesco.org.br/areas/cultura/imaterial/pimaterial/mostra_documento. Acessado em 4 de janeiro de 2008.

A essa porção intangível da herança cultural dos povos, dá-se o nome de *patrimônio cultural imaterial*". (Grifo nosso).

A UNESCO define como Patrimônio Cultural Imaterial "as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural"²⁸.

A definição da UNESCO de patrimônio imaterial incorpora aspectos tradicionalmente ligados ao conceito de folclore, como artesanato popular e dança e, virtualmente, à toda forma de saberes e fazeres²⁹ transmitidos culturalmente no âmbito das comunidades.

O Patrimônio Imaterial é transmitido de geração em geração e constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

Para muitas pessoas, especialmente as minorias étnicas e os povos tradicionais, o que a UNESCO define como patrimônio imaterial e a CDB chama de "aspecto intangível da biodiversidade" é uma fonte de identidade e carrega a própria história destas populações. A filosofia, os valores e formas de pensar refletidos nas línguas, tradições orais e diversas manifestações culturais, entre elas a religião, constituem para estes grupos o fundamento da vida comunitária. Num mundo de crescentes interações globais, a revitalização de culturas tradicionais e populares assegura a sobrevivência da diversidade de culturas dentro de cada comunidade, contribuindo para o alcance de um mundo plural.

Segundo Roberto Benjamim, Presidente da Comissão Nacional do Folclore "A necessidade de preservação dos bens da cultura imaterial vem se intensificando com o incremento do turismo, da espetacularização dos rituais e folguedos, da padronização do artesanato, da ação da indústria cultural e da globalização"³⁰, ilustrando com clareza o contexto histórico de inserção da discussão sobre patrimônio imaterial no Brasil e no mundo.

²⁸ Citado na Revista Eletrônica do IPHAN em <http://www.revista.iphan.gov.br/>, acessada em 23 de outubro de 2007.

²⁹ A expressão é de Mário de Andrade, em seu anteprojeto para o SPHAN, em 1936 (FONSECA, 1997, p. 172).

³⁰ Citado por Eugênia Lacerda, em matéria de 2004, na Revista Eletrônica do IPHAN em <http://www.revista.iphan.gov.br/>, acessada em 23 de outubro de 2007.

Ciente da importância dessa forma de patrimônio e da complexidade envolvida na definição dos seus limites e de sua proteção, a UNESCO vem, há quase meio século, discutindo o tema e se esforçando para criar e consolidar instrumentos e mecanismos que conduzam ao seu reconhecimento e defesa. Em 1989, a Organização estabeleceu a *Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular* e vem, desde então, estimulando a sua aplicação ao redor do mundo. Esse instrumento legal fornece elementos para a identificação, a preservação e a continuidade dessa forma de patrimônio, assim como de sua disseminação.

De modo a estimular os governos, ONGs e as próprias comunidades locais a reconhecer, valorizar, identificar e preservar o seu patrimônio intangível, a UNESCO criou, em 2001, um título internacional concedido a destacados espaços (locais onde são regularmente produzidas expressões culturais) e manifestações da cultura tradicional e popular. É a *Proclamação das Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade*. O Brasil tem dois bens culturais imateriais reconhecidos pela UNESCO nesta modalidade, um ligado à cultura indígena e outro à afro-brasileira - a arte Kusiawa dos índios Wajãpi e o samba de roda do Recôncavo Baiano³¹.

Em 2002, o Brasil apresentou a sua primeira candidatura, preparada pelo Museu do Índio que retratou as expressões orais e a linguagem gráfica dos índios Wajãpi, tribo tupi-guarani que vive no Amapá. Um ano depois, a arte gráfica Kusiawa, técnica utilizada na pintura corporal e na decoração de artefatos dos índios Wajãpi do Amapá foi premiada pela Unesco. A arte kusiawa compreende um repertório de códigos que têm os animais como motivos mais frequentes - borboletas, cobras, peixes, jacarés e macacos. As tinturas vegetais, aplicadas no corpo, são compostas por sementes de urucum, gordura de macaco, suco de jenipapo verde e resinas perfumadas. Segundo seus mitos, a comunidade Wajãpi considera esses desenhos como traços materiais dos primeiros seres com vida, que contam a aparição da humanidade e a separação do mundo animal e do natural.

Na 3ª Proclamação de Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, em 2005, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano, uma mistura de música, dança, poesia e festa, foi incluído na lista. O samba de roda é uma das matrizes do samba carioca e

³¹ Maiores informações ver em:

http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=10257&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html e no site <http://diversao.uol.com.br/ultnot/lusa/2007/08/29/ult3680u731.jhtm>, acessadas em 11 de abril de 2008.

encontra-se em obras de compositores baianos como Dorival Caymmi, João Gilberto e Caetano Veloso, e nas alas das baianas das escolas de samba. Está presente em todo o Estado da Bahia, particularmente na região do Recôncavo, que contorna a baía de Todos os Santos e reúne 33 municípios, nos quais são desenvolvidas atividades tradicionais como a agricultura de subsistência, artesanato e a pesca. De caráter essencialmente lúdico, o Samba-de-Roda não tem data nem local para acontecer e o seu mais importante instrumento de acompanhamento é a viola.

Além das gravações, registros e arquivos, a UNESCO também considera que uma das formas mais eficazes de preservar o *patrimônio* intangível é garantir que os portadores desse patrimônio possam continuar o produzindo e transmitindo. Assim, a Organização desenvolve o programa de *Tesouros Humanos Vivos*, que estimula os países a criarem um sistema permanente de identificação de pessoas (artistas, artesãos etc.) que encarnam, no grau máximo, as habilidades e técnicas necessárias para a manifestação de certos aspectos da vida cultural de um povo e a manutenção de seu patrimônio cultural material.

Em 2003, após uma série de esforços que estão relatados no anexo I, e que incluíram estudos técnicos e discussões internacionais com especialistas, juristas e membros dos governos, além de um caloroso enfrentamento com a Copyright (que discutia as questões ligadas à direitos autorais) que tinha interesses puramente econômicos e não se salvaguarda, a UNESCO adotou a *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Essa convenção regula o tema do patrimônio cultural imaterial, e assim complementa a Convenção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural de 1972 que cuida dos bens tangíveis (materiais), de modo a contemplar toda a herança cultural da humanidade.

Assim, a preservação pode compreender toda e qualquer ação do Estado que vise conservar a memória de fatos ou valores culturais de uma Nação (CASTRO, 1991), materializados em seus bens de natureza material ou imaterial.

O Brasil, a exemplo de numerosos países, preocupou-se também em proteger as tradições de sua cultura popular, desde a Constituição até a regulamentação em Decreto. Mas as políticas de preservação no país, durante muito tempo, foram marcadas pela valorização de edificações históricas (os sítios de pedra e cal e as igrejas), o que valeu aos órgãos de patrimônio inúmeras alusões ao caráter elitista das escolhas em processos de

tombamento. Entretanto, nos últimos anos, as políticas de preservação do legado cultural do povo brasileiro têm sido orientadas à valorização de manifestações que expressam imaterialmente a alma do povo brasileiro não representado historicamente pelas decisões de preservação por parte do Estado³². Desse modo, a herança cultural legada pelos africanos em toda a diáspora negra, constituinte de um dos aspectos mais significativos nos processos de construção de identidades e referenciais, tem tido expectativas referentes a sua valorização como um indicador do deslocamento da política oficial brasileira.

A incipiente consolidação de uma política cultural democrática em um país multiétnico como o Brasil exigiu a ampliação do universo de atuação dos órgãos envolvidos para garantir a preservação do patrimônio cultural. A insuficiência das políticas de preservação outrora praticadas no Brasil, as quais vão lentamente cedendo espaço a novas atitudes, reside exatamente na impossibilidade de reconhecer e valorizar os aspectos da produção cultural das comunidades negras e de outros grupos sociais em desvantagem.

Na Carta Magna de 1988, o artigo 216 estabelece que o patrimônio cultural brasileiro é constituído de bens de natureza material e imaterial, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da identidade brasileira. As formas de se salvaguardar o patrimônio cultural no Brasil hoje são:

- Inventário;
- Registro;
- Planos de salvaguarda;
- Tombamento e desapropriação do imóvel;
- Exercício do poder de polícia administrativa;
- Políticas específicas de parcelamento do solo, zoneamento urbano, transferência do direito de construir, operações urbanas consorciadas, outorga onerosa do direito de construir, privilegiando áreas onde estão situados imóveis associados a bens culturais imateriais;
- Renúncia fiscal de imposto predial e territorial urbano;

³² Ações de salvaguarda de bens culturais imateriais, fazeres (exs.: Paneleiras de Goiabeiras do Espírito Santo, artesanato do Bico de Singeleza das Alagoas) concorrem com o reconhecimento de manifestações (Samba de Roda do Recôncavo Baiano e Círio de Nazaré) como patrimônio cultural imaterial do Brasil para exemplificarem esse fenômeno de inclusão do intangível, do imaterial, das populações e dos seus respectivos saberes no rol dos bens culturais brasileiros.

- Inclusão, como critério de repartição de receitas tributárias, da adoção de medidas de preservação cultural pelo ente federativo destinatário
- Programas de financiamento de ações das organizações não-governamentais e demais segmentos da sociedade civil direcionadas à preservação do patrimônio cultural.

Como visto, há uma bifurcação na relação jurídica quanto ao objeto da preservação no Brasil de um bem cultural material: uma enquanto coisa apropriável, objeto do direito de propriedade, outra, como *bem* não econômico e de interesse difuso que, a partir do reconhecimento de seu valor cultural deve ser protegido, o que normalmente é feito através do Tombamento.

Em 18 de agosto de 2000, o presidente da República assinou o Decreto nº 3.551, que cria o *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial* e institui o *Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial*, que constituem patrimônio cultural brasileiro.

Se o Tombamento é o principal instrumento legal de proteção e salvaguarda de bens materiais, o atual instrumento legal que assegura a preservação do patrimônio cultural de natureza imaterial do Brasil é o Registro, instituído pelo IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional a partir do Decreto. Uma vez registrado o bem, é possível elaborar projetos e políticas públicas que envolvam ações de salvaguarda, ou seja, ações necessárias à preservação e continuidade da manifestação.

Os bens imateriais são agrupados por categoria e registrados em livros, classificados em: *Livro de Registro dos Saberes*, para os conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; *Livro de Registro de Celebrações*, para os rituais e festas que marcam vivência coletiva, religiosidade, entretenimento e outras práticas da vida social; *Livro de Registros das Formas de Expressão*, para as manifestações artísticas em geral; e *Livro de Registro dos Lugares*, para mercados, feiras, santuários, praças onde são concentradas ou reproduzidas práticas culturais coletivas.

O IPHAN entende por patrimônio cultural imaterial representações da cultura brasileira como: as práticas, as forma de ver e pensar o mundo, as cerimônias (festejos e rituais religiosos), as danças, as músicas, as lendas e contos, a história, as brincadeiras e modos de fazer (comidas, artesanato, etc.), junto com os instrumentos, objetos e lugares que

lhes são associados – cuja tradição é transmitida de geração em geração pelas comunidades brasileiras.

Com a inclusão da capoeira, em 15 de julho de 2007, já existem quatorze bens culturais registrados no Brasil³³, seis deles ligados à cultura afro-brasileira e dois à indígena, sendo que um dos bens registrados no Livro de Lugares é uma cachoeira, reconhecida oficialmente pelo IPHAN como um *Sítio Natural Sagrado* para os povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri, em São Gabriel da Cachoeira, formados por dez comunidades indígenas às margens do alto Uaupés, na linha da fronteira Brasil-Colômbia, no Alto Rio Negro (AM).

Pode-se se ver que a Cachoeira de Iauaretê foi registrada no país como *Lugar Sagrado* dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri da Amazônia. Aliás, é o único bem imaterial ligado a um espaço geográfico registrado até agora. A nível internacional, os *Lugares* naturais sagrados recebem a denominação de *Sítios* naturais sagrados, e tais sítios têm sido descritos ao longo de todo o planeta como espaços importantes para a conservação da natureza.

3.2 – Os Sítios Naturais Sagrados e seu Papel na Conservação da Diversidade Biocultural.

Um aspecto intangível que envolve algumas áreas naturais tem sido relacionado ao caráter sagrado, portanto simbólico, atribuído por culturas tradicionais aos diferentes ambientes naturais ao longo do mundo, seja pela percepção de deuses/espíritos que habitam nestes *lugares*, por considerá-los como santuários dedicados aos ancestrais ou como sítios privilegiados para a contemplação, a meditação e/ou para rituais religiosos. Tais sítios

33 Os bens imateriais já registrados oficialmente pelo Instituto são: 1) Ofício das Paneleiras de Goiabeiras; 2) Kusiwa – Linguagem e Arte Gráfica Wajãpi; 3) Círio de Nossa Senhora de Nazaré; 4) Samba de Roda do Recôncavo Baiano; 5) Modo de Fazer Viola-de-Cocho; 6) Ofício das Baianas de Acarajé; 7) Jongô no Sudeste; 8) Cachoeira de Iauaretê – Lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri; 9) Feira de Caruaru; 10) Frevo; 11) Tambor de Crioula do Maranhão; 12) Samba do Rio de Janeiro; 13) Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas; 14) Capoeira. Maiores detalhes podem ser obtidos em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do?id=10852&retorno=paginaIphan>. Acessado em 23 de outubro de 2007.

apresentam-se como importantes lugares de conservação da diversidade biocultural e encontram-se especialmente vulneráveis. Segundo Thomas Schaaf³⁴,

“Em muitas culturas do mundo os sítios sagrados constituem espaços importantes para a conservação do meio ambiente. O respeito que as culturas tradicionais tem com relação à natureza e as restrições de acesso aos sítios sagrados têm dado como resultado zonas muito bem conservadas e uma grande diversidade biológica” (SCHAAF, 2002: Anexo III P. 243).

Outras declarações sobre o tema corroboram tal afirmação, como as de Rigoberta Menchu Tum, guatemalteca e vencedora do prêmio Nobel da Paz de 1992: “pode parecer accidental, mas não é, que o local onde os indígenas vivem seja aquele de maior diversidade biológica”. Ou de Klaus Töpfer, diretor executivo do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente – PNUMA: “Infelizmente, sítios sagrados também estão ameaçados e é preciso urgentemente ajudar os povos locais, tradicionais e indígenas a salvaguardar suas heranças culturais, que por sua vez podem contribuir muito na conservação da diversidade biológica e genética da qual todos nós dependemos”.³⁵

Segundo SCHAAF (2002), o caráter sagrado de um sítio o distingue dos espaços circundantes que não são, e que constituem a maior parte da Terra. Por isso, um sítio sagrado é, com frequência, um espaço relativamente pequeno, controlado por uma sociedade determinada. Então, como são espaços normalmente fechados ao mundo não-sagrado, onde geralmente o acesso é muito restrito, sofrem menos impactos das atividades econômicas de exploração dos recursos naturais. Neste sentido, os sítios sagrados podem conter importantes reservas para a diversidade biológica. Em sua qualidade de “santuários vegetais e animais”, podem preservar espécies vegetais e animais que poderiam já estar extintas em zonas não-sagradas.

Na definição desses sítios naturais, o termo sagrado é utilizado num sentido genérico e não se refere unicamente ao aspecto religioso. Para SCHAAF (2002, p. 245), “um sítio natural sagrado pode ser um sítio com significado espiritual ou simbólico, e pode ser utilizado com fins religiosos, ou com objetivos contemplativos, comemorativos ou de meditação, que os separam dos outros espaços que não tem valor metafísico”.

³⁴ Divisão de Ciências Ecológicas, Programa sobre O Homem e a Biosfera (MAB) da UNESCO. Correio eletrônico: t.schaaf@unesco.org. Maiores detalhes podem ser obtidos em : <http://www.condesan.org/unesco/ZAnexo%2003%20Schaaf.pdf>. Acesso em 5 de abril de 2006.

³⁵ Declarações publicadas por Germana Barata, em 03/04/2006, na revista eletrônica do IPHAN. Para maiores detalhes ver <http://www.revista.iphan.gov.br/materia.php?id=181>. Acessada em 18 de agosto de 2007.

Curandeiros e sacerdotes utilizam-se de algumas espécies vegetais em suas praticas rituais, e se preocupam em cuidar da conservação destes sítios por considerar estas plantas sagradas. Além disso, para algumas tradições, até mesmos os animais tem uma função e uma importância religiosa ou sagrada e seus habitat podem mesmo se constituir num sítio sagrado. Dessa maneira, os sítios sagrados podem se constituir num objeto singular de veneração: uma pedra sagrada, uma árvore (por exemplo, os Baobás na África ou a Gameleira, no Brasil), ou um animal (as lhamas em algumas partes dos Andes, os crocodilos sagrados da África, os macacos na Índia) podem ser considerado sagrados. Para eles dão-se nomes e sobre eles contam-se histórias, criam-se imagens, formam-se lendas. Seus lugares (sítios) constituem-se no que BONNEMAISON (2002, p. 83-131) conceituou como geossímbolo, “são a verificação terrestre de mitos, a fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social” (p. 123).

Segundo SCHAAF (2002), existem sítios sagrados no mundo nos mais variados ambientes naturais, especialmente montanhas, rios, lagos e lagoas, florestas e matas (bosques), cavernas e ilhas. Também templos religiosos e seus jardins podem desempenhar um importante papel na proteção dos recursos genéticos vegetais e animais por conterem em seus territórios matrizes genéticas que nos arredores já não existem mais.

Na maioria das culturas, as montanhas constituem sítios sagrados por sua própria natureza. Desde os tempos imemoriais que muitas sociedades tradicionais consideram que a existência humana só é possível graças a uma comunicação permanente com o mundo celestial. Esta comunicação é garantida pela existência de aberturas (no alto e embaixo), através das quais colunas ou pilares cósmicos sustentam e ao mesmo tempo fazem a ligação entre o “nosso” mundo, o que esta acima e o que esta abaixo dele. Essas sociedades consideram que este eixo (axis mundi) que liga e sustenta o Céu e a Terra possui uma característica importante: ele se situa no centro do mundo. Mas esse mundo, sagrado por excelência, não é uma mera fantasia, pois para essas sociedades, é o sagrado que propicia o verdadeiro sentido da realidade, isto é, viver o mais próximo possível dos locais das manifestações dos mestres ou divindades, repetir seus gestos, suas palavras, praticar seus ensinamentos, tudo isso faz com que essas pessoas possam viver em uma atmosfera impregnada de realidade. Portanto, a manutenção dessa ligação é imprescindível para a existência dos “dez mil seres” (tudo que existe, na tradição taoísta). Existem algumas

imagens que exprimem a ligação com o mundo celestial além da coluna (ou pilar). Entre elas estão a escada, a árvore (ou tronco) e a montanha.

Muitas culturas falam de Montanhas Sagradas que se situam no “centro do mundo”, como o Meru na Índia, o Harabereizati no Irã, o Gerizim na Palestina, o Kun Lun na China, os Himalaias, entre tantas outras. Como são grandes massas de rocha e terra, as montanhas inspiram um sentimento de distância, de separação e elevação em relação ao chão “profano”. Podem estimular um sentimento de proximidade com as divindades que habitam o “céu”, e proporcionar visões que geram experiências espirituais. Subir a montanha Sagrada significa elevar-se espiritualmente, ao mesmo tempo em que representa também uma viagem ao centro (do mundo). E, se entendermos o centro como origem, então a busca pela Montanha Sagrada significa também o “Caminho do Retorno”, o retorno à origem, ao Tao. Um exemplo disso são as Black Hills, para os índios da etnia Sioux norte-americana, que em seus rituais de iniciação sobem as montanhas em busca de visões. Mas as montanhas podem ser, também, a própria deidade, como no caso de Xangô, orixá da cultura nagô/ioruba, pertencente ao elemento fogo, e associado às montanhas e vulcões. Para os praticantes do candomblé, olhar para um grande bloco de rocha é estar olhando para uma das faces de Xangô.

Também as fontes, cachoeiras, rios, lagos e lagoas são considerados como sagrados por muitas culturas do mundo atual. A água é a base da vida, e como tal, garantia de sobrevivência de plantas e animais, senão também de populações humanas. Em termos simbólicos, a água também é um agente purificador que “lava e limpa os indivíduos e a sociedade, protegendo-os dos males que as afetam” (SCHAAF, 2002, p. 246). Para algumas tradições religiosas, como o candomblé e a umbanda, o elemento água é a própria deidade, chamada de orixá, vodun ou inquice, dependendo da etnia. Para o candomblé keto, de influência nagô/ioruba, um rio ou uma cachoeira é a própria Oxun (orixá feminino ligado às águas doces), e também, lugar de comunicação com ela ou contato com seu axé (força vital). Tais sítios tornam-se sagrados para esses grupos por serem locais de contato com o orixá e de reenergização de forças.

As florestas, matas, selvas ou bosques também podem ser considerados como lugares sagrados, constituindo-se para algumas tradições na residência dos deuses e/ou por conter um geossímbolo específico considerado como deidade (uma árvore, pedra, animal) e que

são venerados como deuses ou espíritos. Terrenos onde viveram ancestrais, ou ali foram enterrados, e que com o tempo se transformam em florestas ou matas, também delimitam lugares sagrados de não-sagrados. Com frequência, tais lugares protegem fontes que são declaradas sagradas pela comunidade, e que irrigam as terras onde esses grupos habitam.

Ilhas e cavernas, e que podem ser centros endêmicos importantes, pelo seu aspecto de reclusão, também podem se constituir em lugares sagrados.

Enfim, para muitas tradições culturais onde há vida, lá estarão os seus deuses.

Montanhas, Rochas, Rios e Florestas Sagradas já existem instituídas como tal em alguns países, como França, Nigéria, Kenya, Costa do Marfim, Madagascar, Japão, China, Sri Lanka, Indonésia, Austrália, Nicarágua, México, entre outros. Foi visto que um ambiente natural é considerado como sagrado por ser um lugar venerado e reservado para as expressões culturais de comunidades locais, e seu acesso e manejo geralmente são governados por forças tradicionais. Na presente pesquisa já foram descritos três casos africanos de florestas institucionalmente consideradas sagradas e geridas pelas comunidades tradicionais, mostrando que a participação dos grupos tradicionais na gestão e preservação de territórios sagrados pode ser uma estratégia para ser ver conservado determinado ecossistema.³⁶

Atentos ao fato de que a preservação de locais sagrados contribui com a conservação da biodiversidade, alguns organismos internacionais têm desenvolvido programas com este fim, principalmente neste início de século, pós realização da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, ocorrida em 2003.

Um exemplo disto é a UNESCO, que através do Programa *Man and the Biosphere - O Homem e a Biosfera -*, desenvolve o projeto *Sítios Sagrados – Integridade Cultural e Diversidade Biológica*³⁷, a fim de melhorar a conservação do meio ambiente e preservar a integridade sócio-cultural em sítios de grande importância cultural. O projeto objetiva recuperar as áreas degradadas dos ambientes que circundam sítios sagrados na África, Ásia e América Latina, utilizando os sítios como fornecedores de matrizes de sementes e espécies vegetais locais.

³⁶ Casos extraídos das publicações da UNESCO citadas na nota 24, pg 60 desta dissertação.

³⁷ Discutido desde 1998, o Programa só foi lançado em 2002, iniciando na área andina. Para maiores detalhes ver SCHAAF, Thomas. Paisajes Culturales en los Andes.

O Programa MAB/UNESCO possui também uma linha de ação que visa aumentar a consciência pública sobre o papel dos sítios sagrados, das paisagens culturais e do patrimônio imaterial na gestão de ecossistemas e no uso sustentável da biodiversidade. A Linha de ação faz parte do eixo: “estreitar os elos entre a diversidade cultural e a diversidade biológica”, mostrando que a Organização tem se esforçado na busca de pontes de união entre as muitas dimensões do humano e da natureza da qual ele é e faz parte.

Também a IUCN desenvolve desde 2003, programas voltados para a preservação de sítios sagrados como estratégia de conservação da diversidade biológica. Em conjunto com vários organismos internacionais de conservação, e com instituições nacionais dos governos do Peru, Bolívia, Equador, Argentina, Chile e Colômbia, a IUCN lançou em 2003, durante o Congresso Mundial de Parques, ocorrido em Durban, África do Sul, uma proposta de Conservação da Gran Ruta del Inca – a Grande Gruta dos Incas³⁸. A meta geral do projeto é desenvolver uma Rede de Áreas Protegidas associadas com a Grande Gruta Inca – RAPAGRI – envolvendo os países cujos territórios alcançam o império incaico. Dentre os objetivos da Rede estão:

- O desenvolvimento sustentável das comunidades andinas;
- A restauração e utilização da gruta principal e sítios arqueológicos associados;
- A identificação e manejo especial de sítios naturais sagrados;
- A conservação da biodiversidade e de bacias hidrográficas críticas;
- O estabelecimento de corredores biológicos;
- A promoção do ecoturismo e do turismo de aventura;
- A revalorização da cultura andina;
- O estabelecimento de espaços de intercâmbio cultural para pesquisar civilizações do passado e do presente, e seu significado para o futuro.

Vale ressaltar aqui que, apesar de colocar o interesse na revalorização da cultura andina, este projeto da IUCN não buscou envolver as comunidades tradicionais na gestão de seus territórios culturais, ou seja, não valorizou e nem legitimou a autonomia das populações e os modos tradicionais de manejo.

³⁸ Para maiores informações, contatar Eduardo Guerreiro no correio eletrônico eduardo.guerreiro@sur.iucn.org.

Outro programa da IUCN com a finalidade de proteção de sítios sagrados com vistas a conservação da biodiversidade foi lançado durante a 8ª Conferência das Partes (COP 8) da Convenção de Diversidade Biológica (CDB)³⁹, ocorrida em 2006, onde a Organização anunciou o Programa *Conservação de Sítios Naturais Sagrados Ricos em Biodiversidade*, desenvolvido em parceria com a Fundação Rigoberta Menchu Tum (FRMT), criada pela indígena maia-quiche da Guatemala, Rigoberta Menchu Tum, ganhadora do Nobel da Paz em 1992, e o PNUMA – Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente.

O programa, que tem um alcance mundial, já selecionou as primeiras áreas de importância global para receber projetos-piloto, e envolvem o México, Peru, Equador, Índia, Guiné Bissau e Quênia. Dentre elas está a região de Wirikuta, localizada no deserto de Chihuahuan no México, um dos mais ricos e biologicamente diversos do mundo. O ecossistema ocupa uma área de 140 mil hectares que abriga 70% das aves, 60% dos mamíferos e metade de todas as espécies do deserto de Chihuahuan. O sítio recebe anualmente os chamados jicareros, do povo Huichol, que conduzem um cerimonial no qual os novatos comem o cacto sagrado *Lophophora williamsii* que permite a comunhão destes com deuses e ancestrais. O sítio está ameaçado pelo excesso e descontrole do turismo, agricultura e exploração de aquíferos subterrâneos, caça e tráfico ilegal de animais⁴⁰.

³⁹ A Conferência das Partes (COP) é o órgão supremo decisório no âmbito da Convenção sobre Diversidade Biológica - CDB. As reuniões da COP são realizadas a cada dois anos. Trata-se de reunião de grande porte que conta com a participação de delegações oficiais dos 188 membros da Convenção sobre Diversidade Biológica (187 países e um bloco regional), observadores de países não-parte, representantes dos principais organismos internacionais (incluindo os órgãos das Nações Unidas), organizações acadêmicas, organizações não-governamentais, organizações empresariais, lideranças indígenas, imprensa e demais observadores. Cada reunião da COP tem duração de duas semanas, com duas sessões de trabalho paralelas com tradução simultânea para as seis línguas oficiais da ONU (inglês, francês, espanhol, árabe, russo e chinês). Diariamente, são realizadas reuniões preparatórias dos grupos políticos regionais da ONU (América Latina e Caribe, África, Ásia e Pacífico; Leste Europeu e Ásia Central; e Europa Ocidental, Canadá, Japão, Austrália e Nova Zelândia; bem como do Grupo dos 77 e China; e do Grupo dos Países Megadiversos Afins). São também realizados cerca de 100 eventos paralelos sobre temas e iniciativas especiais nos intervalos do almoço e do jantar. Durante a COP, organiza-se amplo espaço de exposições de países e organizações internacionais e nacionais, bem como amplas reuniões de consulta de lideranças indígenas e organizações ambientalistas. Antes da reunião, é organizado um amplo Fórum Global de organizações ambientalistas e acadêmicas. Durante a segunda semana de reunião, é organizado o Segmento Ministerial da COP, com a presença de mais de uma centena de ministros de meio ambiente de todos os continentes.

⁴⁰ Entre os colaboradores do projeto estão inúmeras organizações voltadas à conservação da natureza, grupos de povos indígenas, unidades das Nações Unidas e governos que se esforçam para angariar os mais de US\$ 1,7 milhão necessários para dar início às ações. A Global Environment Facility, um fundo mantido por países ricos e instituições multilaterais, que concede financiamento para projetos que priorizem o meio ambiente e as comunidades locais em países em desenvolvimento, já deu seu apoio financeiro para o projeto.

Segundo a IUCN, além de fortalecer iniciativas de conservação e sustentabilidade de áreas sagradas para povos indígenas e tradicionais do mundo, o projeto é uma medida para se atingir as metas para 2010 para minimizar a perda de biodiversidade mundial, envolvendo 4 componentes⁴¹: 1) Elevar o nível de conhecimento sobre os sítios naturais sagrados da comunidade conservacionista e das agências de governo, assim como melhorar a informação sobre estes sítios como base para futuras ações; 2) Reforçar iniciativas legais e de políticas públicas; 3) Melhorar a capacidade institucional para implementar as ações no campo, a nível local e nacional; 4) Documentar e difundir as lições e ferramentas experimentadas. Ou seja, nenhum objetivo real de empoderamento das comunidades locais na gestão de seus territórios sagrados. Encontram-se apenas objetivos ligados à uma razão cientificista, pragmática e instrumental.

Além dessa ação, a IUCN participa da Iniciativa Delos⁴² para a proteção de sítios naturais sagrados em países desenvolvidos. Um dos propósitos das iniciativas de preservação de áreas sagradas da IUCN é, segundo as metas dos projetos citados, identificar a pertinência e significado de sítios naturais sagrados e investigar se - e como - os valores espirituais podem contribuir para a conservação e bom uso de áreas naturais significativas nessas nações. Mas não há uma meta que vise garantir a co-gestão de áreas consideradas sagradas pelas comunidades tradicionais.

Há quase 30 anos diversos encontros, seminários, simpósios, entre outras reuniões de *especialistas* da ciência têm ocorrido a nível mundial para discutir o papel dos sítios naturais sagrados na conservação da biodiversidade, patrocinadas em sua grande maioria pela UNESCO, IUCN, PNUMA, CDB, e FAO, instituições internacionais de caráter eurocentrista e lógica instrumental. A seguir são apresentados e discutidos alguns desses encontros. É interessante observar ao longo da leitura que tais iniciativas muitas vezes buscam reconhecer, por parte da comunidade científica, os valores imateriais das áreas protegidas em função das possibilidades estratégicas que tais valores podem significar para a proteção da biodiversidade, numa lógica utilitarista destes valores. Entretanto, apontam

⁴¹ Uma síntese do Projeto de Conservação de Sítios Naturais Sagrados dos Povos Indígenas e Tradicionais, escrito por Gonzalo Oviedo Carrilo, conselheiro da IUCN em Políticas Sociais e Mercedes Otegui Acha, também da IUCN, pode ser obtida no sítio eletrônico <http://www.iucn.org/mesoamerica>.

⁴² Disponível em <http://www.med-ina.org/delos/index.htm>. A Iniciativa Delos foi apresentada no Simpósio “Conserving Cultural and Biological Diversity: The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscape” que ocorreu entre os dias 30 de maio e 2 de junho de 2005, no marco da World Expo 2005, em Aichi, Japão.

para um alargamento da perspectiva conservacionista com relação às áreas naturais e às culturas tradicionais.

Vale ressaltar que na maioria desses encontros realizados os documentos finais produzidos não defendem a autonomia dos povos, cujos valores culturais são apreciados pelas instituições conservacionistas, na gestão desses territórios. Pode-se citar apenas duas exceções: 1) o documento final do *Simpósio Internacional “Conservar a Diversidade Cultural e Biológica: O Papel dos Sítios Naturais Sagrados e das Paisagens Culturais*, realizado em 2005, em Tóquio, Japão, que declara “a importância de se respeitar os direitos destes povos a sua terra e conhecimento”; e 2) o documento final do *Seminário de Montserrat sobre Natureza e Espiritualidade*, ocorrido no Monastério de Montserrat na Catalunha, Espanha, em novembro de 2006, intitulado *Declaração De Montserrat Para os Espaços Naturais Sagrados nos Países Tecnicamente Desenvolvidos* onde o tema de gestão participativa (veja que não é co-gestão) é apresentado em dois momentos, e ligados ao planejamento da gestão:

“Recomendamos que uma meta futura seja o desenvolvimento e a aplicação de planos de gestão integral para espaços sagrados protegidos, que levem em conta tanto os valores espirituais como os objetivos de conservação, planos estes que tenham sido elaborados com a participação plena de todos os envolvidos;

Assinalamos que qualquer medida de gestão relativa aos valores culturais, espirituais e naturais em espaços naturais sagrados tem de respeitar os direitos universais de todas as pessoas, e basear-se em planejamentos amplamente participativos”;

1. Reuniões Preparatórias para o desenvolvimento do Projeto da UNESCO *Sítios Sagrados – Integridade Cultural e Diversidade Biológica*:

- Reunião Especial informal de tempestade de idéias sobre *Sítios Sagrados-Integridade Cultural e Diversidade Biológica*, ocorrida na sede da UNESO, em Paris, nos dias 2 e 3 de dezembro de 1996;
- 4º Encontro da Associação Africana de Montanhas (AMA), ocorrido em Antananarivo (Madagascar), entre os dias 26 de maio e 1º de junho de 1997;
- Encontro Regional sobre “*O papel dos bosques sagrados na conservação e gestão da diversidade biológica*”, ocorrido no Instituto de Pesquisas Florestais de Kerala – Kerala Forest Research Institute -, em Peechi (Índia), entre os dias 15 e 18 de abril de 1998;

- Primeira *Consulta Internacional sobre as Montanhas Sagradas*, ocorrida no acampamento de montanhas do The Mountain Institute (TMI), em Spruce Knob (EUA), entre os dias 15 e 18 de Abril de 1998.
- Workshop Internacional sobre a Importância dos Sítios Naturais Sagrados para a Conservação da Biodiversidade, realizado entre os dias 17 e 20 de fevereiro de 2003, na Reserva da Biosfera de Kunming e Xishuanbanna, República da China. O Workshop foi dividido em três grandes sessões de apresentações de estudos de casos: 1) Estudos de Casos da África e América Latina, com quatro trabalhos que relataram estudos referentes à sítios sagrados de Madagascar, Kenya, Guatemala e México 2) Estudos de Casos da Região Ásia/Pacífico, com oito apresentações sobre sítios sagrados na Austrália, Índia, Timor Leste, Japão, Mongólia e Himalayas; 3) Estudos de Casos da China, com cinco apresentações sobre sítios sagrados da região nordeste e sudeste chinesa. As discussões produzidas foram riquíssimas, onde os pesquisadores relataram os mais variados casos das estratégias tradicionais locais para conservação dos sítios sagrados. Todo o conteúdo das apresentações feitas foram publicadas pela UNESCO e encontram-se a disposição dos interessados.

2. V Congresso Mundial de Parques – Durban, África do Sul, realizado entre os dias 8 e 17 de setembro de 2003. O Congresso cotou com uma oficina sobre o tema, organizada pela *Força Tarefa sobre Valores Culturais e Espirituais*, da Comissão Mundial de Áreas Protegidas (WCPA) e da IUCN⁴³, onde foi anunciado o Programa da IUCN para conservação da grande Gruta Inca. O reconhecimento por parte da comunidade científica dos valores imateriais das áreas protegidas foi, sem dúvida, um dos destaques do congresso. A necessidade de reconhecimento e integração dos valores imateriais nas políticas de conservação das áreas protegidas foi registrada nas Recomendações Finais do V Congresso, e se dirigem a todas as categorias e a todos os sistemas de áreas protegidas do mundo. De acordo com a Recomendação 5.13.4 do V Congresso Mundial de Parques:

“a integração dos valores imateriais, tanto culturais quanto espirituais, nos métodos, estratégias, planos de manejo e de gestão dos espaços naturais protegidos favoreceria a incorporação de setores sociais e sensibilidades

⁴³ As comunicações da Força Tarefa sobre Valores Culturais e Espirituais podem ser consultadas no informe “A Report on Contributions to the World Parks Congress”, publicado nos anais do V Congresso Mundial de Parques.

que têm ficado historicamente excluídos das estratégias governamentais de conservação da biodiversidade em geral, e dos sistemas de áreas protegidas em particular”.

3. II Congresso Mesoamericano de Áreas Protegidas – realizado em Abril de 2005, no Panamá. O Congresso apresentou uma mesa de debates sobre o tema Áreas Protegidas e Sítios Sagrados, onde Anita Menchu, Diretora Executiva da Fundação Rigoberta Menchú, da Guatemala, e Gonzalo Oviedo, Conselheiro Mundial da IUCN em Política Social debateram muito o tema. O interessante do encontro foi o posicionamento de Anita Menchú, descendente de indígenas da etnia maia-quiche, com relação as estratégias de conservação de instituições científicas com seus valores utilitaristas/tecnicistas diferenciados do modo de pensar a natureza dos povos indígenas e comunidades tradicionais.

4. Simpósio Internacional “Conservar a Diversidade Cultural e Biológica: O Papel dos Sítios Naturais Sagrados e das Paisagens Culturais”, realizado entre os dias 30 de maio e 2 de junho de 2005, em Tóquio, Japão. O simpósio foi organizado pela UNESCO, em parceria com a IUCN, a CDB, a FAO – Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação, e a UNU – Universidade das Nações Unidas, que sediou o evento, entre outras instituições.

O Simpósio discutiu os sítios sagrados de várias partes do mundo, associados à montanhas, paisagens, rios, grutas, entre outros locais usados por diferentes tradições, além das preocupações relativas a salvaguarda. O documento final do Encontro, intitulado *Declaração de Tóquio sobre o Papel dos Sítios Naturais Sagrados e das Paisagens Culturais na Conservação da Diversidade Biológica e Cultural* trás 20 itens entre recomendações, considerações e solicitações relativas à proteção dos sítios naturais sagrados e paisagens culturais dos povos indígenas e comunidades tradicionais.

Entre elas há o reconhecimento que os sítios naturais sagrados e as paisagens culturais são de importância vital para salvaguardar a diversidade biológica e cultural para as gerações presentes e futuras, e que tais sítios são de grande significado para o bem estar espiritual dos povos indígenas e comunidades locais, reconhecendo que se encontram ameaçados frente as “forças homogeneizadoras da globalização”.

O documento também declara que “a conservação conjunta da diversidade biológica e cultural é a chave para assegurar a resiliência dos sistemas sociais e ecológicos”, reconhecendo que “o conhecimento tradicional e espiritual ligados aos povos indígenas e comunidades tradicionais foram fundamentais para a conservação da biodiversidade encontradas nos lugares habitados por estes grupos”, e a importância de se respeitar os direitos destes povos a sua terra e conhecimento. Foi neste evento que a IUCN apresentou a Iniciativa Delos, falada anteriormente.⁴⁴

5. 11º Congresso Europarc-Espanha – ESPARC 2005 -, realizado em Cangas del Narcea, Principado da Astúrias (Espanha), entre os dias 8 e 12 de junho de 2005. Este Congresso contou com a Mesa Redonda: Valores não materiais ligados aos espaços naturais protegidos. O interessante neste congresso foram as declarações de Jordi Falgarona, pesquisador do Parque Natural da Zona Vulcânica da Garrotxa, entre elas:

“A gestão efetiva dos espaços naturais protegidos trás consigo o desenho e desenvolvimento de instrumentos técnicos cujo fundamento exclusivamente científico não permite, por suas próprias limitações metodológicas, levar em consideração aqueles aspectos da realidade que escapam a essa forma de conhecimento empírico. Assim, se tem deixado de fora as técnicas e esforços de gestão tanto os aspectos qualitativos da natureza como os conhecimentos tradicionais vernaculares”⁴⁵.

6. Reunião de Especialistas sobre Paisagens Culturais no Caribe: Estratégias de identificação e salvaguarda. Realizada pela UNESCO, em Santiago de Cuba, entre os dias 7 e 10 de novembro de 2005.

7. COP 8/CDB - 8ª Conferência das Partes da Convenção de Diversidade Biológica. Foi realizada no Brasil, na cidade de Curitiba, Paraná, entre 20 e 31 de março de 2006, no Centro de Convenções Expotrade. Nas reuniões do Grupo de Trabalho Aberto sobre Conhecimentos Tradicionais, que trata do Capítulo 8 (item j), foi amplamente discutido o papel dos sítios naturais sagrados e do conhecimento dos povos indígenas e comunidades tradicionais para a proteção da biodiversidade. Neste evento, a IUCN anunciou o Programa

⁴⁴ O texto completo da *Declaração de Tóquio sobre o Papel dos Sítios Naturais Sagrados e das Paisagens Culturais na Conservação da Diversidade Biológica e Cultural* pode ser encontrado em: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/tokyo_final_declaration_es.pdf

⁴⁵ Uma síntese pode ser obtida em:

http://www.europarc-es.org/intranet/EUROPARC/preview/publicaciones_Europarc-Espana/actas_ESPARC/esparc_2005/j_falgarona.pdf. Acesso em 22 de outubro de 2007.

Sobre o ESPARC 2005 ver <http://www.europarc-es.org/intranet/EUROPARC/preview/publicaciones.html>

Conservação de Sítios Naturais Sagrados Ricos em Biodiversidade, desenvolvido em parceria com a Fundação Rigoberta Menchu e o PNUMA, para proteção dos sítios sagrados dos povos indígenas da Guatemala.

8. Seminário de Montserrat sobre Natureza e Espiritualidade, ocorrido no Monastério de Montserrat na Catalunha, Espanha, entre os dias 23 e 26 de novembro de 2006. Este seminário forma o marco de trabalho da *Iniciativa Delos*, que constitui parte do *Grupo de Trabalho sobre Valores Culturais e Espirituais das Áreas Protegidas*, da Comissão Mundial de Áreas Protegidas da União Mundial para a conservação – IUCN, da qual participa a WWF. No documento final do encontro⁴⁶, conhecido como Declaração de Montserrat para os espaços naturais sagrados nos países tecnologicamente desenvolvidos, as 40 pessoas participantes, representantes de oito países, reconhecem entre outras coisas que:

- A natureza tem valores e significados intrínsecos, dentro dos quais se incluem os valores culturais e espirituais, de maneira que para os seguidores de diferentes crenças e tradições espirituais a natureza é entendida como uma manifestação divina de uma realidade sagrada mais profunda, independente de como esta é concebida;
- O sagrado tem sido uma das forças e realidades mais poderosas para a conservação, inspirando sentimentos de assombro, veneração e respeito face à natureza. Os espaços, paisagens, espécies e outros elementos sagrados tem sido, ao longo da história, uma das formas mais efetivas de conservação da natureza, algumas das quais tem tido importância local, ainda que outras tenham repercussão em grupos mais amplos, em culturas e tradições de influência mais ampla;
- Para assegurar uma sustentabilidade a longo prazo, os objetivos, programas e mensagens de conservação têm que apoiar-se nos valores, crenças, idéias e práticas mais profundas das pessoas. Que os conservacionistas tem de reconhecer estes aspectos e dar a estes valores, crenças, idéias e práticas mais profundamente arraigados, o lugar que merecem na conservação das áreas protegidas. E que esta conduta se transformará numa grande oportunidade para que os movimentos de conservação da natureza passem a contar com novos apoios, principalmente de instituições e agentes que até o presente não tem

⁴⁶ A Declaração de Montserrat para os espaços naturais sagrados nos países tecnologicamente desenvolvidos pode ser obtida em [http://www.med-ina.org/delos/Declaracion%20de%20Montserrat%20\(ESP\).pdf](http://www.med-ina.org/delos/Declaracion%20de%20Montserrat%20(ESP).pdf). Ou no site eletrônico da IUCN em http://cmsdata.iucn.org/downloads/sp_declaraciondemontserrat.pdf, ou no site eletrônico da UNESCO em http://www.unesco.org/mab/biodiv/Cdiversity/S_Montserrat.pdf

participado de ações de conservação por se sentirem excluídos pela visão materialista que muito freqüentemente é adotada pelos agentes conservacionistas;

- Os aspectos espirituais dos espaços sagrados das áreas protegidas podem contribuir de um modo significativo e de diferentes maneiras na conservação do patrimônio natural, principalmente incrementando a consciência dos crentes, inspirando-os e envolvendo-os em iniciativas de conservação;
- Recomendam que se fomente e se reforce o diálogo entre os respectivos representantes de ambos os lados – conservação e tradição – de maneira que se entendam perfeitamente os objetivos e requisitos que se estabeleçam, e que se possa desenvolver uma linguagem comum, e um enfoque comum que integre ambos os pontos de vista;
- Recomendam que uma meta futura seja o desenvolvimento e a aplicação de planos de gestão integral para espaços sagrados protegidos, que levem em conta tanto os valores espirituais como os objetivos de conservação, planos estes que tenham sido elaborados com a participação plena de todos os envolvidos;
- Assinalam que qualquer medida de gestão relativa aos valores culturais, espirituais e naturais em espaços naturais sagrados tem de respeitar os direitos universais de todas as pessoas, e basear-se em planejamentos amplamente participativos;
- Pedem especial precaução e cuidado nas áreas protegidas que englobam sítios sagrados para os indígenas, comunidades tradicionais e outras minorias;
- Indicam que a educação e a arte podem ter um papel chave na criação de uma atmosfera de cooperação e entendimento no que se refere aos espaços naturais sagrados;

9. II Congresso Latino-americano de Parques Nacionais e Outras Áreas Protegidas, realizado entre os dias 30 de setembro e 6 de outubro de 2007, em San Carlos de Bariloche, 1.500 quilômetros a sudoeste de Buenos Aires, na província de Rio Negro, Argentina. Do encontro participaram cerca de duas mil pessoas de 20 países da América Latina, Europa, Canadá e Estados Unidos. O interessante foi a participação maciça de não acadêmicos, entre indígenas, pescadores e comunidades locais. No evento foram apresentados muitos dados sobre áreas protegidas da América Latina. Os Dados da Rede Latino-americana de Cooperação Técnica em Parques Nacionais, Outras Áreas Protegidas, Flora e Fauna Silvestre (Redeparques), mostraram que sua superfície na região duplicou entre 1992 e 2002. A América Latina, com uma extensão total de quase 21 milhões de quilômetros quadrados, conta com mais de 2,1 milhões de quilômetros declarados áreas

protegidas. A grande maioria em territórios ocupados por povos e comunidades tradicionais. Também aumentaram as reservas co-administradas por governos e comunidades. Os participantes discutiram entre outros temas a pobreza, impacto da mudança climática sobre as populações em vulnerabilidade sócio-ambiental, o impacto dos projetos de infra-estrutura em ecossistemas críticos, a criação de uma rede de áreas marinhas protegidas para sustentar a pesca e as contribuições do conhecimento das comunidades indígenas e tradicionais na conservação destas áreas .

Interessante é analisar tais iniciativas mundiais sob a ótica da razão histórica dos povos tradicionais. Na mesa de debates sobre o tema *Áreas Protegidas e Sítios Sagrados* realizada durante o *II Congresso Mesoamericano de Áreas Protegidas* de 2005, analisado anteriormente, Anita Menchu, Diretora Executiva da Fundação Rigoberta Menchú da Guatemala, denuncia as estratégias de conservação de instituições científicas, como a IUCN cujo representante estava na mesma mesa de debate, com sua lógica instrumental e economicista, que não entendem as visões dos povos indígenas sobre as áreas naturais sagradas e transformam a natureza em mercadoria a ser consumida por elites. Nas palavras de Anita⁴⁷:

“Para nosotros el planeta es nuestra madre tierra porque nos proporciona lo necesario para vivir, la alimentación, la capacidad de subsistencia y permite que existieran y existan las generaciones pasadas, presentes y futuras, por eso para nosotros es un sitio sagrado. Ésta concepción integral es lo que marca la diferencia entre la visión indígena y la manera de ver el mundo del modelo occidental. [...] Para los indígenas, los altares y los centros ceremoniales son sitios que respaldan la memoria de sus ancestros, puntos de concentración energéticos donde hay un reencuentro con quienes ya dejaron la vida material. En la cosmovisión maya, la muerte no significa un fin sino una transformación, se acaba la vida y nos transformamos en energía. [...] **Yo creo que rescatar estos sitios es realmente importante, desgraciadamente los Estados y distintas instituciones le han dado un enfoque totalmente diferente a estos lugares porque muchos de estos centros están en áreas protegidas. Los han convertido en polos de atracción turística y objeto de recaudación de fondos, lo que ha llevado a convertir estos sitios sagrados en locaciones meramente folclóricas... por eso creo que es tan importante empezar a entender, a comprender que no se puede seguir así**”. (grifos nossos).

⁴⁷ Relato de Anita Menchu durante o II Congresso Mesoamericano de Áreas Protegidas, realizado no Panamá em 2005. Ver <http://www.iucn.org/mesoamerica>.

Em ações de resistência a estas iniciativas, e de forma a colocar sua autonomia enquanto povos conhecedores de suas tradições e donos de seus territórios, alguns grupos tradicionais, especialmente os ligados à etnias indígenas, tem realizado seus próprios encontros e feito suas próprias declarações concernentes à proteção de seus sítios sagrados. Exemplo disso pode ser encontrado na *Resolução sobre a Proteção dos Sítios Sagrados e dos Direitos Culturais e Espirituais*, tirada pelo Conselho Internacional de Tratados Índios - CITI, durante a sua XXX Conferência realizada em comemoração ao seu 30º Aniversário, ocorrida em território Ajumawi, em Falls River Mills, no Norte da Califórnia (EUA), entre os dias 8 e 11 de julho de 2004. Na Resolução final do encontro a Comissão sobre a Proteção de Sítios Sagrados e os Direitos Culturais e Espirituais da CITI, declara sua autonomia e soberania e faz um chamado a todos os seus membros a reafirmarem todas as resoluções para a proteção de sítios sagrados, direitos culturais e espirituais adotados em suas Conferências anteriores, e adotarem as seguintes resoluções, entre outras:

“Apoiar os povos, nações, tribos, bandas, clãs familiares e organizações indígenas em seus esforços para definir, administrar, proteger e conservar seus sítios sagrados da destruição, perturbação, profanação e do desenvolvimento por atividades sociais, econômicas ou políticas, como os sítios relacionados com a terra, o vento, a água, o fogo, as plantas, os animais, aqueles incluídos na matriz da mulher e os sítios de nascimento de todas as nações femininas”;

[...]

“Apoiar a adoção de leis indígenas, regionais, nacionais e internacionais, desenhadas para consolidar e fazer cumprir as normas para a absoluta proteção e conservação dos sítios sagrados de modo perpétuo, de modo que todos os lugares sagrados sejam protegidos e preservados no futuro para os povos indígenas e seus descendentes”⁴⁸.

Vale dizer que a CITI é uma organização de povos indígenas do sul, centro e norte América, do Caribe e do Pacífico, que trabalha pela soberania e a livre determinação dos povos indígenas, assim como pelo reconhecimento e proteção dos direitos indígenas, tratados, culturas tradicionais e terras sagradas. Entre os objetivos da CITI estão: 1) Apoiar a luta pelos direitos humanos, a autodeterminação e a soberania dos povos indígenas rechaçando o colonialismo em todas as suas formas e os efeitos que este tem sobre os povos indígenas; 2) Representar, promover e fortalecer a participação oficial dos povos indígenas na Organização das Nações Unidas e nas agências especializadas dela, e também em outros

⁴⁸ O texto completo pode ser encontrado em <http://www.treatycouncil.org/home1.htm>

fóruns internacionais; 3) Obter o reconhecimento internacional dos tratados e acordos entre os povos indígenas e os diferentes Estados; 4) Fortalecer a solidariedade e as relações de apoio mútuo entre os povos indígenas do mundo; 5) Difundir a informação sobre a situação dos direitos humanos dos povos indígenas, suas lutas, inquietudes e perspectivas.

Os programas prioritários da CITI envolvem:

1. O estabelecimento de normas internacionais em particular:
 - i) A implementação de um plano de ação efetivo para o Directo Internacional dos Povos Indígenas, criado em 19 de dezembro de 1994;
 - ii) A adoção pela ONU da Declaração pelos Direitos dos Povos Indígenas;
 - iii) A criação pela ONU de um fórum permanente para os Povos Indígenas dentro do sistema da Organização.
2. Denunciar as violações dos direitos dos povos indígenas em relação com:
 - i) A proteção do meio ambiente e o desenvolvimento sustentável;
 - ii) Direitos sobre os tratados, terras e água;
 - iii) Direitos culturais, lugares sagrados e liberdade de culto;
 - iv) Direitos e proteção das crianças indígenas.

Em 2000, a CITI também implementou projetos que enfocam a discriminação por raça, o racismo ambiental, a saúde dos povos indígenas e os efeitos da globalização econômica sobre os povos indígenas, mostrando o grau de atualização e a estrutura organizacional desta instituição 100% indígena.

Há ainda inúmeros outros exemplos que podem ser dados, onde os povos originários e tradicionais declaram e afirmam sua soberania sobre os territórios que ocupam, afirmando que tais territórios estão preservados devido aos modos tradicionais de uso, independente de leis de proteção, e rechaçam a criação de áreas protegidas sob a forma com que elas têm sido criadas, ficando evidente a força da razão histórica a eles ligada confrontando a razão instrumental do Estado. Entre eles temos:

Declaração dos Povos Indígenas da Mesoamérica perante o Primeiro Congresso Mesoamericano de Áreas Protegidas, divulgada em 9 de março de 2003, em Manágua, Nicarágua. A Declaração conta com 8 itens, entre eles:

“[...] 1.- Que os povos indígenas fizemos uma análise e concluímos que **os decretos de Áreas Protegidas promulgados pelos Estados são instrumentos legais que lesam e infringem, de forma reiterada e sistemática, os próprios processos de ordenamento territorial dos povos indígenas, além de serem mecanismos que servem para continuar com a espoliação de nossos territórios e proibir o acesso e o uso de espaços que, para nós, são sagrados**, para, depois, dar em concessão a particulares o uso e usufruto das áreas protegidas sem que exista, através dessas concessões, o devido retorno de benefícios que bem poderiam ser empregados no fortalecimento das capacidades de nossos povos.

2.- Que **os processos de tomada de decisões** de políticas, planos, programas e projetos relacionados com áreas sob proteção **têm sido realizados sem consulta, consentimento prévio e informado e a participação plena e efetiva de nossos Povos.**

3.- Que o conceito de **CO-MANEJO de áreas protegidas é incompatível com a visão e cosmovisão dos povos indígenas**, dado que nossa visão de territorialidade e conservação da biodiversidade não se restringe à acumulação de capital, porquanto, para nós, as chamadas áreas protegidas são parte da nossa casa, pois ficam em nossos territórios ancestrais”.⁴⁹

4.- Que o desenho de pesquisas, planos, programas e projetos, bem como a sua execução, são desenvolvidos de modo unilateral, excluindo os nossos Povos, **apesar de termos sido os principais atores atuantes na conservação de nossos espaços territoriais, com ou sem decretos dos Estados**, fato evidente quando sobrepostos mapas de Áreas Protegidas a mapas de Povos Indígenas.

5.- Que a abordagem da questão **“visão étnica das áreas protegidas”**, como simpósio final da agenda do Congresso, **evidencia uma prática racista e discriminatória para com os Povos Indígenas**, superada no marco internacional na Organização das Nações Unidas”. (grifos nossos).

Declaração do Movimento Mundial pelos Bosques Tropicais, sob o título Panamá: áreas protegidas vs. povos indígenas, publicada no Boletim Eletrônico do Movimento, N° 57, de abril de 2002⁵⁰. Lá pode-se ler:

“[...] Panamá ha ratificado el Convenio sobre Diversidad Biológica, el cual tiene como objetivo la conservación de la biodiversidad, el uso sostenible de los recursos naturales y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven del uso de los recursos naturales. Pero el artículo 8j del Convenio establece también que los Estados, con arreglo a su legislación, respetarán, preservarán y mantendrán, los conocimientos, las innovaciones y las

⁴⁹ O texto completo da Declaração dos Povos Indígenas da Mesoamérica perante o Primeiro Congresso Mesoamericano de Áreas Protegidas pode ser encontrado em:

<http://www.wrm.org.uy/boletim/73/AM.html#Mesoamerica2>. Acessado em 27 de fevereiro de 2008.

⁵⁰ O texto completo pode ser obtido em <http://www.wrm.org.uy/boletim/57/Panama.html>. Acessado em 15 de maio de 2008.

prácticas de los pueblos indígenas en materia de uso de los recursos naturales que se encuentran en sus territorios. Esto significa que los Estados deben respetar el principio de la espiritualidad y de lo sagrado, que practican los pueblos indígenas en materia del uso de los recursos naturales que les rodean.

La política gubernamental de exclusión de los pueblos indígenas en las zonas de áreas protegidas, entra pues en contradicción con el Convenio, porque los programas nacionales de conservación abordan las áreas protegidas desde el concepto de ecosistema y por eso se toman en cuenta los árboles y los animales pero no los seres humanos que las habitan, los pueblos indígenas. Y sin embargo, ha sido el conocimiento de determinadas prácticas y usos, también contemplados en su concepto espiritual y sagrado, lo que ha permitido la conservación milenaria de los ecosistemas por parte de los pueblos indígenas.

[...]

La principal reivindicación de estos pueblos indígenas es la legalización y protección de sus territorios, incluidos los recursos naturales que se encuentran en ellos. **Toda actividad humana que violente los recursos naturales para extraerlos implica una violación a su vida espiritual y religiosa.** El pueblo Kuna no reconoce la jurisdicción de las autoridades nacionales en la medida que se trata de actividades inconsultas que incumplen lo dispuesto por el artículo 8j del Convenio de Diversidad Biológica, que exige la aprobación de los pueblos indígenas para cumplir con el principio del consentimiento previo.

[...]

Es necesario por ende la adopción de medidas que apunten al reconocimiento de los derechos tradicionales de los pueblos indígenas sobre sus territorios, como aspecto central para el uso sostenible de los bosques y el reparto equitativo de sus beneficios. Si esos bosques aún existen (cuando tantos otros han sido destruidos) es precisamente por (y no a pesar de) la presencia de los pueblos indígenas. Es hora de que eso se reconozca y se aseguren definitivamente sus derechos”.(Boletim Nº 57 da WRM, abril de 2002). Grifos nossos.

Carta da Terra dos Povos Indígenas⁵¹, elaborada durante a Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e desenvolvimento, que ocorreu na Aldeia Kari-Oka, montada no Rio de Janeiro por ocasião da UNCED 92, mais conhecida como Rio-92, em 30 de maio de 1992. O documento é assinado pelos povos indígenas das Américas, Ásia, África, Austrália, Europa e Pacífico, e conta com 100 itens, entre os quais podemos destacar:

⁵¹ O texto completo da Carta da terra dos Povos Indígenas pode ser obtida em: <http://www.culturabrasil.pro.br/zip/cartadaterra.pdf>

“[...] 6. O conceito Terra NULLUS deve ser eliminado do Direito Internacional. **Muitos governos dos estados têm usado Leis internas para apoderar-se de nossas terras. Estes atos ilegais devem ser condenados em todo o mundo.**

[...]

31. Os Povos Indígenas foram colocados pelo Criador na Mãe Terra. Nós pertencemos à Terra, não podemos ser separados de nossas terras e de nossos territórios.

32. Os nossos territórios sempre viveram total e em permanente relação vital, seres humanos e natureza. Estar neles representa o desenvolvimento de nossas culturas. Nossa propriedade territorial deve ser inalienável.

33. **Os direitos inalienáveis dos Povos Indígenas sobre a Terra e os recursos existentes reafirmam a necessidade de termos assegurado sua posse e sua administração feitas por nós mesmos, e isso deve ser respeitado.**

34. **Ratificamos nossos direitos à demarcação de nossos territórios tradicionais.** A definição de "território" deve incluir o espaço (o ar), a terra e as águas, como tradição especial indígena.

35. Onde os territórios indígenas tenham sido degradados deve-se facilitar recursos para restaurá-los. **A recuperação desses territórios afetados é um dever dos estados nacionais que não pode tardar. Dentro deste processo de recuperação, a compensação da dívida histórica ecológica deve ser levada em conta.** Os estados nacionais devem revisar em profundidade suas políticas agrárias, minerais e florestais. (grifos nossos).

[...] 40. **Recomendamos aos grupos ambientalistas que buscam proteger os territórios indígenas e as espécies existentes para que jamais se preocupem com os animais em prejuízo dos seres humanos. Os Povos Indígenas devem estabelecer essas recomendações ao permitirem o ingresso dos ecologistas em seus territórios.**

41. **Não se deve criar parques às expensas dos povos indígenas. Não há modo de separar os povos indígenas de suas terras.**

42. **Os povos indígenas não devem ser expulsos de suas terras para dá-las aos colonizadores ou para outras formas de atividade econômica.**

43. Em muitos casos, o número de povos indígenas foi reduzido, devido às invasões de povos não indígenas.

[...]

58. **As florestas têm sido destruídas em nome do "desenvolvimento econômico", ocasionando a destruição do equilíbrio ecológico.** Essas atividades não beneficiam o ser humano, os animais do campo, das águas e do mar. Recomendamos que as concessões e os incentivos às madeiras, mineradores e garimpeiros sejam evitados pois nossa experiência prevê agressão ao meio ambiente e aos recursos naturais.

59. **Os Povos Indígenas reconhecem e valorizam a busca de proteção à Biodiversidade, mas rejeitamos sermos incluídos como parte da diversidade inerte, preservado por razões científicas ou folclóricas.**

60. **As estratégias de vida dos Povos Indígenas adotada ao longo do tempo devem ser levadas em consideração ao serem formuladas e**

aplicadas normas legais sobre o meio ambiente e a biodiversidade, a nível nacional e internacional.

61. Os povos indígenas devem ser consultados para quaisquer trabalhos e projetos em seus territórios. Antes do consentimento ser obtido, as pessoas indígenas devem estar totalmente envolvidas nas decisões. A eles devem ser dadas todas as informações a respeito do projeto e seus efeitos. **Do contrário, será considerado um crime contra os Povos Indígenas. A pessoa ou as pessoas que violarem isto devem ser julgadas em um tribunal mundial com o controle das pessoas indígenas designadas para esse propósito**, que pode ser similar aos julgamentos feitos depois da Segunda Guerra Mundial contra crimes à humanidade.

62. **Temos o direito às nossas próprias estratégias de desenvolvimento baseadas em nossas práticas culturais transparente, eficiente e com viabilidade econômica e ecológica.**

63. **Nosso desenvolvimento e estratégias para a vida estão sendo obstruídos pelos interesses dos governos, das grandes empresas e pelas políticas neoliberais.** Nossas estratégias têm como condição fundamental a existência de relações internacionais baseadas na justiça, na equidade e na solidariedade entre seres humanos e as nações.

64. Qualquer estratégia de desenvolvimento deve priorizar a eliminação da pobreza, a garantia relativa ao clima, a administração sustentável dos recursos naturais, a continuidade das sociedades democráticas e o respeito às diferenças culturais.

[...]

66. **O conceito de "desenvolvimento" significou a destruição de nossas terras. Rejeçamos qualquer argumento que esse "desenvolvimento" tenha sido benéfico para nossos povos. Não somos culturas estáticas e mantemos nossas identidades através de permanente recriação de nossas condições de vida, e isso tem sido obstaculizado com o argumento desse "desenvolvimento".**

67. Reconhecendo a relação harmônica que existe entre os povos indígenas e a natureza, os modelos de desenvolvimento ambiental e valores culturais devem ser respeitados como distintas e vitais fontes de sabedoria.

68. Os povos indígenas estiveram na terra desde antes do começo do "tempo". Surgimos diretamente do criador. Temos vivido e cuidado da Terra desde o primeiro dia. Os povos, aos quais não pertence a terra, deverão deixá-las porque aquilo que chamam de "desenvolvimento" (sobre a terra) vai contra as Leis do Criador". (Carta da Terra dos Povos Indígenas, 1992).

3.3 - Diálogo entre Saberes: os Diferentes Sentidos do Conhecimento

“Aqui estão os sacerdotes; e
muito embora sejam meus inimigos...
meu sangue está ligado ao deles.”
(F. Nietzsche, *Assim falava Zarathustra*).

Como já exposto ao longo da discussão dessa dissertação, constata-se na atualidade que o modelo de desenvolvimento econômico hegemônico, hoje aplicado em escala global, gerou a mais grave crise da modernidade, uma crise que se instalou nas diferentes esferas da vida, seja ela econômica, política, ambiental, social ou cultural. É uma crise que nasce, em parte, da observação de fenômenos nas próprias ciências da natureza – aquecimento global, crise energética, extinção de espécies, etc-, e nas ciências humanas - exclusão social, violência, barbárie, corrupção, desigualdade, pobreza, fome, discriminações, intolerância religiosa, entre outros. Assim, a modernidade se apresenta, em seu aspecto concreto e apesar dos enormes ganhos, com grandes dificuldades de resolver o problema por ela mesmo gerado, especialmente em relação à vida, e em especial, a vida humana.

Hoje, toda a humanidade se depara diante de muitos desafios. Talvez um dos mais importantes da civilização, produzido especialmente no ocidente, consiste em achar um ponto comum diante da fragmentação do conhecimento e da vida que atravessa os indivíduos e as sociedades, produzidos principalmente pelos trezentos anos de dualismo cartesiano e de tecnicismo cientificista, que relegou saberes ancestrais a marginalização social. Os problemas socioambientais da atualidade, levantados pelas pesquisas acadêmicas, já não podem encontrar uma resposta satisfatória somente em um único campo de conhecimento, como por exemplo na ciência, e nem podem prescindir de nenhum deles.

Talvez a busca de um novo racionalismo, criado a partir da interação entre formas de conhecimento distintas, antes antagônicas, possa apontar novos caminhos.

Para se buscar respostas satisfatórias a complexidade dos problemas da atualidade, um novo diálogo entre saberes e racionalidades foi proposta há vinte e dois anos, em um encontro entre Ciência e Tradição, expressada em um importante documento conhecido como *Declaração de Veneza*, e que expõe as conclusões finais do Encontro “*A Ciência Diante das Fronteiras do Conhecimento*”, organizado pela UNESCO em Veneza, Itália, em março de 1986. Este Encontro mobilizou a imprensa pública da época, pois reuniu os

maiores nomes das diferentes áreas da ciência contemporânea do mundo inteiro, entre antropólogos, biólogos, físicos, sociólogos, médicos, linguistas, doutores em literatura, poetas, escritores, entre outros, muitos deles ganhadores de Nobel e outros prêmios científicos. O segundo, terceiro e quarto itens da Declaração de Veneza⁵² dizem o seguinte:

“[...] 2. O Conhecimento científico, devido ao seu próprio movimento interno, chegou aos limites onde pode começar o diálogo com outras formas de conhecimento. Neste sentido, reconhecendo as diferenças fundamentais entre a ciência e a tradição, constatamos não sua oposição, mas sua complementaridade. O encontro inesperado e enriquecedor entre a ciência e as diferentes tradições do mundo permite pensar no aparecimento de uma nova visão da humanidade, até mesmo num novo racionalismo, que poderia levar a uma nova perspectiva metafísica.

3. Recusando qualquer projeto globalizante, qualquer sistema fechado de pensamento, qualquer nova utopia, reconhecemos ao mesmo tempo a urgência de uma procura verdadeiramente transdisciplinar, de uma troca dinâmica entre as ciências “exatas”, as ciências “humanas”, a arte e a tradição. (.....) O estudo conjunto da natureza e do imaginário, do universo e do homem, poderia assim nos aproximar mais do real e nos permitir enfrentar melhor os diferentes desafios da nossa época.

4. O ensino convencional da ciência, pôr uma apresentação linear dos conhecimentos, dissimula a ruptura entre a ciência contemporânea e as visões anteriores do mundo. Reconhecemos a urgência da busca de novos métodos de educação que levem em conta os avanços da ciência, que agora se harmonizam com as grandes tradições culturais, cuja preservação e estudo aprofundado parecem fundamentais [...]”. (DECLARAÇÃO DE VENEZA, 1986).

A posição de análise das diferentes dimensões da realidade proposta pela declaração de Veneza, ligada às múltiplas perspectivas, induz ao diálogo entre formas de conhecimento com vistas a um conhecimento mais completo, e por isso, mais complexo. Assim, um acréscimo de conhecimento pode ser ganho quando usa-se o diálogo entre as múltiplas perspectivas do conhecimento, numa atitude transdisciplinar, onde a transdisciplinaridade atua como ponte unindo saberes, na visão de MORIN (1999; 2000; 2001; 2005).

A busca de diálogo entre ciência e religião/tradição têm ocorrido desde então em diferentes partes do mundo, fomentada ora por instituições acadêmicas, ora por instituições religiosas, e até mesmo por instituições políticas e governamentais. Alguns desses

⁵² O texto completo da Declaração de Veneza encontra-se nos anexos desta dissertação, mas pode também ser obtido em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0006/000685/068502por.pdf>, acessado em 5 de julho de 2008. Ou em: http://www.redebrasileiradetransdisciplinaridade.net/file.php/1/Documentos_da_Transdisciplinaridade/Declaracao_de_Veneza_1986.doc, acessado em 3 de novembro de 1997.

encontros e diálogos são apresentados no ANEXO II dessa Dissertação. Em alguns eventos, os religiosos adotaram discursos mais conciliadores e muito pouco políticos, ressaltando palavras como harmonia, felicidade e paz. Noutros, vemos religiosos se posicionando frente ao pensamento eurocentrista hegemônico e ao capital, defendendo seus modos de ver o mundo como alternativas concretas e ancestrais capazes de contribuir para sustentabilidade planetária, a diminuição das desigualdades, injustiças e preconceitos.

Encerraremos este capítulo e a Revisão Teórica dessa Dissertação com uma parte de um texto escrito pela indiana e escritora, física, líder feminista e ambientalista e, também religiosa, Vandana Shiva, intitulado *Valores Acima de Qualquer Preço*. Vandana Shiva é bastante conhecida a nível internacional não apenas por seus estudos como por suas posições políticas, o que não é muito comum em pessoas religiosas. Seu texto é bastante político, mostrando como a cultura do ocidente transformou a natureza em mercadoria, convocando a todos a se posicionarem frente ao modelo econômico e hegemônico mundial, combatendo as injustiças em todas as suas formas. O texto, que dialoga com o sagrado e a modernidade o tempo todo, apesar de um pouco longo para reprodução como citação, face a tudo o que já foi aqui discutido, torna-se importante ser registrado e lido⁵³:

“No Vishnu Purana, o mundo é destruído e recriado por um ser cósmico quando os valores humanos falham em manter a natureza e a sociedade. Vishnu, o Criador, assume o caráter de Rudra ou Shiva, o destruidor, e descende para reunir todas as suas criaturas dentro de si. Ele entra nos sete raios do sol e bebe todas as águas da Terra, secando os mares e os rios.

A redução de todo valor a riqueza, e a exclusão da compaixão e do zelo das relações humanas estão entre os fatores que causam esta dissolução. Como o Vishnu Purana o coloca: "As mentes dos homens serão plenamente ocupadas em adquirir riquezas, e as riquezas serão gastas somente em deleite próprio. Os homens fixarão seus desejos sobre as riquezas, mesmo que adquiridas desonestamente. Nenhum homem repartirá a menor fração da menor moeda, apesar das súplicas de um amigo. O povo estará quase sempre aterrado pelas privações e temeroso pela escassez."

Os laços entre a avareza, a escassez e a destruição que esta história apresenta estão no coração da crise ecológica. A redução de todo valor a valor monetário é um aspecto importante da crise de escassez gerada pelo processo de crescente abundância.

Diz-se frequentemente que as raízes da destruição ambiental consiste em tratar-se os recursos naturais como "gratuitos" e não dar-lhes "valor". A maioria das discussões no paradigma dominante pressupõem que o valor monetário,

53 Disponível em: <http://www.nodo50.org/insurgentes/textos/pachamama/09valoresacima.htm>. Acesso em 4 de junho de 2007.

comercial ou de mercado é a única forma de medir ou avaliar o meio ambiente. É falsamente aceito que o valor possa ser reduzido a preço.

No entanto, o mercado não é a única fonte de valores, e os valores monetários não são os únicos. Valores espirituais tratam certos recursos e ecossistemas como sagrados - há também valores sociais tais como aqueles associados com recursos de propriedade comum. Em ambos casos, os recursos não têm preço - mas um valor muito alto. De fato, é precisamente porque seus valores são altos que estes recursos não são deixados para o mercado mas são mantidos mais além do domínio do valor monetário de forma a protegê-los e conservá-los.

A proposta de resolver a crise ecológica dando valores de mercado a todos os recursos é como oferecer a doença como cura. A redução de todo valor a valor comercial, e a remoção de todos os limites espirituais, ecológicos, culturais e sociais à exploração - a mudança que ocorreu com a industrialização - é central à crise ecológica.

Esta mudança está refletida na alteração do significado do termo "recurso", que originalmente implicava vida. Sua raiz vem do latim, curso, evocando a imagem de um curso de água continuamente renovado. Como a água corrente, um "recurso" renova-se seguidamente, mesmo se foi usado repetidamente e consumido. A palavra realçava o poder da natureza de auto-regeneração e sua prodigiosa criatividade. Além do mais, implicava uma idéia antiga sobre a relação entre o humano e a natureza - de que a Terra agracia os homens que, em troca, estão bem aconselhados a não sufocar sua generosidade. No início dos tempos modernos, "recursos" portanto sugeria reciprocidade assim como regeneração.

Com o advento do industrialismo e do colonialismo, "recursos naturais" tornaram-se as partes da natureza requeridas para consumo pela produção industrial e pelo comércio colonial. Em 1870, John Yeates em seu História Natural do Comércio apresentou a primeira definição deste novo sentido: "Falando dos recursos naturais de qualquer país, referimo-nos ao minério ainda na mina, à pedra não extraída (etc.)"

Por esta visão, a natureza foi despida de seu poder criativo e convertida em um reservatório de matérias brutas esperando para ser transformadas em matéria consumida para a produção de mercadorias. Recursos são meramente quaisquer materiais ou condições existentes na natureza que podem ter potencial para a "exploração econômica". Sem a capacidade de regeneração, a atitude de reciprocidade também perdeu terreno: agora é apenas a inventividade humana e a indústria que "transmite valor à natureza". Os recursos naturais devem ser desenvolvidos e a natureza somente encontrará seu destino uma vez que o capital e a tecnologia são introduzidos. A natureza, cuja verdadeira natureza deve ascender novamente, foi transformada por esta visão de mundo inicialmente ocidental em matéria morta e manipulável - sua capacidade de renovação e florescimento negada.

A economia de mercado é só uma das economias mundiais - há ainda, a economia da vida natural - processos de manutenção e economia dos povos em que nosso sustento é suprido e nossas necessidades são satisfeitas. A economia da Natureza é a mais fundamental, tanto porque está na base da economia dos povos e na de mercado, quanto porque tem a maior prioridade, e reivindicação, sobre os recursos naturais. No entanto, o desenvolvimento e o crescimento econômico tratam a economia de mercado como a primordial, e ou negligencia as outras, ou as trata como marginais e secundárias.

O acúmulo de Capital leva sim ao crescimento financeiro, mas arruina a base de recursos naturais de todas as três economias. O resultado é um alto nível de instabilidade ecológica. O crescimento desordenado e a ideologia do desenvolvimento baseado nele são as razões primordiais que sublinham as crises ecológicas e a destruição dos recursos naturais. Para resolver os conflitos ecológicos e regenerar a Natureza a estas economias devem ser dados seus lugares devidos na estável fundação de um Natureza saudável.

A mercantilização de recursos deve ser substituída pelo restabelecimento de áreas comuns. Isto envolve a recuperação dos domínios da Economia Natural e da economia de auto-sustentação, que, conseqüentemente, envolve a recuperação do valor da Natureza em suas dimensões espirituais, ecológicas e sociais.

O modelo dominante de economia ambiental promovida pelo Banco Mundial e pelas maiores potências econômicas buscam no entanto reduzir a Economia Natural e de auto-sustentação frente à economia de mercado. A preocupação em "alcançar os preços desejados" mantêm-nos cegos para o fato de que o mercado usualmente regula mal os valores da justiça e da sustentabilidade.

A mercantilização dos recursos comuns está baseada em mitos. O primeiro é a equivalência entre valor e preço. Recursos - como florestas sagradas e rios - normalmente têm um valor muito alto mas não têm preço. O segundo é que os recursos de propriedade comum tendem a degradar-se. A privatização é freqüentemente prescrita para resolver "problemas" causados pelo uso abusivo de recursos a acesso de todos e em propriedade comum. Mas está baseado na comerciabilidade da propriedade particular, enquanto áreas comuns estão baseadas na inalienabilidade de direitos compartilhados derivados do uso. A suposição de que a alienabilidade é mais tendente à conservação é derivada da falsa associação entre preço e valor.

Afirmou-se que donos de terra têm pouco incentivo para investir em medidas de longo prazo como a conservação do solo se não têm o direito de vender ou transferir a terra, e portanto não percebem para si o valor de quaisquer melhoramentos. Isto é patentemente falso, pois que os melhores exemplos de conservação do solo - como nos terraços das montanhas do Himalaia - demonstraram ter precisamente razões opostas. Comunidades que não são ameaçadas pela alienação de recursos e nas quais seus benefícios têm possibilidades a longo prazo e há interesse em conservá-los.

O paradigma dominante da economia ambiental não internaliza os custos da degradação de recursos socialmente e ecologicamente. A internalização social implicaria que aqueles responsáveis pela degradação ambiental pudessem arcar com seus custos.

Converter propriedades comuns em mercadorias é parte necessária da economia ambiental no paradigma do mercado. Mas não impede a degradação ambiental porque os poderosos economicamente não se importam em pagar um preço mais alto por um recurso. Outras pessoas arcam com os custos tanto da escassez de um recurso em declínio, ao qual os ricos podem continuar a ter acesso, e de penúrias relacionadas e da poluição causada pela superexploração. Estes custos ecológicos não são considerados no modelo reducionista da internalização do mercado.

Uma internalização genuína teria que incluir valores acima daqueles de mercado, valores que põem limites à superexploração. Dado o vasto golfo que separa ricos e pobres, os preços de mercado, não importa a quão altos cheguem, não introduzirão limites à exploração. Eles não restringirão portanto a exploração

de recursos com limites ecológicos, mas permitirão ao invés disto, a continuidade da degradação dos recursos ao mesmo tempo que o agravamento da pobreza e da injustiça.

O crescimento econômico ocorre através da superexploração dos recursos naturais, criando uma escassez deles tanto na economia da Natureza quanto na economia do sustento próprio. A Natureza é reduzida como capital. O crescimento do mercado não pode resolver a crise por ela mesma criada. Além disso, enquanto os recursos naturais podem ser convertidos em dinheiro, o dinheiro não pode ser convertido nos processos ecológicos da Natureza. Aqueles que oferecem soluções de mercado à crise ecológica limitam-se ao mercado, e olham para substitutos para a função comercial dos recursos naturais, como mercadorias e matérias-primas. No entanto, na economia da Natureza, a moeda não é o dinheiro, mas a vida.

Esta negligência do papel dos recursos naturais nos processos ecológicos e na economia de sustentação própria dos povos - e o desvio e destruição destes recursos para a produção de mercadorias e a acumulação de capital - são as razões principais tanto para a crise ecológica como para a crise da sobrevivência no mundo em desenvolvimento. A solução parece consistir em dar o controle sobre os recursos locais às comunidades locais a fim de que tenham o direito e a responsabilidade de reconstruir a Economia Natural e, através dela, seu sustento. Apenas isto irá garantir maior justiça distributiva, participação e sustentabilidade”.

III – METODOLOGIA

A presente pesquisa pode ser classificada como pesquisa crítica interdisciplinar e complexa, segundo ALVES-MAZZOTTI (2004) e VASCONCELOS (2002). Como há o comprometimento político da pesquisadora com a questão, a principal abordagem paradigmática escolhida será aquela apontada pela Teoria Crítica, que dá ênfase na análise das condições de regulação social, desigualdade e poder que permeiam a pesquisa, iluminando criticamente os fenômenos envolvidos nos processos de dominação ideológica, social e histórica, visando contribuir para a luta emancipatória. A abordagem crítica adotada, conseqüentemente, procurará ser “essencialmente relacional” procurando, conforme diz Alves-Mazzotti: “investigar o que ocorre nos grupos e instituições relacionando as ações humanas com a cultura e as estruturas sociais e políticas, tentando compreender como as redes de poder são produzidas, mediadas e transformadas”. (2004). A abordagem crítica relacional justifica-se na medida que:

“nenhum processo social pode ser compreendido de forma isolada, como uma instância neutra acima dos conflitos ideológicos da sociedade. Ao contrário, esses processos estão sempre profundamente vinculados às desigualdades culturais, econômicas e políticas que dominam nossa sociedade”. Alves-Mazzotti (2004, p. 139).

Interessa nesta pesquisa analisar o conflito existentes envolvendo uso público religioso nos parques urbanos do Rio de Janeiro, mas diante da necessidade de se estabelecer prioridades e recortes da realidade, será adotado metodologicamente o estudo de caso, analisando-se o caso do Parque Nacional da Tijuca, que espera-se, possa servir de referência e comparação com outras unidades de conservação brasileiras.

Segundo YIN (2005, p. 29-30), uma preocupação comum aos estudos de caso é que eles podem fornecer pouca base para fazer uma generalização científica, argumentando-se que não se pode generalizar algo a partir de um único experimento. Entretanto, o autor defende que os estudos de caso são generalizáveis sim, a partir de proposições teóricas, e não a populações ou universos. Nesse sentido, o estudo de caso, como experimento, não representa uma “amostragem”, e , ao fazer isso, seu objetivo é expandir e generalizar teorias (generalização analítica) e não enumerar freqüências (generalização estatística). Nas palavras de Robert Yin, “[...] o objetivo é fazer uma análise “generalizante” e não

“particularizante”. Neste sentido, o estudo aqui realizado não descrever meramente o conflito envolvendo oferendas religiosas em uma unidade de conservação, mas analisa-o à luz de seu contexto mais amplo na sociedade e no contexto institucional no qual o PNT está inserido, ou seja, no contexto do IBAMA e do modelo de conservação adotado no Brasil. Espera-se, com isso, que o estudo realizado envolvendo o Parque Nacional das Tijuca possa ser um ponto de partida para se pensar o tema referente ao uso público religioso de áreas protegidas de categorias restritivas pelas tradições religiosas, as afro-brasileiras em particular, e ao racismo ambiental envolvendo unidades de conservação de proteção integral.

A pesquisa analisa os significados atribuídos à realidade social vivida pelos diferentes atores envolvidos no conflito observado, buscando-se compreender porque certos significados e ações são legitimados, prevalecendo sobre os demais. Neste contexto, embora se trate de pesquisa interdisciplinar e complexa, significando interagir com diversas fronteiras do saber (sociologia, antropologia, ecologia social, geografia cultural e psicossociologia), o foco na abordagem crítica dialética é mais recomendado para se atingir os objetivos propostos uma vez que as legitimações são fruto de ações historicizadas, de relações estabelecidas no espaço e no tempo. Segundo LOUREIRO (2007, pg 10), a dialética

“é um modo de se pensar tanto o sujeito como o objeto em relação unívoca, numa tentativa de entender suas mútuas influências. Tal relação é de constante movimento, transformação e causalidade recíproca não-linear, numa unidade, numa totalidade dinâmica. (...) tenta compreender a nossa unicidade complexa com outros seres da natureza, sem, com isso, reduzir as nossas especificidades históricas para facilitar as análises”.

Alves-Mazzotti, citando GUBA (1990), caracteriza os pressupostos deste paradigma como: uma ontologia crítico-realista, uma epistemologia subjetivista (já que os valores do pesquisador estão presentes na escolha do problema e em todo o processo de investigação) e uma metodologia dialógica, transformadora.

Por se tratar de pesquisa qualitativa, interdisciplinar, do campo da complexidade e da teoria crítica, será também adotado premissas da pesquisa participante, não apenas porque este método apresenta recursos metodológicos concernentes a este campo paradigmático, mas precisamente porque este método leva em conta o comprometimento da pesquisadora com as lutas sociais envolvidas, que nas palavras de FALS BORDA (1978, p. 235)

significa “obter e/ou produzir conhecimento genuíno a partir de grupos de base, para que eles possam entender melhor os seus problemas e agir em defesa de seus interesses”, como também considera uma outra forma de fazer ciência, que leva em conta as contribuições do conhecimento popular, que tem sua própria racionalidade, e que não é codificado segundo os padrões da forma dominante de se fazer ciência, e por esta razão, tem sido menosprezado pelo pensamento hegemônico.

Neste contexto, aceitando as premissas da pesquisa participante, que se vinculam a perspectiva teórico-metodológica adotada (complexidade e teoria crítica) e da ciência popular, FALS BORDA (1978) enumera seis princípios metodológicos da pesquisa participante:

1. **Autenticidade e compromisso:** envolve o respeito, por parte do pesquisador, pela cultura e filosofia do grupo estudado sem a necessidade de se travestir, disfarçando-se através da incorporação de aspectos desta cultura. Envolve demonstrar honestamente o compromisso do pesquisador com a causa popular presente por meio da contribuição específica da sua pesquisa.
2. **Antidogmatismo:** cuidar para não se aplicar, no campo, algumas idéias preestabelecidas ou princípios ideológicos, dogmas, que para MARX (1971, p.72 apud FALS BORDA, 1982, p. 50) é um inimigo do método científico e um obstáculo para o avanço da luta popular.
3. **Restituição sistemática:** uma técnica disalienadora (dos valores “burgueses”), que reporta a um retorno a cultura ou tradição estudada, que deve ser sistemático, organizado e sem arrogância intelectual, restituindo-a para seu próprio grupo, especialmente partes da história local e acontecimentos históricos. Ou seja, recuperar criticamente a história e restituí-la sistematicamente às bases populares.
4. **Feedback para os intelectuais orgânicos:** parte do processo pedagógico e político que complementa a ação do item anterior, e consiste em dar um feedback dialético das bases para o que Gramsci chama de Intelectuais Orgânicos, ou seja, intelectuais/pesquisadores comprometidos com a luta popular.
5. **Ritmo e equilíbrio de ação-reflexão:** envolve manter uma sincronização permanente de reflexão e ação no trabalho de campo, como um ato de permanente equilíbrio intelectual, onde o conhecimento se move como uma espiral contínua em

que o pesquisador vai das tarefas mais simples para as mais complexas e do conhecido para o desconhecido, em contato permanente com as bases sociais.

6. **Ciência modesta e técnicas dialogais:** a tarefa de pesquisa pode ser realizada mesmo nas situações mais insatisfatórias e primitivas, com o uso de recursos locais, e com técnicas dialogais e participantes, rompendo com a assimetria das relações sociais geralmente impostas entre o entrevistador e o entrevistado, e incorporando pessoas das bases sócias como indivíduos ativos e pensantes.

Pelo exposto, embora se trate de pesquisa interdisciplinar e complexa, segundo VASCONCELOS (2002), a escolha na abordagem crítica relacional e no método de pesquisa participante constitui uma escolha coerente com os objetivos da investigação e da pesquisadora.

Tendo em vista que o desenho da pesquisa, conforme propõe VASCONCELOS “define a lógica implícita que “define o olhar, a escuta, os passos metodológicos e os diferentes instrumentos de investigação e análise a serem utilizados”, a presente investigação ajusta-se na lógica de comparação contextualizada, por se sustentar , segundo o autor,

“nos princípios do paradigma da complexidade e em abordagens teóricas sociais críticas, dialéticas e/ou interpretativas, que enfatizam que as disputas entre diferentes paradigmas, teorias e campos epistemológicos são marcadas também pelas características, interesses e contextos sóciopolítico das instituições científico- profissionais e de seus atores, como sujeitos do conhecimento e da investigação...(…)..., e que impossibilita a simples comparação linear ou a refutabilidade de estudos e teorias concorrentes.” (2002, p. 192).

Segundo esta lógica, as possíveis generalizações do conhecimento são feitas necessariamente por meio da comparação crítica entre as implicações e os interesses sociais envolvidos na pesquisa, nas abordagens teórico utilizadas e nas características sociais e subjetivas dos pesquisadores e dos indivíduos e grupos sociais incluídos no estudo.

O posicionamento do estudo de caso no tempo classifica-o, conforme declara YIN (2005, p. 63-64) no fundamento lógico de caso longitudinal: estudar o mesmo caso único em dois ou mais pontos diferentes no tempo. Nas palavras de YIN “A teoria de interesse provavelmente especificaria como certas condições mudam com o tempo, e os intervalos

desejados de tempo a serem selecionados refletiriam os estágios presumidos nos quais as alterações devem se revelar”. Neste sentido, a análise da atuação do Parque Nacional da Tijuca se deu de 1997 à 2008, e procurou mostrar como as condições tanto da instituição IBAMA/PNT como das instituições religiosas mudaram ao longo de 11 anos, e devido a isto, quais foram as alterações processadas nos comportamentos e expectativas dos atores envolvidos.

Assim, a análise do conflito socioambiental envolvendo oferendas religiosas no PNT incluiu, além da análise dos fenômenos em si (de disputas por acesso e uso dos recursos naturais do PNT, considerado como território tanto pelos preservacionistas como pelos povos de santo), a análise crítica do contexto social, político, cultural e econômico relacionados à unidade pesquisada e dos atores envolvidos, das lutas sociais, implicações e interesses presentes, no espaço e no tempo.

Para a coleta de dados foram utilizados os seguintes meios: pesquisa bibliográfica, análise documental, análise da legislação/constituição, entrevistas qualitativas semi-dirigidas (ou semi-estruturadas) e observação participante.

Foram mapeados, inicialmente, os principais pontos de conflito envolvendo uso público religioso no Parque Nacional da Tijuca, focando nos setores A e B do Parque e nas tradições religiosas afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda. Também foram levantados dados culturais e históricos sobre a presença do negro e dos cultos religiosos afro-brasileiros na área selecionada.

O grupo estudado incluiu os diferentes atores sociais envolvidos no conflito relacionado com práticas religiosas na área do PNT:

- Membros do Grupo Meio Ambiente e Espaços Sagrados, do PNT (incluindo religiosos, ambientalistas e funcionários do parque).
- Autoridades Públicas: IBAMA (Superintendente Regional, Procuradoria Geral - PROGE, Coordenação Geral de Educação Ambiental - CEGEAM, Núcleo de Educação Ambiental do Parque – NEA/PNT, Coordenação de Cultura/Coordenação de Uso Público).
- Autoridades Religiosas e praticantes/usuários envolvidos no conflito: de umbanda, candomblé, xamanismo e tradição cigana.

- Funcionários da empresa de coleta de lixo urbana – COMLURB, que atua no entorno do PNT.

ENTREVISTAS: foram entrevistados diferentes atores sociais envolvidos no conflito observado, incluindo autoridades públicas, autoridades religiosas, praticantes de religiões da natureza, funcionários do IBAMA, entidades ambientalistas e do movimento inter-religioso. Foram feitas entrevistas semiestruturadas (semi-abertas), as quais foram gravadas em aparelho digital, transcritas e digitalizadas, para análise posterior.

IBAMA:

1. Setor Fiscalização: **Luis Fernando Lopes**, Engenheiro Florestal, responsável pela fiscalização do PNT.
2. Setor Cultura: **Ana Cristina P. Vieira**, museóloga, Analista Ambiental, Coordenadora de Uso Público, participante do Grupo de Trabalho do PNT Meio Ambiente e Espaço Sagrado.
3. Setor de Educação Ambiental: **Denise Alves**, psicopedagoga, Coordenadora de Educação Ambiental, participante do Grupo de Trabalho do PNT Meio Ambiente e Espaço Sagrado.

GT MEIO AMBIENTE E ESPAÇO SAGRADO - PNT

1. **Aderbal Costa Moreira** – Ilê Omiojuarô (candomblé). É Ashogum do Ala Keto, e um dos autores do *Decálogo das Oferendas*. É ativista do movimento negro e do movimento inter-religioso. Acusou o PNT de racismo ambiental, durante o I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental, realizado na Universidade Federal Fluminense, em novembro de 2005;
2. **Mãe Beata de Yemonjá** - Yalorixá do Ilê Omiojuarô, comunidade/terreiro de Candomblé;
3. **Pedro Miranda** – Presidente da UEUB – União Espírita Umbandista do Brasil.
4. **Fátima Damas** – CEUB – Confederação Estadual das Associações Umbandistas do Rio de Janeiro (Umbanda);

5. **Katja Bastos** – Centro de Referência de Discriminação Religiosa – CDR (Tradição Cigana);
6. **Maria da Graças de Oliveira** – MIR – Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro;
7. **Defensores da Terra** – Associação ambientalista ativista do movimento ecológico e do movimento inter-religioso.

OUTROS

8. **Alceo Magnanini** – IEF. Engenheiro florestal, considerado um dos pais da conservação no Brasil. A biblioteca do PNT leva o seu nome (uma homenagem do Parque ao professor Alceo);
9. **Alba Valéria Simon** – IEF/DCN – Bióloga, com mestrado em ciência ambiental pela UFF (aborda a questão de conflitos na conservação, estudando o caso do Parque Estadual da Serra da Tiririca), atualmente Diretora da DCN – Diretoria de Conservação da Natureza do Instituto Estadual de Florestas;
10. **2 Funcionários da Comlurb**, empresa de coleta pública urbana que é responsável pela coleta de resíduos do entorno do PNT. Foram selecionados dois funcionários, um que é responsável pela coleta na Estrada do Alto da Boa Vista (no entorno do setor A do PNT, que é o setor Floresta da Tijuca, na área conhecida como Curva do “S”) e um funcionário responsável pela coleta na Cachoeira do Quebra (setor B, Serra da Carioca), na estrada do Horto, no bairro do Jardim Botânico. Nestes dois locais há estradas que facilitam o acesso à matas, rios e cachoeiras que são ambientes geossimbolizados e freqüentemente usados para práticas religiosas que envolvem oferendas.
11. **12 praticantes de religiões afro-brasileiras:** seis entrevistados na área conhecida como Curva do “S” (entorno do setor A), um selecionado na Cachoeira do Pai Antônio (cachoeira das almas, dentro do PNT, setor A) e cinco na Cachoeira do Quebra (setor B). As entrevistas foram realizadas sempre aos sábados, entre 7 e 10 horas da manhã.

Também foram utilizados depoimentos de funcionários, religiosos e moradores do entorno do PNT, proferidos durante as observações participantes realizadas. Entre eles:

- Procuradoria Geral do IBAMA - PROGE/IBAMA: **Procuradora Adriana Sobral Mandarino**, Coordenadora de Estudos e Pareceres da Procuradoria Federal Especializada – IBAMA. Foi responsável pelo parecer jurídico ao processo 02001.004964/2005-65, da Diretoria de Ecossistemas do IBAMA - DIREC/IBAMA. O Processo em questão trata dos resultados da Oficina de Planejamento sobre Práticas Religiosas em Áreas Protegidas, realizada em junho de 2005, os quais foram encaminhados pela direção do PNT à DIREC/IBAMA como contribuições à revisão do Plano de Manejo.
- Coordenadoria Geral de Educação Ambiental – CGEAM/IBAMA: **Dr. José Silva Quintas**, Coordenador Geral de Educação Ambiental até meados de 2007. Foi o mediador do I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental, ocorrido em 2006 e organizado pelo IBAMA/PNT em parceria com o movimento social;
- **Lucia Xavier** – Socióloga, praticante do candomblé, ONG Criola. Esteve em mesa de debate durante o I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental;
- **Aureanice de Mello Corrêa. Geógrafa, Docente da UERJ**, esteve em mesa de debate durante I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental.

OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE: Nas observações participantes, para a coleta de dados, foram usados um diário de campo, um gravador digital e uma máquina fotográfica digital. Foram observados:

- II Seminário Meio Ambiente e Espaço Sagrado – Realizado pelo PNT em Janeiro de 2004;
- I Mutirão de Limpeza da Cachoeira da Curva do “S”, junho de 2004.
- Evento dos Oito Mil Tambores – 2004.

- Oficina de Planejamento *Práticas Religiosas em Áreas Protegidas*, no contexto da revisão do Plano de Manejo do Parque, organizada pela DIREC/IBAMA e PNT em 2005;
- Olubajé na Comunidade-terreiro Ilê Omiojuaro, de Mãe Beata de Yemonjá – 2006.
- I Seminário Educação, Cultura e Justiça Ambiental, organizado pelo movimento social em parceria com o PNT/IBAMA e a FASE, em julho de 2006;
- Encontros de Zeladores de Casas de Santo, organizados pela Campanha “Elos de Axé”. Em 2006 e 2007.
- Fogueira da Lua Cheia, organizada pela Tribo Cósmica, tradição Encantaria Cigana – 2008
- Reuniões do Conselho Consultivo do PNT em 2006, 2007, 2008.
- Mutirão de limpeza da Cachoeira do Quebra, setor B do PNT, realizado em 20 de janeiro de 2007 e de 2008, organizados pela associação ambientalista Defensores da Terra com o apoio do Grupo de Voluntários do Parque;

ANÁLISE DOS DADOS: Como os dados qualitativos, provenientes das entrevistas e observações, apresentam-se sob a forma de descrições narrativas, as estratégias adotadas na análise dos dados incluem a preparação e descrição do material bruto, a redução dos dados por meio de geração de categorias a partir da análise do conteúdo, a interpretação dos dados e análise transversal.

Nesse sentido, para fins de garantir a coerência metodológica e a análise complexa, as informações produzidas serão tratadas simultaneamente, evitando uma formulação por partes isoladas e lineares.

IV – ESTUDO DE CASO: A FLORESTA SAGRADA DA TIJUCA.

1. Localização geográfica, caracterização da área e contexto atual.

Localizada numa área privilegiada da cidade do Rio de Janeiro, a Floresta da Tijuca é um fragmento florestal de Mata Atlântica com áreas de mata secundária em excelente estado de conservação e grande riqueza de fauna e flora. Possuidora de monumentos naturais magníficos e ambientes diversificados integrando paisagens de extrema beleza cênica, com cachoeiras, rios cristalinos, montanhas e florestas, é muito freqüentada por turistas locais e estrangeiros, de diferentes categorias turísticas.

Grande parte da área abrangida pelo maciço da tijuca, assim como da floresta a ele associada, está inserida dentro dos limites geográficos do Parque Nacional da Tijuca – PNT, um parque urbano, criado em 1961, de território fragmentado (4 setores descontínuos), que apresenta grande pressão antrópica no entorno (cerca de 47 favelas e 54 comunidades). O Parque Nacional da Tijuca é formado por 4 setores (Figura 1 e 2, a seguir):

1. Floresta da Tijuca (Setor A);
2. Paineiras/Corcovado/Parque Lage (Setor B);
3. Pedra da Gávea/Pedra Bonita (Setor C);
4. Covanca/ Pretos Forros (Setor D).

Está localizado no centro da cidade do Rio de Janeiro, nas montanhas do Maciço da Tijuca, e o acesso é feito por várias vias urbanas, através dos setes portões de entrada ao Parque:

- 1 – Sumaré (Estrada do Sumaré);
- 2 – Caixa D'água dos Caboclos (Rua Almirante Alexandrino);
- 3 – Macacos (Estrada Dona Castorina);
- 4 – Passo de Pedras (Estrada da Vista Chinesa);
- 5 – Sapucaias (Estrada do Redentor);
- 6 – Solidão – (Estrada do Açude da Solidão);
- 7 – Cascatinha (Estrada da Cascatinha).

Há que destacar que o conjunto da Pedra da Gávea e Pedra Bonita tem acesso pela Estrada das Canoas e pela Tijuca e que o conjunto da Floresta de Três Rios, tem acesso pela Estrada Grajaú-Jacarepaguá.

O Parque recebe 1,5 milhão de visitantes/ano, e o corcovado/cristo redentor (setor B) é o local mais visitado. A Floresta da Tijuca (setor A do PNT), é a segunda área mais visitada do Parque, e possui uma extensa rede de trilhas, para todos os gostos e condicionamentos físicos. É o Setor com mais trilhas, mas algumas áreas são pouco visitadas por questões de segurança.



Figura 1 – Mapa do Parque Nacional da Tijuca com os 4 setores assinalados. Disponível do endereço eletrônico do Instituto Municipal de Urbanismo Pereira Passos.⁵⁴

⁵⁴ Disponível em http://www.rio.rj.gov.br/ipp/noticias/nota_059.htm. Acesso em 3 de fevereiro de 2008.

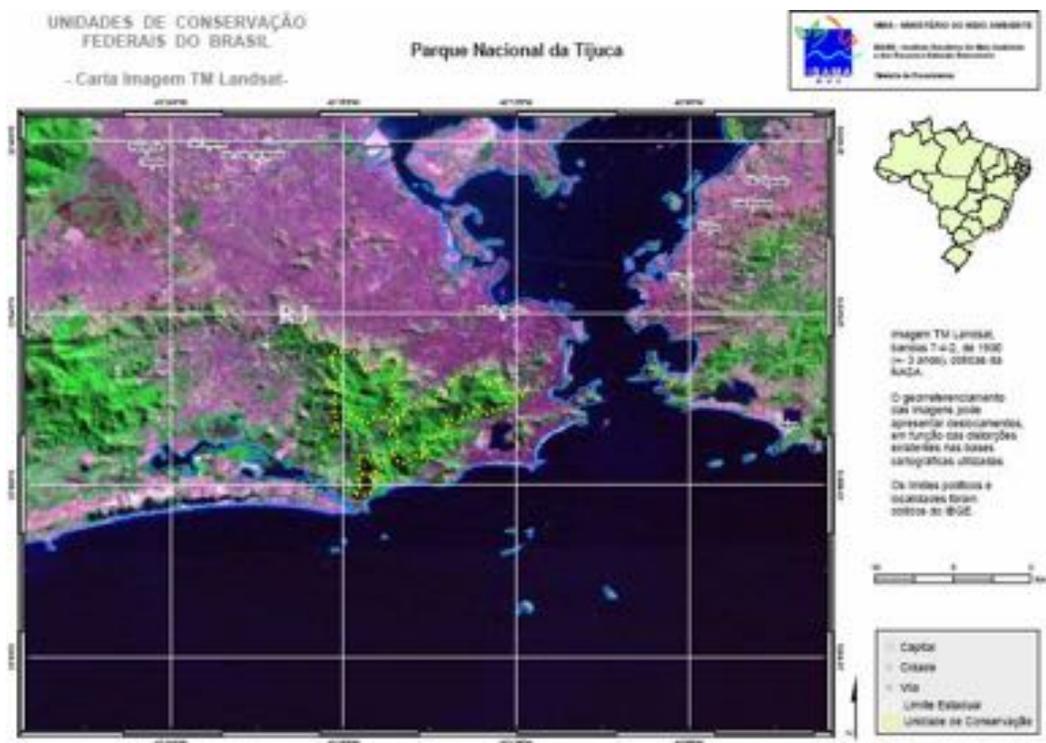


Figura 2 – Mapa de localização do Parque Nacional da Tijuca.⁵⁵

O Parque Nacional da Tijuca foi instituído pelo Decreto Federal N° 50.923, de 06/07/1961, com a denominação de Parque Nacional do Rio de Janeiro. Em 1967, por iniciativa do professor Alceo Magnini e colaboradores, o nome do Parque foi mudado para Parque Nacional da Tijuca através do Decreto Federal N° 60.183, de 08/02/1967, quando foi anexado a ele as áreas da Floresta da Tijuca, da Serra da Carioca (Trapicheiro, Sumaré, Corcovado e Paineiras), da Pedra da Gávea e da Pedra Bonita, e estabeleceu as dimensões e demais características atuais. A área do Parque teve seus limites ampliados em 2004 de 3,2 mil hectares para 3,95 mil hectares (quase quatro mil campos de futebol) pelo Decreto Federal 03/2004, publicado no Diário Oficial da União em 4 de junho de 2004. Com a ampliação, o Parque passou a incorporar o Parque Lage e a área chamada de conjunto Pretos Forros/Covanca (atual setor D). Além disso, foram corrigidos pelos técnicos do Instituto Pereira Passos os limites da Unidade de Conservação, chegando a um aumento real de 753 hectares.

⁵⁵ Disponível em <http://www.brazadv.com/images/tijuca.jpg>. Acesso em 15/04/07.

Tijuca vem do dialeto indígena “tupi”, e designa charco/ pântano. Mas a origem do nome da Floresta da Tijuca vem de 1861, quando foi criada a Floresta Nacional da Tijuca, a ser formada por propriedades que o Estado desapropriara mediante indenização para realizar reflorestamento com vista a proteção de mananciais importantes para o abastecimento de água da cidade do Rio de Janeiro. Naquela época, já havia uma extensão significativa de terras, conhecidas como *Terras da Tijuca*. Percebe-se daí a origem de um nome que se transformará para sempre em toda sorte de confusão para os cariocas.

O termo Floresta, quando referente à Tijuca, segundo Pedro Menezes, ex-gestor do PNT, desde seus primórdios não guarda relação com uma parcela de mata, mas com uma unidade administrativa, que era diferente da Floresta das Paineiras ou da Floresta do Andaraí Grande, hoje também parte do Parque Nacional da Tijuca. MENEZES (1999) recorre a Aluísio de Azevedo, que em *Livro de uma Sogra* mostra bem que a Floresta da Tijuca, em sua concepção, era uma área bem delimitada que sequer abarcava os terrenos que incluem a Cascatinha⁵⁶: “Realizamos um belo passeio à Floresta da Tijuca... foi deliciosa a subida até o alto da serra, por entre as vegetações e os penhascos da estrada. Não quisemos nos deter na Cascatinha, e continuamos a subir para a Floresta”.

Também é interessante a passagem do romance *Sonhos d'Ouro*, de José de Alencar, publicado em 1872, no qual pode-se ver claramente que o termo Floresta da Tijuca sequer designava uma porção de selva existente, mas sim uma mata a plantar:

“lembrou-se o moço de subir até a Floresta, um dos mais lindos sítios da Tijuca. O nome pomposo do lugar não é por hora mais do que uma promessa; quando porém crescerem as mudas de árvores de lei, que a paciência e inteligente esforço do engenheiro Archer têm alinhado aos milhares pelas encostas, uma selva frondosa cobrirá o largo dorso da montanha onde nascem os ricos mananciais.”

Há 140 anos atrás, a bela Floresta da Tijuca que deu origem ao Parque não existia. Em lugar das árvores havia uma centena de pequenas e médias chácaras, algumas para o veraneio das famílias ricas da Corte, outras o retrato da decadência das outroras opulentas plantações de café que transformaram a Tijuca do século XVIII no motor econômico do Império. Hoje, o reflorestamento já deu resultado e ligou em uma só mata as diversas

⁵⁶ Antiga moradia do pintor Francês Antoine Taunay, que consagrou em quadros a paisagem da cachoeira da Cascatinha, hoje presente próximo ao portão de acesso principal do PNT, no Alto da Boa Vista.

Florestas da Tijuca, da Gávea Pequena, da Carioca, do Andaraí, dos Ciganos e das Paineiras.

Pouco visitada pelos índios que temiam a Floresta por acreditá-la povoada de espíritos, e pelos portugueses devido às dificuldades de acesso, a área hoje compreendida pelo Parque Nacional da Tijuca permaneceu praticamente intocada até 1750. (DRUMOND, 1997, p. 214). A referência que se tem da exploração da Floresta antes dessa época vem de Pedro Menezes (1999, p. 62-63), que relata que na época em que os franceses ocuparam o Rio de Janeiro, no século XVI, colocavam os tupinambás para cortarem o pau-brasil que eles exportavam para a Europa para tingir os tecidos das roupas dos europeus. A partir do século XVII, a Floresta teve ocupação agrícola, com plantações de cana de açúcar (no século XVII) e café nos séculos XVIII e XIX. (DRUMMOND, 1997; BANDEIRA, 1993). Embora alguns relatos coloquem a presença de outras poucas culturas, essas não eram muito intensas. Conforme observa Ana Cristina Vieira, Coordenadora de Cultura e Uso Público do PNT:

“Durante o período do Brasil Colônia e posteriormente com a vinda da Corte portuguesa, o Maciço da Carioca (atual Setor B do Parque), Pedra da Gávea e Pedra Bonita (Setor C) e, mais especialmente, o Maciço da Tijuca (Setores A e D), tiveram suas florestas praticamente exterminadas com a exploração da madeira e lenha utilizadas na construção civil e militar. No início do século XIX, existiam prósperos fazendas e sítios onde eram cultivados milho, mandioca, cana-de-açúcar, cacau, capim de Angola e outras culturas menos importantes, como o chá, que teve curta duração, Havia até exploração de onze minas de ouro nas encostas do Morro do Elefante. A criação de gado também existiu, porém em pequena escala. No século XIX, o café chegou ao Rio de Janeiro, gerando o 1º Ciclo do Café, um período de grande prosperidade econômica, social e cultural para a cidade e para o país. Foi cultivado nas áreas mais altas do Maciço da Gávea, na Gávea Pequena e no Maciço da Tijuca”.

Assim, o que favoreceu a ocupação quase total do maciço da Tijuca foi mesmo o café, introduzido no Rio de Janeiro por volta de 1760. Ao final do século já apareciam as primeiras plantações na região, que foi aos poucos se estendendo por toda a Serra da Carioca até a Floresta da Tijuca, causando a devastação de ambas. A Floresta foi, então, ocupada por inúmeros cafezais e algumas outras poucas culturas, às custas da derrubada da mata primitiva. Mas as formas de manejo do solo predatórias causaram, além da decadência dos cafezais pelo rápido declínio da produtividade, já na primeira metade do Século XIX, a

diminuição da quantidade de água dos mananciais que abasteciam a então maior cidade do Império. Então D. Pedro II voltou-se para a Floresta com o objetivo de obter água para a cidade.⁵⁷

A desapropriação dessas áreas, que se seguiu depois que uma praga, a da chamada “borboletinha” (ela rói os grãos que depois apodrecem), começou em 1844 pelo Governo Imperial, com a decisão inédita e histórica de replantar toda a Mata Atlântica nativa, segundo recomendação de D. Pedro II. A partir de 1844, e por quase 50 anos, uma série de decisões de recuperação florestal foi deslançada para restabelecer os mananciais da cidade.

Em 1856, o Visconde de Bom Retiro (Luiz Pedreira do Couto Ferraz), depois Barão, morador da Floresta da Tijuca na época chamada de “Tijuca Imperial”, amigo do Imperador e então Ministro dos Negócios do Império, iniciou a desapropriação de várias fazendas devastadas pelas plantações. A Floresta só voltou a ter seu esplendor após o reflorestamento, que se iniciou apenas em 1861 sob a incumbência do Major Archer, primeiro administrador da Floresta, num processo que transformou o local na maior floresta urbana do mundo, só destronada há poucos anos quando a Floresta do Pico da Pedra Branca, localizada também no Rio de Janeiro, passou a estar localizada em área urbana.

A semeadura seguiu por longos anos, de 1861 à 1874, tendo o Major Archer apenas 6 escravos que foram designados para trabalhar com ele, Eleutério, Constantino, Manuel, Mateus, Leopoldo e Maria, os quais realizaram todas as tarefas necessárias ao reflorestamento: reconhecimento e limpeza dos terrenos, demarcação, derrubada de árvores mortas ou doentes, localização, semeadura, coleta e transporte de mudas, abertura de covas, plantação, cuidado e substituição de mudas, transporte de equipamentos e suprimentos, vigilância, entre outras. Segundo DRUMOND (1997, p. 225) Archer deve ter plantado, ou melhor, seus seis escravos, cerca de 72 mil mudas (entre espécies nativas e exóticas), numa média de mil mudas/dia, obtendo 80% de índice de sobrevivência das mudas plantadas, nos 12 anos de sua administração, conseguindo replantar parte da Floresta, salvar seus riachos e restabelecer seus fluxos d’água.

⁵⁷ Dados retirados do Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca – Encarte 2: Análise da Região da Unidade de Conservação (MMA/ICMBio, 2002), e de DRUMOND (1988, p. 211-234).

Mas o reflorestamento e a recuperação da área continuaram na administração seguinte, a do Barão Gastão de Escragnolle, que assumiu o cargo de administrador da Floresta em 1877. Como as partes mais importantes da Serra da Tijuca e da Carioca já tinham sido recuperadas por Archer, Escragnolle dedicou-se a tornar a Floresta da Tijuca num local de lazer e recreação para seus vizinhos e visitantes, muito inspirado pelos modelos europeus de jardins e parques públicos. Com a ajuda do famoso naturalista e paisagista francês Glaziou, que havia feito o projeto paisagístico do Campo de Santana, do Palácio Imperial de São Cristóvão e o de Petrópolis, Escragnolle desenvolveu seu projeto de criar estradas, parques, belvederes, chafarizes, trilhas, pontes e lagos artificiais na Floresta da Tijuca. (ATALA et al., 1966, p. 46-50; BRUNO, 1967, p. 130 apud DRUMOND, 1997, p.227).

Assim, Escragnolle transformou a Floresta da Tijuca numa espécie de parque suburbano, nas franjas da capital imperial, destinado ao lazer da população em geral. Segundo DRUMOND (1997, p. 228), nos 11 anos da gestão de Escragnolle (1877-1887) foram plantadas 21.500 novas mudas, menos de um terço da cifra de Archer para um período quase igual.

Então, pode-se dizer que a Floresta da Tijuca foi restabelecida entre 1862 e 1887, com cerca de 95 mil mudas plantadas, que se traduziram em 76 mil árvores sobreviventes, com 4.750 árvores plantadas por quilômetro quadrado, num período de 25 anos. Em lugar algum do mundo tropical houve um reflorestamento deste porte, empregando múltiplas espécies nativas e algumas exóticas. Por isso, o PNT representa, hoje, um exemplo concreto do processo de sucessão secundária e replantio heterogêneo, e tem grande importância ambiental e cultural para a cidade do Rio de Janeiro, sendo a área elevada a Reserva da Biosfera em 1991 através do Programa MAB/UNESCO. Mas vale lembrar, que tal empreitada só foi possível através da dedicação e intenso trabalho de seis negros escravos.

Assim temos, segundo MENEZES (1999, p. 6-7) três Florestas da Tijuca: A primeira é a Floresta da Tijuca geográfica, que só os tijucanos convivem. Ela começa no Alto da Boa Vista e se espalha em direção ao Vale Encantado e a Jacarepaguá, terminando sua parte baixa no Grajaú, para voltar a subir margeando a estrada velha da Tijuca. É aí, então que se encontra o Pico da Tijuca, seu ponto culminante. Antigamente não havia o pré-nome Floresta, só Tijuca. Mas com o replantio do século XIX, foi-lhe aplicado o termo Floresta

para diferenciar a parte verde das áreas urbanizadas do Alto da Boa Vista, então Alto da Tijuca. Depois, o antigo bairro do Andaraí emprestou o nome da montanha, batizando-se de Tijuca.

A segunda Floresta da Tijuca, segundo MENEZES (1999, p. 7) “é a predileta dos cariocas”. Compõe toda a mata verde que nasce nas imediações da cota 100 metros dos maciços da Tijuca e da Carioca, e engloba de uma só vez o Parque da Cidade, o Parque Lage, a mata do Jardim Botânico, a Reserva Florestal do Grajaú, a Floresta da Gávea Pequena e diversas *florestinhas* particulares. Nas palavras de Pedro Menezes “Não importa a veracidade da assertiva. A Floresta da Tijuca é do tamanho do coração do carioca. Basta”.

A terceira Floresta da Tijuca tem 3,95 mil hectares e estatuto legal. É o Parque Nacional da Tijuca, que não leva o apodo Floresta. Muitos, ajudados pela imprensa, confundem o Parque Nacional da Tijuca com a Floresta geográfica. O Parque, entretanto, com seus quatro setores, é maior que a Floresta da Tijuca propriamente dita, que forma apenas o setor A do PNT.

O Ecossistema é classificado como mata atlântica a ga n e sub-montana. O clima do Parque, devido à orientação do Maciço da Tijuca, apresenta abundantes precipitações com ausência de período seco no inverno. Locais situados até 500 m possuem clima de áreas tropicais e acima dos 500 m, a temperatura é do tipo climático temperado. Esta localizado entre os paralelos de 22°,55’sul e 23°,00’ sul e os meridianos 43°, 11’oeste e 43°, 19’oeste, no centro-sul do Estado do Rio de Janeiro.

A Tutela do Parque já foi de Co-Gestão do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e Prefeitura do Rio de Janeiro. Após 2004, este convênio foi desfeito, e a responsabilidade pela administração ficou apenas com o IBAMA. Em 2007, após a publicação da Medida Provisória 366, que redefiniu as atividades do IBAMA e criou o Instituto Chico Mendes de Biodiversidade, as unidades de conservação nacionais passaram a ser da tutela do novo Instituto ICMBio.

No Parque Nacional da Tijuca viveram grandes nomes da história brasileira que ali mantinham residência de verão para fugir do cólera, da gripe espanhola, do tifo e de outras doenças, e principalmente do calor, ao qual os europeus não estavam acostumados. Condes, barões, ministros, romancistas, imperadores, presidentes, magnatas, estudiosos, artistas, pintores, sábios, habitaram, viveram ou vivenciaram episódios da história do país nas áreas

da Floresta, e ali deixaram suas marcas. São romances, poemas, aquarelas, palacetes, filmes, aléias, recantos ou amores que ainda hoje marcam a personalidade da Floresta da Tijuca e, portanto, o Rio de Janeiro.

Inserido dentro de uma das mais importantes cidades do país, que hoje comporta mais de seis milhões de habitantes⁵⁸, o PNT engloba entre seus *bens* todos os tipos de *patrimônio* consagrados pelo universo científico e cultural. Essa é uma diferenciação que distingue o PNT de todos os outros parques do Brasil, e é colocada com ênfase pelos funcionários do Parque. Nas palavras de Ana Cristina Vieira – Coordenadora de Cultura e de Uso Público do Parque Nacional da Tijuca, museóloga e analista ambiental do IBAMA):

“Falar de patrimônio é reconhecer uma herança comum a diversos indivíduos, onde se fundem e se metamorfoseiam saberes diferenciados. Estamos falando de energias vivas que possuem inteligência e vida próprias. Nesse contexto se mesclam legados e atuações de plantas, animais, rochas, águas, solo e ar – patrimônio natural -, como também seres humanos que geram o patrimônio cultural e ainda energias cósmicas, invisíveis, com outras frequências vibratórias, que interagem com os seres humanos e com os elementos da natureza e nos legam parte dos conhecimentos que compõem o patrimônio imaterial.”

Nesse contexto, observa-se que Ana Cristina, assim como a UNESCO e o IPHAN no Brasil, coloca uma nítida diferenciação entre diferentes patrimônios, classificados como material, incluindo natural e cultural, e imaterial. Tal classificação parece espelhar a oposição matéria/espírito, corpo/mente, tão enraizada e legitimada pelo pensamento hegemônico moderno, baseado em 400 anos de dualismo cartesiano. Esta dicotomia entre material e imaterial será mantida na análise do patrimônio do Parque Nacional da Tijuca, por ser assim colocada pela bibliografia, e por refletir um determinado entendimento do mundo, de uma cultura que se iniciou a partir do século XVI, se estabeleceu no século XVIII e cujos paradigmas permanecem sendo legitimados até hoje, no século XXI.

Assim, encontra-se no PNT um rico patrimônio material que é subdividido pela cultura moderna em natural e cultural, bem como legados da cultura imaterial que foram formados ao longo da história do PNT, e que estão vinculados aos conflitos ambientais envolvendo uso público religioso das áreas/recursos naturais do Parque.

⁵⁸ Segundo a tabela 1.1.19. de População Recenseada e estimada de 2007, do IBGE, a população do Rio de Janeiro é de 6.093.472.

O patrimônio natural é indubitavelmente o mais conhecido, valorizado e consagrado nessa unidade de conservação mas, segundo Ana Cristina Vieira,

“a ocupação humana do parque, ao longo de quatro séculos, gerou também uma valiosa herança histórico-cultural (patrimônio cultural – material e imaterial) que hoje constituem importantes acervos a serem preservados”.

Manes Bandeira (1993, p. 37) relata que antes da ocupação humana na área hoje abrangida pelo PNT, na Floresta da Tijuca havia uma variada fauna onde se observavam grandes mamíferos. Ele cita a presença da onça-parda e a pintada, macaco-bugio, anta, caititu (porco-do-mato), veado-campeiro e muitos outros animais, agora extintos no local. Como o Parque possui uma área bastante extensa (82%) de floresta, que, em geral, não são usualmente percorridas pelos visitantes, há ainda uma rica e variada fauna. Uma boa parte dessas áreas são definidas como “intangíveis”, por serem locais onde vive a fauna existente no parque e onde algumas espécies são ainda remanescentes da mata primitiva, acrescida de numerosas espécies repostas através de um repovoamento animal desenvolvido pelo *Projeto de Restabelecimento da Fauna do Parque Nacional da Tijuca*, a partir de 1969, realizado pelo Instituto de Conservação da Natureza do então Estado da Guanabara.

A listagem das espécies presentes é comprida demais para ser reproduzida na presente pesquisa, mas podemos citar algumas muito conhecidas e extintas em muitos lugares como a preguiça-de-coleira, tamanduá-mirim, cuíca, caxinguelê, quatis, macaco-prego, ouriço-caicheiro, guaxinim, cachorro-do-mato, gato-maracajá-mirim, coelho-tapiti, morcego-vampiro, tatu-de-rabo-mole, cobra Jararacuçu, cascavel, coral, lagarto teiú, saíra-sete-cores, Tié-sangue, Papagaio-maracanã, Jacupemba, entre outros. A lista completa pode ser obtida na obra citada de Manes Bandeira, ou na biblioteca do Parque.

Patrimônio Material Cultural: Segundo Ana Cristina Vieira, o patrimônio cultural do Parque Nacional da Tijuca é constituído, além do acervo arqueológico (que conta com cerca de 120 sítios arqueológicos e 7.000 peças), das seguintes categorias: arquitetônico (26 edificações, sendo 14 no Setor A, 12 no setor B, e 13 pontes); escultórico, pictórico, decorativo e utilitário (106 objetos, além de 26 fontes utilitárias e ornamentais), e sacro (97 objetos); 1.170 títulos bibliográficos e um vasto acervo arquivístico e iconográfico.

Ana Cristina ressalta, também, o fato de que muitos dos recantos turísticos e atrativos naturais existentes na Floresta da Tijuca, terem também uma conotação histórica “na

medida em que já possuíam uma tradição ou uso histórico anterior. Foram pátios de secagem de café, áreas residenciais ou de armazenagem de grãos, ou ainda, mirantes, trilhas, grutas, pontes, florestas, matas e cachoeiras que homenageiam personagens que tiveram relevância em épocas passadas”, muitos deles negros como A Cachoeira das Almas, também chamada de Cachoeira do Pai Antônio, Caminho do Mateus, Gruta do Eleutério, entre outros.

Existem ainda, 128 trilhas, caminhos históricos e estradas, além de pontes que constituem patrimônio cultural na medida em que, em sua grande maioria, são oriundos dos séculos XVIII e XIX, além de alguns caminhos históricos possuírem, ainda, calçamento em pé-de-moleque.

Mas o patrimônio cultural do PNT, segundo Ana Cristina, tem sua maior expressão e representatividade nas edificações oriundas dos séculos XVIII e XIX. Como legados destes períodos restaram edificações, algumas em ruínas, obras literárias, pinturas, gravuras e esculturas que testemunham “uma época áurea do Rio de Janeiro, constituindo valioso acervo histórico e arqueológico”.

A herança do século XVIII está presente nas ruínas de antigas fazendas e casas senhoriais e no acervo encontrado nestes sítios arqueológicos, restando apenas duas edificações, testemunhas isoladas deste período: a Estação de Tratamento de Águas do Rio Carioca (Setor B) e a Fazenda que pertenceu ao Visconde de Asseca (Setor A), conhecido como “O Casarão” ou “Casarão Luis Fernandes”.

Do século XIX, Ana Cristina Vieira declara que existem várias obras de arte, representadas por fontes de estilos variados, algumas esculturas e estelas.

“O maior legado é a arquitetura, localizada, principalmente, na Floresta da Tijuca. A Ponte Job de Alcântara (1864); a Capela Mayrink (1851); a antiga casa de coudelaria do Conde Gestas (1810), hoje “Barracão” (sede da administração do Parque); a antiga senzala de Guilherme Midosi (1824 – 1856) e posteriormente do Major Archer (1861 – 1874), hoje Restaurante A Floresta; Os Esquilos (atualmente também é um restaurante), antiga residência do Barão d’Escragnole (1874 – 1888); e a Solidão ou Fazendinha (1868), antiga casa do Barão de Bom Retiro e ex-sede campestre da Hípica. Todas estas edificações passaram por várias reformas, descaracterizando, em algumas, a arquitetura primitiva. Na Serra da Carioca destacam-se a Mesa do Imperador, o Hotel das Paineiras (1884), a Estrada de Ferro do Corcovado (1884), 09 reservatórios d’água (1876), a Capela Silvestre (1853), o Aqueduto das Paineiras (1876) e as ruínas da maior fazenda do Império, a “Fazenda Nassau”, de Van Mocke. (1818)”.

No século XX algumas edificações e monumentos vieram enriquecer o Parque: o Pavilhão da Vista Chinesa (1903), o Mirante Dona Marta, a Mansão dos Lages e sua cavalaria; a Capela de N. Senhora Aparecida e o monumento símbolo do Brasil, o Cristo Redentor (1931), os dois últimos situados no Corcovado, e todos situados no setor B do Parque.

Já no século XXI, foram inaugurados o Centro de Visitantes (julho de 2001) e a Casa do Pesquisador (julho de 2002), ambos na Floresta da Tijuca (setor A). Para Ana Cristina Vieira:

“Analisando-se a importância do Patrimônio Cultural num parque nacional com a envergadura histórica que possui o Parque Nacional da Tijuca, não se pode esquecer que seu passado caminha em uníssono com a história da cidade e com todo o processo de regeneração ambiental pelo qual tem passado nos últimos cento e quarenta anos. A força da história e seu legado material estão tão vivos, quanto às árvores e os animais que nele coexistem. Nenhum desses aspectos pode ser tratado de forma isolada”.

Patrimônio Imaterial: O Parque recebe cerca de 1,5 milhões de visitantes e usuários por ano, sendo 450.000 na Floresta da Tijuca. Cada setor possui um perfil de visitantes diferenciado que vem em busca de contemplação, lazer, recreação, esporte, atletismo, turismo convencional, ecoturismo, turismo cultural e turismo religioso. Mas há também aqueles que procuram a Floresta pelo seu *valor* sagrado. Segundo Ana Cristina,

“...mas há também os que vêm interagir com a natureza e propiciar uma permuta energética. Estes são os que procuram o lado sagrado, os campos de energia de matéria não sólida, portanto invisíveis e que igualmente coabitam, silenciosamente, nas matas e florestas que compõem o Parque Nacional da Tijuca.”

Para a Coordenadora de Cultura e Uso Público do PNT, o patrimônio imaterial é formado por saberes, símbolos e significados, folclores, histórias, crenças, e conhecimentos “que embora não sejam considerados tão relevantes pela ciência ocidental, possuem a mesma relevância das outras duas categorias de patrimônio já citadas, coabitando, interagindo e interferindo com ambas”. No caso do PNT, este patrimônio é constituído por mitos e lendas (a maioria destas descritas por Manes Bandeira, em 1993), bem como por espaços, lugares e paisagens culturais carregadas de significados históricos, saberes e

ações/atuações de diversos grupos sociais, muitos deles ligados o negro, “que ao longo dos séculos estabeleceram uma relação direta com a área hoje abrangida pelo Parque”, que dão sentido sagrado e espiritual para a Floresta.

BANDEIRA (1995, p. 122) relata que a Floresta da Tijuca era intocada pelos indígenas no século XVI, os tupinambás, relatando caso descrito pelo frade Jean de Lery, que disse que os tupinambás acreditavam que a Floresta era a morada dos espíritos e, portanto, lugar proibido para eles.

“Temos, assim, o cenário ideal para o nascer das lendas e mitos indígenas, onde cada montanha era morada de um espírito, em geral um mau espírito, do tipo Anhangá ou Caapora (caipora), sempre a perseguir os indígenas tupinambás.”

Por esse motivo, segundo esse autor, a Pedra da Gávea, o Pico da Papagaio e o Pico do Andaraí Maior, com suas estranhas formações rochosas, eram chamados respectivamente de Pedra-Ruim, Pedra-Dente-dos-Espíritos e Pedra-Feia. Mesmo quando cortavam o pau-brasil para os franceses, os tupinambás “evitavam aproximar-se da mata densa, pois temias o ataque dos espíritos”. (BANDEIRA, 1995, p. 122).

As citações mais imprecionantes entre os mitos e lendas são relativas à Pedra da Gávea, que com sua “Cabeça do Imperador”, tornou-se, segundo Mannes Bandeira, “a montanha mais mística do mundo”, para onde afluem, desde o século XIX, praticantes de diversos cultos e seitas esotéricas e teosofistas, além de místicos em geral. (BANDEIRA, 1993, p. 123).

Segundo este autor, a partir do século XIX, várias expedições exploratórias, comissões de estudo e expedições científicas foram realizadas à Pedra da Gávea. Visavam averiguar, primeiro, a presença de inscrições fenícias (relatadas desde 1839), e depois apurar a existência de “portais espirituais” ou “portais cósmicos” na enorme pedra de 15 m de altura, 7 m de largura e 2 m de profundidade, chamada de “Pedra do Portal” e descoberta por excursionistas. Nada se achou, mas os relatos estranhos relacionados à Pedra da Gávea continuaram aparecendo, até mesmo relatos de fenômenos extraterrestres, registrados pela imprensa em 1937. (BANDEIRA, 1993, p. 123).

Por causa dessas e outras histórias, a Pedra da Gávea tornou-se motivo de culto para diversas seitas religiosas, entre as quais Mannes Bandeira destaca os esoteristas e os teosofistas, que afirmam “que o interior da pedra é oco e que lá residem espíritos”.

Ainda segundo o mesmo autor, o Pico do Andaraí Maior, que igualmente possui uma gigantesca “cabeça de pedra” que lembra um rosto humano, figura no acervo dos mitos e lendas por ser considerado uma espécie de portal ou câmara secreta para contato com seres metafísicos. Nesse sentido, Ana Cristina Vieira declara que o Parque recebe muitos pesquisadores que vão à unidade estudar a presença desses portais. Relata que eles “mapearam” cerca de 9 portais na área do PNT.

No livro de Manes Bandeira também encontram-se relatos de excursionistas de terem visto disco voadores pairando sobre o Vale do Elefante, na Pedra da Gávea e no Pico da Tijuca, além de “objeto em chamas deixando longa linha de fumaça negra” (meteorito) que caíra sobre o Parque, e outros fenômenos, descritos por Mannes Bandeira e que igualmente possuem registro na imprensa da cidade e, segundo Ana Cristina Vieira, são relatados por alguns ex-funcionários e moradores da Unidade de Conservação e de seu entorno.

Há também muitos relatos que evidenciam forte presença do negro e sua cultura nas áreas que hoje formam o Parque Nacional da Tijuca, por serem escravos de fazendas de nobres que moravam na região, ou devido aos quilombos criados pelos negros que fugiam dos maltratos de seus senhores. Mas, antes de relacioná-las, será preciso expor antes alguns dados sobre a presença do negro na própria cidade do Rio de Janeiro.

2. A presença do negro no Parque Nacional da Tijuca: africanos, crioulos e espaços urbanos no Rio de Janeiro escravista.

Parte da história da escravidão brasileira foi vivenciada em paisagens urbanas ou semi-urbanas. Milhares de escravos, africanos e crioulos, misturaram-se com marinheiros, negociantes, caixeiros e viajantes, e outros atores das sociedades urbanas do Brasil escravista, que começa a ser desenhado a partir do século XVI. (PÁDUA, 2002; DEAN, 2002; MOREIRA, 2006).

A partir de 1570, os engenhos de açúcar começam a dividir espaços entre a mão de obra indígena e a africana. Desse período, até meados do século XIX, o Brasil receberia entre 38% a 43% de todos os africanos traficados para as Américas. Calcula-se este total de africanos em aproximadamente dez milhões. Trabalharam no Brasil fundamentalmente nas

zonas rurais, nas plantações de café, açúcar, algodão, fumo, pecuária, extração de ouro e diamantes, mas também ocuparam diversas frentes de trabalho nas cidades, produzindo inúmeras instituições em torno da família, culinária, religião, música e cultura de um modo geral. Ou seja, africanos e seus descendentes foram importantes personagens dos mundos do trabalho e da cultura urbana brasileira dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, inventando *territórios* e *diásporas*, e redefinindo identidades de acordo com o lugar onde estavam. (MOREIRA [et.al.], 2006).

Desde o período colonial, em várias sociedades escravistas americanas, surgiram espaços sociais com considerável concentração de população afro-descendente, entre livres e escravos. Mesmo quando não havia ainda a Argentina, Colômbia, Uruguai ou Brasil, como Estados Nacionais constituídos, tais territórios negros eram vistos em várias sociedades em formação. No século XIX, Brasil e Cuba eram sociedades escravistas com altos índices de população negra (os chamados pretos e pardos).

No Brasil, em 1798 os negros somavam 1.988.000, entre escravos e libertos. 74 anos depois, em 1872, o número de negros alcançaria 3.324.278 milhões. (MOREIRA, 2006).

No Rio de Janeiro, em 1799, havia nas freguesias urbanas 23.798 negros, entre 14.986 escravos e 8.812 libertos. O percentual de cativos cai em 1872 de 34% para 16%, mesmo assim, o número de escravos de freguesias urbanas cariocas chegava a quase 40 mil. (KARASCH, 2000).

Considerando os dados de Mary Karasch (2000), pode-se acompanhar a evolução da população escrava nas principais freguesias urbanas do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX. Vale destacar que o Rio de Janeiro era, nessa época, a maior cidade escravista das Américas, com a principal concentração de africanos. Em 1821, os escravos representavam 45,6% da população carioca. Juntando as freguesias urbanas e rurais do município do Rio de Janeiro esse número sobe para 48,8%. O interessante é que mais de 65% dos escravos viviam nas freguesias urbanas. Em 1838, esse índice sobe para 78% e, em 1870, os escravos somam aproximadamente 81% da população, transformando a cidade do Rio de Janeiro numa cidade literalmente negra. (MOREIRA, 2006, p.10).

Segundo os dados de Richard Graham (2002) e de Robert Conrad (1975), em várias regiões brasileiras, principalmente nas cidades (Belo Horizonte, Rio de Janeiro, São Paulo, Recife, Salvador, São Luis, Curitiba, Belém, entre outras), com base no censo de 1872,

destaca-se a força demográfica (absoluta e relativa) da população negra (considerando africanos, crioulos, pardos e pretos, livres e escravos, assim classificados).

Os negros traficados de países da África, provenientes de diversas etnias, espalharam-se pelas terras brasileiras. Entre o final do século XVIII e ao longo do século XIX, as faces destas cidades negras eram africanas e atlânticas (negros nascidos no Brasil). Entre as principais cidades negras, além do Rio de Janeiro, aparecem nesta ordem: Salvador, Recife, São Luis e Porto Alegre, como cidades com grande número de negros.

Sobre as etnias negras presentes no Rio de Janeiro, Marisa Soares (2000), pesquisando óbitos de africanos para a freguesia da Candelária entre 1724 e 1736, destacou a forte presença de africanos com procedência de Angola e da Costa da Mina, atingindo o total de 64%. Cem anos depois, de 1830 a 1852, KARASCH (2000) diz que os africanos ocidentais (principalmente os *Minas*) no Rio de Janeiro caem para apenas 1,5%. Há maior destaque para os angola, benguela, cabinda, cassange e congo, além de monjolo, rebolo, cabundá, ganguela e ambaca, entre outros, com cerca de 80%. Os africanos orientais, como moçambiques, quilimanes, inhambanes e senas, aparecem com aproximadamente 18%.

Como muito bem coloca Carlos Eduardo de Araújo Moreira (2006, p. 13), as cidades negras, como o Rio de Janeiro, não eram só números. Tinham suas próprias identidades, que eram reinventadas cotidianamente.

“Os recém chegados produziam identidades diversas, articulando as denominações do tráfico, aquelas senhoriais e a sua própria reinvenção em determinados cenários. Ser um africano mina em Salvador, não era o mesmo que no Rio de Janeiro. Os próprios minas do século XVIII no Rio de Janeiro eram outros daqueles do século XIX. Em Salvador, Recife e São Luís, nagôs, hausás, mandingas e jejes marcavam mais suas diferenças. Já no Rio de Janeiro e em Porto Alegre, havia uma tendência maior de aglutinação étnica entre os africanos ocidentais, que formavam uma única e grande família étnica.”

Não havia necessariamente uma regra ou padrão único para essas redefinições de identidades étnicas dos africanos na diáspora, mas sim expectativas (nos espaços religiosos, no mercado de trabalho, nas moradias) e o contexto sociodemográfico à sua volta. Para o Rio de Janeiro, encontra-se em fontes variadas a predominância de africanos angola, benguela, moçambique, congo e cabinda. Para Porto Alegre e São Luis, com menores índices de concentração, além dos citados anteriormente, surgem nagôs, mandingas, calabares, bigajós e cachéus. (MOREIRA, 2006; KARASCH, 2000; SOARES, 2000).

Nos trabalhos de autores como Nina Rodrigues (1977 [1901]) e Arthur Ramos (1949; 1953), aparecem análises demonstrando a concentração de africanos ocidentais (nagôs/iorubás) para Salvador, africanos congos e angolas para o Rio de Janeiro e africanos minas para Recife, Porto Alegre e São Luís. Por isso, o candomblé nagô/ioruba se desenvolveu primeiro em Salvador, e o candomblé Angola no Rio de Janeiro, assim como a capoeira angola, que criou um tipo específico de negro temido pelas forças policiais e pela população carioca, os “Capoeiras”.

Até meados do século XIX, a utilização do trabalho escravo era levada ao limite, isto porque o fluxo intenso do tráfico atlântico sempre alimentava o mercado com mais mão-de-obra. Era, então, menos oneroso usar a força do cativo até o limite, pois sua reposição era rápida e garantida, e mais barata do que custear tratamentos de saúde ou investimentos em boa alimentação. Por isso foram comuns as fugas executadas por escravos revoltados com as péssimas condições com que eram tratados. Com a proibição definitiva do comércio negreiro em 1850, o valor do escravo aumentou bastante. Com isso, os senhores escravistas passaram a ter maior cuidado com a saúde e as condições de vida dos seus escravos. Mesmo assim as fugas permaneceram acontecendo.

No Rio de Janeiro do século XIX, os escravos fugitivos que escapavam buscavam as matas do entorno da cidade para se esconderem. São comuns as citações em anúncios do Diário do Rio de Janeiro (jornal da época), de escravos fugitivos que se embrenhavam nas matas da Serra da Carioca, Tijuca, Guapimirim, entre outros lugares dos arredores da cidade do Rio de Janeiro, que eram tidos como zonas mais rurais, onde havia muitas fazendas. (MOREIRA, 2006). CAMPOS (2005) cita a presença de quilombos nas áreas da Tijuca desde o século XVII, se intensificando nos séculos XVIII e XIX de modo a abarcar outros morros/florestas como os do Andaraí, Serra da Carioca e Jacarepaguá, outros locais que hoje formam o Parque Nacional da Tijuca.

Por isso, não é estranho encontrar referências de negros e de cultos africanos nas áreas que hoje formam o Parque Nacional da Tijuca e o seu entorno, não sendo também estranho que a Floresta da Tijuca seja ainda hoje um território social do povo-de-santo. Eles estavam lá muito antes da região ser transformada em unidade de conservação, e foram através deles que a Floresta ressurgiu literalmente das cinzas.

2.1 – Territórios de Resistência: de Quilombo à Favela.

O quilombo, como espaço de resistência à ordem imperial, tem alguns pontos em comum com as atuais favelas brasileiras, sobretudo aquelas localizadas nas grandes cidades. Ambas as estruturas espaciais foram e são estigmatizadas ao longo da história sócio-espacial da cidade. Se, no passado, a resistência foi constituída em torno do não-aprisionamento dos negros, ao longo da século XX a resistência está ligada à permanência de pessoas de classes menos favorecidas nos locais ocupados/apropriados para moradia, devido à ausência de políticas públicas de habitação. (CAMPOS, 2005).

Os quilombos, em geral tidos como espaços de resistência existente nas áreas rurais, são poucos estudados na sua modalidade urbana. Entretanto, ALGRANTI (1988) e GOMES (1995) registraram a presença de alguns desses quilombos no Rio de Janeiro enquanto capital da província, na época da Colônia e do Império.

Não é objetivo dessa dissertação realizar um longo estudo sobre os quilombos mas, uma vez que a presença deles é registrada na área que hoje forma o Parque Nacional da Tijuca, objeto dessa pesquisa, e uma vez que o negro fez e ainda faz dessa área uma territorialidade sua, uma análise ainda que resumida dos quilombos do Rio de Janeiro torna-se importante.

Assim, resumidamente, pode-se dizer que a formação de quilombos está presente em toda a América, desde a implantação do sistema escravagista de produção a partir do século XVI. A denominação surgiu, segundo MOURA (1988, p. 11), em função de uma consulta feita pelo Conselho Ultramarino em 1740 ao rei de Portugal. Ao responder à consulta, o rei entendeu que “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles, é considerada quilombo”. SODRÉ (1988, p. 64) coloca que o quilombo não apenas foi o grande espaço de resistência guerreira, mas “representava recursos radicais de sobrevivência grupal, com forma comunal de vida e modos próprios de organização”. Vale ressaltar aqui que os negros quilombolas chamavam seus agrupamentos de Mocambos, não de quilombos, que era uma terminologia especificamente do colonizador.

A localização de qualquer quilombo privilegiava principalmente os lugares cujo acesso não fosse facilitado às forças da ordem imperial. A intenção era fazer a defesa do

território ou efetuar a fuga em condições vantajosas frente ao adversário. Para isso, utilizavam-se de estratégias que impediam o fim da instituição dos quilombos.

Como nas demais cidades brasileiras, e por ser a cidade mais populosa do país, o Rio de Janeiro concentrava grande massa de escravos, como foi visto no item anterior desse capítulo. Segundo ALGRANTI (1988, p. 32), o fenômeno de formação de quilombos não poderia deixar de existir numa cidade que vivia basicamente da economia escravagista. A tabela abaixo mostra a importância do segmento negro e sua representatividade para a economia em 1821, onde pode-se observar que a população negra (escrava e forra) formava 60% da população total (Tabela 1).

POPULAÇÃO DA CORTE E DA PROVÍNCIA DO RIO DE JANEIRO (1821)			
Situação	População		
	Corte	Província	Total
Forro	10.151	38.576	48.727
Livre	43.139	159.280	202.419
Escrava	36.182	173.775	209.957
Total	89.472	371.631	461.103

Tabela 1 – População da Corte e da Província do Rio de Janeiro. Fonte: Censo Demográfico de 1821 (apud ALGRANTI, 1988, p. 32).

Ainda segundo a autora citada, o ambiente nas cidades oferecia maiores oportunidades para as fugas do que o existente no campo. Nesse contexto, a Corte era, provavelmente, um local privilegiado utilizado como esconderijo pelos escravos das áreas rurais próximas, devido às chances que os fugitivos tinham de viver como libertos, misturando-se entre a população negra livre da cidade (ALGRANTI, 1988, p. 181).

Essa concentração de escravos na metrópole possibilitou a ocupação de áreas que ainda estavam desabitadas, entre as quais os sítios próximos à área central da cidade ou aquelas localizadas nas freguesias rurais. Os charcos, as encostas de morros, sobretudo as que apresentavam coberturas florestais, serviam como lugares (ocultos) para a construção de mocambos e abrigavam um contingente variado de etnias, desde escravos fugitivos, forros, livres, a brancos com algum problema de ordem legal.

GOMES (1995, p. 116) procura demonstrar que, nos primeiros anos da década de 1850, as autoridades policiais da Corte estavam às voltas com alguns quilombos localizados junto às matas da Tijuca e do Andaraí, hoje parte do Parque Nacional da Tijuca. Esta é a época em que o governo de Dom Pedro II está desapropriando terras na região para execução do replantio e recuperação das nascentes. Entre as muitas diligências policiais efetuadas contra os quilombos da Corte, uma delas é destacada pelo autor com base em documentos de 1854. Nesse relatório, fica evidente que a estratégia dos quilombos não era a de combater diretamente forças da ordem imperial, mas executar alguma coisa parecida com a guerra de guerrilhas, ou o embate verificado entre a polícia de hoje e os traficantes varejistas de drogas das favelas cariocas. Naquela oportunidade, o relatório dirigido ao chefe de polícia da Corte destacava as seguintes dificuldades:

“Tendo seguido um trilho único que existia nas terras da Tijuca e descido por uma ladeira muito íngreme, depois de uma hora da manhã encontramos cinco ranchos onde achamos farinha, bananas e um ferro chamado ‘macho’, e não foi possível encontrar nenhum quilombola (p.55).

“Cumpre-me notar a V.S^a que em todos os trilhos encontrados, de espaço em espaço, buracos profundos cobertos por folhas e cheios de estrepes, de maneira que nos retardavam a marcha a cada instante. Estes buracos rodeavam também os ranchos. Por todas essas razões parece-me poder afirmar a existência de um quilombo nas matas, o qual não teve a felicidade, digo, infelicidade de encontrar por haverem eles mudados de lugar. (p. 116).

Além das florestas do Andaraí e da Tijuca, que eram conhecidas por abrigarem grupos de quilombolas desde o final dos séculos XVII, principalmente no século XVIII, outros estudos apontam também outras freguesias, que hoje também compõe o entorno do Parque Nacional da Tijuca. ALGRANTI (1988, p. 182) analisando relatórios de 1826, relata um caso registrado na época em que 137 escravos foram presos nas matas da encosta do distrito da Lagoa (atual Lagoa Rodrigo de Freitas), sendo provavelmente o local de considerável quilombo, dada as condições físicas da região. Provavelmente as tais matas da encosta referem-se às da Serra da Carioca, hoje parte do Parque Nacional da Tijuca, onde SCHEINER (1976, p. 8-14 apud DRUMOND, 1997, p. 214), ao falar sobre os desmatamentos da Floresta Atlântica do Rio de Janeiro relata a presença de um Quilombo na região:

“Alguns trechos dessas florestas sobreviveram bem mais do que isso, pois no início do século XIX ainda havia na Serra da Carioca mata

suficiente para dificultar o acesso a um quilombo relativamente grande que a polícia da cidade levou anos para desbaratar”.

O movimento dos quilombolas, além de se constituir numa resistência ao sistema escravagista, participou do movimento de expansão da cidade, abrigando comunidades que depois viriam a constituir as primeiras favelas cariocas, como será demonstrado a seguir.

A crise de habitação, presente na Corte desde a chegada da Família Real⁵⁹, ganhou maior dimensão à medida que os imigrantes aportaram na cidade, principalmente a partir da efetivação da política de importação da mão de obra branca para trabalhar nas nascentes indústrias, projetadas desde 1824 por José Bonifácio e Frederico Burlamaque. (CAMPOS, 2005, p. 39).

Segundo esse autor, à medida que o movimento abolicionista ganhava importância junto à intelectualidade, os proprietários de escravos aderiam com maior velocidade ao instrumento de alforria, pois era mais vantajoso economicamente uma vez que o Estado se obrigava a indenizar os proprietários pelas perdas, se houvesse mudança no sistema produtivo⁶⁰. O período de maior quantidade de alforrias aconteceu entre 1870 e 1880, liberando quantidades crescentes de trabalhadores escravos, sobretudo na cidade do Rio de Janeiro, a mais populosa da época e a que concentrava o maior número de escravos urbanos. (CAMPOS, 2005, p. 44).

O ex-escravo, depois de alforriado ou mesmo após a abolição da escravatura, em 1888, continuou discriminado pela sociedade não importando se fosse africano, ingênuo (como eram chamados os negros escravos nascidos no Brasil) ou pardo, pois à eles foi proibido a posse de terras e de quase tudo mais. Escreve RIBEIRO (1996), que esse movimento de alforria de escravos gerou uma das maiores injustiças sociais, em função principalmente da restrição ao acesso à terra. Nesses termos, ele nos esclarece que:

“O negro, sentindo-se aliviado da brutalidade que o mantinha trabalhando no eito, sob a mais dura repressão (...), só queria a liberdade. Em consequência, os ex-escravos abandonavam as fazendas em que labutavam, ganhavam as estradas à procura de terrenos baldios em que

⁵⁹ Segundo DRUMOND (1997, p. 215), com a chegada da Família Real, que trouxe da Europa quase 20 mil novos habitantes, de um dia para o outro, representou para a cidade do Rio de Janeiro um crescimento populacional instantâneo da ordem de 25%, já que a população anterior da cidade era de cerca de 80 mil, sendo que a grande maioria era de negros.

⁶⁰ Segundo CAMPOS (2005, p. 41), isto talvez explique a atitude imputada à Rui Barbosa, Ministro da Fazenda entre 1889 e 1891, que mandara destruir todos os documentos relativos à escravidão depositados no Ministério.

pudessem acampar para viverem livres como se estivessem nos quilombos, plantando milho e mandioca para comer. Caíram, então, em tal condição de miserabilidade que a população negra reduziu-se substancialmente (...). Muito mais pela terrível miséria a que foram atirados não podiam estar em lugar algum, porque, cada vez que acampavam, os fazendeiros vizinhos organizavam e convocavam forças policiais para expulsá-los, uma vez que toda a terra estava possuída e, saindo de uma fazenda, se caía fatalmente noutra.” (RIBEIRO, 1996, p. 221).

Além da exclusão do acesso à propriedade, os negros foram impedidos também de exercer funções tipicamente urbanas, de fazer parte da Marinha, Exército ou Guarda Nacional, de votar, de serem funcionários públicos e de circularem livremente fora de seus domicílios, a não ser com passaporte de limitada vigência, que só era concedido mediante exame da polícia de regularidade de conduta. Tais fatos possibilitaram a manutenção dos negros nas classes mais pobres da população no século posterior, e a segregação espacial foi colocada como condição inevitável para eles, pois o mundo do trabalho que abriria acesso a uma ascensão social para eles não foi permitido. Assim, sem acesso ao trabalho assalariado e digno, à posse de terras, ao exercício da cidadania, colocou-se para os negros como condição “naturalizada” a situação de subalternidade diante da sociedade.

Além disso, durante o período imperial e boa parte do republicano (meados do século XX), o Estado só permitia a existência das manifestações culturais de afro-brasileiros, entre elas o candomblé, capoeira, jongo, congada, folia de reis, tambor de crioula, entre outras, mediante a autorização da polícia, além dessas manifestações sofrerem sérias restrições do preconceito da classe média.

Assim, como o acesso à terra, ao trabalho digno e à cultura foi negado aos negros, a questão fundiária, trabalhista e cultural ligada à eles sempre foi tratada como uma questão de polícia. O resultado é que massas de alforriados, juntamente com brancos pobres, deslocaram-se para as cidades e foram se fixar nos quilombos periurbanos, espaços de resistência à ordem imposta e de liberdade.

No caso do Rio de Janeiro, conta-nos CAMPOS (2005, p. 42) que os negros ocuparam inicialmente os cortiços do centro da cidade e os quilombos dos morros e matas vizinhas, como as da Tijuca, Cosme Velho, Serra da Carioca e Andaraí, ambas áreas hoje que formam o PNT ou seu entorno. Assim, os quilombos periurbanos do Rio de Janeiro, a partir da abolição da escravatura, perdem a função social de lugar de resistência ao Império,

mas não a função como lugar de moradia e irão se transformar, segundo alguns autores, nas primeiras favelas cariocas. (ALGRANTI, 1988; MOURA, 1987; GOMES, 1995; SODRÉ, 1988; CAMPOS, 2005).

Mas a ideologia do embranquecimento, do sonho de uma nação homogênea, de construção de um país onde os padrões da cultura européia e branca fossem levados às últimas conseqüências, adotou no final do século XIX e início do século XX discurso higienista, e iniciou, com a justificativa de limpeza pública e combate às doenças, a demolição dos cortiços do centro da cidade do Rio de Janeiro, na época ocupados prioritariamente por negros (entre alforriados, livres, mulatos e pardos) e brancos pobres. É importante lembrar que nessa época os negros (entre pretos e pardos) formam mais de 80% da população da cidade, cerca de 200 mil pessoas, e moram prioritariamente nos cortiços do centro e nos antigos quilombos próximos da área central.

Segundo CHALHOUB (1996, p. 29), “ao que parece, os administradores da Corte começaram a notar a existência de cortiços na cidade nos primeiros anos da década de 1850”. Havia um déficit de moradia grande na cidade desde a chegada da Família Real, que segundo CAMPOS (2005, p. 52) teve um aumento “espetacular, passando de 60 mil em 1808, para 250 mil em 1870”. O Estado tentava impedir a existência desses cortiços do centro, mas havia o problema dos altos preços dos terrenos livres, que impediam uma ocupação mais efetiva pelas classes populares. No período em questão, 50% da população carioca servia-se desse tipo de moradia. Esses casarões, divididos em cubículos de madeira, eram não apenas moradias, mas também locais de trabalho (havia lavanderias, doçarias, alfaiatarias, sapatarias, etc) e de encontros interétnicos (SODRÉ, 1988, p. 40).

Por volta de 1866, época em que se instala a “ideologia da higiene” segundo CHALHOUB (1996, p. 33), foi apresentado projeto de adoção de postura municipal referente a esse tipo de moradia, proibindo a construção de novos cortiços em toda a área central da cidade, ainda que dentro de quintais ou chácaras, assim como a reconstrução ou reforma daqueles que já existiam, entrando em vigor em 1873. O autor conclui que “estavam se engendrando os instrumentos legais para a guerra de extermínio contra os cortiços, ou – o que dá no mesmo – para a política de expulsão das ‘classes pobres’/‘classes perigosas’/negros das áreas centrais da cidade (p.34).

É importante aqui ressaltar que o crescimento populacional da cidade, quando visto sob perspectiva generalista, oculta a questão política e ideológica que perpassava aquele momento histórico. Em outras palavras, se pensarmos no período de 1870 a 1890, os espaços apropriados pelos mais pobres, sobretudo por negros que compunham a maioria da população do Rio de Janeiro (mais de 80%), foram atingidos pela interferência do Estado, que tinha muita preocupação com a relativa autonomia adquirida por grupos de negros cada vez mais numerosos e significativos. Os estudos de CUNHA (1985, p. 76) demonstram que os escravos urbanos e libertos forros eram considerados perigosos e violentos, e ofereciam perigo para a cidade, principalmente aqueles que se concentravam na área central e moravam nos cortiços, por serem locais também preferidos por negros fugidos de fazendas da região, que se confundiam com negros livres ou forros moradores do centro da cidade. Os negros livres, por sua vez, se concentravam na região central do Rio de Janeiro por ser local de moradias baratas e para poderem ficar mais próximos de locais de trabalho, uma vez que a cidade oferecia mais oportunidades de ganho que qualquer outro local, já que os negros não podiam ser proprietários de terras para plantar. Assim, acabar com os cortiços teve clara intenção racista.

Mas além da intenção racista, houve também outra, de caráter econômico capitalista, que visava desalojar a populações pobre e negra do centro da cidade com vistas a valorização dos terrenos da área central. O Rio de Janeiro, no início da República, assim como todo o Brasil, buscava a modernização da economia atraindo novos capitais para as nascentes indústrias. Para tanto, havia a necessidade de adequação do espaço às necessidades do capital, construindo na cidade do Rio de Janeiro sua infra-estrutura de acordo com esses interesses. As classes dominantes, antigos latifundiários transmutados agora em republicanos industriais, necessitavam de espaço para seus escritórios de negócios, e os negros ex-escravos, mulatos e brancos pobres se concentravam no local ideal para eles. Ocorre então, a desconstrução do espaço favelado dos cortiços, sob a ação do Estado aliado às classes dominantes, de maneira compulsória, provocando o deslocamento forçado da população para áreas adjacentes. Esta população desalojada e também des-territorializada, seria deslocada para morros vizinhos e ex-quilombos presentes nas matas da Tijuca, Andaraí, Carioca, Jacarepaguá, Cosme Velho, Santa Tereza, São Cristóvão entre outros, e irão formar, como já dito, as primeiras favelas cariocas.

Dessa maneira, o que era considerado “depósito de entulho humano e zona da mais alta periculosidade”, para parafrasear CHALHOUB (1996, p. 57), é agora valorizado em função do interesse que grupos hegemônicos têm pela área. A ideologia por trás é racista, capitalista e eurocentrada no ideal de embranquecimento e europeização do centro da cidade, mas a decisão de remover/despejar/desalojar/desterritorializar moradores dessas áreas foi política, encoberta por discursos/desculpas de insalubridade e alto risco ambiental.

CAMPOS (2005, p. 55) coloca três versões para o surgimento das primeiras favelas, que oscilam entre 1870⁶¹, 1894 e 1897. Mas todas as versões falam que estas apareceram, ou se proliferaram, principalmente por três motivos: 1) O fim da guerra do Paraguai (1865-1870) alforriou grande contingente de escravos, que por não terem onde morar ocuparam os cortiços do centro e ex-quilombos dos morros próximos do centro da cidade; 2) A importação de mão de obra branca imigrante para trabalhar nas indústrias que nasciam, e pelo déficit habitacional e necessidade de morar perto dos locais de trabalho ocuparam os cortiços e morros adjacentes ao centro da cidade, principalmente os quilombos das encostas da Tijuca, que já possuía uma estrada de ferro desde 1870, o que facilitava o deslocamento; 3) A extinção dos cortiços do centro da cidade e demolição dos morrinhos do centro (como o morro da Conceição e outros), os negros residentes dos cortiços e brancos pobres foram também para os antigos quilombos, já estruturados como comunidade, ocupando cada vez mais as encostas dos morros da Tijuca, Santa Tereza, Cosme Velho, Andaraí e adjacências.

Assim, não é de surpreender que no entorno do Parque Nacional da Tijuca, criado em 1961, após todo esse processo de resignificação dos quilombos da Tijuca, Andaraí, Cosme Velho, entre outros, desconstrução dos cortiços do centro da cidade, vinda de imigrantes, libertação de escravos, etc, haja 47 favelas (na realidade 54 comunidades), e seja registrado de diferentes maneiras a presença do negro em vários momentos da história do PNT. E se for considerado ainda a perseguição e proibições às manifestações culturais africanas/afro-brasileiras até meados do século XX, também não será de todo estranho que tais grupos procurassem áreas afastadas e ermas onde pudessem professar sua fé e realizar seus rituais, indo exatamente para dentro das frondosas matas da Tijuca, cujos registros arqueológicos mostram a presença deles em diversos pontos do Parque, conforme será relatado a seguir.

⁶¹ 1870 é a data fim da Guerra do Paraguai, e época em que um grande número de alforrias foram concedidas aos escravos.

2.2 – O negro no Parque Nacional da Tijuca: território social do povo-de-santo.

A presença de escravos por mais de três séculos nas áreas ou no entorno do Parque Nacional da Tijuca propiciou a existência de vários mitos e estórias/lendas que resistiram ao tempo através da literatura histórica ou da memória oral.

Pedro Menezes (1999) relata a presença de escravos em diversas áreas do PNT. Ao descrever seus passeios por trilhas do Parque, conta parte da história do Rio de Janeiro e dos escravos que ali viveram e deixaram suas marcas, seja nas muralhas e estradas que construíram, no pé-de-moleque posto em trilhas que resistiram ao tempo e ainda hoje podem ser vistos e percorridos, na escada escavada na rocha dura do Pico da Tijuca, ou nos quilombos que ali haviam, Menezes registra os geosímbolos deixados/formados pelos negros:

“O ônibus me deixa na estrada dos Três Rios. Entro na mata e subo pela centenária trilha dos Ciganos. [...] Passo as Ruínas da Fazenda Cantagalo, imponentes muralhas levantadas por escravos mil debaixo de açoite para dar pouso ao dono do cafezal, que a história sanduichou entre duas florestas: a de Deus e a de Archer. [...] Subo em frente palmilhando o pé-de-moleque posto pelos escravos, muitas vezes já percorrido por longas feiras de mulas e seus balaios pesados.” (p.10).

“[...] No corcovado, desci em direção à Mesa. Lá embaixo, dei de cara com o Imperador e suas vastas barbas a deliciar-se atracado com uma suculenta coxa de peru regada a borbulhante champanhe. De cada bolha da taça saía um personagem diferente: Cochrane [...], com seu sotaque carregado a dispensar ríspidas ordens e castigos a uma turba de chineses e negros. Estes, suando copiosamente, pagavam com juro e correção monetária as conseqüências da Tijuca ter sido mais receptiva ao negro café que ao amarelo chá de Macau. Picaretas à mão, músculos a latejar, rasgavam impiedosos a propriedade de Dona Castorina, abrindo nas amplas saias da serra da Carioca a mais bela estrada do Rio de Janeiro.”(p. 14-15).

[...] Saí de novo na Pedra Bonita, agora na altura do morro do Chapecó, quanto capim-colonião! Planta invasora, comburente, feiosa. Compete com vantagem contra as mudas replantadas de Mata Atlântica. Seria de todo execrável não fora o conforto mínimo que proporcionou a quanto escravo importado em negreiro navio, onde lhes fazia às vezes de cama, quando fugia dos violentos castigos.”(p. 27-28)”

“Estamos na Gávea Pequena. [...], a horta que carrega o sangue azul da Floresta. Fechou o tempo, despencou negro temporal. Corri a casa de Mocke. Cheguei ensopado. Ebel Mocke sorvia sua sopa de aspargos e comentava: ‘benfazeja essa torrencial chuva. Vai aguardar as mudas que Archer vai plantar na Floresta’. Henriette Mocke pareceu concordar, já que manteve os escravos a mourejar os extensos cafezais de sua propriedade.” (p. 30).

“No pico da Tijuca, vi o Imperador a querer descer pelo Costão. – Mas Majestade, por que não voltar pelas escadas tão diligentemente escavadas na rocha pelos Vossos escravos para Vossa Realeza.”

“Na trilha do rio Carioca acima do Rebouças saltaram-me à frente retintos negros. Roubaram-me tudo, ataram-me as mãos atrás das costas e raptaram-me mato adentro. Não fomos em direção à Ladeira dos Guararapes, escondemo-nos em profunda floresta. Era belo o acampamento; perfeito kraal africano, com choças de palhas arranjadas em círculo. Para o Quilombo da Floresta, explicou-me um deles, convergiam todos os escravos fugidos da corte: era o quartel general da libertação.”

BANDEIRA (1993) refere-se a cerimônias religiosas de negros escravos ocorridas em áreas do PNT como no Vale do Elefante, no Vale das Almas, na Cachoeira das Almas (também chamada de cachoeira do “Pai Antonio”), Cachoeira do Quebra, Mata do Pai Ricardo, entre outros, sinalizadores da história oculta dos negros no Parque Nacional da Tijuca:

“No interior do Vale do Elefante, temos um conjunto importante de grutas e cavernas, muitas das quais utilizadas pelos escravos. Uma delas, o Abrigo do IAB, escavado arqueologicamente, revelou que o local fora freqüentado por escravos, ali sendo achados cachimbos de barro, contas de colares e louça de barro bastante queimada. É provável que eles se reunissem no Abrigo para realizar cerimônias de culto africanista e invocar seus Orixás...” (p. 124).

Denise Alves, Coordenadora de Educação Ambiental do Parque, e Marcelo Prazeres, educador ambiental do NEA/PNT, relatam a presença do negro e de suas práticas culturais em outros locais do PNT:

“Simultaneamente à freqüência às missas católicas no Altar do Cruzeiro, os escravos buscavam, de maneira discreta, praticar seus cultos. Reverenciando a natureza através de sua fé nos orixás, encontraram em rios, matas, pedras e cachoeiras altares perfeitos para os rituais do candomblé. Trouxeram da África a tradição de cultivar o axé-energia primordial, através de cânticos, danças e oferendas. Estas eram colocadas originalmente em folhas de plantas e compostas por frutos e alimentos rituais, como parte do amplo elenco de procedimentos voltados para a interação homem-natureza, de acordo com a cosmovisão africanas.”

“Na região da Floresta, o PNT tem registro de grande número de negros escravos nas fazendas que ocuparam a região nos séculos dezoito e dezenove, mas não há documentos que relatam quem eram, como viviam, ou como enfrentaram a situação de opressão total a que foram submetidos.

O legado cultural afro-brasileiro presente no PNT hoje mostra a capacidade de resistência e a delicada trama de reconstrução de suas referências, que ocorreu desde que foram retirados de suas casas, na Guiné, Angola e Congo, para se tornarem escravos no Rio de Janeiro. A história que se conta nos livros escolares raramente contempla, em toda sua

dimensão, a participação do negro na formação social do povo brasileiro”. (ALVES & PRAZERES, 2006).

Segundo os dois educadores do PNT, os turistas que visitam hoje o *Circuito Das Águas*, na Floresta da Tijuca, setor A do Parque, entram em contato com lugares e paisagens culturais que revelam, pelos seus nomes e geossímbolos, a presença da cultura negra:

“Caminhando pelo circuito, podem ver onde são depositadas oferendas à oxum ao longo de todo o seu trajeto, pois até hoje grupos religiosos utilizam estes mesmos espaços sagrados. Oxum é um orixá (uma deidade), uma divindade das águas doces relacionada à fecundidade no candomblé, incorporada à umbanda por associação com Nossa Senhora da Conceição, no Rio de Janeiro, e Nossa Senhora das Candeias, na Bahia.

No circuito, subindo por trilhas que margeiam o Rio Tijuca, pode-se apreciar o encontro dos rios das Almas e Caveira, formadores do Rio Tijuca, no início da Estrada do Excelsior, à esquerda. Seguindo-se, então, pelo Vale das Almas, margeando o rio do mesmo nome, chega-se até a Cachoeira do Pai Antônio, nome atribuído na umbanda à entidade do Preto Velho, simbolizado como velho por possuir alta evolução e sabedoria. Este vale parece ter sido local eleito pelos escravos para suas práticas religiosas que persistiram, apesar de toda pressão proibitiva das autoridades”. (ALVES & PRAZERES, 2006).

A presença do negro no Parque é ainda relatada por ALVES e PRAZERES (2006) relacionada ao restaurante “A Floresta”, que hoje ocupa edificação que foi uma antiga senzala, e em nomes como o *Caminho dos Escravos*, que começa na Estrada do Excelsior e termina no Lago das Fadas, como também no *Morro do Pretos Forros*, atual setor D, onde há, inclusive, vestígios de quilombos. Ou na *Mata do Pai Ricardo*, próxima ao Corcovado (setor B), outro nome atribuído à entidade afro-brasileira de pretos-velhos, e que remetem a presença da cultura negra. A homenagem aos escravos que auxiliaram o Major Archer no replantio da floresta também está presente na *Gruta do Eleuthério* e no *Caminho do Mateus*.

Seja pela presença em iconografias, nos quadros pintados por Taunay e Debret (pintores franceses que vieram morar no Rio de Janeiro junto com outros na conhecida Missão Artística Francesa, em 1816, indo se instalar em terras da Tijuca, Gávea e Serra da Carioca), em nomes de trilhas, recantos, estradas, cachoeiras, rios ou registradas nos muros, construções, senzalas, caminhos com pedras pé-de-moleque, vestígios de oferendas, correntes, potes de barro, estes registros comprovam a passagem do negro pelo Parque

Nacional da Tijuca, mostrando como a sua presença está fortemente marcada e geosimbolizada, vencendo o tempo e persistindo através dos séculos.

Segundo Luiz Fernando Lopes da Silva, analista ambiental do Parque Nacional da Tijuca, informalmente considerado o chefe da fiscalização, em entrevista dada em julho de 2008, relata que os praticantes de “cultos afros” até hoje freqüentam áreas do Parque, especialmente as áreas conhecidas como Cachoeira do Quebra (no Horto, setor B), Cachoeira das Almas (ou cachoeira do Pai Antônio, na Floresta da Tijuca, setor A), Represa dos Ciganos, Curva do S, e em outros locais onde há cachoeirinhas, rios e matas, apesar de toda a proibição e da ação da fiscalização do Parque:

“Olha, na Cachoeira do Quebra, é impressionante.. Ali, logo que você entra a gente tem uma guarita, e tem uma aguinha ali do lado, eles costumam colocar ali também. Ali eu já peguei varias pessoas colocando oferenda...na Cachoeira das Almas também, mas já diminuiu muito. Ainda entra, mas diminuiu por causa da placa, do trabalho que a gente vem fazendo há dez anos aqui dentro... Atualmente eles tão freqüentando mais a cachoeira do quebra..., ah...logo aqui em baixo na saída (Alto da Boa Vista), é uma área que é dentro do parque, você começou a descer pra Tijuca e tem uma queda de água, essa cachoeirinha aqui, que não tem um nome específico, mas você desceu 100 metros à direita, eles colocam as oferendas ali...deixa ver... na ‘curva do S’ vai muito ‘afro’, porque tem uma área que é fora do parque e outra que é limite do parque, aquela cachoeirinha é parque. Então quer dizer, ali você tem um pedacinho que é muito, muito usado pelos ‘afro’... os vale dos ciganos também tem... Tem afro lá, inclusive eu estou com duas placas pra colocar, só não coloquei porque o Ricardo achou que tem que botar duas frases ainda e a gente vai colocar.”

A presença de oferendas nas matas, cachoeiras, rios, trilhas e encostas do Parque Nacional da Tijuca formam o que ELIADE (2001) chama de Hierofania, ou seja, a manifestação do sagrado. Nesse sentido, pensar a construção de espaços sagrados significa reconhecer que culturalmente as pessoas individualmente ou em grupos atribuem valores simbólicos a determinados lugares. Esta construção dos espaços sagrados segundo ROSENDAHL (1996) pode ocorrer de duas formas: (a) “*envolvendo a manifestação direta da divindade – uma hierofania – em certas coisas, objetos ou pessoas;* (b) *quando o espaço é constituído através de rituais de sacralização.*” É possível então, compreender o espaço sagrado como “*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.*” (p. 25).

Assim, no caso dos povos-de-santo, todo o hoje Parque Nacional da Tijuca é sagrado, é um espaço sagrado, uma vez que em todos os seus quatro setores a presença da cultura afro-brasileira é registrada desde o século XVII, persistindo a presença desse sagrado até hoje, através dos rituais e oferendas ligados aos cultos afro-brasileiros ainda realizados no PNT.



Foto 3 – Hierofania na Cachoeira do Quebra (Horto, setor B). Foto tirada em 3 de julho de 2004



Foto 4 – Hierofania na “Curva do S”, Alto da Boa Vista (setor A, Floresta da Tijuca). Foto tirada em 2/05/08.



Foto 5 – Hierofania nas matas do Circuito das Águas, próxima ao rio das Almas, setor A do PNT. Foto tirada em 2/05/08



Foto 6 – Hierofania nas matas da Floresta da Tijuca. Foto de cerimônia do Templo A Caminho da Paz, em 19/11/06.

Seja pelo registro de quilombos na área e no entorno do PNT, que foram locais de resistência aos colonizadores europeus, muitos dos quais permanecendo nas inúmeras favelas de seu entorno, ou pela presença de praticantes de religiões de matriz africana, como a umbanda e o candomblé, que ainda hoje freqüentam as mesmas áreas dos antigos

escravos para fazerem suas oferendas, resistindo à ação dos fiscais e às proibições infringidas por decretos, leis, planos de manejo, portarias e outros instrumentos normativos e legais, tudo isso mostra o quanto o Parque Nacional da Tijuca e a mata Atlântica à ele associada foi e continua sendo território negro, hoje afro-brasileiro.

O controle do território, quando ocorre um embate entre grupos com interesses antagônicos, é fundamental para a permanência do grupo. Pensando o quilombo como uma estrutura espacial e territorialidade dos negros, preparada para a guerra, atendia então a essa primeira exigência, pois tinha relações de poder constituído e de enfrentamento com as forças da colônia e do império. Mas a “teimosia” e “desobediência” dos praticantes religiosos ligados à umbanda e ao candomblé, que ainda hoje buscam as áreas do Parque Nacional da Tijuca para fazerem seus rituais e cultuarem seus orixás, muitas vezes executando ações proibidas como o acender de velas e a postura de oferendas (entendidas pelos técnicos e fiscais como lixo, ameaça e crime ambiental), não deixam de ser o mesmo movimento de resistência ao domínio e à exclusão imposta pela colonialidade do poder e do saber, que ainda impera na sociedade, e na instituição de áreas protegidas, que desterritorializa e desautoriza uns e reterritorializa e legitima outros.

Um outro atributo para considerar a territorialização do negro nas áreas do hoje Parque Nacional da Tijuca é a condição de apropriação do espaço (demarcado como posse) de maneira concreta ou abstrata, simbólica. Diz CORRÊA (1994, p. 251) que o território significa terra pertencente à alguém. Entende o autor que *esse pertencente* não se veicula necessariamente à propriedade da terra, mas à sua apropriação. Essa apropriação pode ser associada “ao controle, de fato, efetivo, por vezes legitimado, por parte de instituições ou grupos sobre um dado segmento de espaço”. Entendendo ainda o conceito de territorialização como apropriação do espaço por um dado segmento social, sejam os grupos que vivem nas favelas cariocas do entorno do PNT (mais de 47 registradas no atual Plano de Manejo), sejam os religiosos e praticantes de religiões de matriz africana, ou mesmo os antigos negros dos quilombos, tudo indica que houve e ainda há a luta pelo acesso e uso das terras e recursos naturais da região, e o controle do espaço, ainda que de maneira descontínua, em favor de determinado grupo de negros, fossem eles os quilombolas do passado, ou os negros favelados ou candomblecistas e umbandistas de hoje. Nesse contexto, significa que, ao se apropriarem desse determinado espaço urbano, hoje

legalmente protegido, é colocar-se em oposição ao poder constituído, como foi o caso dos quilombolas dos séculos XVII, XVIII e XIX, e dos religiosos ligados às religiões de matriz africana, como a umbanda e o candomblé, hoje.

3 - Santo Também Come: o significado etnográfico dos alimentos ofertados.

Antes de entrarmos no ponto nevrálgico dos conflitos envolvendo as práticas religiosas feitas na natureza institucionalizada do Parque Nacional da Tijuca, evidenciados principalmente pelas práticas e demandas formalizadas pelas religiões de matrizes africanas, será preciso abordar de maneira mais profunda a questão que envolve as oferendas feitas aos orixás e que são deixadas na natureza, uma vez que é nos ambientes naturais que esses deuses estão e podem ser contatados. Para isso será preciso conhecer um pouco mais dessa cultura, sua visão de mundo, o contexto histórico em que surge e o significado religioso e social das práticas, focando na cultura nagô/yorubá uma vez que esta se constitui hoje como a mais generalizada (inclusive se hibridizando na umbanda) e presente na unidade.

Além disso, falar das religiões afro-brasileiras é também falar da principal estratégia de resistência negra no Brasil.

3.1 – O Povo de Santo

Dentre as tradições religiosas de matrizes da natureza, temos aquelas que são conhecidas popularmente como *povo de santo*, compostas principalmente por comunidades-terreiros de umbanda e de candomblé.

O Candomblé é uma religião formada no Brasil pela Diáspora a partir de matrizes africanas trazidas pelos negros de diferentes etnias e que foram escravizados. Segundo José Flávio Pessoa de Barros, o candomblé “é o resultado da reelaboração de diversas culturas africanas, produto de várias afiliações, existindo, portanto, vários candomblés (Keto, Angola, Congo, Efan, Jêje, etc)”. (BARROS, 2001, p. 91).

Candomblé, ou “culto dos orixás”, como é popularmente conhecido, é de origem totêmica e familiar, sendo uma das religiões afro-brasileiras praticadas principalmente no Brasil, pelo chamado “povo do santo”, mas também em países adjacentes como Uruguai, Argentina, Venezuela entre outros.

A religião que tem por base a “anima” (alma) da Natureza, sendo portanto chamada de anímica, foi desenvolvida no país com o conhecimento dos sacerdotes africanos que foram escravizados e trazidos da África para o Brasil, juntamente com seus orixás/inquices/voduns (o nome varia dependendo da etnia/nação), sua cultura e língua, entre 1549 e 1888.

Embora confinado originalmente à população de escravos, proibido pela igreja católica e criminalizado pelos governos Colonial, Imperial e Republicano (até meados do século XX), o candomblé prosperou nos últimos quatro séculos, e expandiu-se consideravelmente desde o fim da escravatura em 1888. É agora uma das religiões principais estabelecidas no Brasil, com seguidores de todas as classes sociais e dezenas de milhares de templos. Em levantamentos recentes, aproximadamente 3 milhões de brasileiros (1,5% da população total) declararam o candomblé como sua religião⁶². Na cidade de Salvador e recôncavo baiano existem 2,23 mil terreiros registrados na Federação Baiana de Cultos Afro-brasileiros. No Rio de Janeiro e baixada fluminense são registrados 3,86 mil, de acordo com levantamento feito pelo Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afrobrasileira⁶³. E a procura tem sido cada vez maior. Parte porque na cultura brasileira as religiões não são vistas mutuamente como exclusivas, e muitos povos de outras crenças religiosas – até 70 milhões, de acordo com a Federação Baiana de Cultos Afro-Brasileiros – participam em rituais do candomblé, regularmente ou ocasionalmente. Os orixás do candomblé, os rituais e as festas são agora uma parte integrante da cultura e uma parte do folclore brasileiro.

⁶² Maiores informações em <http://www.secom.unb.br/unbagencia/ag1005-17.htm>. Acesso em 5 de maio de 2008.

⁶³ Para mais informações sobre mapeamento dos terreiros do Rio de Janeiro e Baixada fluminense ver <http://aldeiagriot.blogspot.com/2007/11/mapeamento-dos-terreiros-de-candombl-do.html> e <http://www.terra.com.br/istoe/comport/147119.chtm>. Acesso em 14 de maio de 2008.

O candomblé não deve ser confundido com umbanda, ou com o omoloko, outras religiões Afro-Brasileiras com similar origem; ou mesmo com religiões Afro-derivadas similares em outros países do Novo Mundo, como o Vodou Haitiano, a Santeria Cubana, o Obeah, em Trinidad e Tobago, os Shangos (similar ao Tchamba africano, Xambá e ao Xangô do Nordeste do Brasil) ou Ourisha, de origem iorubá, os quais foram desenvolvidos independentemente do Candomblé e são virtualmente desconhecidos no Brasil.

Os escravos que vieram para o Brasil pertenciam a diversos grupos étnicos, incluindo os Yoruba, os Ewe, os Fon, e os Bantu. Como a religião ligada aos negros se tornou semi-independente na sua estratégia de resistência cultural em regiões diferentes do país, e entre grupos étnicos diferentes, evoluíram diversas “divisões” ou nações, que se distinguem entre si principalmente pelo conjunto de divindades veneradas, o toque do atabaque, os cânticos e a língua sagrada usada nos rituais.

O Candomblé é uma religião monoteísta, embora alguns defendem que elas são politeístas por cultuarem vários deuses, mas isso não é verdadeiro. O deus único para a Nação Ketu é Olorum, para a Nação Bantu é Zambi e para a Nação Jeje é Mawu. São nações independentes na prática diária e em virtude do sincretismo existente no Brasil a maioria dos participantes consideram como sendo o mesmo Deus da Igreja Católica.

Os orixás (nação ketu, etnia nagô/iorubá), inquices (etnia bantu) e voduns (nação jeje, etnia fon) recebem homenagens regulares e cotidianas, incluindo oferendas, cânticos, danças e uso de roupas e guias especiais. Mesmo quando há na mitologia referência a uma divindade criadora, essa divindade tem muita importância no dia-a-dia dos membros do terreiro.

- os Orixás da Mitologia Yoruba foram criados por um deus supremo, Olorun (Olorum);
- os Voduns da Mitologia Fon foram criados por Mawu, o deus supremo dos Fon;
- os Nkisis da Mitologia Bantu, foram criados por Zambi, Zambiapongo, deus supremo e criador.

O Candomblé cultua, entre todas as nações, umas cinquenta das centenas de deidades ainda cultuadas na África. Mas, na maioria dos terreiros das grandes cidades, são doze as

mais cultuadas. O que acontece é que algumas divindades têm “qualidades”, que podem ser cultuadas como um diferente orixá/inquice/vodun em um ou outro terreiro. Então, a lista de divindades das diferentes nações é grande, e muitos orixás do Ketu podem ser “identificados” com os voduns dos Jeje e inquices dos Bantu em suas características, mas na realidade não são os mesmos; seus cultos, rituais e toques são totalmente diferentes.

Na perspectiva do candomblé, os orixás têm personalidades individuais, habilidades e preferências rituais, e são conectados a um fenômeno ou elemento natural específico. Toda pessoa é escolhida no nascimento por um ou vários “patronos” orixás, que uma Iyálorixá ou babalorixá identificará.

Alguns orixás são “incorporados” por pessoas iniciadas durante o ritual do candomblé, outros orixás não, apenas são cultuados em árvores pela coletividade como é o caso do orixá Iroko. Alguns orixás chamados Funfun (orixás que usam branco), que fizeram parte da criação do mundo, também não são incorporados. Entre esses podemos citar Oxalá, na sua versão Oxaguian (Oxalá jovem e guerreiro) ou Obatalá (Oxalá velho).

No tempo das senzalas os negros para poderem cultuar seus orixás, inkices e voduns usaram como camuflagem um altar com imagens de santos católicos e por baixo os assentamentos escondidos. Segundo alguns pesquisadores este sincretismo já havia começado na África, induzida pelos próprios missionários católicos para facilitar a conversão. Crucifixos e imagens eram exibidos nesses locais, e os orixás eram freqüentemente identificados com os santos católicos. Mas, mesmo usando imagens e crucifixos os candomblés sofriam perseguições por autoridades policiais e pela Igreja, que viam o candomblé como paganismo e bruxaria, uma religião do mal e ligada ao diabo.

Depois da libertação dos escravos começaram a surgir as primeiras casas de candomblé, embora se tenha registro de algumas delas desde o século XVII, como é o caso da Casa Branca do Engenho Velho, conhecido terreiro de candomblé de Salvador, e do Alaketo, fundado em 1636, também em Salvador.

O Candomblé Ketu é a maior e a mais popular “nação” do candomblé. No início do século XIX as etnias africanas eram separadas por confrarias da Igreja Católica na região de Salvador, Bahia, e no Rio de Janeiro. Dentre os escravos pertencentes ao grupo dos Nagôs estavam os Yorubas. Suas crenças e rituais são parecidos com os de outras nações do candomblé em termos gerais, mas diferentes em quase todos os detalhes.

Os orixás do Ketu são basicamente os da Mitologia Yoruba.

- Olorun é o Deus supremo, que criou as divindades ou orishas (orixás). As centenas de orixás ainda cultuados na África ficaram reduzidas à um pequeno número que são invocados em cerimônias:
- Exu, orixá guardião dos templos, casas, cidades e das pessoas, é o mensageiro divino de Olorun e do oráculo Ifá.
- Ogum é o orixá do ferro, guerra, fogo, e tecnologia. É associado ao homem e sua cultura.
- Oxóssi é o orixá da caça e da fartura. Um dos protetores das matas e florestas, lugares sagrados onde Oxossi pode ser contatado.
- Logunedé é um orixá criança, ligado à caça e pesca. É filho de Oxum, orixá feminino das águas doces, dos rios e cachoeiras, com Oxossi.
- Xangô é o orixá do fogo e trovão, protetor da justiça. É considerado o Rei. Seu local de poder são as pedreiras e montanhas, com grandes monumentos de rocha.
- Obaluaiyê é o orixá da saúde, e protege das doenças epidérmicas e pragas.
- Oxumaré é o orixá da chuva e do arco-íris. Parte do Ano apresenta-se como cobra, e na outra parte como arco-íris. É irmão gêmeo do orixá feminino Eua.
- Ossaim é o orixá das folhas e ervas sagradas, dos remédios, conhecedor dos segredos mágicos de todas as folhas. Seu sitio sagrado também são as matas e florestas.
- Oyá, ou Iansã, é o orixá feminino dos ventos, relâmpagos, tempestade, e do Rio Niger. Seu lugar sagrado e relacionado a matas e também cachoeiras.
- Oxum é o orixá feminino dos rios, das cachoeiras e lagos de água doce, do ouro, jogo de búzios, e do amor.
- Iemanjá é o orixá feminino dos mares e praias, representa a fertilidade, mãe de muitos Orixás.
- Nanã, Orixá feminino dos pântanos e da morte, mãe de Obaluaiê.
- Yewá, ou Eua, é o orixá feminino do Rio Yewa. É orixá guerreira, irmã de Oxumaré.
- Obá, Orixá feminino do Rio Oba, uma das esposas de Xangô.

- Ibeji, Orixá dos gêmeos, crianças.
- Irôco e o Orixá da árvore sagrada (gameleira branca no Brasil).
- Egungun é relativo aos ancestrais, os familiares que já morreram e são cultuados após a morte em casas separadas dos orixás.
- Iyami-Ajé, é a sacralização da figura materna.
- Onilé, Orixá do culto de Egungun.
- Oxalá, é um nome genérico para vários Orixás Funfun (branco). É sincretizado com Jesus, o Senhor do Bom Fim.
- Obatalá, o mais respeitado dos Orixás funfun, o pai de quase todos orixás, criador do mundo e dos corpos humanos.
- Ifá ou Orunmila-Ifa, é o porta-voz de Orunmila, Orixá da Adivinhação e do destino, presente no jogo de búzios.
- Odudua, Orixá também tido como criador do mundo, pai de Oranian e dos yorubas. Provavelmente é ligado à um Herói fundador.
- Oranian, Orixá filho mais novo de Odudua.
- Olokun, Orixá divindade do mar.
- Oxalufon, Orixá funfun velho e sábio.
- Oxaguian, Orixá funfun jovem e guerreiro.
- Orixá Oko, Orixá da agricultura.

Na África cada Orixá estava ligado originalmente a uma cidade ou a um país inteiro. Tratava-se de uma série de cultos regionais ou nacionais: Sàngó (Xangô) em Oyó, Yemoja (Iemanjá) na região de Egbá, Iyewa (Eua) em Egbado, Ogún (Ogún) em Ekiti e Ondô, Òsun (Oxun) em Ilesa, Osogbo e Ijebu Ode, Erinlé em Ilobu, Lógunnède em Ilesa, Otin em Inixá, Osàálà-Obàtálá (Oxalá/Obatalá) em Ifé, subdivididos em Osàlúfon (Oxalufân) em Ifan e Òságiyan (Oxaguiã) em Ejigbô.

No Brasil, em cada templo religioso são cultuados todos os orixás, diferenciando que nas casas grandes tem um quarto separado para cada orixá, nas casas menores são cultuados em um único quarto de santo (termo usado para designar o quarto onde são cultuados os orixás).

Os rituais Ketu mais importantes são: Padê, Sacrifício, Oferenda, Sassayin, Iniciação, Axexê, Olubajé, Águas de Oxalá, Ipeté de Oxum, Fogueira de Xangô. Todos dependentes de inúmeros elementos naturais para serem realizados.

A língua sagrada utilizada em rituais do Ketu é o Yorubá (ou Nagô), derivado da língua Yoruba antiga. O povo de Ketu procura manter-se fiel aos ensinamentos das africanas que fundaram as primeiras casas de candomblé no Brasil, e reproduzem os rituais, rezas, lendas, cantigas, comidas, festas, onde os ensinamentos são passados oralmente até hoje.

Há uma rígida hierarquia no candomblé, que é sempre exaltada e reverenciada. Em termos de autoridade temos:

5. O cargo de autoridade máxima dentro de uma casa de candomblé é o de Iyalorixá (mulher – mãe-de-santo) ou Babalorixá (homem – pai-de-santo). São pessoas escolhidas pelos Orixás para ocupar esse posto. São sacerdotes, que após muitos anos de estudo adquiriram o conhecimento para tal função. Existem casos que a pessoa escolhida através do jogo de búzios ainda não estar preparada para assumir o posto, nesse caso terá que ser assistida por todos Egbomis (meu irmão mais velho) da casa para obter o conhecimento necessário.
- Iyalorixá ou Babalorixá: A palavra iyá do yoruba significa mãe, babá significa pai.
 - Iyakekerê (mulher): mãe pequena, segunda sacerdotisa.
 - Babakekerê (homem): pai pequeno, segundo sacerdote.
 - Iyalaxé (mulher): cuida dos objetos ritual.
 - Agibonã: mãe criadeira, supervisiona e ajuda na iniciação.
 - Egbomi: Ou Egbomi são pessoas que já cumpriram o período de sete anos da iniciação (significado: meu irmão mais velho).
 - Iyabassê: (mulher): responsável pela preparação das comidas-de-santo.
 - Iaô: filho-de-santo (que já incorpora Orixás).
 - Abiã ou abian: Novato.
 - Ashogun: sacerdote responsável pelo sacrifício dos animais. (não entram em transe).

- Alagbê: Responsável pelos atabaques e pelos toques. (não entram em transe).
- Ogã ou Ogan: Tocadores de atabaques (não entram em transe).
- Ajoieê ou ekedi: Camareira do orixá (não entram em transe). Na Casa Branca do Engenho Velho, as ajoieês são chamadas de ekedis. No Gantois, de “Iyárobá” e na Angola, é chamada de “makota de angúzo”. Ekedi é nome de origem Jêje, que se popularizou e passou a ser conhecido em todas as casas de candomblé do Brasil.

Outra religião ligada à cultura afro-brasileira e das mais freqüentadoras da natureza para realização de práticas e rituais religiosos é a Umbanda, a única religião verdadeiramente brasileira. A Umbanda nasceu no dia 15 do mês de Novembro de 1908, na cidade de Niterói, estado do Rio de Janeiro, pelo patronato do Caboclo das Sete Encruzilhadas que *baixou* no jovem de 17 anos Zélio Fernandino de Moraes, na sua Tenda Espírita de Nossa Senhora da Piedade.

O surgimento do termo Umbanda reporta ao sânscrito *Aum-bandhu*, significando: “unidade da trindade” e “limite daquilo que é ilimitado”. Para o povo brasileiro veio a designar a união de todas as bandas, sendo elas: o espiritismo, o catolicismo romano, o candomblé africano e religião ameríndia.

Do Candomblé Ketu/yoruba no geral, a Umbanda trouxe a crença nos orixás, que eles crêem serem representantes na terra de Zambí, o Deus-supremo. Cada um dos orixás na umbanda comanda uma “Linha Vibratória” e o “filho” deste, o crente ou “filho-de-santo”, é chamado de “médium incorporado”. Do Candomblé Angola trouxeram o modo dos inkices dançarem, e do Candomblé de Caboclo trouxeram o toque com as mãos dos atabaques, os ritmos sambistas e o culto aos ancestrais, como os caboclos, boiadeiros, marinheiros e pretos-velhos, todas essas categorias de *entidades* que *descem* nos terreiros e tendas da umbanda. Segundo a crença umbandista estas entidades ou espíritos são mensageiros dos orixás, chamados também de trabalhadores dos orixás.

Por fim, trouxeram do candomblé também a sua estrutura hierárquica, tem no topo os Tatás, que possuem mais de trinta anos de Umbanda, expressão dos Candomblés Bantus, que significa pai, onde estes são chamados de Tata Ri Inkice, depois têm os Babalorixás e Iyalorixás, que são os ‘pais’ e ‘mães-de-santo’, denominação trazida dos Candomblés

Yòrùbàs. Os pais e mães de santo são chamados também de Zeladores, e são os sacerdotes responsáveis pelos rituais e pelo terreiro em geral.

Na base da fé umbandista estão os *Sete Mandamentos da Umbanda* :

1. Não faças aos outros o que não queres que te façam a ti;
2. Não cobices o que não te pertence;
3. Ajuda os necessitados sem fazer perguntas;
4. Respeita todas as religiões, pois todas provêm de Deus;
5. Não critiques o que não compreendes;
6. Cumpre a tua missão, mesmo que isso signifique sacrifício pessoal;
7. Afasta-te dos que praticam o mal e resiste à tentação.

Os orixás cultuados são os mesmos que os do candomblé, e são cultuados com os mesmos rigores ritualísticos que o outro, acrescido que são mais sincretizados com os santos católicos, e usam um altar, chamado de *alaga*, onde estão expostos as imagens de santos e de orixás. Há sempre no centro do *alaga* de umbanda a imagem de Jesus Cristo cercado por flores e outros santos/orixás. É comum também a imagem de São Miguel Arcanjo, São Jorge (orixá Ogun), Santa Bárbara (orixá Iansã), Nossa Senhora da Conceição (orixá Oxun), Nossa Senhora da Glória (orixá Yemanjá), São Sebastião (orixá Oxossi), São João (orixá Xangô), entre outros.

Santo/orixá de umbanda come tanto quanto santo/orixá do candomblé, mas a umbanda procura mais a natureza para praticar seus rituais por um detalhe: geralmente os terreiros de umbanda não reproduzem as antigas cidades africanas, como são os de candomblé, por isso normalmente não possuem um *espaço mata*, com plantas e ervas sagradas usadas na liturgia, rios e cachoeirinhas. Alguns se estruturam para isso, mas a grande maioria não. Além disso, as entidades incorporadas nos filhos de santo da umbanda são consultadas pela assistência freqüentadora dos cultos, e geralmente orientam os devotos na realização de rituais na natureza, e na elaboração das oferendas.

No candomblé, a maioria dos rituais cotidianos são executados nos espaços sagrados dos terreiros, que são bastante estruturados para isso, entrando os devotos nas matas e florestas apenas em ocasiões muito especiais, em datas sagradas ou em lunações especiais.

Os umbandistas não. Vão às matas fazer oferendas, colher ervas, tomar banho de cachoeira, rio, fazer “gira”, etc, com muito mais frequência.

3.2- Alimentação e identidade: em torno do conceito de comer nas religiões afro-brasileiras.

A variedade de formas em que se apresentam as religiões afro-brasileiras, o dinamismo cultural e a oralidade como veículo de transmissão de conhecimentos, levaram a muitas transformações também abertas ao subjetivismo dos praticantes, à moda, à multimídia e a essa mundialização da cultura.

Segundo LODY (1998, p.23), a alimentação sagrada é fator determinante para a união e a preservação do culto aos orixás, inquices e voduns. Os muitos pratos que constituem o cardápio votivo possibilitam o reconhecimento, o conhecimento das peculiaridades das divindades e de como agradá-las, mantendo assim a vida religiosa. Os muitos procedimentos artesanais da cozinha sagrada, os detalhes e a sofisticação, dão qualidades especiais a cada prato, individualidade, forma, estética, sabor, sentidos simbólico e nutricional aos alimentos.

A unidade e o sentido social das comunidades-terreiros, ou simplesmente terreiros⁶⁴, de candomblé e de umbanda têm nos alimentos comunitários verdadeiros prolongamentos da ligação com as divindades. Todos os alimentos ofertados aos orixás são compartilhados pelos membros e convidados do terreiro. Nada se perde e tudo se compartilha. Os terreiros são ótimos locais de fé, de festa (o Xirê) e, principalmente para se comer. Comem deuses, e principalmente, comem homens, que compartilham relações e sabores.

Assim, é por meio da alimentação comum dos deuses e de seus adeptos que as religiões afro-brasileiras têm assegurada a sua sobrevivência.

Para as Comunidades-terreiro, especialmente nos candomblés, a comida ganha dimensão valorativa, sendo entendido o alimento do corpo e também do espírito. Comer, nos terreiros, é estabelecer vínculos e processos de comunicação entre homens, deuses, antepassados e a natureza.

⁶⁴ A denominação terreiro, genericamente atribuída ao interior dos espaços simbólicos, míticos, rituais, sociais dos povos de santo, pode ser substituída por Casa, Ilé, Ashé, Tenda, Salão, Roça, ou ainda, Comunidade-Terreiro.

Nenhuma comida se faz por acaso. Cada ingrediente, suas combinações, os processos do fazer e do servir, assumem diferentes significados, assim como as emoções diante de cada comida têm fundamento, geralmente, no conhecimento peculiar de cada prato, sua intenção, seu uso, seu valor particular e, também, no conjunto de outros pratos do cardápio devocional do terreiro.

O dendê é, sem dúvida, uma das mais imediatas e eficazes marcas da África na mesa brasileira. Funciona como uma espécie de síntese de todos os sabores africanos aqui preservados, e é lembrado nos terreiros e na ampla e diversa culinária dos adeptos, nas casas, nas feiras, nos mercados, etc.

Se a África geral é assumida e reconhecida no dendê, então comer dendê é comer um pouco da África, trazendo-a, assim, para a intimidade de um prato, de um ritual, de um gosto condicionado às civilizações e às histórias dos povos africanos. Ou seja, reforçam-se laços e nutrem-se relações simbólicas a partir das gastronômicas.

Comer além da boca, entretanto, é uma ampliação sobre o conceito de comer nas religiões afro-brasileiras. Tudo está na permanente lembrança e ação de que tudo come. Come o chão, come o “ixé”, come a cumeeira da casa, come a porta, come o portão, comem os assentamentos dos orixás, as árvores, enfim, para os povos de santo, comer e dar de comer é contatar e estabelecer vínculos fundamentais com a existência da vida, do axé, dos princípios ancestrais e religiosos do terreiro.

Assim, é amplo o conceito de comer para os povos de santo. Mãe Beta de Yemonjá, do Ilê Omiojuaro diz que “Comer é adicionar axé, energias e forças vivas fundamentais à vida religiosa do terreiro, à vida do homem e da natureza”.

Além do corpo, a cabeça também come, e é alimentada no ritual chamado *bori*. E ao alimentar a cabeça, outras partes do corpo também são tocadas pelos materiais do ritual, chamado de “obrigação”: água, sal, mel, dendê, obi, orobô, sangue e folhas maceradas. Assim, come e se nutre a cabeça, que é parte do corpo e espaço dos mais sagrados. É por ela que os deuses entram e se ligam aos homens.

Os instrumentos musicais também comem, e entre eles comem os atabaques, num ritual de muito significado para o povo de santo. Mãe Maria Luiza, da Casa de Caridade Vovó Catarina D’Angola descreve:

“os instrumentos são deitados sobre uma esteira de fibra natural trançada, na ordem: primeiro rum, depois rumpi e depois lê; em seguida,

diante do atabaque rum, o maior deles e o mais importante do trio, são depositados uma quartinha contendo água e um prato de louça com algum dinheiro. Depois a gente abre um obi, fruto africano que é colocado no prato. Daí, o ashogun, que é o sacerdote responsável pelos sacrifícios dos animais, inicia a matança de um galo sobre os atabaques, e passa o sangue da ave pelos três instrumentos, do maior para o menos. Completando o ritual, o ashogun irá enfeitar as bordas dos couros com algumas penas e borrifar azeite-de-dendê sobre os instrumentos. O galo, então, é levado à cozinha para ser preparado, separando-se as vísceras, cabeça e pés, que são as partes sagradas, que serão cozidos separadamente da carne. Essas partes sagradas são colocadas em outro prato, sobre a esteira onde estão os atabaques. A carne é dividida entre todos os participantes da cerimônia, que compartilham o mesmo sacrifício, legando assim os atabaques aos deuses e aos homens. É sem dúvida um ritual socializador.”

Assim, para os povos de santo, comer é, antes de tudo, se relacionar. O que é oferecido aos orixás, atabaques, chão, bori, é compartilhado por todos. Há sentido e função em cada ação, em cada ingrediente, e há significado nas quantidades, nos procedimentos, nos atos das oferendas, nos horários especiais e dias próprios, no som dos cânticos, no toque dos atabaques, agogô, cabaça e adja, e mesmo no bater de palmas.

Segundo LODY (1998, p. 29), “pode-se afirmar que comer, nessa concepção abrangente do conceito litúrgico do terreiro, equivale a cultuar, zelar, manter os princípios que fazem o próprio axé, enquanto a grande unidade, a grande conquista do ser religioso do terreiro”.

Os espaços da natureza também comem. Para os povos de santo, mar, rios, matas, estradas, pedreiras, cachoeiras, lagoas, e outros locais naturais que trazem a sinalização por monumentos ou elementos naturais, da marca e presença de um orixá, vodum, inquite ou caboclo também comem. Para o candomblé, é preciso alimentar a natureza, os deuses, os antepassados, que representam patronalmente os elementos ou são expressos nas atividades de transformação do mundo. Os orixás são guerreiros, caçadores, ferreiros, reis, que desejam a garantia da harmonia entre hoje/vida e história/antepassado na temporalidade vigente na crença dos povos de santo. Como se houvesse uma espécie de boca geral, de grande boca do mundo, simbolizada pela natureza. E quem não come, não tem força, não tem axé.

Por isso, tudo e todos comem. E todos querem comer, comer para existir e manter propriedades, força, axé. Quem e o que não come, não tem axé, não tem vida.

Assim, comida, para os povos de santo, geralmente é originária do cardápio dos deuses, fortalecendo relações entre homens e os orixás. E compartilhar da comida sagrada, do banquete cerimonial dos deuses, é ato democrático, onde todos são convidados, todos participam. O ritual é de compartilhar relações e sabores, lembranças e fé.

Nessa visão de mundo, a vida é a grande celebração realizada entre os homens e seus deuses. E comer equivale a viver, a manter, a ter, a preservar, a iniciar, a comunicar, a reforçar memórias individuais e coletivas, na compreensão diversa e complexa do ato de comer, quando tudo come, até o homem.

Assim vemos que há, para esses grupos, uma outra realidade que envolve o alimento, a realidade cerimonial e sagrada, onde as atitudes rituais e as maneiras de preparar e servir, ofertar os alimentos estão repletas de significados culturais, com fortes elos ancestrais, sendo da mais alta importância para a manutenção das práticas e identidades individuais e coletivas.

4. Caracterizando o conflito envolvendo uso público religioso do Parque Nacional/Floresta Sagrada da Tijuca: racismo ambiental ou preconceito religioso?

Ao logo da revisão teórica dessa dissertação, ao percorrer a história das unidades de conservação, pôde-se observar o constante interesse, a partir do século XIX, da assim chamada escola preservacionista, em garantir a conservação dos recursos naturais e, modernamente, a proteção da biodiversidade contra o chamado avanço desenvolvimentista, que a tudo ocupa “a ferro e fogo”. No caso dos Parques Nacionais, além da proteção da biodiversidade associam-se outros objetivos como as possibilidades do acesso da população para atividades de pesquisa, educativas, culturais e recreativas.

Como visto, o uso das unidades de conservação com propósitos recreativos teve suas primeiras iniciativas estabelecidas no século XVI e “concretizadas” em 1872, com a criação do primeiro parque nacional do mundo, o Yellowstone National Park. Um dos principais argumentos para a criação deste parque foi o apelo para o desenvolvimento de atividades recreativas em contato com a natureza por uma elite ansiosa por ar puro e por se deleitar

com as belezas cênicas das paisagens, agregando-se a elas, com o passar do tempo, novos valores como os da interpretação e educação ambiental.

Segundo o *Guia do Chefe*⁶⁵, publicação do IBAMA/MMA (2002), é relatado que no mundo inteiro um dos principais destinos turísticos têm sido as unidades de conservação da natureza. Desde a década de 80 há, no Brasil, um apelo considerável para as viagens em que os aspectos naturais constituem-se no principal atrativo, quando os visitantes têm a oportunidade de conhecer e apreciar a natureza, já que os atuais centros urbanos são carentes de áreas naturais.

Nesse sentido, segundo tal publicação, pode-se entender a visitação pública das áreas protegidas como as atividades educativas, recreativas e de interpretação ambiental, realizadas em contato com a natureza, de acordo com o especificado nos planos de manejo das unidades de conservação. Seu principal objetivo é propiciar ao visitante a oportunidade de conhecer, de forma lúdica, os atributos e valores ambientais protegidos pela Unidade.

A Lei 9.985/00, que estabelece o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, não define o que seja uso público, apenas assinala que dentre os objetivos estabelecidos pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC, as atividades educativas, recreativas e de interpretação ambiental devem ser promovidas pelas unidades de conservação de acordo com os propósitos de cada categoria de manejo, ou seja, de acordo com as finalidades de sua criação, que varia, dependendo se são consideradas de proteção integral, quando só é permitido o uso indireto dos recursos ambientais, ou de desenvolvimento sustentável, menos restritivas. Nesse sentido, o Artigo 2º do SNUC define o uso indireto como aquele que não envolve consumo, coleta, dano ou destruição dos recursos naturais, e o uso direto, como aquele que envolve coleta e uso, comercial ou não, dos recursos naturais, mas não dá nenhuma definição para uso público.

Segundo o SNUC, a visitação pública de unidades de conservação pode ser realizada da seguinte forma:

⁶⁵ Disponível em <http://www.ibama.gov.br/siucweb/guiadechefe/java.htm>. Acesso em 27/07/07.

Categoria de Manejo	Tipos de Visitação Permitidos
Estação Ecológica	Objetivo educacional
Reserva Biológica	Objetivo educacional
Parque Nacional	Educação, interpretação ambiental e recreação em contato com a natureza, observadas as restrições estabelecidas no Plano de Manejo das unidades e no Decreto regulamentador de Parques Nacionais.
Monumento Natural	Condicionado ao plano de manejo, às normas do órgão gestor e regulamento
Refúgio da Vida Silvestre	Condicionado ao plano de manejo, às normas do órgão gestor e regulamento
Área de Proteção Ambiental	Nas áreas de domínio público, são definidas pelo órgão gestor
Floresta Nacional	Condicionado ao plano de manejo, às normas do órgão gestor e regulamento
Reserva Extrativista	Compatível com os interesses locais e de acordo com o disposto no plano de manejo
Reserva de Fauna	Condicionado ao plano de manejo, às normas do órgão gestor
Reserva de Desenvolvimento Sustentável	Compatível com os interesses locais e de acordo com o disposto no plano de manejo
Reserva Particular do Patrimônio Natural	Objetivo turístico, recreativo e educacional

Tabela 2 – Visitação Permitida por Categoria de Manejo, segundo o *Guia do Chefe* – IBAMA/MMA (2002).

No Guia do Chefe (IBAMA/MMA, 2002), o uso público das áreas protegidas também não está conceituado, mas dentre os usos permitidos, a visitação pública (com fins educacionais, recreativos ou de interpretação) é colocada como uma importante ferramenta ambiental, social, econômica e política, embora o órgão gestor das UCs nacionais ressalte que este instrumental traz vantagens e desvantagens para a unidade, e deve ser utilizado dentro de critérios profissionais bem estabelecidos.

Os impactos da visitação constituem a principal desvantagem apontada pela publicação citada, e são hoje bastante conhecidos para as modalidades de visitas

fomentadas (recreação, lazer, esporte, turismo ecológico, turismo de aventura, turismo educacional) já tendo sido objeto de estudos, pesquisas, dissertações e teses. Para a unidade de conservação, relacionam-se com a degradação do meio ambiente provocada pelos hábitos, ações e práticas de usuários, freqüentadores, visitantes e turistas. Para as comunidades do entorno, locais ou residentes, as desvantagens dizem respeito a mudanças socioculturais negativas devido às restrições impostas, des-territorialização e à dependência quanto a continuidade ou proibição de atividade econômica, ou de subsistência desenvolvida por esses grupos na região agora sob proteção legal.

Dentre as categorias de unidades de conservação brasileiras, os parques nacionais são a única que conta com regulamentação específica. O Regulamento dos Parques Nacionais Brasileiros, estabelecido pelo Decreto nº 84.017, de 21 de setembro de 1979, estabelece normas que definem e caracterizam os Parques Nacionais, incluindo os aspectos físicos (zonas), intensidade, formas e ações associadas à visitação.

O Artigo 1º do Decreto 84.017/79⁶⁶, que conforme foi dito aprova o regulamento dos Parques Nacionais brasileiros, em seus três incisos, dá a definição de Parques Nacionais e relaciona seus objetivos de criação. Nele vemos:

§ 1º. Para os efeitos deste Regulamento, consideram-se Parques Nacionais, as áreas geográficas extensas e delimitadas, dotadas de atributos naturais excepcionais, objeto de preservação permanente, submetidas à condição de inalienabilidade e indisponibilidade, no seu todo.

§ 2º. Os Parques Nacionais destinam-se a fins científicos, culturais, educativos e recreativos e, criados e administrados pelo Governo Federal, constituem bens da União destinados ao uso comum do povo, cabendo às autoridades, motivadas pelas razões de sua criação, preservá-los e mantê-los intocáveis.

§ 3º. O objetivo principal dos Parques Nacionais reside na preservação dos ecossistemas naturais englobados contra quaisquer alterações que os desvirtuem. (DECRETO FEDERAL 84.017, de 21 de setembro de 1979, publicado no Diário Oficial da União em 25.09.1979).

O Artigo 3º do mesmo Decreto 84.017/79 ainda diz que: “Art. 3º - O uso e a destinação das áreas que constituem os Parques Nacionais devem respeitar a integridade dos ecossistemas naturais abrangidos”. Assim, como pode ser visto, embora os Parques Nacionais sejam bens da União, logo, bens coletivos e de uso comum do povo, e se destinem a fins científicos, culturais, educativos e recreativos, o objetivo principal da

⁶⁶ Publicado no Diário Oficial da União em 25 de setembro de 1979. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1970-1979/D84017.htm. Acesso em 4/03/2006.

criação dos Parques Nacionais é a preservação dos ecossistemas naturais contra quaisquer alterações que os desvirtuem, cabendo às autoridades do Governo Federal mantê-los preservados e intocáveis. Percebe-se explicitado no inciso 3º, do Artigo 1º do Decreto supra-citado a legitimação, através do instrumento legal, do valor da apreciação da natureza no seu estado “intocado”, núcleo duro da cosmografia territorializante da escola preservacionista europeia/norte-americana, consagrada no mundo inteiro através da instituição de Parques Nacionais pós criação do Parque Nacional de Yellowstone. Então, os usos permitidos, e aqui se incluem as diversas possibilidades de visitação pública, não podem desvirtuar-se dos objetivos da criação dos Parques Nacionais, devendo-se respeitar a integridade dos ecossistemas naturais abrangidos. O Decreto também não dá uma definição para uso público, relacionando-o à visitação pública e suas modalidades.

A fim de compatibilizar a preservação dos ecossistemas protegidos com a utilização dos bens deles advindos, o Decreto estabelece, em seus Artigos 5º e 6º os instrumentos de gestão conhecidos como Plano de Manejo e Zoneamento Ecológico. O Plano de Manejo, utilizando técnicas de planejamento ecológico, determina as diferentes zonas possíveis para a categoria Parque (entre sete: intangível, primitiva, de uso extensivo, de uso intensivo, histórico-cultural, de recuperação e de uso especial), caracterizando os usos permitidos e proscritos em cada uma delas.

Como o uso dos recursos naturais protegidos por esta categoria de conservação só pode ser feito de maneira indireta, e como o órgão gestor é responsável por manter preservado e intocável seus recursos naturais, o Decreto proíbe várias atividades dentro de seus limites, tais como: 1) A coleta de frutos, sementes, raízes, plantas e outros *produtos* naturais (Art 10º); 2) A caça, perseguição, apanha, coleta, aprisionamento e abate de exemplares da fauna (Art. 13º, 15º); 3) A introdução de animais exóticos, domésticos ou estranhos ao ecossistema (Art 16º e 17º); 4) O abandono de lixo, detrito ou outros materiais, que maculem a integridade paisagística, sanitária ou cênica (Art. 22); 5) Qualquer atividade que possa causar incêndios nas áreas do Parque; entre outras.

Vale ressaltar que alguns usos proibidos são permitidos aos pesquisadores e cientistas apenas, “mediante autorização do órgão responsável pela unidade” que hoje é o Instituto Chico Mendes de Biodiversidade – ICMBio. Ou seja, a categoria pesquisador/cientista é

uma categoria privilegiada e legitimada pela instituição preservacionista e tem acesso e uso dos recursos naturais protegidos de maneira diferenciada da de outros grupos.

As atividades de visitação desenvolvidas ao ar livre, os passeios, caminhadas, escaladas, contemplação, filmagens, fotografias, pintura, piqueniques, acampamentos e similares, são permitidos e incentivados desde que se realizem sem perturbar o ambiente natural e sem desvirtuar as finalidades dos Parques Nacionais. Para isso os parques criam toda uma infra-estrutura para compatibilizar a visitação pública permitida com a preservação do ambiente protegido, criando áreas de lazer próprias, recantos, trilhas sinalizadas, áreas com churrasqueiras (onde o uso do fogo é permitido de forma controlada), áreas para camping, coletores de lixo, sanitários, iluminação, estacionamento, etc.

Embora o uso público religioso não seja um dos objetivos de criação dos Parques Nacionais, e nem seja fomentado para essa categoria de conservação, ele está contemplado no Decreto 84.017/79, sendo permitido mediante autorização prévia do Parque em apenas três ocasiões de acordo com o Art. 37:

“Art. 37 – As atividades religiosas, reuniões de associações ou outros eventos, só serão autorizados pela direção dos Parques Nacionais, quando:

- I. Existir entre o evento e o Parque Nacional uma relação real de causa e efeito;
- II. Contribuírem efetivamente para que o público bem compreenda as finalidades dos Parques Nacionais;
- III. A celebração do evento não trazer prejuízo ao patrimônio natural a preservar”.

Ocorre que muitas áreas protegidas, incluindo aí os Parques Nacionais, principalmente aqueles situados em áreas urbanas e peri-urbanas, como é o caso do Parque Nacional da Tijuca, são freqüentemente utilizados para práticas religiosas das mais diversas, de acordo com as datas sagradas do calendário religioso de diversas tradições. E este tipo de uso público gera impactos como qualquer das outras modalidades de visitação (esporte, turismo de aventura, recreação, etc), entretanto, necessitam de autorização prévia da instituição e normalmente não contam com infra-estrutura previamente planejada, nem como zonas previamente estabelecidas para realizarem suas práticas. Além disso, muitas vezes são acusados de degradadores e tratados como criminosos, por deixarem seus

presentes para seus deuses, uma vez que os gestores das unidades entendem oferendas religiosas como lixo.

Para entender o conflito relacionado ao uso da natureza para fins religiosos, é preciso saber que a relação homem/natureza envolve diversas dimensões. Para algumas coletividades, e/ou indivíduos, uma dessas dimensões é a dimensão sagrada e pode se manifestar através de cânticos, preces, orações, danças, vivência e rituais diversos como a oferta de presentes (VIEIRA, ALVES et alii, 1997). Muitos indivíduos buscam se comunicar com suas deidades através destas práticas religiosas, identificando no ambiente natural um lugar onde esta comunicação pode se realizar, pois nestes ambientes a vida está presente de maneira luxuriante, com toda a sua força.

Essa força, essa “energia”, que é relacionada a presença da vida, chamada de *axé/asè* em algumas tradições religiosas, e que está presente no meio ambiente natural torna esse ambiente, esse lugar, um lugar sagrado, um espaço sagrado para estes grupos. Segundo EGLER (2002), espaço é um conceito que se refere a diferentes processos que podem ser de ordem material ou imaterial. Os espaços naturais onde os diferentes grupos religiosos realizam seus rituais devocionais são carregados de conteúdos simbólicos e são identificados como espaços sagrados, espaços santuários, sítios naturais sagrados, ou seja, lugares propícios para o contato com as forças da criação e para realização de práticas religiosas.

Diferentes tradições religiosas realizam rituais e oferendas na natureza. São grupos e tradições, normalmente consideradas politeístas, intitulados como “religiões de matrizes da natureza”, tidos pela cultura dominante como cultos pagãos, onde muitos têm como prática devocional o oferecimento de presentes e agrados às suas divindades, seja para agradecimento, louvor ou solicitação. Para exemplificar podemos citar a wicca, o xamanismo, pajelança, umbanda, candomblé, catimbó, kimbanda, hinduísmo, druida/celta, daime, tradição cigana, encantaria cigana entre outras, como religiões que realizam “rituais com oferendas” em áreas naturais, protegidas por lei ou não.

Nestes grupos, há um vínculo forte entre suas deidades e os elementos naturais. E os diferentes ambientes e paisagens tornam-se carregados de simbolismos e significados. Como observa DRUMMOND (1997, p.46) “Muitas destas religiões derivam de culturas míticas, que valorizam os territórios que habitam como portadores de elementos dotados

simultaneamente de valores terrenos e extra-terrenos”, ou seja, para estes grupos a terra e os demais elementos do ambiente natural têm ao mesmo tempo valores utilitários e valores sagrados. DIEGUES (1998, p.63) corrobora isso dizendo que “[...] no coração das relações materiais do homem com a natureza aparece uma parte ideal, não material...”, e vai mais além “[...] a percepção social do ambiente não é feita somente de representações mais ou menos exatas das limitações materiais ao funcionamento da economia, mas igualmente de juízos de valor e crença”.

Então, para estas tradições religiosas a natureza é fundamental para manutenção de suas práticas e modos de vida, para manutenção de suas identidades culturais e para perpetuação de suas culturas que, ao mesmo tempo que forma é formada por essas inter-relações estabelecidas entre homens e mundo natural.

Mas, com a expansão das cidades em direção às áreas rurais, mais e mais áreas verdes foram sendo ocupadas e degradadas, sendo esperado, hoje, que a população religiosa praticante de religiões classificadas como “pagãs” e residente em centros urbanos busque, então, áreas naturais protegidas urbanas e periurbanas para fazer suas oferendas, onde a vida se mantém esplendorosa e biodiversa. Daí surge um dos conflitos. Como foi visto na revisão teórica, segundo SCOTTO e LIMONCIC:

“Como a construção e o crescimento das cidades se faz pela apropriação pública, ou privada, de bens da natureza (objeto de apropriação e de conflito) ocorre uma confrontação de interesses de diferentes grupos sociais, incluindo mercado, empresas, poderes e instituições”. (1997, p.17).

Assiste-se, no caso do Parque Nacional da Tijuca (mata atlântica/natureza institucionalizada), palco/arena desse tipo de conflito, atores governamentais e não governamentais (provenientes de grupos religiosos diferentes) se enfrentando em disputas por controle de território (de pertencimento e de identidade), por direito de acesso e uso dos *recursos* naturais.

No caso do PNT, assistem-se os praticantes de religiões não hegemônicas (14 identificadas como usuárias e frequentadoras), muitos com experiência em lutas sociais contra a opressão, discriminação e intolerância religiosa, se posicionando contra as posições/paradigmas/legitimações da Conservação, expressos através da Instituição do IBAMA, hoje ICMBio, e dos seus técnicos/funcionários, todos em litígio por apropriação dos *bens* naturais, com clara desvantagem para as religiões não hegemônicas,

principalmente para as de matrizes africanas pois, numa sociedade de maioria branca, monoteísta e materialista como a brasileira, que ainda vive uma colonialidade do poder e do saber, que se apropria de territórios sociais de povos tradicionais em nome da proteção da biodiversidade e se utiliza de uma linguagem capitalista para se referir a natureza (como patrimônio, bens, recursos), a parte material da natureza é mais valorizada do que a parte imaterial, simbólica. Se levarmos ainda em conta que nesta mesma sociedade o preconceito é uma instituição, legitimado através de práticas diversas, o fato de uma parte dos atores em disputa ser de maioria negra, ou de culturas marginalizadas e não hegemônicas, fato que coloca novos ingredientes nestes litígios, ajuda-nos a entender a complexidade na análise e na abordagem da questão.

E tais litígios estão relacionados aos usos dos recursos naturais que são permitidos ou proibidos nos Parques Nacionais, segundo a legislação vigente (especificamente o SNUC⁶⁷, que estabelece o Sistema Nacional das Unidades de Conservação e o Decreto 84.017/79, que regulamenta a categoria de conservação Parques Nacionais), que se contrapõem ao Artigo 5º, inciso VI da Constituição Federal, o qual garante à todos os cidadãos do país o direito à livre expressão religiosa.⁶⁸

No documento *Áreas Naturais Protegidas: Espaços Sagrados – A Presença do Axé*⁶⁹, distribuído pelo Parque Nacional da Tijuca aos participantes do I Seminário Meio Ambiente e Espaços Sagrados, organizado pela Unidade em janeiro de 2004, o Parque Nacional da Tijuca reconhece que o uso público das áreas do PNT para vivências religiosas muitas vezes envolve conflitos. E relaciona os conflitos aos preconceitos raciais e culturais, impactos provocados por resíduos e dificuldade de diálogo frente ao problema. No mesmo documento consta ainda o reconhecimento por parte da unidade da desigualdade e discriminação referentes às práticas religiosas no Parque:

“[...]as práticas religiosas estão presentes na unidade de conservação através de um amplo painel de rituais e celebrações, ocorrendo em diversas vertentes filosóficas e religiosas, sejam missas católicas, pajelança indígena, cultos orientais e afro-brasileiros, entre outros. Todas estão presentes no Parque, entretanto, algumas são legitimadas e outras não. Enquanto algumas são severamente proibidas e

⁶⁷ Lei 9.985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, §1.º, inciso I, II, III e VII, da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, e dá outras providências.

⁶⁸ Texto do Artigo da Constituição citados disponíveis no Anexo I dessa Dissertação.

⁶⁹ Disponível no Anexo II dessa Dissertação. Neste anexo encontram-se todos os textos distribuídos pelo PNT durante o I Seminário Meio Ambiente e Espaços Sagrados realizado em 2004.

reprimidas, outras têm seus templos reformados e mantidos com dinheiro público.” (*Áreas Naturais Protegidas: Espaços Sagrados – A Presença do Axé*, PNT, 2004).

Então, o conflito observado no PNT está relacionado ao uso público religioso dos Parques Nacionais associado, como foi assinalado pelo documento do PNT, à um outro fator agravante que refere-se à desigualdade no uso do espaço público da unidade e a discriminação, ou seja, ao tratamento diferenciado praticado pelo órgão gestor, hoje ICMBio, dependendo da religião. Discriminação essa que fere o Princípio da Equidade estabelecido pelo mesmo Art. 5º da Constituição Federal que diz que “Todos são iguais perante a Lei”.

Mas é importante colocar que o Parque Nacional da Tijuca, assim como o IBAMA (hoje ICMBio), não é de modo algum insensível aos conflitos, sendo até mesmo bem atento ao problema, e desde 1997 vem desenvolvendo um projeto de educação ambiental intitulado *Meio Ambiente e Espaços Sagrados* visando mobilizar os diversos segmentos sociais na discussão sobre práticas religiosas e meio ambiente, através de pesquisas, seminários, celebrações, exposições, palestras e produção de material educativo, “identificando no conflito um campo de trabalho excepcionalmente fértil para o desencadeamento de processos participativos e a possibilidade de efetivar um trabalho realmente interdisciplinar, referenciado no contexto cultural” (PNT, 2004).

Vale dizer que o PNT é hoje o Parque Nacional brasileiro que mais trabalha a questão envolvendo práticas religiosas em áreas protegidas, desenvolvendo projeto no campo da educação ambiental e cultura de metodologia estruturada, participativa e dialógica, buscando o enfrentamento dos conflitos e o atendimento das demandas apresentadas com respeito e valorização da diversidade cultural. Tal projeto se insere metodologicamente no processo desenvolvido pela Coordenação Geral de Educação Ambiental do IBAMA – CGEAM/IBAMA, intitulado *Educação no Processo de Gestão Ambiental*, que dentre outras ações promove a participação das populações e grupos atingidos por áreas protegidas com valorização dos saberes e fazeres locais, investindo no diálogo franco e aberto para negociação dos conflitos que se apresentam, buscando trazer os diferentes atores em disputa para espaços/momentos de negociação onde a tolerância e o respeito a diversidade de pensamentos e práticas impera.

Os 11 anos do Projeto *Meio Ambiente e Espaços Sagrados* serão analisados no item a seguir, o qual procurará mostrar como o Parque Nacional da Tijuca, e o IBAMA, vêm trabalhando a questão das práticas religiosas realizadas na unidade, seus conflitos, contradições e aprendizado.

4.1 Os Onze Anos do Projeto “Meio Ambiente e Espaço Sagrado”: A Natureza do PNT como Palco de Disputa e Lutas Sociais.

Para simplificar o processo de análise dos onze anos do Projeto *Meio Ambiente e Espaços Sagrados* desenvolvido pelos setores cultura e educação ambiental do Parque Nacional da Tijuca, estes serão divididos em quatro momentos que se relacionam aos Seminários e Oficinas organizadas pelo Parque, que funcionarão como marcos no tempo, e onde observou-se o diálogo do Parque com instituições religiosas, acadêmicas e movimentos sociais. A sugestão dessa divisão é dada por Maria das Graças de Oliveira Nascimento, representante do MIR – Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro, que em 2006 resumiu as ações do Parque para apresentá-las no I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental utilizando essa metodologia⁷⁰.

<p style="text-align: center;">1º Momento – 1997 Workshop “Meio Ambiente e Espaços Sagrados”: estabelecendo as bases para o conhecimento</p>
--

Embora existam no Parque Nacional da Tijuca três capelas católicas (Mayrink, Silvestre e Corcovado), até 1996 não havia ocorrido nenhuma iniciativa do órgão público gestor do PNT no sentido de estudar a situação de outras correntes religiosas no local. Ciente disso, e sabedores de que a população da cidade utilizava-se intensamente de áreas de mata, rios e cachoeiras para a realização de rituais, incluindo oferendas e despachos, que

⁷⁰ No CD feito com o material e textos do I Seminário Educação, Cultura e Justiça Ambiental, organizado em 2006 e distribuído para os participantes, encontra-se o texto de Maria das Graças de Oliveira Nascimento: *Projeto Religião e Meio Ambiente – Movimento Inter-religioso/ISER: Um Olhar sobre as experiências já realizadas*.

permaneciam no local e eram provenientes, em sua grande maioria, de cultos de umbanda e candomblé, a administração do Parque na época iniciou uma gestão na qual buscava promover, através da educação ambiental, projeto voltado para a participação, o diálogo e o respeito à diversidade cultural. (VIEIRA et al, 1997, p.811-812).

Buscando compatibilizar os interesses ambientais e religiosos da população, e ao mesmo tempo cumprir o papel do Estado na promoção da qualidade de vida, a partir de uma concepção ampla do meio ambiente, abrangendo seus aspectos biofísicos, sociais e culturais, o PNT deu início em 1997, ao *Projeto Meio Ambiente e espaços Sagrados*.

O primeiro passo foi a formação de um Grupo de Trabalho interdisciplinar e interinstitucional, com a participação de representantes do PNT/IBAMA, da Secretaria Estadual de Educação, do ISER – Instituto Superior de Estudos da Religião, do IPHAN/Museu Nacional de Belas Artes e entidades religiosas.

Os integrantes do GT passaram a realizar um levantamento bibliográfico sobre o tema, mapear experiências de espaços sagrados afro-brasileiros no Rio de Janeiro e Bahia, e trabalhar na organização de um workshop sobre o tema.

Ao mesmo tempo em que o GT foi organizando reuniões preparatórias para o workshop, a equipe do PNT em conjunto com a técnica do IPHAN integrante do GT foram, paralelamente, realizando as pesquisas de campo e estudo de casos, aplicando questionários e registrando todo o processo em vídeo tape, slides e fotos, além da coleta de acervo constituído por resíduos de oferendas e produção de textos sobre o tema. A título de estudo de caso foram visitados a “Cachoeira do Araticum” (Jacarepaguá/RJ), “Curva da Macumba” (Petrópolis/RJ), Parque São Bartolomeu (Salvador/BA) e áreas do PNT e seu entorno, como as localidades conhecidas como “Águas Férreas” e “Curva do S”, ambas na estrada do Alto da Boa Vista. Nesses locais foram realizadas entrevistas com lideranças religiosas, administradores de espaços sagrados, usuários e pesquisadores.

Em Salvador, foi observado a participação dos cultos afro-brasileiros na gestão do Parque de São Bartolomeu, na realidade Parque Municipal do Pirajá, onde registraram um intenso processo de participação da comunidade do entorno e das religiões afro-brasileiras em programas de educação ambiental, e uma tendência dessas religiões assumirem um papel ambientalista, por serem grupos previamente sensibilizados para a proteção ambiental, que passaram a defender não só a proteção dos rios e nascentes, mas o

zoneamento ambiental, estudos de impacto ambiental, e o envolvimento da população do entorno em projetos de desenvolvimento sustentável.

Dessa maneira, foram gerados e/ou recolhidos diversos materiais informativos sobre o tema, que foram utilizados no Workshop e na organização de uma exposição sobre Práticas Religiosas e Meio Ambiente. A exposição envolveu textos, fotografias, livros e acervo de objetos coletados no Parque proveniente de oferendas feitas na natureza, além do suporte museográfico de plantas e outros elementos naturais utilizados na liturgia afro-brasileira. (VIEIRA et al, 1997, p.814-815).

O Workshop “Meio Ambiente e Espaços Sagrados”, realizado nos dias 12 e 13 de setembro de 1997, na sede do PNT, contou com a participação de 47 representantes de cultos afro-brasileiros, organizações não governamentais e órgãos públicos da esfera federal, estadual e municipal. No decorrer dos trabalhos, foi discutida a questão das oferendas religiosas no Parque Nacional da Tijuca constatando-se, de um lado, uma série de impactos ambientais decorrentes do uso de velas, recipientes não degradáveis cortantes e perfurantes, material inorgânico, assim como bebidas, alimentos e temperos tóxicos aos animais passíveis de provocarem ferimentos, intoxicações e até mesmo morte de animais, interferindo na cadeia alimentar, ressaltando-se ainda a introdução de animais estranhos ao ecossistema oriundos da presença de oferendas e que igualmente provocam impactos ao contaminarem rios e pequenos lagos e açudes. Ao mesmo tempo, os participantes relataram as dificuldades e preconceitos de que são alvo diariamente, em face de sua vertente religiosas, tanto por parte da sociedade civil, como de instituições públicas e religiosas, assim como a falta de espaços públicos adequados para a realização de rituais e oferendas diretamente relacionadas a natureza.

Em face dessa situação, e tendo em vista as determinações da Constituição Federal relacionadas à proteção do meio ambiente e à garantia dos direitos do cidadão a liberdade de culto religioso, o PNT buscou alternativas de uso do espaço público que contemplassem simultaneamente a proteção ambiental e o respeito à diversidade cultural. Nesse sentido, e levando em conta o posicionamento da Administração do Parque Nacional da Tijuca, de que as práticas religiosas realizadas no Parque não deixassem resíduos (o Decreto 84.017/79 proíbe atividades que deixem resíduos), foram adotadas duas linhas de ação:

1. Criação de um espaço sagrado, fora dos limites do parque, com os requisitos necessários à realização dos cultos, limpeza, segurança e manutenção do local, o qual deverá ser administrado em regime de co-gestão IBAMA – Prefeitura – Instituições Religiosas.
2. Desenvolvimento de amplo trabalho de educação ambiental no Parque Nacional da Tijuca, em parceria com entidades religiosas, ONGs, universidades e órgãos públicos, contemplando sinalização, capacitação, produção de material educativo, pesquisa e arte-educação, através de um grupo de trabalho permanente, criado no final do Workshop. À esse Grupo de Trabalho coube a missão de elaborar o ante-projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados no Parque Nacional da Tijuca, que deveria ser discutido em fórum mais amplo, num futuro seminário a ser realizado no ano seguinte, em 1998, no futuro Centro de Visitantes que estava sendo construído.

Para a realização desses trabalhos, foram criados pelo workshop dois grupos: o *Comitê Pró-Criação do Espaço Sagrado de Cultos Afro-brasileiros*, com 8 integrantes, voltado para a criação deste espaço em área no entorno do parque, tendo como missão conseguir da Presidência do IBAMA e com a Prefeitura, a permissão oficial para a criação deste espaço, legitimando dessa forma sua existência; e o *Grupo de Trabalho Permanente*, com reuniões mensais, aberto à participação dos diversos segmentos sociais, funcionando como um fórum permanente para as questões envolvendo religiões afro-brasileiras e meio ambiente.

Na avaliação do Parque sobre o workshop de 1997 e seus desdobramentos, é relatado que houve uma participação crescente de diversos atores sociais envolvidos na questão de religião e meio ambiente do PNT, indicando que a metodologia adotada, com base na participação e diálogo, sempre integrando prática e pesquisa, forneceu o aporte necessário ao desenvolvimento do projeto. Entretanto, o Parque assinala que este é um processo que necessariamente passa pelo campo do conflito, pois embora os primeiros resultados apontem para o envolvimento crescente dos religiosos e outros atores sociais, o Parque identifica zonas de resistência e conflito próprias da questão em pauta, envolvendo desde discrepâncias entre as abordagens educativas praticadas pelo PNT e a ação dos fiscais do

parque, até conflitos entre as religiões usuárias e pressões sociais. Nessa perspectiva, o Parque avalia que o projeto nascido no workshop deverá avançar gradativamente, sempre tendo como referência a gestão ambiental como elemento mediador de conflitos, opiniões e interesses, uma vez que se confrontam dois modos de ver o mundo: o religioso e o cientificista.

Ao mesmo tempo em que identifica o campo de conflito, identifica também o conflito como campo fértil para o desencadeamento de processos participativos e a possibilidade de efetivar um trabalho realmente interdisciplinar, a partir do contexto cultural em pauta.

O trabalho desenvolvido em 1996 e 1997 pelo PNT foi apresentado e discutido no I Congresso Nacional de Unidades de Conservação, realizado em 1997 em Curitiba/PR, estando publicado nos Anais.⁷¹ E na I Conferência Nacional de Educação Ambiental, realizada em Brasília em 1998.

Como visto, do workshop realizado surge como principal meta “a criação de um espaço sagrado, fora dos limites do parque, com os requisitos necessários à realização dos cultos, limpeza, segurança e manutenção do local, o qual deverá ser administrado em regime de co-gestão IBAMA - Prefeitura - entidades religiosas”.

Nos anos seguintes a equipe deu continuidade a pesquisas de campo, desta vez, levantando nas proximidades do PNT uma área com condições propícias a ser transformado num Espaço Sagrado. Realizaram-se uma série de reuniões e encontros técnicos na UERJ (NEPEC), CECIP, IBASE, ISER entre outros, engajando-se a equipe em outros trabalhos relacionados ao tema, bem como expondo a experiência do Parque Nacional da Tijuca. São publicadas cartilhas educativas em parceria com o CECIP, onde consta a questão das oferendas religiosas na natureza, e o *Livro Lazer e Cultura na Floresta da Tijuca*, de autoria de Ana Cristina Vieira, onde consta capítulo escrito em co-autoria com Denise Alves sobre a Floresta Sagrada da Tijuca⁷². Organizaram-se, ainda, reuniões com líderes políticos visando apoio e cessão de áreas públicas, para instalação do referido espaço sagrado. Alguns artigos foram produzidos pela equipe do PNT retratando estas experiências e constituem o embasamento teórico inicial para pesquisadores do tema.

⁷¹ O trabalho consta no Anexo III dessa Dissertação.

⁷² O capítulo citado encontra-se no anexo IV desta Dissertação.

Entre 2002 e 2003, paralelamente à abordagem da questão das oferendas religiosas em cursos, oficinas e materiais educativos, os setores de cultura e educação ambiental do PNT, através de Ana Cristina Vieira e Denise Alves, elaboram projetos sobre o tema a serem desenvolvidos no Parque, com ênfase no reconhecimento e respeito à diversidade cultural, visando ampliar a discussão sobre o uso religioso das unidades de conservação bem como a consciência pública sobre as contribuições do pensamento afro-brasileiro e outras vertentes culturais ao equilíbrio ecológico dos recursos naturais do parque, buscando parcerias para implementação.

Em 2003, o PNT dá início ao projeto piloto “Águas Férreas”, com base nos conhecimentos adquiridos até então. Decorridos seis anos aparece o primeiro contorno físico de um espaço sagrado, na área do entorno do Parque. A área recebe sinalização adequada e é desenvolvido material educativo específico para o local⁷³.

Ao tratar a questão das oferendas religiosas em áreas sob sua jurisdição, o Parque mostra um amplo conhecimento sobre as diferentes tradições religiosas e suas práticas:

“O Parque Nacional da Tijuca não proíbe nem discrimina qualquer prática religiosa em suas áreas. Abriga três capelas católicas e amplo espaço verde, onde a exuberância da mata, rios e cachoeiras convida à paz e comunhão com a natureza, recebendo praticantes das mais diversas religiões. A oferenda é uma prática comum na maioria das religiões que, ao longo do tempo, vêm adaptando seus rituais às condições de cada momento. Desde o oferecimento da hóstia e do vinho no altar católico, ao cordeiro sacrificado na Páscoa pelos judeus, cerimônias orientais, indígenas e afro-brasileiras, entre outras, a prática da oferenda constitui o clímax do ato religioso.

Em cada religião, a oferenda tem formatos e cerimônias diferentes, mas o objetivo é único - o de estabelecer contato com a divindade que se reverencia. Agradecimento, pedido ou simplesmente um gesto de amor. A oferenda estabelece a ligação do devoto com o divino. Com esta intenção, nem sempre são oferecidos elementos materiais, mas também orações, cânticos, danças e ações altruístas.

Em algumas práticas das religiões da natureza, utilizam-se alimentos que serão consumidos pela comunidade no decorrer da celebração. O alimento, frutas por exemplo, é oferecido à divindade e após alguns minutos distribuído aos participantes. Todos então partilham do alimento, considerando que o mesmo está impregnado de energia divina”. (*Áreas Naturais Protegidas: Espaços Sagrados – A Presença do Axé*, PNT, 2004).

⁷³ O Panfleto desenvolvido como instrumento de informação e educação ambiental do Projeto Águas Férreas encontra-se no Anexo V dessa Dissertação.

Ao abordar as oferendas que são deixadas na natureza, o Parque informa sobre os impactos que poderão ser gerados à natureza local, buscando adotar uma postura de diálogo e respeito à diversidade cultural e à observância da legislação vigente:

“Quando os praticantes sentem a necessidade de deixar a oferenda junto à natureza, podem ocorrer alguns problemas ambientais, tais como a queima de troncos por velas, consumo de alimentos por animais nativos, poluição do solo e da água.

Buscando conciliar cultura e proteção do meio ambiente, podemos conversar com os praticantes sobre o risco de impactos ambientais, sempre procurando relacionar a questão do meio ambiente e a questão cultural. Nesta hora, é importante conhecer a linguagem religiosa. É importante falar sobre a proteção da mata, das árvores, do solo e das águas. Mas ao citar o respeito a Oxossi, o Orixá da mata, o praticante sente que seu culto foi reconhecido e respeitado, o que facilita uma disposição para o diálogo e a compreensão dos cuidados necessários à proteção da mata atlântica. Da mesma maneira, a proteção do solo, relacionado a Intôto e Omulu; os troncos, a Irôko e pretos-velhos; as águas doces, à Oxum.

Além do diálogo sobre os cuidados que os praticantes de cultos junto à natureza necessitam saber, seja qual for o espaço em que os realizem, podemos sugerir também alternativas de espaço para oferendas no entorno do Parque, como a área especialmente preparada em Águas Férreas, onde os praticantes podem realizar as oferendas com maior liberdade, inclusive deixando-as junto à natureza.

Em síntese: o Parque permite a realização de práticas que não degradem a natureza e que contribuam para a harmonia e a boa convivência entre as diversas manifestações culturais e religiosas”. (PNT, 2004).

O problema e impactos relativos aos resíduos, alimentos expostos e uso do fogo, são tratados sob a ótica da observância da legislação vigente (justa ou não), buscando compatibilizar o direito garantido pela Constituição Federal de liberdade de culto religioso com a proteção dos recursos ambientais protegidos por legislação específica:

“Como todos os visitantes, os praticantes das diversas religiões podem utilizar os diversos recantos do Parque, desde que, ao final dos rituais, recolham recipientes, alimentos e outros objetos utilizados, não deixando nenhum resíduo. Nenhuma atividade com fogo é permitida aos visitantes, a não ser o uso das churrasqueiras nas áreas de lazer, para evitar incêndios. Estes cuidados fazem parte da proteção do meio ambiente, garantindo a Mata Atlântica viva para todos.

A Constituição Brasileira garante o direito à liberdade religiosa. Ao mesmo tempo, define meio ambiente como bem de uso comum, ou seja, riqueza social, cabendo tanto ao Poder Público quanto à coletividade o dever de preservá-lo. Buscando conciliar cultura e meio ambiente, o Parque desenvolve desde 1997 o Projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados, com a intenção de ampliar o diálogo sobre o assunto, de maneira que tanto o patrimônio natural quanto o cultural possam ser respeitados e protegidos.

Os animais silvestres são muito sensíveis às alterações nos seus padrões de vida, por isso não devem receber alimentos de qualquer origem, sejam restos de lanches e churrascos ou resíduos de oferendas. Todos os resíduos devem ser levados pelos visitantes ou colocados nos coletores de lixo.

Alimentos expostos na floresta muitas vezes são ingeridos por animais silvestres, como macacos, pássaros, caxinguelês, quatis etc, interferindo em sua cadeia alimentar, causando doenças e estimulando a proliferação exagerada daquela espécie, o que prejudica o equilíbrio ecológico e os hábitos de alimentação dos animais. Deixar alimentos expostos também favorece a poluição do solo e das águas.

Estas infrações são previstas nos artigos 29, 32, 38 e 40 da Lei de Crimes ambientais, assim como o artigo 22 do Regulamento de Parques Nacionais, que trata do lixo, e do artigo 37, que aborda as ameaças à cadeia alimentar.” (PNT, 2004).

A Placa de entrada do PNT pelo Alto da Boa Vista deixa bem claro o que é ou não permitido. E na lista das proibições, encontra-se uma relativa à proibição de deixar oferendas, estando listado, logo abaixo disso, os dois instrumentos legais que dispõe sobre essa proibição: o Decreto de Parques Nacionais e a Lei de Crimes Ambientais (ver figura 7). Entretanto, segundo Denise Alves do NEA/PNT, esta placa já representa uma grande conquista do projeto, pois na placa anterior constava a proibição de *fazer* oferenda, fato que configurava mais discriminação e preconceito, uma vez que a proibição no texto legal se refere aos resíduos deixados e não à manifestação cultural.



Figura 7 – Foto da placa Institucional na entrada do Parque da Tijuca localizada na Praça Afonso Vizeu, Alto da Boa Vista. Tirada em 22 de setembro de 2007.

Apesar do empenho dos técnicos ligados ao setor cultura e educação ambiental do PNT, o projeto de realização do *Espaço Sagrado de Águas Férreas* não consegue emplacar por falta de recursos para manter o local, que necessitava de limpeza constante, manutenção e vigilância de modo a garantir a segurança dos frequentadores. Depois, a área em questão estava sob gerência da CEDAE, instituição pública estadual ligada aos serviços de água e esgoto, que inviabilizou a continuidade de realização de um espaço sagrado para a prática de oferendas religiosas ali.

Mas já fica claro, numa análise mais demorada, qual o ponto nevrálgico do conflito se olharmos sob a ótica da Escola Conservacionista brasileira: deixar oferendas e usar o fogo, duas práticas proibidas pela Lei de crimes ambientais e pelo Decreto de Parques nacionais, se pensarmos a oferenda como lixo, como resíduo. E do ponto de vista da Conservação, oferenda é vista como lixo, e portanto instrumento de degradação. Para os devotos é presente para deidade, e acaba se convertendo em instrumento de degradação pela omissão dos órgãos públicos em estabelecer uma política de coleta regular de resíduos nos ambientes utilizados pelas religiões afro-brasileiras. Acaba que a religião passa a ser acusada de poluidora, e seus adeptos são transformados em agentes de degradação da natureza, quando não é isso que ocorre.

Segundo Momento – 2004 **II Seminário “Meio Ambiente Espaços Sagrados”**

Decorridos sete anos, e apesar de ser inicialmente previsto para realizar-se em 1998, o PNT organiza o *II Seminário Meio Ambiente e Espaços Sagrados*,⁷⁴ ocorrido no Centro de Visitantes do Parque Nacional da Tijuca, nos dias 10 e 11 de janeiro de 2004.

Com fórum mais ampliado do workshop organizado em 1997, o Seminário busca dar continuidade ao diálogo iniciado em 1997 com lideranças religiosas, técnicos, pesquisadores e ambientalistas sobre o tema de práticas religiosas em áreas protegidas e a possibilidade de criação de espaço para as práticas.

⁷⁴ Os textos distribuídos no seminário encontram-se nos Anexos II, III, IV e V dessa Dissertação.

O Seminário busca dar sustentação religiosa à um segundo projeto de criação de espaço sagrado, uma vez que o de Águas Férreas não pode ter continuidade. Cria-se, então, durante este evento, o projeto do “*Espaço Sagrado da Curva do S*”. O motivo para escolha deste local foi devido a esta área ser usada há muito tempo por praticantes de religiões de matriz afro-brasileira e da natureza para a realização de rituais e oferendas, por apresentar uma pequena infra-estrutura e pela privacidade que oferece aos usuários, uma vez que seus atrativos naturais estão longe da estrada.

Acredita-se que este é o momento tão esperado para efetivação do Espaço Sagrado e o Seminário indica como principal eixo de trabalho a delimitação do espaço.

Assim é que nas propostas encaminhadas ao final do seminário, verifica-se a preocupação de efetivação e delimitação da área do espaço sagrado, com criação de infra-estrutura adequada e co-gestão entre religiosos e poder público, numa área ligada ao Parque, com facilidade de acesso, privacidade e respeito, identificando-se três grandes eixos: concepção e localização; administração; e infra-estrutura, reveladas através das demandas e sugestões dadas pelos participantes e listadas abaixo.

Espaço Sagrado (concepção e localização):

- Criação de um “Espaço sagrado”.
- Formação de um “Espaço Sagrado” na região de Águas Férreas e Curva do S → 1ª etapa; Furnas e Horto (cachoeira/represa do Quebra → 2ª etapa).
- Verificação e estudo de outros locais (FURNAS - Santo Aleixo)
- Zoneamento por região, e formação de uma área ecumênica.
- Escolher espaço já utilizado pelos praticantes dos cultos afro- brasileiros e similares.
- Espaço para construção de Centro cultural para difusão de informações sobre os cultos das religiões da natureza.
- Espaço sagrado para as religiões da natureza.
- Espaços apropriados para cultos ecumênicos.
- Templo ecumênico Naturalista.
- Espaço ecumênico.

Espaço Sagrado (administração):

- Comissão para elaborar o projeto espaço sagrado.
- A comissão seria um embrião da administração do espaço, teria a responsabilidade de representar todos os interessados frente à Prefeitura.
- Necessidade de um local com administração. (Quem administraria?).
- As pessoas envolvidas na administração do espaço deverão ter conhecimento das práticas realizadas pelas religiões da natureza.
- A administração seria coordenada pelas entidades FUNA, CEUB, UEU (Pedro Miranda) e outras instituições com CNPJ que atuam no Parque.
- Agendamento feito pelos funcionários pagos pelas empresas para utilização do espaço
- Agendamento para grandes grupos.
- Não seria cobrada entrada no local que se destinassem às práticas religiosas.
- Operacionalidade.

Espaço Sagrado (infra-estrutura):

- A necessidade de um lugar para que possam montar um altar.
- Apresentação e discussão do croqui apresentado pela Ana Cristina.
- Áreas demarcadas com portão, administração e pessoal para atendimento ao público, áreas florestadas todo o tempo.
- Cercar a área.
- Construção de área de acesso á portadores de deficiência.
- Construção de banheiros e vestiários, no espaço destinado ás praticas religiosas.
- Construção de guarita para recepção/agendamento.
- Controle do acesso.
- Definição do espaço na curva do S - características positivas do local: Delimitação e cercamento da área, tem clareiras, necessita de áreas que possam acender fogueira e colocar velas; oferece um espaço amplo, estacionamento próximo, fácil acesso.
- Fechar o espaço para a privacidade e segurança.
- Horário de abertura: Durante o dia e durante a noite somente mediante agendamento
- Criação de Infra estrutura para receber os religiosos.
- Legalização e infra-estrutura do espaço.
- Local cercado.

- Ponto de ônibus.
- Privacidade e respeito.
- Privacidade para a realização das cerimônias.
- Proximidade do Parque - vínculo histórico cultural.

Interessante o item sugerido de privacidade e respeito. No Documento final do Seminário⁷⁵, consta item onde a Senhora Fátima Damas, Mãe de Santo da Umbanda e presidente da CEUB, instituição usuária do Parque Nacional da Tijuca, fala da necessidade de se reeducar os praticantes de cultos afro-brasileiros, mas está registrada sua queixa contra a discriminação sofrida por ela e outros integrantes da CEUB, feita pelos guardas florestais do Parque. Mãe Fátima argumentou ainda que neste novo encontro que estava acontecendo o espaço sagrado a ser criado já deveria ser definido, uma vez que ela já havia participado do encontro de 1997 e lá já tinham decidido criar um espaço próprio para rituais e oferendas, o que não havia sido viabilizado até então. Se mostra incrédula quanto a essa nova ação do PNT.

Outro item importante do documento final do I Seminário Meio Ambiente e Espaços Sagrados, que corrobora a fala de Mãe Fátima, é relativo às queixas e preocupações dos praticantes religiosos que fazem várias observações sobre as condições ambientais dos locais sugeridos para a criação do Espaço Sagrado (Águas Férreas e Curva do S), onde além da degradação observada, a falta de limpeza e ausência de coletores de lixo, os adeptos são constrangidos e adotam comportamento clandestino por medo de repressão:

- Muitos resíduos, local sujo e inadequado, pois não há axé;
- Ambiente degradado;
- A clandestinidade dos adeptos, que realizam as práticas escondidos, com medo da repressão.
- Constrangimento dos adeptos nos locais usados para rituais e oferendas.
- Proliferação de mosquitos;
- Acúmulo de oferendas devido a falta de limpeza do ambiente. Não há coletores de lixo nem coleta regular de resíduos;

⁷⁵ Disponível no Anexo VI dessa Dissertação.

O Seminário identificou 11 religiões como usuárias do PNT: umbanda, candomblé, wicca, druida/celta, católica, evangélica, xamanismo, hinduísmo, budismo, esotéricos, ciganos.

Vale aqui ressaltar o registro da fala final de alguns participantes, onde pode-se perceber a luta social presente e a resistência dos adeptos de religiões afro-descendentes em assumir a “culpa” a eles imputada de serem poluidores: é registrado por Aderbal Moreira Costa que os candomblecistas não são os responsáveis pelos resíduos, que deveria haver coleta regular nos locais mais usados pelos religiosos uma vez que todos pagam impostos, além de colocar que o lixo deixado lá pelo poder público omisso que desencadeia processos de intolerância e discriminação contra os religiosos afro-brasileiros; Mãe Fátima Damas declara que os detritos são consequência de falsos adeptos, uma vez que “quem é do Santo cuida da natureza”; A representante da associação ambientalista Defensores da Terra apontou a importância da educação ambiental e respeito às diferenças, e da necessidade de discussão pelo grupo da forma de se questionar a Lei Carlos Dias, relativa a obrigatoriedade de ensino religioso confessional nas escolas públicas, uma vez que o Estado brasileiro é laico, o número de professores católicos e protestantes que ocuparam as vagas oferecidas é muito maior do que as demais religiões e este fato poderia promover na escola novos processos de preconceito, onde as crianças e jovens adeptos de religiões de matrizes africanas poderiam sofrer ainda mais discriminação. E, uma vez que o problema de injustiça ambiental e discriminação enfrentado no Parque reflete outros enfrentados pelo grupo, esse assunto deveria ali também ser debatido.

Então, para que fosse operacionalizado o Espaço Sagrado, mais uma vez proposta final de um seminário no PNT, a plenária do II Seminário encaminha proposta de criação de um Comitê Gestor constituído por técnicos do PNT e sociedade civil organizada, entendida como membros representativos dos diversos segmentos religiosos, associações de bairros, organizações ambientalistas entre outros que realizariam de forma integrada o gerenciamento do Espaço Sagrado.

Na prática, este Comitê passa a ser a *Comissão Interdisciplinar Gestora do Projeto Espaço Sagrado*⁷⁶, integrada pelas seguintes instituições: Congregação Espírita Umbandista

⁷⁶ A composição dessa comissão está registrada no documento final do Seminário, disponível no Anexo VI dessa Dissertação.

do Brasil (CEUB), Federação de Umbanda e Nações Africanas (FUNA), Centro Espiritualista Semeadores da Luz, Defensores da Terra, Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro - Comissão de Defesa do Meio Ambiente, Wicca, Movimento Inter-Religioso do Rio de Janeiro-MIR, Núcleo Espiritualista Guerreiros da Fé, Instituto Matlan de Pesquisa e Educação Ambiental, Parque Nacional da Tijuca, Templo a Caminho da Paz, Ilê Axé de Ogum e União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB).

Da plenária emerge também o documento *Carta de Intenções*⁷⁷, onde reitera-se a necessidade de minimizar os conflitos existentes entre a liberdade de expressão religiosa e a preservação dos recursos naturais das unidades de conservação e de também atender as necessidades que diferentes tradições espiritualista têm de utilização de sítios naturais para a prática de seus cultos, indicam a implantação do Espaço Sagrado e o desenvolvimento de ações e materiais didáticos e interpretativos para os diferentes segmentos envolvidos; desenvolvimento de metodologia transdisciplinar e inovadora associando educação, cultura, pesquisa, proteção e manejo de áreas florestadas que também sirvam de modelo para a resolução de conflitos socioambientais em outras áreas protegidas; elaboração de termo de referência para implantação, gestão e administração do espaço sagrado.

O referido documento destacava também que a viabilização da proposta só seria possível mediante a necessária aprovação e cessão de uso da área em foco pela Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro.

É importante colocar que no último dia do Seminário, dia 11 de janeiro de 2004, a CEUB – Congregação Espírita Umbandista do Brasil, entregou à Chefe do Parque Nacional da Tijuca, Sr^a Sonia Peixoto, documento⁷⁸ solicitando formalmente a disponibilização pelo PNT de espaço para que a CEUB e outras instituições religiosas não-católicas pudessem realizar suas práticas e rituais religiosos, fazendo referência às concessões feitas pelo Parque à Igreja Católica, que tem três capelas católicas e o Cristo Redentor e permissão do Parque para a realização de missas, batizados, casamentos e bodas, e nenhum espaço para as outras tradições religiosas, alertando que estes fatos se contrapunham às prerrogativas constitucionais ferindo o Princípio de Equidade. O documento coloca ainda que a criação desse espaço era demanda antiga das comunidades locais e religiosas usuárias do PNT e até

⁷⁷ Disponível no Anexo VII dessa Dissertação.

⁷⁸ Disponível no Anexo VIII dessa Dissertação.

então não realizada, e que reduziria os impactos negativos das práticas no Parque, uma vez que contaria com regras previamente pactuadas e gestão compartilhada entre os órgãos públicos envolvidos e as instituições religiosas interessadas, cabendo ao poder público a supervisão e fiscalização das atividades, e à sociedade civil a gestão e administração do espaço. Cópias do documento foi distribuído pela CEUB à todos os participantes.

Outro documento distribuído aos participantes foi a *Cartilha Direitos Humanos e Diversidade Religiosa*, elaborada pelo Centro de Referência à Discriminação Religiosa – CRDR/INTERPAZ, membro integrante do MIR – Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro e da URI – Iniciativa das Religiões Unidas. Durante o Seminário, César e Katja Bastos, ligados à tradição religiosa da Encantaria Cigana, e fundadores do CRDR/INTERPAZ, por diversas ocasiões se pronunciaram contra práticas de intolerância religiosa e da necessidade de se buscar um maior diálogo inter-étnico e inter-religioso no Parque Nacional da Tijuca, distribuindo entre os participantes a *Cartilha de Direitos Humanos e Diversidade Religiosa* elaborada por eles e um documento da ONU, proclamado em 1981, a *Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou crença*.

Essas iniciativas da CEUB e do CRDR/INTERPAZ demonstram a luta e reivindicação das instituições religiosas por espaço para a realização de praticas religiosas, ao mesmo tempo luta contra discriminação e desigualdade no uso dos espaços públicos, e contra a intolerância religiosa, denunciando os preconceitos por trás das ações e demoras do Poder Público, no caso o PNT, em resolver a questão e atender as solicitações feitas. Vale dizer que tanto a CEUB quanto o CRDR/INTERPAZ estavam presentes no workshop realizado em 1997, e além de serem grupos usuários do PNT vêem há muito solicitando providências do Parque às demandas encaminhadas.

O novo grupo formado a partir desse seminário, agora chamado de *Comissão Interdisciplinar Gestora do Projeto Espaço Sagrado*, começa então a trabalhar em duas frentes: elaborar o Termo de Referência para solicitação à Prefeitura da cessão de uso da área conhecida como “Curva do S”, e desenvolver material educativo e ações de educação ambiental na área.

Para tanto, o grupo realiza diversas reuniões, consulta a procuradoria do município sobre o melhor instrumento jurídico a ser adotado, e elabora o texto do Termo de

Referência⁷⁹, que posteriormente é discutido com o Sr. Alfredo Sirkis, Presidente, à época, do Instituto Pereira Passos, que gosta da proposta e se compromete em tentar a cessão do espaço junto à Prefeitura.

Entretanto, uma nota publicada no Jornal O Dia, no dia 1º de Abril de 2004, o Prefeito do Rio de Janeiro, César Maia, se posiciona contrário a criação do que ele denomina “macumbódromo” na região do Alto da Boa Vista e declara-se contrário a tal demarcação. Isso traz muita preocupação a todos os membros da Comissão Gestora criada no Seminário. Na Memória de Reunião do Grupo em 14 de abril de 2004, está registrado:

“Para Denise Alves do PNT, a publicação da matéria no jornal tornava evidente a necessidade de cuidados especiais a serem tomados no sentido de que o foco da proposta fosse a educação ambiental, evitando-se assim, a denominação de macumbódromo. Denise sugeriu que o nome da área passasse a ser “Centro de Educação Ambiental”, e não mais “Espaço Sagrado do Curva do S”. Na sua avaliação, a mudança de nome facilitaria os trâmites e a aceitação da proposta por algumas correntes de ambientalistas e de segmentos da sociedade que, historicamente, não aceitam as oferendas feitas, em especial, pelas religiões afro-descendentes.” (Memória da Reunião da Comissão Gestora do Espaço Sagrado, dia 14/04/04).

Frente a esta mudança de enfoque sugerida pela Denise Alves, coordenadora de educação ambiental do PNT, iniciou-se uma longa discussão entre os participantes da reunião, surgindo o primeiro conflito entre o grupo, onde observa-se que os religiosos, na sua grande maioria, não aceitam a mudança de nome, ficando o grupo dividido entre duas opiniões: Denise Alves, Marcelo Prazeres, Leonardo Campelo e Aderbal Moreira, todos na época funcionários ou consultores do PNT, se posicionam pela mudança do nome do local para *Centro de Educação Ambiental das Religiões da Natureza*, defendendo que isso facilitaria a aceitação do projeto por representantes de correntes ambientalistas contrárias à demarcação da área em questão, já que no espaço previsto ela figura no PNT como área de corredor ecológico, e por setores da sociedade com preconceito contra religiões de matriz africana. Outro grupo composto por Fátima Damas (CEUB/umbanda), Rosane de Oliveira (wicca/MIR) e Maria das Graças Oliveira (MIR), defendem a idéia de que “a concepção de espaço sagrado está ligada a uma delimitação espacial e física na Terra (chão), local onde os praticantes e devotos entram em sintonia com o Divino, utilizando seus utensílios, suas

⁷⁹ Disponível no Anexo VIII dessa Dissertação.

oferendas, seus encantos”, e mostram que ao longo das reuniões do grupo os representantes do Parque foram, aos poucos, modificando muitas das concepções iniciais feitas durante o seminário, e mesmo as condições atrativas oferecidas pelo futuro espaço sagrado, onde a cachoeira inicial teria de ser substituída por outra “montada” em cimento, o tempo de permanência das oferendas vinha sendo sucessivamente reduzido, e a não possibilidade de ser fazer fogueira e acender velas, que antes estava sendo discutida mas depois foi negada.

No entender das representantes do Movimento Inter-religioso, Maria das Graças Oliveira e Rozane Oliveira, a proposta feita pelos técnicos do Parque de alteração do nome sinaliza que a área estaria sendo pensada mais de acordo com critérios técnicos/cientificistas do que religiosos/culturais, e consideraram a proposta elitista:

“No entender delas, a proposta é elitista e, certamente, só vai atender a um pequeno grupo de terreiros e centros que já se adequaram a essa abordagem. A grande maioria dos terreiros não aceitaria as condições que vêm sendo desenhadas, e continuariam fazendo suas obrigações e oferendas em outros locais, em prejuízo do meio ambiente que se está tentando recuperar e preservar.”(Memória da Reunião da Comissão Gestora do Espaço Sagrado, dia 14/04/04).

Após muitas discussões, onde o exercício da tolerância e respeito a diversidade de pensamentos foi observado pelos membros do grupo, decide-se que não será por medo de preconceito que a proposta inicial seria alterada, e o nome do local/projeto permanece como “Espaço Sagrado da Curva do S”.

Paralelamente à elaboração do termo de referência, uma parte do grupo começa a organizar as ações de educação ambiental em duas frentes: 1) a instituição ambientalista Defensores da Terra e o Ilê Omiojuaro (terreiro de candomblé) desenvolvem o *Decálogo das Oferendas*⁸⁰, um texto informativo e educativo que dialoga com saberes ancestrais do candomblé e com os saberes ecológicos/conservacionistas, a ser usado como instrumento de educação ambiental dos frequentadores do Parque e do Espaço Sagrado da Curva do S; 2) os membros da Comissão Gestora do Espaço Sagrado organizam o I Mutirão de Limpeza, no dia 3 de julho de 2004, no Espaço Sagrado da Curva do S. No dia, sinalizam o espaço com um banner do Projeto que é posto no local em lugar de grande visibilidade. O informe feito pelo grupo declara que no mutirão os voluntários recolheram 5 toneladas de oferendas “vencidas”, termo criado pelas discussões do grupo.

⁸⁰ Disponível no Anexo IX dessa Dissertação.

Aliás, na análise do processo, é interessante ver a criação de novos conceitos a partir do entendimento da problemática cultural associada às práticas religiosas na natureza. O Decálogo das Oferendas, criado por instituições do Grupo, coloca o conceito de “tempo mínimo de permanência”, relativo ao tempo mínimo que as oferendas necessitam de ficar expostas na natureza. Os Defensores da Terra explicam a criação do conceito:

“Para as tradições religiosas afro-brasileiras oferenda não é lixo, é presente ao orixá, mas depois de um determinado tempo, que varia segundo a tradição, se umbanda ou candomblé, a oferenda fica “vencida” e deixa de ser oferenda e passa a ser resíduo religioso. Observe que não falamos lixo, mas resíduo religioso, por uma questão de respeito. Como esse tempo varia segundo a tradição e à casa/terreiro religioso, a saída no Decálogo foi indicar ao devoto que este perguntasse a autoridade religiosa do seu culto qual o tempo mínimo necessário de exposição das oferendas, e se compromettesse em recolher tudo depois desse tempo.”

As atividades do I Mutirão de Limpeza foram registradas em foto e gravadas em Vídeo pelos representantes da CEUB. O Grupo decidiu realizar os mutirões de limpeza a cada dois meses, e o Templo A Caminho da Paz se comprometeu a realizá-los nos meses intermediários. E assim foi feito. Abaixo algumas fotos do I Mutirão de Limpeza do Espaço Sagrado da Curva do S, realizado em 3 de julho de 2004, transformado em banner pelo grupo, e fotos do II Mutirão, realizado pelo Templo A Caminho da Paz, em agosto de 2004:



Figura 8 – Painel com fotos do I Mutirão de Limpeza do Espaço Sagrado da Curva do S, realizado em 3 de julho de 2004, transformado em banner.

Registro do II Mutirão de Limpeza do Espaço Sagrado da Curva do S, localizado na Av. Edson Passos, Alto da Boa Vista. Realizado pelo Templo A Caminho da Paz, em Agosto de 2004.



Foto 9 - resíduos provenientes de oferendas vencidas



Foto 10 - resíduos provenientes de oferendas



Foto 11 e Foto 12 – Voluntários coletando resíduos provenientes de oferendas vencidas .



Foto 13 - Pai Armando e Pai Silmar Alves



Foto 14 - Voluntários do Templo A Caminho da Paz

Por um ano o Templo A Caminho da Paz realizou Mutirões de Limpeza no local, todos os meses, no segundo sábado de cada mês. A eles se juntaram técnicos, funcionários e voluntários do PNT, a COMLURB, além de instituições religiosas e ambientalistas. No

dia 16 de julho de 2005, no Mutirão organizado pelo Templo A Caminho da Paz, Maria das Graças Nascimento Oliveira, do MIR, relata o trabalho desenvolvido durante o ano:

“Está fazendo um ano que começamos o trabalho dos Mutirões do Espaço Sagrado da Curva do S, na estrada Edson Passos, Floresta da Tijuca. Olhando para trás não viramos pedra, mas ao contrário nos sentimos mais fortes, vivos e atuantes, porque participamos de um trabalho onde várias pedras foram tiradas do caminho, restaurando um Velho Altar que se fez um Espaço Sagrado, onde o relacionamento Homem/Divino pode ser feito de forma mais harmoniosa, bonita e sem comprometer a Vida que ali se manifesta.

Muitas vezes nesta trajetória o desânimo bateu: a sensação de enxugar gelo, de que nada adiantava o nosso esforço em limpar a área, e em seguida, uma nova leva de pessoas, chegava e sujava tudo de novo. Alguns até nos destrataavam, proferindo palavras grosseiras. Outras achavam que tudo era uma questão de propaganda política.

Mas como fiéis escudeiros de uma causa que é a regeneração do Planeta, a nível físico, mental e espiritual, seguimos em frente até chegarmos neste sábado, dia 16 de julho.

Foram muitos os momentos significativos que marcaram esta data. A garotada do Templo a Caminho da Paz, de idades bem variadas, limpou toda a área da Cachoeira, com vigor e alegria. Outros jovens precisam ser convidados a participar.

Desta vez a área estava bem mais limpa. A COMLURB se fez presente com os equipamentos necessários e com um representante muito bom: o gari Elton, da Gerência da Tijuca, recém chegado à área e, durante toda a semana, retirou o lixo mais pesado da cachoeira e do rio. Aprendemos muito com ele como usar corretamente a vassoura, como colocar o lixo de uma forma mais prática nas cestas. Afinal 10 anos de trabalho na empresa o qualificou e, o amor à profissão, dá o toque a mais na realização da sua obrigação. Enfim, um personagem muito especial, que num bate papo contou que observando os passantes verificou que quem suja a área não é o povo do Santo, mas sim pessoas que chegam e fazem a área de lixeira, jogando tudo no chão: copos e sacos de plástico, restos das oferendas, cacos de vidros das garrafas, entre outros materiais.

Uma outra participação muito especial foi do Amador, mais uma vez com sua equipe de voluntários, complementando a limpeza das margens do rio.

Para completar, depois do espaço físico limpo, louvamos a todos os Seres que habitam a Floresta. Acho que faltou isto nos outros mutirões: após a limpeza física, a espiritual pedindo a paz para nossa cidade, nossas casas, famílias, amigos e parentes, alimentando-nos com o axé, fortalecendo nosso caminhar.

Foi muito lindo! Saudamos Mamãe Oxum, as Yaras, os Caboclos, Xangô e todos os Orixás e seres encantados que habitam a Floresta. Reafirmamos nosso compromisso de continuar a trabalhar para a limpeza, restauração, regeneração e preservação da Floresta.

Assumimos também o compromisso de continuar a divulgar este trabalho em Casas, Terreiros, Templos, Igrejas mostrando que a Floresta é um altar sagrado, e como tal, merece o respeito e o amor de todas as tradições religiosas. Estamos de parabéns.

Em 16 de julho de 2005. (Relato registrado por Maria das Graças Nascimento Oliveira, representante do MIR e presente ao Mutirão).

A Comissão Gestora passa então a concentrar suas ações na organização dos mutirões e na distribuição do Decálogo das Oferendas pelas diversas casas de umbanda e de candomblé do Rio de Janeiro e da baixada fluminense.

Em setembro, ocorre novo conflito envolvendo a casa de Mãe Fátima Damas. A CEUB é multada pelo Parque por acender velas durante ritual realizado nas áreas do Parque. Mãe Fátima Damas declara que tomou os devidos cuidados: varreu o local para tirar folhas, cavou buracos no chão e colocou as velas dentro dos buracos em recipientes próprios de vidros. E mais, denuncia os constrangimentos sofridos pela ação dos fiscais, que destratarem os participantes da cerimônia, que foram expulsos do Parque. O conflito vai parar na mesa de discussão da comissão gestora que pede providências do Parque com vistas a disponibilização imediata dos locais para as práticas, e o estabelecimento de regras claras e pactuadas com as tradições. Mas apesar do empenho da equipe, a proposta de criação oficial do espaço sagrado em regime de co-gestão entre o Parque e instituições da sociedade civil não se viabilizou, pois a Prefeitura do Rio de Janeiro, administradora de parte da área da Curva do S, não aprovou a proposta encaminhada pelo PNT.

O ano de 2004 foi de muito aprendizado tanto para os funcionários do Parque quanto para as instituições religiosas usuárias, todos membros da Comissão Gestora do Espaço Sagrado da Curva do S. O conjunto das ações levadas a efeito pelo Comitê gestor a partir de 2004, com a realização de suas reuniões, muitas delas utilizando administração de conflitos, foi dando estatura ao movimento de implantação da concepção de espaço sagrado e influenciando outros setores do Parque mais alheios às iniciativas do grupo, como o setor de pesquisa.

Assim, em 2005, no âmbito da revisão do Plano de Manejo da unidade, a Diretoria de Ecossistemas do IBAMA – DIREC/IBAMA, em conjunto com o PNT, organizam a Oficina de Práticas Religiosas em Áreas Protegidas, realizada no Centro de Visitantes do PNT nos dias 14 e 15 de junho de 2005, e convidaram algumas instituições religiosas para participar.

Terceiro Momento – 2005
Revisão do Plano de Manejo do PNT e a
Oficina de Práticas Religiosas em Áreas Protegidas

Assim, com a revisão do plano de manejo do PNT, grupos religiosos são chamados a participar das reuniões e oficinas, e pela primeira vez, os diversos segmentos envolvidos nos conflitos de interesses são colocados lado a lado: religiosos e pesquisadores/preservacionistas sentam e discutem as diferentes dimensões ligadas à natureza. Estava dado um grande passo para se compreender os motivos por trás de cada interesse, resultando na identificação de cinco eixos estratégicos para a consolidação de uma proposta mínima de trabalho conjunto.

Os eixos estratégicos ampliaram e estruturaram todo um projeto de trabalho que incorpora 5 dimensões:

- **Eixo Estratégico 1: Regulamentação das práticas religiosas no Parque e entorno** e, nesta, um grande avanço que é a valorização do patrimônio imaterial do Parque Nacional da Tijuca; Normatizar o uso público religioso nas áreas dentro do Parque considerando as determinações do Decreto 84.017/79 (ressaltando o Art. 37 que determina que qualquer cerimônia no Parque tem de ter autorização), e as normas e diretrizes do Plano de Manejo considerando: as restrições ao uso de som, não deixar resíduos, não usar fogo e não entrar com animais no Parque; Normatizar as atividades no entorno considerando: oferendas religiosas em espaços pré-determinados, coleta regular de resíduos e uso de velas em espaços pré-determinados.
- **Eixo Estratégico 2: Definição de Espaços e Infra-estrutura para as práticas religiosas.** Não só no entorno como no interior do Parque, bem como a implantação de capela ecumênica, que não só não obteve consenso como até provocou conflitos de interesses entre os técnicos preservacionistas e os religiosos, como entre os setores de cultura/educação ambiental do PNT com o setor de pesquisa.
- **Eixo Estratégico 3: Educação Ambiental orientada aos praticantes,** aonde é proposta a gestão participativa na construção dos materiais de educação ambiental e a incorporação da religião e cultura como segmento representado no Conselho Consultivo

do Parque; Produção do Conhecimento, através da realização de pesquisas quantitativas e qualitativas sobre o uso religioso da área; considerar os religiosos como agentes multiplicadores; procurar a autosustentação do projeto e estabelecer um calendário inter-religioso de celebrações.

- **Eixo estratégico 4: Controle e Fiscalização das práticas religiosas no Parque e entorno**, aonde é proposto dotar os principais locais de placas informativas sobre a legislação existentes e normas de uso, mapeamento das áreas de conflitos de uso do Parque para práticas religiosas, estabelecer uma rotina de fiscalização e limpeza de acordo com o calendário religioso, bem como incluir elementos de práticas religiosas e culturais na formação dos agentes de fiscalização e controle;
- **Eixo Estratégico 5: Monitoria e Avaliação das práticas religiosas e impactos**, quando pela primeira vez é explicitada a necessidade de criar quatro frentes de pesquisa, objetivando quantificar, definir e determinar os diferentes tipos de impactos gerados pelas práticas religiosas, com vista a subsidiar o Plano de Manejo com estas informações.

Vale dizer que na oficina participaram 29 pessoas, sendo 22 técnicos ou consultores do IBAMA (na sua maioria biólogos, engenheiros florestais e geógrafos), 6 convidados da sociedade civil (entre quatro representantes de instituições religiosas e dois representantes de movimentos sociais) e um representante do corpo de bombeiros da Polícia Militar. A diferença de número entre religiosos e técnicos foi observada pelos participantes durante a avaliação dos trabalhos, registrada pelo moderador Roberto Resende na publicação final da oficina:

“É, foi bom, pena que havia poucos religiosos. O número de técnicos foi duas vezes maior”;

“Pouca interação dos religiosos com a coordenação na co-produção da oficina”;

“O seminário foi positivo, pena que não houve uma maior representação das entidades religiosas”;

“A condução da discussão toliu um pouco o livre debate, e por vezes desconsiderou os conhecimentos do grupo de religiosos presente”;

Como foi visto no Eixo Estratégico 2 do documento final da Oficina, é registrado “falta de consenso e conflitos de interesses” entre os participantes quanto a proposta

apresentada pela Ana Cristina Vieira, coordenadora de cultura do PNT, de criação de espaço ecumênico e multireligioso a ser criado em construção existente perto do Lago das Fadas, de modo a atender a solicitação das instituições religiosas não-católicas que demandam espaços no Parque para a realização de suas práticas. A maioria dos técnicos presentes criticou a proposta, e como não houve acordo, foi registrado no documento final que ela foi feita mas que não houve consenso. Esse conflito foi observado na avaliação final feita pelo mediador da oficina, que registrou no documento final a seguinte fala, provavelmente proferida por funcionário do IBAMA dado o conteúdo autoritário que sinaliza que funcionários de uma mesma instituição tem de pensar igual:

“A oficina foi confusa, pois houve muita divergência entre os representantes do PNT/IBAMA. Isso gerou polêmica e questionamentos sobre interesses do PNT. Considerando que se trata de um Parque Nacional e, que seus representantes representam a instituição IBAMA, tais conflitos não deveriam ter ocorrido.”

A representante da instituição ambientalista Defensores da Terra, presente na oficina, ao analisar o conflito surgido entre os representantes do IBAMA/PNT por ocasião da tentativa de apresentação da proposta de espaço multi-religioso, coloca o conflito como uma das contradições presentes no IBAMA, e como prática de discriminação:

“É de espantar mesmo, pois as contradições estão presentes no PNT até mesmo entre seus funcionários. Eles preferem colocar churrasqueiras no Lago das Fadas a ter “um bando de gente de branco” no local, como um dos técnicos falou. Chamou os religiosos ligados à tradições afro-brasileiras “daquele bando de gente de branco”. Preferem todo o impacto advindo das famílias que todo final de semana fazem seus churrascos, com todo o impacto do lixo, gritaria, carros, buzinas, do que um centro multireligioso onde haveria exposições culturais e a organização de diferentes altares, para as outras religiões não católicas que freqüentam a unidade. Por isso o Aderbal se revoltou e se alterou...sabe, os grupos afro-brasileiros recebem sempre muito preconceito, e aí está a prova. Os técnicos não deixaram nem a Ana Cristina apresentar a proposta. Disseram não sem nem ouvi-la. Mas porque permitem a presença da igreja católica? Se os preservacionistas são contra a presença dos homens e sua cultura em unidades de conservação de uso restritivo, porque permitem uns e não outro? Daí vem o conflito, porque uns são legitimados por eles, enquanto outros não, e estes não mais querem ficar calados.”

A oficina enumerou 14 religiões cujos praticantes freqüentavam diferentes áreas do Parque para realizarem seus rituais, descrevendo para cada uma delas os locais mais

utilizados, práticas realizadas, materiais e equipamentos usados durante os rituais, resíduos gerados, os possíveis impactos, as demandas e os manejos da situação.

A Tabela 3 apresenta o painel expositivo sobre as práticas religiosas no Parque Nacional da Tijuca construída durante essa oficina.

Pela Tabela 3 pode-se ver que católicos, evangélicos e espíritas kardecistas, apesar de não professarem culto à natureza (não são consideradas religiões de matrizes da natureza), freqüentam o Parque Nacional da Tijuca para realizar atividades religiosas diversas como leituras, vivências, preces e sintonizações, casamentos ao ar livre e, no caso dos evangélicos neo-pentecostais, exorcismo, batismo nos rios, rituais de “subida do monte” (relembrando a subida dos monte Sinai feita por Moisés) e fogueiras para “queima de karma” (escrevem feitos e nomes em folhas de papel que são posteriormente queimadas).

Das religiões usuárias do PNT, apenas a Católica conta com permissão prévia para realizar seus diferentes rituais (casamentos, batizados, missas e bodas) e infra-estrutura adequada para receber os visitantes religiosos e realizar suas práticas, como lugares/templos sagrados (no caso as Capelas Mayrink e Silvestre, o Cristo Redentor e a Capela de Nossa Senhora Aparecida, no Corcovado), coletores de lixo em todos os ambientes, coleta regular de resíduos realizada por empresa terceirizada nas áreas internas e pela empresa de coleta pública urbana (comlurb) nas áreas externas, áreas para acenderem velas e colocarem demais artefatos da ritualística (taças e jarros para vinho, panos, Bíblia e recipientes para a hóstia), áreas para estacionamento, iluminação e segurança.

As outras 13 religiões não católicas identificadas *pela Oficina de Práticas Religiosas em Áreas Protegidas* como usuárias, freqüentadoras e visitantes necessitam de permissão prévia da administração do Parque Nacional da Tijuca para realizarem seus rituais de modo a cumprir a exigência do Art 37 do decreto 84.017/79, não contam com infra-estrutura adequada para suas práticas, não contam com um lugar previamente organizado e estruturado, com coletores de lixo, sistema de coleta regular de resíduos, áreas para uso de velas, áreas pré-estabelecidas para oferendas, estacionamento, iluminação e segurança.

Grupo Religioso	Prática Religiosa	Número de Praticantes e Freqüência de uso	Local: Parque e Zona de Amortecimento	Materiais e equipamentos utilizados	Resíduos deixados no Parque	Possíveis Impactos	Demandas		Manejo da Situação	
							Parque	Grupo	Parque	Grupo
Igreja Católica	Celebração de sacramentos: batismo, casamento, missa, bodas de ouro e de prata.	Aproximadamente 50 pessoas; mensalmente na Capela Mayrink. No Cristo Redentor freqüentam turistas diversos, católicos ou não. Não foi estimado o número.	- Capela Mayrink - Corcovado (área pertencente à Cúria) - Capela Silvestre (desativada); - Capela de Nossa Senhora Aparecida, no Corcovado.	Pão, vinho, óleo, água, folhetos, flores.	Nenhum, pois a comitê recolle regularmente os resíduos	Alto fluxo de carros, sem vagas para a demanda (principalmente em batizados e casamentos) – (1)	- Mutirão de Coleta de lixo; Fiscalização; educação ambiental	Continuidade	Direcionamento das práticas de oferta para áreas fora do parque	Continuidade
Druidismo e Wicca	Adoração da natureza	Aproximadamente 30 pessoas; freqüência de 8 vezes ao ano, durante os festivais nos períodos de solstício e equinócio principalmente	Alto da Boa Vista, restaurante da Cascatinha	Materiais naturais e artesanais, leite, água, ervas, fogo	Nenhum. O grupo recolle os resíduos após as cerimônias	Práticas inadequadas feitas por druidas de moda, sem relação com escolas iniciáticas		Continuidade do direito de celebrar na natureza; participação nos projetos e debates promovidos pelo Parque	Controle das áreas visitadas; pesquisa	Pedem autorização; conscientização e educação ambiental do grupo; cooperação com o Parque
Budista e Taoísta	Meditação; orações individuais e coletivas; cânticos (sutras e mantras); vivências na natureza; cerimônias	30 a 50 pessoas semanalmente	Floresta da Tijuca, Alto da Boa Vista, Parque Lage, Recantos e áreas de lazer do PNT	Sinos, tambores, óleo e incensos	Ocasionalmente são encontradas imagens de Budá, mas estas podem ser também atribuídas aos esotéricos	Sons, cânticos e incensos (3)		Não identificados		Não identificados
MIR movimento Inter-religioso	Celebrações, rituais, oferendas, meditação	Variável. Aproximadamente 100 pessoas em celebrações, seguindo as datas do calendário inter-religioso	Espaço Sagrado da Curva do "S"; Floresta da Tijuca, nos diversos recantos; Parque Lage	Utensílios, materiais orgânicos, instrumentos musicais (chocalho, tambores, flautas), flores	Nenhum	Som (1)		Área do Parque para Capela Inter-religiosa; definição do que pode ser feito		Mutirão de limpeza; educação ambiental; discussões em grupo e estudos

Espírita Kardecista	Orações, meditações, leitura de livros, debates, casamento ao ar livre com prece	Não dimensionado	- Floresta da Tijuca, Alto da Boa Vista, Parque Lage	Não identificado	Nenhum	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Pedem autorização para a realização de cerimônias como casamento ao ar livre
Ciganos	Cerimônias, festivais da Lua Cheia, Casamentos ao ar livre, Cânticos e danças	Aproximadamente 30 pessoas; frequência ocasional, principalmente nas luas cheias	Clareiras existentes nas matas	Bonecos ciganos, flores e frutos	Bonecos deixados nas árvores e no solo, flores e frutos	Som, resíduos (2)	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Afro-brasileiros: umbanda, candomblé catimbo, Kimbanda	Oferendas, orações, cânticos, rodas, banhos	Cerca de 50 pessoas na Curva do "S" por dia, principalmente aos sábados. Fluxo maior nas datas do calendário religioso. Outros locais sem dados.	Curva do "S", Águas Férreas Jardim Botânico, Furnas, Cachoeira do Quebra, Vista Chinesa, Rio Carroca, Rio das Almas, Cachoeira do Pai Antônio, outros lugares no entorno (dispersos)	Comidas e bebidas alcoólicas (cachaça, champanhe, cerveja), Vasilhas de louça e alguidares de barro, cestas de palha, cigarros e charutos, flores, copos de vidro, atabaques, adjás e Agogôs	Alimentos, garrafas de vidro, velas, louças, alguidares, animais e aves utilizados nas oferendas, sacos plásticos, fósforos, cigarros e charutos, flores	Lixo, fogo, poluição hídrica, alimentação da fauna, soltura de animais, impacto visual, mau cheiro, foco de vetores para as comunidades do entorno, som/barulho. (9)	Respeito, regras negociadas e aplicadas, coleta de resíduos, trabalho educativo, espaço para as práticas.	Materiais educativos, coleta de resíduos de maneira regular, interação com os técnicos, trabalho educativo	
Vaishnava (Hare Krsna)	Danças, Meditações, leitura de livros, Cânticos (mantras), celebrações em datas sagradas	Não dimensionado	Floresta da Tijuca, Alto da Boa Vista, Parque Lage	Incensos, instrumentos musicais (tambores e sinos), Flores e frutos	Nenhum	Som, barulho, incensos (3)	Espaço regulamentado para as práticas	Discussões internas	

Xamanismo	Cerimônias nas datas sagradas, Cânticos e danças	Não dimensionado	Floresta da Tijuca, Alto da Boa Vista, Parque Lage	Incensos, instrumentos musiciais (chocalho, flauta, tambores), frutas, fumo	Frutas, Fumo, ervas sagradas, fogueira (queimam ervas e incensos e ficam até o fogo se apagar).	Oferendas (fumo, frutas e ervas) queima de ervas e incensos, som/ barulho (3)	Espaços para as práticas	Ficam até o final da fogueira, até o fogo se apagar
Esotéricos	Entoação de cânticos, camentos ao ar livre, celebrações	Não dimensionado	Não identificado	Imagens (budas, gnomos), flores e frutos, incenso	Imagens, flores e frutos	Poliuição, atração de fauna com alteração da dieta e difusão de doenças (3)	Não identificado	Não identificado
Evangélicos	Batismo coletivo nos rios, rituais de exorcismo, rituais de “subida do monte”, queimam objetos e nomes de pessoas transcritos em folha de papel, queima de Karma	Quando sobem o monte e acampam, mais de 50 pessoas.	Setor D, na área conhecida como represa dos ciganos.	Copos, garrafas, sacos plásticos, papel, alimentos, materiais de camping	Lixo orgânico, plástico, papéis, garrafas, sacos de embalagens, pet, etc	Fogo, poluição e contaminação do solo e da água, pintura das árvores, desmatamentos. (6)	Não identificado	Não identificado

Tabela 3 – Práticas Religiosas no Parque Nacional da Tijuca (retirada do Relatório Final da Oficina de Práticas Religiosas em Áreas Protegidas, realizada em 2005 no PNT, constante no Processo IBAMA/MMA N° 02001.004964/2005-65).

Esses dados configuram claramente a desigualdade no uso do espaço público do PNT, onde ocorre de maneira evidente um tratamento diferente para a religião católica. Esta desigualdade de tratamento dado à Igreja Católica foi um dos pontos de conflito da oficina, quando os grupos religiosos criticaram veementemente o tratamento desigual, registrado no documento final:

“Todos são iguais perante a Lei, diz o Art. 5º da Constituição Federal, mas para o Parque Nacional da Tijuca e o IBAMA, a religião Católica tem merecido um tratamento não igual do oferecido às outras religiões, recebendo mais facilidades e vantagens do que qualquer outra. Isso é o que? Injustiça e discriminação, no mínimo.”

Pela Tabela 3, percebe-se que a grande maioria das religiões usuárias do PNT demandam da unidade espaço para a realização de suas práticas religiosas, e todas trazem algum tipo de impacto, com exceção da kardecista.

Pela mesma tabela, vemos que as religiões afro-brasileiras, como a umbanda e o candomblé, são identificadas como:

- As que utilizam com mais frequência a natureza para realizar seus rituais, devido às suas deidades (orixás, inquices, voduns, encantados, caboclos) estarem diretamente associadas aos diferentes elementos e espaços da natureza. Assim, para essas tradições culturais, água, terra, fogo, ar, vento, chuva, tempestades, raios, cachoeiras, praias, rios, montanhas, matas, pedreiras, etc, estão diretamente envolvidos e são associados à presença e à força de seus deuses;
- As que utilizam mais espaços diferentes do PNT, sendo a sua presença registrada nos 4 setores do Parque, principalmente na cachoeira/represa do Quebra, no Horto (setor B); No Circuito das Águas, principalmente no Rio da Almas, Rio Caveira, matas do Vale das Almas e Cachoeira das Almas/Cachoeira do Pai Antônio (setor A); Represa dos Ciganos (setor D);
- As geradoras de mais impactos (nove no total), principalmente relacionados às oferendas religiosas que são deixadas na natureza;
- O grupo religioso que mais demandam/solicitam providências do Parque, principalmente para terem acesso e uso da natureza local;
- O grupo que mais manejam a situação, buscando criar materiais educativos e implementar ações para orientar o público religioso afro-

brasileiro usuário, realizar mutirões de limpeza das áreas mais usadas para a prática de oferendas e interagir com os técnicos do Parque. De fato, de 2004 à 2008 o grupo ligado às tradições afro-brasileiras usuárias do PNT já desenvolveu cinco instrumentos de educação ambiental direcionados ao público religioso do candomblé e da umbanda⁸¹, realizaram cerca de 14 mutirões de limpeza das áreas mais utilizadas para a prática de oferendas (seis em 2004 na Curva do “S”, e dois a cada ano posterior na Cachoeira do Quebra) e participaram de todas as reuniões, eventos, oficinas, Grupos de Trabalho e seminários organizados sobre o tema, estando inclusive como membros do atual conselho consultivo gestor do PNT.

Mas, pela Tabela 3, chama a atenção um fato: pode-se observar que de todas as 14 religiões identificadas como usuárias e frequentadoras do Parque, o grupo afro-brasileiro foi o único grupo religioso a exigir respeito por parte da unidade.

Talvez por isso, tenha sido um negro, praticante do candomblé tradição keto, etnia nagô/iorubá, um Ashogun do Alaketo, tradicional Comunidade-de-terreiro de Salvador/BA que têm uma filial em Nova Iguaçu/baixada fluminense, um filho-de-santo que durante o I Seminário Brasileiro Contra o Racismo Ambiental, ocorrido em 2005 nos espaços da Universidade Federal Fluminense acusou formalmente o Parque Nacional da Tijuca de Racismo Ambiental, tendo encaminhado ao Ministério Público uma moção de repúdio ao PNT por prática de Racismo Ambiental. Agrava o fato de que na época da denúncia, Aderbal Moreira Costa, Ashogun do Ala Keto e filho de Mãe Beata de Yemonjá, uma das mães de Santo mais famosas da Baixada Fluminense, fundadora do Ilê Omiojuaro, filial do Ala Keto da Bahia, ser consultor do Parque Nacional da Tijuca e membro do *Grupo Meio Ambiente e Espaço Sagrado*, criado pelo PNT em 2004, após o I Seminário Meio Ambiente e Espaço Sagrado organizado pela unidade.

No depoimento de Aderbal Moreira Costa, dado durante o seminário contra o racismo ambiental, pode-se ver a força da razão histórica ligada ao povo de santo confrontando a razão instrumental, a exposição pública do conflito envolvendo uso público religioso de áreas protegidas e a afirmação do candomblé como uma religião ecológica:

⁸¹ São eles: O Decálogo das Oferendas, o Decálogo de Yemanjá, a Cartilha Oku Abo e o Manual para os Zeladores, além do folder da campanha Elos de Axé: Natureza Viva.

“Meu nome é Aderbal Moreira Costa, mas, no Candomblé, meu nome é ObaoJumim, que quer dizer “o rei dos olhos de Yansã”. Sou um sacerdote Ashogum, que é o responsável pela oferenda aos Orixás, na tradição Ioruba. A minha comunidade de terreiro fica na Baixada Fluminense, numa área com oito a dez mil terreiros, mais do que em Salvador, Bahia, que é o berço dessas tradições. A gente trabalha basicamente em três frentes. A primeira é a da Educação, que é contra o Ensino Confessional que a Governadora do Estado instituiu, apesar de o Estado ser Laico. A segunda, a da Saúde, fazendo a prevenção de DSTs, com mulheres e homossexuais, basicamente. E a terceira é a do Projeto Oku Abo, que em Ioruba quer dizer bem-vindo. O projeto tem esse nome com a intenção de saudar o resgate das nossas tradições ecológicas.

Não é nenhuma novidade que o povo da tradição Ioruba é ecologista por conta de seus deuses, da sua religião. Basicamente, o Projeto Oku Abo tenta gerenciar um conflito que envolve duas leis federais: uma é a SNUC, que rege as unidades de conservação e que os biólogos, os técnicos e os fiscais cumprem à risca, quando se trata de perseguir o povo negro e o povo indígena, e a outra é a de liberdade de culto, que parece que ninguém nunca viu nem sabe o que é. Até dizem que não existe!

Produzimos material de educação ambiental específico para as religiões e matrizes da natureza. Nós fazemos parte do MIR, Movimento Inter-Religioso, que congrega 37 religiões, das quais 23 são de matrizes da natureza, incluindo o Wicca, o Druidismo, o Xamanismo e a Pajelança.

Nosso terreiro fica em Nova Iguaçu, perto da Reserva Ecológica do Tinguá, que é uma unidade de conservação das mais restritas. E os terreiros da Baixada Fluminense se dirigem para lá para fazer as oferendas. Então, eu comecei a desenvolver um trabalho de recolher estas oferendas. Com a matéria orgânica, nós produzimos compostagem. O material inorgânico, nós reaproveitamos. Com o alguidar, por exemplo, fazemos vasos de planta, plantamos mudas de ervas fitoterápicas. Esse trabalho vem desde a ECO 92. Logo no início, fomos impedidos por uma Diretora da Reserva do Tinguá, que entrou em conflito com a gente. A partir daí, nós começamos a fazer oficinas de práticas sustentáveis nos terreiros da Baixada Fluminense, para informar a essas pessoas que elas tinham o direito de professar a sua fé, desde que não deixassem resíduos na unidade de conservação, porque nós entendemos que o meio ambiente depende de nós como nós dependemos dele.

A gente procura desenvolver práticas sustentáveis para essas religiões, já que um dos maiores preconceitos que os negros sofrem no Brasil é por conta da suas práticas.

É verdade que matamos a galinha e fazemos oferenda na natureza. Mas o que essas pessoas esquecem de dizer é que o frango que matamos, nós nos alimentamos com ele. Antes, nós cantamos para ele; dizemos a ele que entendemos o sacrifício dele, a nobreza dele, em estar nos alimentando, nos mantendo. E, no entanto, esse é um dos argumentos que essa política fascista tem contra o nosso povo.

[...]

Pois bem: a partir daí começamos a desenvolver material de educação específico para essas comunidades de terreiro, nessas regiões da natureza. E, com esse envolvimento dentro da Floresta da Tijuca, eu notei que os fiscais se dirigiam às pessoas com uma falta de

respeito tão grande, que eu não conseguia olhar para eles. E comecei a prestar atenção ao fato de que a Igreja Católica tem livre acesso dentro do Parque. Eles não têm estudo do impacto que as oferendas causam dentro do Parque, mas também não existe estudo do impacto causado pelo Cristo Redentor, que é um símbolo católico, e eles cortaram o topo da montanha para colocar o Cristo, que a Cúria administra, deus sabe como foi firmado esse convenio.

Então, nós não podemos alcançar a nossa fé com tambores, mas eles podem chegar lá no alto, colocar uma estátua de concreto, com uma iluminação artificial criminoso, com um fluxo de visitantes imenso... E não é impactante, porque quem vai lá são estrangeiros e a classe média. Não causam impacto porque têm consciência ecológica; mas os crioulos, não! Os crioulos vão para a Curva do S promover farra, beber cachaça, dizer que estão incorporados, quando é um bando de veado, maluco, sapatão e bagunceiro...

Quando se trata das nossas questões, isso não é uma prática de hoje. Essa prática começa na História do Brasil, e é uma prática contumaz. Eles não fazem sem saber o que estão fazendo... [...] não sei quem falou ontem que não é uma questão racista. Então é o quê? Por que eles não vão numa situação que tem imigrantes estrangeiros, italianos, espanhóis, e arrancam o pessoal de lá? Eles querem é a terra de quilombolas; não tiram terra de imigrante branco. O negro tem que sair porque agora a terra presta. Eles usam dois pesos e duas medidas desde o começo da História do Brasil! Nós nunca interessamos aos cristãos e aos judaico-cristãos porque nós já estávamos dominados. Hoje em dia, nós já interessamos porque somos muitos, podemos colaborar com pouco...

Não vai dizer que a Aracruz Celulose está lá no Espírito Santo e não sabia que ali era área de índios e negros. Por que ela não foi para Vila Velha, para Guarapari, perto da praia onde vai o turista? É tudo intencional, nestas práticas. O negro do entorno do Parque Nacional da Tijuca e do Tinguá não tem acesso ao turismo, porque custa caro. São R\$ 30 para ir ao Cristo! Qualquer restaurante no Parque Nacional da Tijuca, você não pode tomar um guaraná; mas o estrangeiro pode, o branco pode. O negro do entorno quando entra, entra pela Rocinha, pelo Laboriaux, pelo Borel, pelo Turano, armado de fuzil, “fazendo uma resistência”. Resistência, na consciência dele, na cabeça dele, é aquilo que equipara ele aos safados que roubaram tudo o que ele tinha...

Por mais que a gente não queira dividir, dizer que tem branco e tem o preto, eu acho que quem é branco tem o privilégio, e quem é preto não tem. Então, eu tenho que buscar o mesmo direito que você tem; e para buscar isso, eu não posso dizer que sou igual a você e que tenho o mesmo tratamento. Eu não tenho. O negro não pode ser cabeludo, porque é maconheiro. Mas o branco pode, porque é surfista, é atleta, é bonitinho. Eu não posso; sou cantor de reggae, sou músico, eu não posso.

Então, quando vim para este Seminário, eu pensei: “como associar religião e racismo ambiental?”. Os candomblés, quando do seu início, eram dentro da cidade do Rio de Janeiro. Mas a explosão demográfica e a favelização foram tirando os espaços verdes dos terreiros, e aí fomos para a Baixada. Agora, eles não têm lugar para botar o lixo deles e vão botar lá na Baixada, porque nós estamos lá. Vai para Gramacho, para o Tinguá... Eles fecharam o lixão de Vila de Cava e abriram um lixão em Adrianópolis. Eles tiraram o lixão que já

havia contaminado toda a água que vai para a Baixada e colocaram onde vai contaminar. Então, além de tudo eles ainda são burros: porque poluem toda a água da nascente. E vem dizer que nós é que poluímos a natureza....

Concluindo: o meu terreiro, o terreiro da minha mãe, fica em Nova Iguaçu, Miguel Couto, mas a gente desenvolve essas duas frentes de trabalho: lá na Baixada e no Parque Nacional da Tijuca, no Centro de Visitantes, onde estamos participando do Plano de Manejo. E isso já é uma grande vitória: o Ibama reconheceu a necessidade de se fazer alguma coisa, porque, numa área de 5.000 m², nós temos 35 árvores atingidas por velas, das quais 25 estão condenadas.

Nós temos três afluentes do Rio Maracanã – o São José, o Muçu e outro que não lembro o nome. O Rio Maracanã é limpíssimo dentro do Parque Nacional da Tijuca, e mil metros para baixo eles começam a jogar esgoto. Nós trabalhamos basicamente ali com a recuperação dos recursos hídricos, com a recuperação de mata ciliar, fazendo diagnóstico da água e mutirão de limpeza. É um absurdo que a pessoa beba água aqui, e ali ela já esteja contaminada. E se a gente for ver o valor da água para nós brasileiros, os maiores detentores de reserva de água doce do mundo, você paga numa garrafinha de água mais do que um litro de petróleo! Então, é insanidade fazer isso com a água. Deveria haver um imposto de água, para ser especificamente aplicado na preservação desses recursos hídricos, porque eles não são renováveis.

É complicada a situação do meio ambiente no Brasil, e Deus ajude que o meio ambiente continue andando na direção dos menos favorecidos e que deixe de ser uma coisa da elite branca. A gente vê na Baixada Fluminense essa discussão: a gente não quer reciclar pet, porque o brasileiro recicla por fome; não é por consciência ecológica. As pessoas vêem que ele está reaproveitando a garrafa de coca-cola para fazer um carrinho, mas ele está fazendo aquilo porque não tem o que comer, porque é a única fonte de renda. Se ele tivesse dinheiro, ele não estava nem aí, por que não existe consciência ecológica na pedagogia brasileira, não existe quase nada também.

Muito obrigado, e que Xangô, o Deus da Justiça, nos dê a vitória!”

Preconceitos à parte, na busca de entendimento das diversas incompatibilidades que aparecem, observam-se visões diferenciadas sobre o mesmo problema. Na perspectiva dos técnicos do Parque Nacional da Tijuca as oferendas que ficam na natureza ameaçam a vida animal silvestre, poluem as águas de rios, cachoeiras e matas ao redor com materiais não degradáveis, interferem na beleza cênica da paisagem e causam forte impacto negativo aos visitantes das unidades de conservação. De fato, as comidas e carcaças de animais mortos provenientes das oferendas, dentro desta perspectiva, após certo tempo, tornam-se veículo de patogenias para homens e fauna silvestre, além de serem pontos de disseminação de vetores às comunidades residentes do entorno; as velas acesas matam plantas, ameaçam árvores e contribuem para ocorrência de incêndios florestais; as louças, garrafas e copos deixados no ambiente

quebram-se com facilidade, poluem águas e matas e colocam em risco a vida de freqüentadores e fauna local. Fora as embalagens que levam as oferendas e que são constantemente descartadas no meio ambiente local, seja por má educação ambiental, seja pela ausência de coletores de lixo nestes ambientes.

A fala de Luiz Fernando Lopes da Silva, analista ambiental e chefe informal da fiscalização do PNT, em diversos momentos expressa isso, apontando a questão das oferendas que ficam expostas no meio ambiente como dois problemas: lixo e oferta de comida para a fauna:

“Eles deixam pra lá como lixo, realmente deixam pra lá. Pra gente não é a oferenda em si, a oferenda em si ela vai criar alguns problemas. Primeiro, vira lixo, pra gente é lixo”.

“Mas o que ta acontecendo por outro lado, você quando começa a ter oferta, e muitas dessas oferendas tem comida, ai é um problema de deseducação da fauna, porque eles começam a associar todos os carros que param ali, todas as pessoas que vão ali, a comida fácil, ai se expõem. Então nem todo homem vai tratar o animal bem, isso é comum acontecer, então tem isso bastante, esse é o outro problema.”

“[...] quando eu cheguei aqui você não imagina, até cabeça de boi tinha aqui dentro, quando nós começamos a meter a mão nisso, nós tiramos foi lixo, alguidar, tinha mas não era assim 2, 3 não, eram centenas, centenas. Saco plástico... e detalhe, o saco plástico quando ficavam as coisas envolvidas, o quati pegava e levava pra dentro do mato. Às vezes tava andando em um lugar e pensava 'como que esse saco plástico veio parar aqui?'... o bicho levou..., porque tinha comida dentro e ele saiu carregando. Então, até isso acontece.”

Mas alguns religiosos que freqüentam o Parque Nacional da Tijuca tem uma outra visão, e questionam o impacto causado pelas oferendas, ao mesmo tempo que denunciam as desigualdades nos usos do Parque, mostrando que algumas culturas são legitimadas e outras não, e combatem a visão preservacionista clássica classificando-a como elitista, preconceituosa, injusta e racista, uma vez que permite e legitima atividades religiosas de culturas brancas e monoteístas no interior da unidade, as quais trazem impactos diversos, mas constrange e reprime práticas de tradições culturais de matrizes africanas.

“[...] as pessoas esquecem de dizer que quem promove a degradação não somos nós, negros, que estamos lá na Baixada Fluminense. Quem promove a destruição é o branco de classe média, que sai daqui para se consultar com os nossos sacerdotes, usurpar da nossa medicina... Quando é orientado para fazer uma oferenda para Oxossi, por exemplo, vai arriar um axoxó na floresta: é milho cozido com lasca de coco, só isso e nada mais. A intenção é que você tenha um campo harmônico perfeito, reze e, com isso, melhore e reflita o

quanto você é bom para a natureza. Mas o sacerdote fala para comprar 100 gramas, e ele compra 5 quilos, porque pensa que, se vai resolver o problema com 100 gramas em dois dias, com 5 quilos vai resolver em 10 minutos!

Dizem que nós poluímos a natureza; só que eles não sabem sequer que temos vários ditados em Ioruba que ratificam a nossa consciência ecológica. Nós dizemos, por exemplo: 'omi cosi, ewe cosi, orixá cosi que quer dizer, "sem folha, sem água, não existe Orixá'. Outra coisa que eles alegam é que a dieta alimentar dos animais são alteradas. Eu estou desde 2003 nesta área da Curva do S, fazendo uma consultoria voluntária com o IBAMA, e observo que os macacos gostam das oferendas. Eles não comem nada estragado; só comem frutas e os grãos. [...]

Então, nós não podemos alcançar a nossa fé com tambores, mas eles podem chegar lá no alto, colocar uma estátua de concreto, com uma iluminação artificial criminosa, com um fluxo de visitantes imenso... E não é impactante, porque quem vai lá são estrangeiros e a classe média. Não causam impacto porque têm consciência ecológica; mas os crioulos, não! Os crioulos vão para a Curva do S promover farra, beber cachaça, dizer que estão incorporados, quando é um bando de veado, maluco, sapatão e bagunceiro...[...] (Aderbal Moreira Costa, do Ilê Omiojuaro, tradição nagô/Yorubá).

"E a pergunta que fica é: - E os resíduos dos outros turistas, do pessoal que vem para a casamentos e batizados na Capela Mayrink ou no Cristo? E os resíduos da turma que frequenta as churrasqueiras, recantos, trilhas? Como saem da unidade? E se há plano de coleta de resíduo para um grupo o mesmo não pode envolver outros grupos? Porque pode haver plano de coleta de resíduos após cerimônias religiosas católicas e não pode haver após cerimônias religiosas da umbanda, candomblé, ou outras? O Brasil é assim, é das elites."(Mãe Fátima Damas, da CEUB).

"Nossa, muitas vezes... já me chamaram de macumbeiro, porcalhão, nego imundo..estas coisas...é muita injustiça né...é racismo mesmo...nós precisamos da mata pra manter nossa fé, mas os bacanas da barra podem vir com seus carrões e nós somos acusados de ladrões, sujos, macumbeiros". (José Francisco da Silva, morador da Usina e frequentador do Tenda do Zurican, no Méier).

"[...] às vezes eles até xingam a gente...de macumbeiro, macaco...crioulo sujo...essas coisas. Uma vez a Mãe tava com o caboclo montado quando o polícia chegou e mandou recolher tudo..saiu pisando as coisas, chutando as velas...um horror... Nossa! Meu coração parou. Nunca senti tanto medo...Achei que fossem prender a gente. [...] Naquele dia ninguém no terreiro conseguiu dormir". (Popai, 14 anos, iniciado na umbanda desde o nascimento. Frequentador da THIR, Tenda dos Humildes de Izabel a Redentora, no Méier).

"Como é que eu vou recolher um ebó? Ebó é para ser despachado na mata... e como eu vou recolher um presente dado pra exu? Eu é que não tiro..depois exu não gosta e aí, como é que fica? (Seu Sebastião Machado, Ogã da THIR).

Nesse contexto, é importante observar que há diferenciações nos atores sociais que realizam oferendas, indo das autoridades religiosas, passando pelos iniciados, pelos devotos, pelos freqüentadores assíduos, pelos não tão assíduos, pelos simpatizantes e até o totalmente leigo, mas supersticioso, que leva uma oferenda para Oxum na cachoeira porque sua vizinha disse que ia ajudar, ou aquele que joga uma flor no mar para Yemanjá durante a passagem do ano para trazer sorte.

“[...] mas não sou iniciado não....só gosto mesmo...vim aqui hoje porque o Seu Flecheiro disse para eu arriá pra Oxossi...tô precisando de ajuda em casa...tem muita briga...parece que é quizila de oxum com yemanjá, mas Oxossi falou que essa oferenda vai ajudá, então eu fiz...” (Seu José Maria, morador do Borel).

“Mãe Leila disse que oxum vai me ajudar a pegar barriga...tenho que fazer 10 obrigações...essa já é a terceira... tenho fê que vou engravidá.” (Gersiley dos Santos, freqüentadora da Tenda do Pai Damião, no Méier).

“Ah...eu gosto né... pelo sim pelo não...eu acredito...não deixo de jogar uma palma branca para Yemanjá todo fim de ano. Vou até Sepetiba pra dá a flor pra ela... vale a pena... a festa é tão linda...” (Gersiley dos Santos).

“Olha minha filha, já venho aqui pra mais de 15 anos...já vi de tudo...sou ekede da Tenda dos Humildes, lá da 24 de maio, sabe...ali no Méier...então... sempre trago vassoura, para limpar um pouquinho o lugar antes de colocar as oferendas de oxum...também aproveito e cato esses sacos plásticos que você táa vendo aqui, né...olha quantos, né...olha ali mais... como pode...eu não entendo...dá um dó danado... mas também, se você for ver...veja só...lata pra lixo não tem...” (Dona Rita de Cássia, ekede da THIR, Tenda de umbanda do Méier).

Luiz Fernando Lopes, do PNT, diferencia os praticantes, declarando ser mais fácil o diálogo com aqueles realmente ligados à tradição, pois reconhece que “os afro” tem ligação cultural com a natureza e respeitam ela. O problema passa a ser direcionado ao fanático e ao simpatizante:

“As pessoas que fazem o culto ‘afro’, vamos genericamente falar ‘o afro’, aquelas pessoas que realmente praticam isso, que levam a religião a serio, é mais fácil da gente trabalhar, esclarecer, e eles cumprem. A nossa experiência leva pra isso. Você chegou, constatou, pegou eles lá colocando oferenda, para, explica e dá a desculpa ‘não pode ser aqui’, eles tiram numa boa, sem problema nenhum.

Nós temos um outro problema, pessoas dentro do movimento afro, entra também pelo lado de fanatismo religioso, porque o fanatismo religioso não é só do protestante, das suas seitas diversas, como dentro do espiritualismo, vamos falar assim, e até dentro do espiritismo, porque é uma diferença grande a de espiritismo e espiritualismo. Não... os fanáticos do culto ‘afro’ acham que se botar ali não pode mexer porque o santo não vai aceitar a oferenda. Com esses é difícil você mexer... eles não entendem...

... por exemplo, tem uma outra coisa, 'Ah, meu santo quebrou, quebrou a imagem, então eu tenho que botar na mata'. Não sei da onde apareceu isso...E traz o Congá todo, traz a toalha, traz a imagem, traz todos os apetrechos, porque alguém falou, alguém disse que tem que ser despachado na mata. E aí o que acontece... você tem uma área no Rio de Janeiro de mata extremamente restrita. E o Alto da Boa Vista é o que sobrou, aí eles vem pra cá.

[...] olha nós pegamos uma vez, só pra você ter uma idéia, isso já tem alguns anos e nós avisamos que não era pra fazer de novo, tinha uma lista, nessas casas de umbanda, dos locais dentro do parque que podia botar oferenda...você imagina uma coisa dessas...

O outro, são aquelas pessoas 'Ah perdi o marido, perdi o namorado, tá com briga, não sei o que...', 'Ah vai lá na macumba que eles vão te trazer de volta.' Ai o sujeito vai na macumba e eles dizem pra arriá uma obrigação, e ele entra aqui dentro, sem nenhuma ligação com o sagrado, não respeitando a religião, porque se você tá procurando uma religião pra resolver um problema seu material, emocional, amoroso, você não vai receber isso. Essa é uma grande realidade, você tem que explicar pras pessoas, não vai ser a 'vovó não sei de quem' que vai resolver.

...o devoto e a autoridade religiosa é fácil você conversar, porque eles tem dentro de si uma responsabilidade com o meio ambiente. Não vamos entrar no mérito religioso da coisa, mas eles têm uma responsabilidade dentro daquilo que eles acreditam, na fé deles. Eles acreditam naquilo. Mas não, aí vem o cara que tem que acender uma velinha, tem que botar uma rosinha, tem que botar uma garrafa de champanhe, tem que botar uma garrafa de cachaça, porque tem que resolver um problema dele, do dia a dia, da matéria, esse é que é o grande problema."

Mas os povos de santo apresentam uma clara consciência da necessidade do cuidado com a natureza, até mesmo como estratégia de neutralização do preconceito e de construção da aceitação da opinião pública em relação às religiões:

"Nosso terreiro vai na mata daqui do Horto, a gente toma cuidado com as oferendas: não pode deixar embalagem de plástico, nada que polua. Os médiuns têm consciência de que nossa religião é muito criticada, sofrem preconceito e falam: 'vamos limpar tudo prá ninguém falar da gente.'" (Mãe Eldeni).

E os terreiros são vistos por alguns adeptos como potenciais formadores de uma consciência ecológica:

"Lá em casa, todo mundo é doutrinado: ninguém vai entregar oferenda e deixar lixo. Isso é uma das causas que estão tirando nosso espaço...É mais fácil a comunidade aceitar você se não fizer sujeira, vendo fazer um trabalho, as águas estão ali, joga arroz, feijão, o peixinho come. Agora joga sacola de plástico vai sujar a cachoeira. Tem que partir das casas-de-santo esse cuidado, a educação dos membros." (Pai Leco).

A exemplo do que ocorre com outros temas relativos ao povo-de-santo, também em relação à preservação dos recursos naturais, a autocrítica deste é implacável quando fala de seus pares: não isenta de responsabilidade os “falsos adeptos” e não hesita em incluí-los claramente entre os culpados pela degradação. Embora os religiosos reconheçam que está em curso um processo de desequilíbrio ecológico que tem causas macroeconômicas, sociais e políticas, apontam a participação do povo-de-santo na deterioração ambiental. Entre suas ações, uma das mais auto-criticadas é o depósito de lixo nos locais de oferendas e obrigações às entidades espirituais, fazendo uma clara distinção entre lixo e oferenda:

“Vi uma placa no Poção que achei linda: ‘A comunidade aceita que na mata moram os espíritos e espírito não se alimenta de lixo.’ Estão corretos! Arria sua oferenda, o que for saco plástico, vidro, trás de volta! Você vai, deixa tudo lá, se cada um fizer isso, está aquele monte de lixo, acabou.” (Pai Leco).

“[...] é...pra eles é lixo..mas oferenda não é lixo, é presente para o orixá, pros caboclos, os encantados... agora o plástico não...é uma doença o plástico... só que como a comlurb não recolhe acaba acumulando...a gente paga imposto pra que? Sabe, minha filha, no Brasil falta é vergonha na cara e respeito.” (Dona Rita de Cássia, da THIR).

Como pode ser visto, junto a questão das práticas religiosas realizadas no Parque, especialmente o caso das oferendas que ficam na natureza institucionalizada, misturam-se preocupações com a preservação da natureza, preconceitos, o desrespeito, o medo. E a discriminação de uns e a legitimação de outros passam a configurar a desigualdade no uso dos espaços públicos, o qual fere o princípio de Equidade ratificado pelo Art. 5º da Constituição Federal e podem ser entendidas como prática de racismo ambiental, uma vez que as ações, regras, planos e normas do Parque, mesmo sem a intenção racista, causam impacto sob etnias vulnerabilizadas, como as afro-brasileiras.

Como coloca Denise Alves e Marcelo Prazeres, ambos do núcleo de educação ambiental do PNT: “São colocados em confronto e discussão dois códigos bastante diferenciados: de um lado o código religioso, com a multiplicidade de práticas e representações presentes na realidade brasileira; de outro, a visão racionalista e

cientificista típica do mundo acadêmico e dos órgãos públicos”. (ALVES & PRAZERES, 2006, p. 30-31)⁸².

Nas palavras do Professor José Silva Quintas:

“Não é uma discussão simples, pois torna-se necessário compreender diferentes visões sobre um mesmo problema, reconhecer e respeitar valores diferentes, matrizes de pensamentos diferentes que vem de lá de trás da humanidade, produzidos no decorrer de gerações e gerações, face `visão européia e norte-americana, bem mais recentes e dominantes, com seus modelos e padrões técnico-científicos, assumidos pelo pensamento hegemônico como uma `valor incontestável`, mas que apresentam impasses e limites face à crise ambiental.”(QUINTAS, 2006, p. 5).

Uma outra questão a ser colocada com referência a *Oficina de Práticas Religiosas em Áreas Protegidas* refere-se a outras duas contradições identificadas na conduta do PNT e do IBAMA. A primeira contradição é que o resultado final da Oficina virou um relatório e um processo (Processo 02001.004964/2005-65), afinal a oficina foi realizada com vistas a auxiliar o processo de revisão do plano de manejo da unidade, e foi protocolada no IBAMA com vista a tramitação pelos departamentos e coordenadorias do órgão. Mas ocorre que o processo foi protocolado no IBAMA com o Número de Assunto 20719, que significa INVASÃO DE ÁREA. Ou seja, o IBAMA e o PNT organizam uma oficina técnica, chamam a sociedade civil para participar com o objetivo “de envolver lideranças religiosas, entidades ambientalistas, técnicos e pesquisadores na discussão e busca de solução para os conflitos existentes, conciliando os objetivos de manejo de um Parque Nacional com as atividades religiosas nele desenvolvidas”, e tratam o caso como caso de polícia, mostrando clara incoerência metodológica e desrespeito às tradições, apesar dos discursos relativos a participação e valorização das culturas.

Então, embora o PNT desenvolva projeto de educação ambiental com base no diálogo e respeito à diversidade de pensamentos e culturas, na valorização do saber popular, percebe-se que para o IBAMA, práticas religiosas em parques nacionais significa invasão de área e caso a ser tratado pela leis de crimes ambientais que pune a invasão de áreas protegidas em diversos artigos, estipulando penas igualmente diversas.

Na pesquisa foi observada outra contradição relativa à incoerência metodológica. Na avaliação final da Oficina, registrada no Documento Final pelo moderador Roberto

⁸² Texto apresentado durante o I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental, realizado nos dias 7 e 8 de junho de 2006 no Centro Cultural da Justiça Federal, Rio de Janeiro, publicado em forma de CD e distribuído aos participantes.

Resende, consta preocupação de um participante do MIR que deixou registrada a seguinte preocupação: “*acho importante o retorno do que venha a ser definido para a sociedade que o ajudou a construir*”. De fato a preocupação tinha fundamento. Nove meses depois de realizada a oficina, já tendo o relatório final sido redigido, entregue ao PNT e ao IBAMA, e estando em tramitação sob o Número Processo IBAMA/DIREC/CGECO 02001.004964/2005-65, as quatro instituições religiosas e as duas instituições da sociedade civil participantes não tinham recebido o relatório final nem notícias referentes a tramitação do processo e o que estaria sendo incorporado em termos das sugestões dadas. Mais grave, do ponto de vista democrático e da justiça ambiental, havia sido dado um parecer pela Procuradoria Geral do IBAMA, Parecer/AGU/PGF/IBAMA PROGE Nº 467/2005⁸³, em 2 de setembro de 2005, contrário às propostas apresentadas, pela Procuradora Sônia Maria Pereira Wiedmann, que entre outras análises entende que:

“A liberdade de culto prevista constitucionalmente encontra limitações **na forma da Lei**, no próprio dizer constitucional. Ou seja, é preciso que exista uma lei infra-constitucional estabelecendo onde e quando estes cultos se realizam. Como não existe uma lei que garanta a celebração de cultos em Parques Nacionais, prevalecem as limitações da Lei 9985/00 onde não há previsão legal para as celebrações como já dissemos acima.

A proteção do patrimônio cultural e imaterial é a competência precípua do IPHAN, e seria muito conveniente que o mesmo se manifestasse na busca de solução.

O que não podemos fazer é avocar ao IBAMA a responsabilidade pela solução de uma atividade, *a priori* inadequada e ilegal dentro de um Parque Nacional. Inexiste previsão legal de utilização desses espaços especialmente protegidos para cultos religiosos agravada pelo uso dos recursos naturais do próprio Parque.

A inclusão da atividade no plano de manejo da unidade, deverá se ater a cessão de um espaço, eventualmente, na Zona de Amortecimento, no entorno do Parque mas, não existe legalidade de construção desse espaço dentro do Parque Nacional.

A existência de capelas, grutas e monumentos dentro dos Parques, construídos anteriormente à criação da unidade de conservação, deverá ser contemplada no plano de manejo como zona especial e sujeita a regramentos específicos de estacionamento, horários, destinação de resíduos e toda forma de poluição que possa afetar a fauna e flora do Parque bem como outras regras técnicas compatíveis com o manejo do Parque.” (grifos da autora). (Parecer/AGU/PGF/IBAMA PROGE Nº 467/2005).

Pelo exposto, percebe-se que a procuradora do IBAMA concorda com a presença da Igreja Católica, legitimando sua presença e realização de rituais, uma vez que as três

⁸³ Disponível no Anexo X dessa Dissertação.

capelas católicas e a estátua do Cristo foram construídas antes da área virar Parque Nacional, desconsiderando a presença histórica das religiões de matriz africana que, muito antes das capelas e do cristo serem construídos na região, já freqüentavam as áreas do hoje PNT para realização de rituais religiosos. Mostra também, não só um preconceito velado como uma injustiça, pois declara não ser de responsabilidade do PNT zelar pelo Princípio de Equidade exposto na Constituição Federal, preocupação que deveria ser de todos os cidadãos e instituições do país, incluindo aí o IBAMA/PNT.

E para agravar a situação, o parecer da procuradora Sonia Wiedmann é referendado pelo Procurador Geral adjunto substituto (o procurador geral estava de férias na época do parecer), senhor Luiz Fernando Munhoz Fontana, “por seus fundamentos jurídicos, com os esclarecimentos prestados”.

Quando Volta de férias, o Dr. Sebastião Azevedo, Procurador Geral do IBAMA não aprova o parecer da procuradora Sônia Wiedmann, por achá-lo preconceituoso, e desconsidera o encaminhamento do Procurador Geral substituto, determinando à outra procuradora da casa, a Dr^a Adriana Sobral Barbosa Mandarinino, Coordenadora de Estudos e Pareceres Ambientais a elaboração de novo parecer.

A Procuradora Adriana Mandarinino, por sua vez, refaz o parecer anterior⁸⁴, e através do Despacho 0809/2005 – PROGE/COEPA, constante no Processo 02001004964/2005 assim se posicionou:

“3. [...] a mesma solução encontrada para a Igreja Católica, mediante o esforço de compatibilização de missas, casamentos e outras cerimônias, realizadas nas Capelas (do Parque) – com todos os impactos daí decorrentes, como trânsito de automóveis, barulho, eventual geração de resíduos, fluxo intenso de pessoas – e os objetivos de preservação ambiental, presente nos fundamentos da própria existência do Parque Nacional, deva aplicar-se também aos demais cultos e rituais, em razão da aplicação do princípio da equidade e da não discriminação asseveradas na Constituição Federal.

[...]

5. Entendo ser este o ponto central na discussão sobre a compatibilidade ou não das atividades com a unidade de conservação. Não fosse o comentário efetuado no item 3, isto é, da aplicação do princípio de equidade e da não discriminação aos demais cultos e rituais asseverados na Constituição federal, percebo que a questão dos impactos teve avaliação puramente empírica, devendo ser melhor avaliados, utilizando-se critérios técnicos-científicos quando da revisão do plano de manejo. Isto é, não há amparo técnico para a proibição pura e simples de cultos e rituais, sendo insuficiente, por ser análise eminentemente empírica, os indicadores capazes de aferir o impacto

⁸⁴ O Parecer da Procuradora Adriana Mandarinino, constante no Despacho 0809/2005 – PROGE/COEPA, do Processo 02001004964/2005, pode ser lido na íntegra no Anexo XI da presente Dissertação.

ambiental alegado, no caso, somente debatidos durante a oficina de trabalho (sobre práticas religiosas em áreas protegidas).

6. Cabe ponderar que posições protecionistas, quando não confrontadas com a pluralidade de profissões de fé, podem dar ensejo a manifestações preconceituosas e discriminatórias, atitudes bastante nefastas em tempos históricos de intolerância religiosas em partes significativas do mundo. (Despacho 0809/2005 – PROGE/COEPA, constante no Processo 02001004964/2005).

E a Procuradora Adriana Mandarino vai mais além, defendendo as religiões afro-brasileiras como religiões eminentemente ecológicas, desconstruindo a justificativa de Sônia Wiedmann que colocava elas como potenciais poluidoras e dava permissão para a presença dos rituais da Igreja Católica apenas:

8. [...] percebo haver estreita relação entre o meio ambiente e religiões afro-brasileiras, em razão de que os deuses cultuados e seus espaços de celebração coincidem com a própria natureza. Se algumas religiões pressupõem espaços fechados, a natureza das entidades invocadas pelos praticantes de cultos como o candomblé e a umbanda fazem-nos aliados inseparáveis da natureza, cuja proteção é a razão primeira da criação do Parque e objeto principal de preocupação e atenção de sua administração.

[...]

10. Concluo, por fim, sugerindo que a melhor solução a ser adotada seja o aprofundamento das discussões, com vistas à construção de modo de convivência entre os diversos setores que fazem uso do Parque, sendo a solução da proibição de determinadas atividades religiosas, a proposta mais autoritária e, portanto, a menos indicada, em última instância, por ofensa a dispositivos constitucionais [...]”. (Despacho 0809/2005 – PROGE/ COEPA, constante no Processo 02001004964/2005).

Finalizando seu Despacho, a Coordenadora de Estudos e Pareceres Ambientais da PROGE/IBAMA, conclui:

“12. Portanto, o que fazer com religiões e demais grupos, como os esotéricos, praticantes do xamanismo, umbanda, candomblé, etc, que têm na própria natureza suas entidades, seus deuses, seu templo e seu espaço de culto? Parece-me que, no caso presente, por ocasião da revisão do Plano de Manejo poderá haver dimensionamento científico dos impactos decorrentes das práticas religiosas, com as necessárias propostas de mitigação.

13. Com base na liberdade de culto, no diálogo e no respeito à diversidade cultural, cabe à Administração do Parque construir modo de convivência entre as diversas práticas religiosas e estabelecer, em conjunto com a comunidade e com tantos outros setores que fazem uso do Parque, procedimentos e regras a serem seguidos, de forma a coibir acidentes, incêndios, poluição dos recursos hídricos, bem como demais impactos citados [...]”.(grifo da autora).

Portanto a proposta apontada pela Procuradora foi que se aproveitasse a revisão do plano de manejo para se estudar e melhor avaliar os impactos decorrentes das práticas religiosas no PNT, conforme já tinha sido sugerido pela oficina citada, e que a proibição pura e simples das práticas religiosas por não católicos era a solução mais autoritária e menos indicada por ferir os preceitos constitucionais.

Preocupados com a ausência de notícias quanto à tramitação dos resultados da Oficina sobre práticas religiosas em áreas protegidas, após nove meses de realizada, quatro instituições integrantes do MIR, que estavam na oficina realizada em 2005, solicitam ao Secretário executivo do Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro encaminhamento de ofício à Chefia do Parque Nacional da Tijuca, solicitando informações sobre o andamento do processo e pedindo o agendamento de reunião para tratar do assunto. O ofício do MIR é encaminhado em 9 de março de 2006⁸⁵. Em 13 de março a Coordenadora de Educação Ambiental do PNT informa que a reunião solicitada pela sociedade civil com a Chefia do Parque, para tratar dos encaminhamentos e desdobramentos da oficina no âmbito da revisão do plano de manejo do PNT, foi agendada para dia 30 de março.

Entretanto, tal reunião nunca aconteceu, tendo sido marcada e desmarcada por 5 vezes. Até hoje, mais de três anos depois, nenhuma das instituições convidadas pelo PNT/IBAMA para participar da oficina Práticas religiosas em Áreas Protegidas recebeu o relatório final com os resultados da produção conjunta das informações, ou mesmo qualquer informação sobre o andamento e desdobramentos das sugestões dadas pela sociedade civil, numa clara manifestação de desrespeito por parte da unidade.

Também não foram realizados os estudos sugeridos pela oficina e ratificados pela Procuradora Adriana Mandarino, visando aprofundar as informações sobre os impactos gerados na unidade pelas práticas religiosas. A revisão do Plano de Manejo acabou, o plano foi reeditado e publicado sem considerar as sugestões dadas durante a oficina e pela Procuradora Adriano Mandarino em seu parecer. O atual Plano apenas incorpora como Zona Especial, a Curva do S, localizada no entorno, na zona de amortecimento, com vistas a realização futura de projeto de manejo e gestão de práticas religiosas. As práticas religiosas por não católicos continuam proibidas no interior da unidade, mostrando que o Plano de Manejo na realidade

⁸⁵ Disponível no Anexo XII da Dissertação.

seguiu o recomendado pela Procuradora Sônia Wiedmann, que recomendou proibir a realização de práticas religiosas no interior da unidade, permitindo apenas aquelas realizadas pela Igreja Católica, e criar proposta de espaço religioso no entorno da unidade.

Talvez tenha sido por esses motivos que a direção do PNT não quis se reunir com as instituições religiosas e informar o que o Plano de Manejo estava fazendo com relação às sugestões da oficina. Talvez tenha sido por isso também que o setor de cultura e de educação ambiental do PNT (que sempre se situaram em um campo divergente do setor de pesquisa, denunciando os preconceitos e discriminação por parte dos técnicos preservacionistas), em parceria com instituições religiosas, o IBASE e o Programa Brasil Sustentável e Democrático da FASE, decidiram organizar em julho de 2006 o I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental, levando agora a discussão sobre práticas religiosas em áreas protegidas para um novo patamar, para o campo das injustiças ambientais e racismo ambiental.

<p style="text-align: center;">Quarto Momento - 2006 I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental</p>

Nos dias 7 e 8 de junho foi realizado, no Centro Cultural Justiça Federal, do Rio de Janeiro, o I Seminário Educação, Cultura e Justiça Ambiental. O evento foi uma iniciativa do Parque Nacional da Tijuca e da Coordenação Geral de Educação Ambiental / CGEAM do IBAMA, em parceria com o Programa Brasil Sustentável e Democrático / BSD-FASE, Centro de Cultura e Meio Ambiente Sou mais minha Trilha e Omo Aro Cia Cultural, com apoio do IBASE, Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ, Sociedade Afro Cultural Lemi Ayó, Rede Brasileira de Justiça Ambiental, Conselho Regional de Biologia-RJ, Movimento Inter-Religioso / ISER, Defensores da Terra, Centro Cultural da Justiça Federal e a Gergóvia Escola de Druidismo e Cultura Celta. O Seminário teve como objetivos os seguintes pontos:

- Desenvolver a reflexão e o debate sobre questões relacionadas à gestão do meio ambiente, o reconhecimento da diversidade cultural e a justiça ambiental, em um contexto de exclusão social, violência urbana e racismo ambiental;

- Favorecer parcerias, processos participativos na gestão das unidades de conservação e ações voltadas para a inclusão social e justiça ambiental; avaliar propostas e experiências; e formular novas alternativas de ação.
- Discutir experiências e alternativas sobre a questão das oferendas religiosas em áreas florestadas, visando compatibilizar a proteção do patrimônio natural e cultural.
- Dar oportunidade para lideranças religiosas, pesquisadores, educadores, técnicos e agentes sociais trocarem opiniões e sugestões sobre educação, cultura afro-brasileira e justiça ambiental, possibilitando a elaboração de estratégias de trabalho e fortalecimento de parcerias, conjugando as necessidades de proteção ambiental e livre expressão da experiência religiosa.

Este 4º momento se configura como um dos mais importantes na trajetória do projeto *Meio Ambiente e Espaços Sagrados* desenvolvido pelo PNT, pois trás para um público mais amplo uma das questões subjacentes e que até então não tinha sido explicitada de maneira mais enfática, e diz respeito à um conjunto de evidências observadas em relação ao tratamento recebido pelos praticantes e devotos das tradições de matrizes afro-brasileira e da Natureza.

No primeiro dia do encontro, a partir de uma ampla discussão sobre justiça ambiental, diversidade cultural e exclusão social no contexto da criação e gestão de áreas protegidas, foi introduzida a discussão sobre a gestão e projetos do Parque Nacional da Tijuca e a percepção das comunidades sobre sua relação com a UC.

A discussão sobre os conflitos relacionados ao uso religioso em áreas protegidas face aos princípios constitucionais e ao direito ambiental, contemplou a diversidade de expressões religiosas que demandam estas áreas para suas práticas, constatando-se o uso quase exclusivo pela religião católica. Neste contexto, ocorrem conflitos face aos cultos afro-brasileiros e muitas outras religiões, como o xamanismo / pajelança, evangélicos pentecostais, druidismo, wicca, vertentes ciganas, orientais e esotéricas, que foram discutidos dentro de um quadro mais amplo de racismo ambiental no País.

Ao longo dos 10 anos do projeto, por diversas ocasiões, houveram relatos de constrangimentos ocorridos pela atuação dos guardas municipais e do próprio parque por ocasião da entrega de oferendas e obrigações na área do Parque Nacional da Tijuca. Se por um lado a Constituição garante a liberdade de culto e das práticas associadas, o Sistema Nacional de Unidades de Conservação e a legislação ambiental são bastante

restritivas. A população ligada aos cultos afro-brasileiros tem como perfil dominante a cor negra, pertence aos mais baixos estratos socioeconômicos, na sua maioria analfabetos, invisíveis e excluídos socialmente.

A fala de Mãe Beata de Yemonjá, que abriu a seminário dando as boas vindas aos presentes, expressa isso. Nela, Mãe Beata denuncia os constrangimentos, a discriminação e o preconceito que os povos de santo sofrem, ao mesmo tempo que reafirma os valores sagrados ligados às religiões de matrizes africanas:

“Em primeiro lugar, bom dia a todos. Que Yemanjá, Obatalá, Oxossi, que é o dono das florestas, e Ossaim, que também faz parte desta grande harmonia, abençoem a todos, é o que eu mais desejo.

Eu sou Mãe Beata de Yemonjá, Ialorixá do Ilé Omiojuaro. Como Ialorixá e como uma sacerdotisa das religiões de matrizes africanas, a minha responsabilidade com a questão ecológica e com a questão da natureza é muito grande. Tenho um encargo muito grande de preservar a natureza porque não existe uma religião que tenha mais compromisso com a natureza do que o candomblé. Tudo no candomblé é voltado para a natureza, para a ecologia. Se nós não tivermos água limpa, nós não podemos cuidar das nossas mezinhas, que são os nossos chás; se nós não cultivarmos as ervas nós não poderemos ter a sua seiva perfeita. E a pedra, o solo que nós pisamos, o ar que respiramos...

Embora tenhamos esse compromisso, há anos nos jogam o estigma de que as religiões de matriz africana são devastadoras da natureza. São pessoas que não têm o conhecimento; nada sabem, nada entendem... Existe um milenar provérbio Yorubá que diz “Omi Kozi, Ewê Kozi, Orixá Kozi”, que significa: “Sem água e sem folha, não existe Orixá”.

Orixá é natureza. É uma força sagrada que ninguém tem o poder de segurar, e sim de respeitar, de amar, ser fiel, pois sem a natureza, sem o respeito à natureza, nem o ser humano teria espaço aqui na Terra. Nós somos mais água, principalmente com os mananciais, com os rios, com o mar, com as cachoeiras... Nós somos mais Omim do que Eram; Omim é a água, o Eram é a carne. E a água é responsável pela vida do ser humano.”

Vários foram os pesquisadores que analisaram a questão das práticas religiosas em áreas protegidas, analisando o tema sob múltiplos enfoques: Marta de Azevedo Irving (EICOS/UFRJ) e Sônia Peixoto (PNT) falaram da questão da violência presente no entorno do PNT e da construção do conceito de Parques da Paz; Aureanice de Mello Corrêa (Departamento de Geografia da UERJ) colocou a proposta de Territórios Santuários como via de operacionalização das práticas religiosas vinculadas à natureza; Denise Alves (PNT), Marcelo Prazeres (PNT) e Maria das Graças Oliveira (MIR), falaram da experiência do PNT, tema também abordado por Lara Moutinho da Costa (CDMA/ALERJ e Defensores da Terra) que tratou da questão à luz dos conflitos

ambientais e da educação ambiental; Jaime Pacheco (Ile Asè Alakorowo) falou do tema sob a ótica da dignidade; a Procuradora do IBAMA Adriana Mandarino falou dos conflitos relacionados ao uso religioso de áreas protegidas frente aos princípios constitucionais e ao sistema nacional de unidades de conservação; Jean Pierre Leroy (PBSDF/FASE) analisou o tema sob a ótica do meio ambiente de mercado e Tânia Pacheco (PBSDF/FASE) sob a ótica do racismo ambiental.

Na ocasião Tânia Pacheco colocou algumas das estratégias construídas de combate ao racismo ambiental durante o I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental:

“Nesse sentido, no I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental demos início, ainda que de forma tímida e embrionária, à construção do que esperamos venha a ser, ao mesmo tempo, um marco essencial e uma arma: a construção do Mapa de conflitos causados pelo Racismo Ambiental no Brasil. E algumas das estratégias a serem seguidas começaram, igualmente, a ser construídas. Gostaria de terminar citando, dentre elas, as que me parecem mais pertinentes à nossa discussão:

1. combater sempre e a cada oportunidade o atual modelo de desenvolvimento, entendendo-o como o principal responsável pela desigualdade social, pelas diferenças resultantes de questões de gênero e pelas diversas facetas assumidas pelo racismo institucional, cultural, ambiental;
2. lutar contra os preconceitos e contra o mito das superioridades raciais, religiosas e culturais, tenham eles as origens que tiverem;
3. considerar a identidade cultural como ponto de partida e como principal estratégia de fortalecimento político no combate ao racismo, inclusive ambiental;
4. reconhecer o Racismo Ambiental como destruidor das tradições, da auto-estima e da identidade cultural, e não apenas do meio ambiente;
5. garantir o respeito e o direito às práticas religiosas e às crenças, sem perder de vista, paralelamente, o trabalho de educação, recuperando a noção da natureza enquanto o território dos “encantados” e dos Orixás;
6. lutar pela regularização e pela demarcação das terras indígenas e dos territórios quilombolas e pelos direitos das populações tradicionais de permanecerem em suas terras;
7. combater a cultura de repressão presente em muitos órgãos ambientais, que perseguem populações vulneráveis e licenciam grandes empreendimentos em nome do progresso;
8. estabelecer como norma ética de cumprimento obrigatório o compromisso da academia e das ONGs com o retorno de informações para os movimentos e as comunidades pesquisadas;
9. mapear as comunidades acadêmicas, as ONGs e a redes envolvidas com as causas populares e que aceitem assumir o compromisso com o levantamento do Mapa do Racismo

- Ambiental, diagnosticando, pesquisando e estudando áreas impactadas e buscando novas estratégias de ação;
10. conquistar espaços nas universidades para o aprofundamento de estudos sobre o Racismo Ambiental, enfatizando o papel das mulheres nessa luta;
 11. combater os processos de criminalização das comunidades e dos movimentos sociais via Judiciário e legislações, com o apoio da mídia;
 12. fortalecer, ampliar e integrar com outras redes o GT Racismo Ambiental, da Rede Brasileira de Justiça Ambiental, elegendo-o e fortalecendo-o como espaço de interlocução, divulgação de denúncias e de informação de conquistas;
- assumir o compromisso de atuarmos juntos como companheiros, com confiança recíproca, respeitando nossos dissensos e transformando nossas diversidades culturais na riqueza maior que fundamentará nossa estratégia e marcará a justiça da nossa luta.” (PACHECO, 2006, p. 152-160).

Como o seminário discutiu temas referentes ao campo da justiça ambiental, a questão da exclusão das populações permeou diversas discussões. Nos depoimentos dados por moradores das comunidades do entorno do Parque, lideranças comunitárias do Borel, Rocinha e Laboriaux relatam os constrangimentos sofridos e o histórico de exclusão das comunidades junto ao Parque, onde muitas falas expresam o preconceito e a discriminação sofridos:

“A escravidão acabou, mas só no papel. Se olhamos para o lado, vemos com facilidade que a população pobre continua sendo penalizada. Somos acusados de todo o caos social. Atentemos para uma coisa: muitas mansões estão sendo construídas acima da cota 100, e as autoridades não tomam qualquer providência. Agora, quando são pobres e, principalmente negros, eles massacram.

As relações sociais poderiam ser harmônicas, mas na hora da divisão não somos consultados. Vemos isso em relação ao Parque Nacional da Tijuca, onde não existe qualquer relação com a comunidade da Rocinha. Tenho fé que a ausência do poder público em relação às coisas ambientais melhore a partir desse contato.

[...] Volto a falar que meio ambiente não é somente bichos e árvores. Meninos e meninas perdem suas vidas diariamente em nossas comunidades, vítimas da violência que às vezes vem em forma de fome, de drogas e armas. Aonde vamos parar? [...] A situação nas comunidades está muito ruim. Não sei onde vamos parar. A violência tira a paz dos moradores, e eles estão com medo. Os desequilíbrios psicológicos já fazem parte do dia – dia de uma população que sofre de depressão e pressão alta por causa da violência. Não é por acaso que outra coisa que acontece e que me assusta muito é o número de pessoas enfartadas na comunidade da Rocinha. O consumo de álcool também predomina na comunidade. Muitas crianças estão passando por isso. Tenho um exemplo: perdi uma grande amiga há pouco tempo. Ela teve seus três filhos assassinados e, depois disso, teve um derrame. Agora, eu pergunto: essa questão é uma questão ambiental? O que vocês estão fazendo para mudar?” (JOANA ANGÉLICA, comunidade da Rocinha).

“Falando com outras lideranças e moradores comuns, eu tento explicar que aquela beleza natural é nossa, e por causa disso devemos ajudar na preservação. Eles me escutam com muito carinho; contudo, fazem algumas colocações que me deixam a pensar. Às vezes falam que não podem colaborar mais porque estão desesperadas para conseguir trabalho para colocar o pão em suas mesas... Só então passo a ver que além das questões ambientais existem outros problemas. Para vocês terem uma idéia, as pessoas têm vergonha de dar o endereço na hora de arrumar um serviço ou até mesmo quando querem passear, inclusive no Parque Nacional da Tijuca. Tudo porque a nossa população tem medo de ser discriminada e por causa disso não conseguir emprego e outras coisas.

Eu entendo esse medo, porque desde muito novo assisti às forças do governo expulsando famílias de nossas comunidades sem qualquer piedade. E isso não parou na minha infância. Hoje, essas forças continuam desrespeitando a comunidade, tratando a gente como se fôssemos monstros. Somos vistos dessa maneira porque somos comparados com traficantes. Esse tipo de pensamento também vem da maior parte da sociedade, que faz de tudo para nos manter afastados inclusive de nossos direitos. Sei lá, mas talvez isso seja medo de ter que dividir o bolo...

Em nossas comunidades, as oportunidades são negadas. Querem um exemplo? Para vocês terem uma noção só, a comunidade da Indiana tem 3.200 famílias. Acho que tem umas 12.800 pessoas morando lá. Pois com relação ao Parque Nacional da Tijuca, de todas essas pessoas somente 80 famílias já visitaram a área verde que nos rodeia.” (FRANCISCO DO SANTO SILVA, da Comunidade de Indiana, Complexo do Borel).

“Boa tarde a todos. É a primeira vez que participo de uma palestra. Sou morador do Borel e presto serviço como Guardiã dos Rios na comunidade do Catambri, que é na subida do Alto da Boavista e pega uma parte do PNT. E eu faço a limpeza desses rios todos os dias.

Conforme o Sr. Francisco falou, eu também acho que a relação com o PNT está no início. Ainda bem, porque antes não existíamos. Nós éramos expulsos da floresta. Quantas pessoas das comunidades do Borel eu escutei dizerem que o pessoal lá do PNT discriminava as pessoas, pois na hora que os grupos de moradores resolviam entrar na parte que tem mais animais e plantas pela porta da frente, a segurança colocava as pessoas das comunidades para fora. E isso não ocorreu somente uma única vez. A gente tinha medo de ligar para o PNT e pedir um serviço de guias gratuitos, desses que os ricos têm direitos. Quando não tinha jeito e a vontade de ir a floresta pela porta da frente era mais forte, a gente ligava e, na hora de falar o nome do grupo e o local, dávamos outros endereços.

Vocês sabem que por causa daquela maravilhosa floresta chove bastante em nossa região. E quando isso acontece geralmente temos desabrigados, pessoas acidentadas e muito mais. Eu sei que se não fosse esse verde todo perto da gente as coisas ficariam piores, mas, como já foi colocado, não dá para pôr a culpa só em nós pelo desmatamento, se os milionários estão fazendo suas casas e hotéis enormes no mesmo local.

Só moramos no morro porque as sociedades nos abandonam. E a nossa parte estamos fazendo, inclusive para evitar maiores acidentes, que já diminuíram. Mas o que as autoridades estão fazendo por nós... Não estou pedindo esmolas; o que estou buscando é maior participação em eventos iguais a este aqui. Eu acredito que dessa forma vou trazer mais respeito para as comunidades.”(PIU, da Comunidade do Catambri, Complexo do Borel).

“Gostaria de agradecer por esse espaço e dizer com muito orgulho que moro na comunidade da Indiana, que fica lá no Borel. Os amigos sabem o quanto é difícil para mim falar da visão das comunidades em relação ao Parque Nacional da Tijuca, porque já fui muitas vezes expulso desse Parque por segurança que imaginavam que íamos roubar. Vejam que caras loucos: éramos grupos de trabalhadores; pobres, sim, mas com caráter. Sei que fui posto para fora por ser negro e morar em uma comunidade... E não fui só eu; outras pessoas também são. Mas tudo bem; sem ressentimentos.”(CRISTIANO ILDEFONSO DE ARAÚJO, da Comunidade de Indiana, Complexo do Borel).

Também as falas expressam a animação frente as novas relações estabelecidas a partir das ações da educação ambiental desenvolvida pelo PNT, que adota metodologia dialógica, com valorização e respeito à diversidade cultural:

“Vejo esta questão do meio ambiente de forma muito ampla. Se você for mexer neste baú, vai encontrar muitas coisas como, por exemplo, as questões sociais, culturais, econômicas e políticas. Penso que a questão ambiental passa justamente por isso que vocês estão fazendo ao trazer as comunidades para o diálogo. Essa história de preservação ambiental só vai funcionar se houver uma aproximação maior entre ricos e pobres. Tem que ocorrer uma paridade ideológica para que os elementos externos passem a respeitar as comunidades.

[...]Gostaria que o Parque Nacional da Tijuca contribuísse com uma educação ambiental permanente, porque a nossa comunidade tem muitas trilhas que fazem parte dessa mata. Contudo, nós não visitamos esses belos locais porque não temos tempo e nem dinheiro para o lazer. Além disso, não temos muita relação com o Parque Nacional da Tijuca, porque a maior parte dos moradores da Rocinha veio do Nordeste e até mesmo do subúrbio do Rio de Janeiro. Estamos alheios à natureza porque não somos convidados a participar; não somos motivados ao positivo. A proposta de educação ambiental é nova, mas a política de exclusão é bem antiga. Penso que antes de falarmos em verde, temos que abordar essa manipulação da mídia, que é um veículo que se preocupa com o pobre só para punir. Quando propomos um projeto sério, eles fogem. E assim também acontece com alguns setores do governo. Em tudo isso, está presente a discriminação, inclusive na política de habitação. Como vocês querem que paremos de desmatar para construir se não somos contemplado com moradias dignas, creches e outras coisa que poderiam fazer a população mais feliz?(JOANA ANGÉLICA, comunidade da Rocinha).

“Boa tarde a todos. Quero agradecer aos organizadores pela oportunidade de estar aqui, falando sobre nossa visão em relação ao Parque Nacional da Tijuca. Em minha opinião isso é uma coisa boa. Nasci e me criei no morro do Borel, e pela primeira vez vejo o Ibama se aproximando das comunidades onde construí família e hoje ajudo a formar opinião, atendendo aos moradores da comunidade Indiana, onde moro e trabalho como Presidente da Associação de Moradores. Quero deixar claro, aliás, que não deixei de morar no Complexo do Borel, pois a comunidade Indiana fica na parte baixa do morro.

O que estou querendo dizer é que a maior parte dos moradores das comunidades do complexo do Borel não valoriza a mata porque não existe muito contato. Falta um trabalho permanente de educação ambiental, que graças a Deus começou a chegar, mesmo que pouco, através do Ibama e do projeto Guardiões do Rio. Mas faltam emprego e renda, falta ampliar as redes

de saneamento, faltam atividades culturais e falta a sociedade parar de olhar para nós como se fôssemos os monstros causadores de toda violência humana e desmatamentos.

Nós lá na comunidade abraçamos as oportunidades com unhas e dentes. Quando veio a oportunidade para limpar os rios através do projeto Guardiões do Rio, fizemos umas músicas para ajudar na conscientização ambiental. Já apresentamos esses raps em alguns locais; depois paramos. Hoje, estamos ainda mais felizes porque o Ibama, o pessoal do Parque Nacional da Tijuca e os amigos da ONG Sou Mais Minha Trilha passaram a estar mais presente nas comunidades do complexo do Borel. O trabalho está no começo, mas acho que já deu algum resultado. Só o fato da gente estar falando nesse evento já é um enorme passo, é ou não é?

Essa equipe entrou arrebatando. Não estou aqui puxando saco nem fazendo média. Estou apenas falando a verdade. Essas pessoas entraram na comunidade nos valorizando, apoiando nossa cultura, nosso modo de pensar e tudo mais... É claro que ainda falta muito para vermos o melhor, mas gostaria de dizer que a comunidade da Indiana quer participar do Conselho do Parque Nacional da Tijuca. Queremos aprender coisas novas, assim como estamos fazendo neste Seminário. Além disso, queremos que o Parque Nacional da Tijuca nos ajude na resolução de outros problemas que também estão diretamente ligados ao meio ambiente.

A partir da relação que está nascendo com a Floresta da Tijuca, esperamos ser respeitados. Antes de criticar o nosso povo, deveriam ir à comunidade para ver de perto os problemas ambientais e as outras dificuldades. A questão da violência é marcante em nossa área. Por que não aproveitam os jovens nos postos de trabalho do Parque Nacional da Tijuca?”(FRANCISCO DO SANTO SILVA, da Comunidade de Indiana, Complexo do Borel).

“Agora a situação com o meio ambiente está um pouco melhor. O Sr. Francisco já comentou, mas não custa nada falar novamente e até agradecer a Deus o fato de nesse momento o poder público e algumas instituições da sociedade estarem olhando para a gente com menos discriminação. Hoje alguns grupos de nossas comunidades estão indo mais à floresta pelo portão da frente. Parece simples, mas não é. Pois imaginem o Borel, por exemplo, com mais de 14.000 famílias, onde a maioria tem pouca escolaridade e sobrevive com quase dinheiro nenhum, conseguir ficar mais ao lado da mata... Fica difícil, não é?”(PIU, da Comunidade do Catambri, Complexo do Borel).

“Hoje vejo que as coisas estão melhorando lá no Parque Nacional da Tijuca. Estão olhando a gente de outro modo. Agora vocês estão indo na favela ouvir a nossa opinião. Como falou Francisco, não precisam ver a gente como monstros. Somos pessoas e merecemos melhor atenção do que os animais. Não estou querendo dizer que eles não merecem, mas é que aqui falta tudo e, talvez por isso, o que pouco vemos é a garantia de nossos direitos.” (CRISTIANO ILDEFONSO DE ARAÚJO, da Comunidade de Indiana, Complexo do Borel).

Assim, o Seminário ao tratar educação, cultura e justiça ambiental deu um salto qualitativo em relação aos anteriores, ampliando a discussão para além dos muros do Parque Nacional da Tijuca mostrando um outro foco: o da injustiça ambiental que vem sendo aplicada contra a população residente nas favelas/comunidades no entorno do

Parque e contra os devotos do cultos afro-brasileiros, descendentes de escravos, que sucederam os índios, e reflorestaram a Floresta da Tijuca.

No segundo dia do Seminário foram discutidas diversas pesquisas e experiências sobre a questão de espaços sagrados em áreas protegidas. Após a realização de palestras e debates, foram definidos grupos de trabalho que elaboraram propostas a partir de três temas: 1) A floresta como santuário: propostas para o Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca; 2) Políticas públicas e justiça ambiental; 3) Estratégias de mobilização e educação junto a grupos religiosos.

1. PROPOSTAS PARA O PLANO DE MANEJO DO PARQUE NACIONAL DA TIJUCA: O seminário discutiu a floresta como santuário e o uso religioso do parque e áreas do entorno da unidade de conservação, contando com a presença de diversas instituições envolvidas desde 1997 no *Projeto Meio Ambiente e Religião* do Parque e no Grupo de Trabalho permanente sobre o tema.

Neste grupo voltou-se a discutir os cinco eixos de ação construídos durante a *Oficina de Práticas Religiosas em Áreas Protegidas*, realizada em 2005 e discutida anteriormente, aprovando-os com algumas revisões, incluída a questão de práticas religiosas exercidas no interior da unidade e a proposta de construções de espaço multi-religioso no Lago da Fadas, os quais foram submetidos e aprovados em assembléia final da plenária. Assim, as propostas construídas em 2005 foram revistas e aprovadas pela plenária final do seminário e formaram o documento final Carta ao IBAMA.

2. POLÍTICAS PÚBLICAS E JUSTIÇA AMBIENTAL: O seminário destacou que o cumprimento da Constituição Federal já seria suficiente para promover a justiça ambiental. Entretanto, face às injustiças e desigualdades que caracterizam o processo de exclusão social e favorecem um quadro de violência e tensão social crescentes, os integrantes deste GT do Seminário recomendaram: 1) a participação e o controle social nas decisões sobre as políticas públicas, com ênfase em conselhos e outros mecanismos de participação popular; 2) mobilização dos diversos setores sociais através de oficinas; 3) ampliação de projetos sociais; 4) socialização das informações geradas e construídas coletivamente; 5) geração de emprego e renda, com ênfase em ecoturismo e cultura.

Além disso, consideraram fundamental: identificar e fortalecer parcerias para a realização de projetos sócio-ambientais e outras ações; desenvolver estratégias de comunicação e ações afirmativas, como as cotas para os negros em universidades,

ampliando-se o sistema de cotas para todas as áreas; incentivar a inserção de lideranças comunitárias na Rede Brasileira de Justiça Ambiental.

3. ESTRATÉGIAS MOBILIZAÇÃO E EDUCAÇÃO: O grupo de trabalho voltado para a formulação de estratégias de mobilização e educação junto aos grupos religiosos contou com a participação de representantes conceituados do candomblé, umbanda e outras religiões, educadores, pesquisadores e técnicos, sendo também aprovada em plenária sua proposta, que foi voltada para a produção de material educativo em linguagem adequada os cultos afro-brasileiros; reutilização de recipientes visando a minimização de impactos ambientais, parceria nas ações educativas, valorização da dimensão educadora do terreiro religioso quanto ao respeito à natureza, e ações junto aos meios de comunicação de massa e mídia específica para os grupos religiosos.

Estas propostas foram discutidas em reunião plenária, ao final do encontro, sendo aprovadas para posterior encaminhamento ao IBAMA na forma do documento Carta ao IBAMA. A plenária escolheu Sônia Peixoto, na época chefe do Parque Nacional da Tijuca, para ser a interlocutora dos participantes e responsável por encaminhar as propostas votadas à DIREC/IBAMA, com vistas a que as sugestões pudessem contribuir na revisão do Plano de Manejo da unidade. Decidiu-se como estratégia que Sônia Peixoto encaminharia as decisões finais do seminário, junto com o Superintendente Regional do IBAMA/RJ primeiro para o Coordenador Geral de Educação Ambiental do IBAMA, Professor José Silva Quintas, e este, através de uma articulação institucional com a DISAN – Diretoria Socioambiental do IBAMA encaminharia as propostas para a DIREC/IBAMA, visando o acolhimento das demandas e propostas dos grupos religiosos como contribuição à revisão do plano de manejo.

Entretanto, o processo de encaminhamento das propostas do seminário gerou mais um conflito inerente às contradições presentes no órgão, que mais uma vez mostrou desrespeitar a sociedade civil: 174 participantes do seminário construíram propostas, que formaram o documento final *Carta ao IBAMA*, a serem enviadas ao IBAMA como forma de contribuição à revisão do plano de manejo do Parque Nacional da Tijuca. Para isso, Maria das Graças Oliveira e Aderbal Moreira Costa, ambos integrantes do MIR, protocolaram o documento Carta ao IBAMA, na sede do PNT, no mesmo dia em que Sônia Peixoto estava se reunindo com sua equipe para discutirem os desdobramentos do seminário.

Ocorre que nessa reunião, conforme MEMO Parna-Tijuca Nº 113/06⁸⁶, a Chefe do PNT, submeteu à equipe técnica do Parque as deliberações aprovadas no Seminário que foram revistas e modificadas, conforme segue:

“Ressaltamos, porém, itens colocados na proposta que foram revistos com a equipe técnica da unidade de conservação, com a presença da Chefe do Parque, Sônia L. Peixoto, Coordenadora Técnica do Parque na atualização do Plano de Manejo, Maria de Lourdes Figueira, da Coordenadoras de Cultura, Ana Cristina P. Vieira, da Coordenadora de Educação Ambiental, Denise Alves, e demais Analistas do Parque: Bernardo Issa, Henrique Zaluar, Henrique Guerreiro, Ivandy Nascimento, Luiz Fernando Lopes da Silva, tendo realizado as seguintes alterações e adendos:

1. Eixo Estratégico 2:

- Explicação: Os espaços físicos para manifestações religiosas (orações etc) serão solicitados pelos interessados ao Parque e deverão ter a devida autorização do Parque para a realização do evento.
- Implantar um espaço multi-religioso no interior do Parque, após estudos técnicos necessários e consulta às comunidades interessadas:
 - Em oficina realizada no Centro de Visitantes do Parque no período de 14 a 15 de junho de 2005 não houve consenso da proposta.
 - Em reunião com a equipe técnica do Parque na sede administrativa, em julho de 2005, houve votação da proposta, de forma democrática, havendo sido rejeitada a proposta.
 - Em 19 de junho de 2006, também houve nova reunião com a equipe técnica e por votação permaneceu a não implantação de espaço multi-religioso no interior do PNT.

Por solicitação da Coordenadora de Educação Ambiental Denise Alves, coloca-se que a mesma, bem como a Coordenadora de Cultura, Ana Cristina P. Vieira, foram votos vencidos, ou seja, 06 Analistas Ambientais contra 02 que pretendiam a manutenção da instalação de um espaço multi-religioso.

2. Eixo Estratégico 3:

1.2. Produção de Conhecimento: ao invés de se concentrar a pesquisa histórica apenas no setor A do PNT, ampliar para os demais setores (B,C e D) e também pesquisar demais religiões que também atuaram ao longo do tempo na unidade de conservação.

1.4. Auto Sustentação: estudo de viabilidade financeira, contemplando atividades de capacitação, reutilização e comercialização de peças religiosas e viveiro de mudas (inserir: nativas) e na curva do S.

Retirar o tópico: Desenvolver viveiro de mudas de plantas rituais e medicinais, bem como outras fontes de recursos.

3. Eixo Estratégico 5:

Onde consta “Avaliação de impactos da retirada de espécies de flora do PNT para utilização em práticas religiosas, incluir também plantas medicinais.”

⁸⁶ Disponível no Anexo XIII dessa dissertação.

Como pode ser visto, no processo de revisão a equipe técnica do PNT, dentre outras, rejeitou a proposta de “implantação de espaço multi-religioso no interior do PNT”⁸⁷, e o desenvolvimento de “viveiro de mudas de plantas rituais e medicinais, bem como outras fontes de recursos”, mostrando não só um autoritarismo por parte dos técnicos preservacionistas do PNT que se sentiram no direito de alterar as propostas construídas participativamente por 174 pessoas, como a resistência e o racismo frente a permissão de uso público direto dos recursos ambientais do parque por religiosos não-católicos.

Isso evidencia a resistência por parte da Conservação no Brasil de transformar sua visão de mundo, uma vez que tenta preservar o núcleo duro da cosmografia territorializante hegemônica de que unidades de proteção integral não permitem a presença humana, expressão máxima da dicotomia sociedade/natureza, como também mostra de forma direta como a conservação é, na sua base, eurocentrada e racista.

Vale salientar, que a Coordenadora de Educação Ambiental do PNT, Denise Alves, bem como a Coordenadora de Uso Público e Cultura da unidade, Ana Cristina P.Vieira, que estavam presentes na reunião “foram votos vencidos” na decisão de rejeitar parte da proposta, o que evidencia os conflitos e as contradições presentes no Parque Nacional da Tijuca: de um lado se posicionam educação e cultura, e do outro os técnicos cientistas preservacionistas (biólogos e engenheiros florestais). As duas técnicas emitem Informe Técnico⁸⁸ se posicionando sobre o acontecido, e questionam o autoritarismo dos encaminhamentos do órgão, esclarecendo:

“A questão do espaço multi-religioso no interior do Parque vem sendo, há vários anos, objeto de discussão e demanda dos grupos religiosos e ambientalistas, que entendem que o poder público deve atender os preceitos constitucionais que garantem a liberdade de culto, devendo contribuir no sentido de respeitar e reconhecer as diversas vertentes religiosas que buscam a floresta para suas práticas, sem descuidar da proteção do meio ambiente.

A proposta do espaço multi-religioso, formulada em 2004 pela Coordenadora de Patrimônio Cultural, Ana Cristina Pereira Vieira, pretende, simplesmente, adaptar um pequeno abrigo abandonado no Lago das Fadas, área de lazer situada em zona de uso intensivo do Parque, para fins religiosos, de maneira que o espaço possa receber praticantes de todas as religiões, sem impactos ao ambiente. Com pequenas iniciativas de manejo, no sentido de preparar a área e um estacionamento no local, seria possível atender uma importante

⁸⁷ A proposta de criação do Espaço Multirelioso encontra-se no Anexo XIV dessa Dissertação.

⁸⁸ A versão completa do Informe Técnico pode ser vista no Anexo XVI dessa Dissertação.

demanda social, reiteradamente expressa em reuniões e seminários promovidos pelo Parque e outras instituições.

É importante lembrar que a proposta nunca pode ser devidamente apresentada e discutida em reuniões técnicas do parque, pois o assunto era vetado antes que fosse exposto. Além disso, não houve uma discussão consistente sobre esta questão no Seminário sobre Práticas Religiosas em Áreas Protegidas realizado em 2005 por iniciativa da equipe do Plano de Manejo do Parque, onde houve demanda de representantes da sociedade civil no sentido de que o parque organizasse um espaço multi-religioso em área interna. O projeto, mais uma vez, não pode ser apresentado por Ana Cristina, constando no relatório final que “não houve consenso” sobre o assunto. Sendo um fórum coletivo e não havendo consenso, a questão necessitaria ser novamente discutida com os diversos atores sociais, caso o Parque mantivesse os propósitos e a metodologia adotados neste seminário.

A reunião técnica realizada posteriormente, aberta somente a uma parte da equipe técnica do PNT, uma vez que não contou com os técnicos da Prefeitura que atuam nesta unidade, vetou sumariamente a proposta, novamente sem oportunidade de exposição técnica. Os argumentos apresentados na época contra a proposta foram pouco precisos, alegando-se a inconveniência de estimular a visitação nesta área de uso intensivo. Certamente não era este o motivo, pois atualmente está sendo proposta a colocação de iluminação, churrasqueiras e novos brinquedos na área do Lago das Fadas, nas reuniões técnicas do Plano de Manejo.

O local poderia receber grupos de visitantes para churrasco, piquenique e confraternizações? Por que não poderia receber religiosos também?”

Vale dizer que as contradições e disjunções sociedade/natureza estão presentes não apenas no PNT como no próprio IBAMA, que tem de um lado a DIREC, Diretoria para cuidar das unidades de proteção integral, e do outro a DISAM, diretoria para cuidar das unidades de conservação que permitem a presença humana.

O Coordenador Geral de Educação Ambiental do IBAMA, José Silva Quintas, ao tomar conhecimento dos vetos e alterações feitos pela equipe técnica do PNT às decisões do seminário, emite a Nota Técnica da CGEAM/IBAMA N° 002/2006⁸⁹ denunciando à DISAN/IBAMA o ocorrido, mostrando o desrespeito contra a sociedade civil praticado pelo órgão e a prática discriminatória contra as religiões não católicas, e “solicitando que fosse examinado criteriosamente a possibilidade de incorporação das demandas objeto da ‘Carta ao IBAMA’, decorrente do I Seminário Educação Cultura e Justiça Ambiental, durante a revisão do Plano de Manejo, em curso”, encaminhado a Diretoria de Ecossistema do IBAMA o referido documento para esta finalidade. Na Nota Técnica o referido coordenador assim se posiciona:

⁸⁹ Disponível no anexo XV dessa dissertação.

“Sendo o Seminário promovido por iniciativa da direção do PNT com apoio da Coordenação Geral de Educação Ambiental/CGEAM e em parceria com nove entidades da sociedade civil e a Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, **a modificação e rejeição a posteriori de deliberações aprovadas por unanimidade no evento, pode ser interpretado como um desrespeito à participação, no Seminário, “de mais de 170 representantes de comunidades, entidades religiosas, técnicos, professores, pesquisadores e entidades ambientalistas”.** (grifos do autor)

Por outro lado, esta atitude coloca em dúvida a postura do IBAMA em cumprir as determinações do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC e a diretriz do Ministério do Meio Ambiente – MMA, de participação e controle social na gestão ambiental, não só frente às entidades da sociedade civil e a Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mas a sociedade em geral.

Ademais, se tal atitude reporta-se ao chamado enfoque preservacionista que trata as áreas protegidas enquanto natureza sem gente, como explicar que ela considere outras tantas tipologias de usuários do Parque, como turismo, visitação, lazer, pesquisa, educação e, inclusive, atividades religiosas de outro credo.

Fica claro, então, que se dá um tratamento não equânime. De fato, sob a justificativa de ser produtora de impacto ambiental, fere-se a Constituição Federal ao proibir determinadas atividades religiosas e ao mesmo tempo permite-se outras no interior do PNT, como, também, não se dispõe do mesmo rigor em relação aos impactos ambientais negativos decorrentes da atividade do turismo, já que a unidade conta com intenso fluxo de pessoas. Com isto fica ainda patente que se ignora a relação natureza e cultura, no caso, a existência de uma estreita relação entre o meio ambiente e religiões afro-brasileiras, em razão de que os espaços de celebração e as suas divindades cultuadas coincidem com a própria natureza, o que favorece a sua proteção.

Por tudo isto, a chefia e a equipe técnica do PNT, ao modificar unilateralmente e a *posteriori* as deliberações aprovadas, em um Seminário patrocinado pelo próprio Instituto em parceria com as entidades da sociedade civil e a Universidade do Estado do Rio de Janeiro, **põe em dúvida a credibilidade do propósito do MMA/IBAMA em dar centralidade à participação da sociedade na gestão das unidades de conservação**, sob a sua responsabilidade e, também, o trabalho desenvolvido pela equipe do PNT com os grupos religiosos desde 1997, por meio do “Projeto Meio Ambiente e Espaço Sagrado”. (grifos nossos). (Nota Técnica da CGEAM/IBAMA Nº 002/2006).

É importante ser colocado que o Coordenador Geral de Educação Ambiental, adotando postura coerente entre pensamentos e ações, denuncia o ocorrido para sociedade civil através do envio da Nota Técnica CGEAM/IBAMA 002/2006 à todos os participantes, organizadores e parceiros do Seminário.

De fato, as instituições da sociedade civil ficam perplexas frente à atitude da Sônia Peixoto e de seus técnicos. Os Defensores da Terra, integrante do Grupo Meio

Ambiente e Religião do PNT e uma das instituições parceiras do seminário, emite Nota Pública intitulada A Crise da Conservação, onde pode ser visto seu posicionamento:

“[...] Se a equipe técnica do PNT modificou as decisões do seminário, como parece na colocação do Prof. Quintas na Nota Técnica CGEAM Nº. 002/2006, isto é gravíssimo.... é traição à 170 pessoas sérias e comprometidas... é fraude...é crime....

Se a equipe técnica do PNT não modificou o documento final do seminário, mas fez outro documento criticando as propostas, é problema deles. Eles tem direito de fazer aquilo que julgam correto e encaminhar a quem bem entender...

Se a equipe técnica do PNT não modificou o documento final do seminário, mas fez outro documento, o MEMO Parna Tijuca Nº 113/06, criticando as decisões e propostas do seminário e, dentre outras coisas, “rejeitando a proposta de implantação de espaço multi-religioso no interior do PNT, e o desenvolvimento de viveiro de mudas de plantas rituais e medicinais, bem como outras fontes de recursos”, e a Sônia Peixoto encaminhou este MEMO à Brasília junto com as nossas decisões finais é igualmente gravíssimo, apesar de não ser fraude...pois parece que escolhemos para madrinha a bruxa má...porque se a Sônia tivesse comunicado aos participantes do seminário que encaminharia as nossas propostas com o veto dos seus preservacionistas, certamente teríamos escolhido para interlocução com Brasília outra pessoa. Imaginem a Direc/Ibama recebendo nosso documento ao mesmo tempo com as críticas dos técnicos do PNT, críticas de pessoas que não estiveram presentes no seminário e nunca, nunca ouviram uma apresentação do projeto de criação de espaço multireligioso no interior da unidade, que inclusive a Direc/Ibama não sabe disso....

No entendimento dos Defensores da Terra, e falamos do ponto de vista da sociedade civil, de uma entidade que atua no PNT desde 1989, participa do Grupo Meio Ambiente e Espaço Sagrado desde sua fundação durante o seminário de 2004, que esteve na oficina do plano de manejo do PNT, em 2005, e de uma das entidades apoiadoras do I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental....para nós, anexar um memorando as decisões finais do seminário, contendo vetos e uma análise crítica da nossa proposta, elaborada pelo corpo técnico do PNT (composto na sua maioria por técnicos preservacionistas que não conhecem o projeto proposto), está a serviço. Este não é um gesto neutro. É um gesto político e intencional. E este gesto, por parte da gerência do PNT, evidencia a própria crise da conservação. Evidencia a recusa em romper com os paradigmas da exclusão, legitimando os preconceitos e as desigualdades existentes, apesar de existirem já leis e planos, como o SNUC e o PNAP, que colocam questões como participação da sociedade civil na tomada de decisões, participação e controle social na gestão ambiental, valorização de saberes tradicionais, respeito à diversidade cultural, etc, etc, etc.....[...]

Concordamos que deveríamos avançar investindo numa reunião entre religiosos e preservacionistas do Parque, como apontado na oficina de 2005 do plano de manejo, e também numa visita técnica ao local proposto para espaço multireligioso com apresentação da proposta, finalmente, pela Ana Cristina, pois ainda esperamos por uma solução inclusiva e não excludente, conforme orientação do MMA.

Para se corrigir as desigualdades ocorridas no PNT, a mais fácil será realmente proibir a capela Mayrink de realizar missas...mas isso não transformará a totalidade de nossas ações....porque, citando Frederico Loureiro "...a validade de nosso ponto de vista se afirma no enfrentamento

respeitoso de idéias e posicionamentos, no diálogo, na explicitação de conflitos e busca de novas sínteses. Fora disso, estaremos reafirmando a hierarquia entre ciências e destas em relação aos saberes populares, religiosos, tradicionais...válido é o que se afirma pela exposição e argumentação e não pela imposição.`

Nós, entidades organizadoras e apoiadoras do I seminário de Cultura, Educação e Justiça Ambiental, deveríamos nos reunir o quanto antes, para refletirmos juntos e decidirmos como encaminhar a questão. [...]"

DIÁLOGO EM ÉPOCA DE CRISE

Conforme declara José Silva Quintas, Coordenador da CGEAM/IBAMA, que fez o discurso de abertura do Seminário⁹⁰:

“Enquanto o biólogo vê a floresta como recurso natural, outros sentidos são formulados por diferentes atores sociais e praticantes das diversas religiões. O importante é que a gestão ambiental trabalhe a partir de diferentes significados que são atribuídos a este patrimônio, definido na Constituição Brasileira como bem de uso comum. Se para a vertente biológica ele é um patrimônio físico, ele também é um patrimônio cultural e religioso.”

Então, o trabalho do Estado para garantir o princípio constitucional da liberdade religiosa e ao mesmo tempo garantir o princípio constitucional de preservação do patrimônio é trabalhar a mediação. Esta foi a discussão travada na época, em 1997, quando o PNT realizou o primeiro seminário/workshop Meio Ambiente e Espaços Sagrados.

Também esta não é uma questão simples, e por isso mesmo foi objeto de trabalho e discussão ao longo de 10 anos. No processo foi preciso realizar o exercício do alargamento das diferentes perspectivas que se confrontavam para se ter a compreensão das diferentes visões e complexidade envolvendo o problema, reconhecer e respeitar valores diferentes, matrizes de pensamentos diferentes, que conforme colocou José Silva Quintas:

“que vem de lá de trás da humanidade, produzidos no decorrer de gerações e gerações, face à visão européia e norte-americana, bem mais recentes e dominantes, com seus modelos e padrões técnicos-científicos, assumidos pelo pensamento hegemônico como ‘um valor incontestável’, mas que apresentam impasses e limites face à crise ambiental. Fazer este encontro de saberes é um processo coletivo e é também um desafio para o IBAMA, porque a gente acredita muito que não há um só modo de ver as coisas. E toda essa diversidade se

⁹⁰ Discurso registrado em CD e distribuído aos participantes do I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental, realizado no Centro Cultural da Justiça Federal em julho de 2006. O título Diálogo em Época de Crise é proposto em seu texto.

expressa na prática, em relação ao uso dos recursos naturais, através de conflitos, constrangimentos, pressões e contrapressões.”

Então não são idéias descoladas do mundo, na perspectiva de QUINTAS (2006). Elas têm desdobramentos na prática e nos conceitos utilizados no cotidiano da unidade. De certa forma, neste caminho, tanto o IBAMA quanto o PNT e as religiões e instituições envolvidas foram aprendendo a dialogar, a exercitar a tolerância e o respeito ao outro, a buscar consensos frente aos enfrentamentos surgidos, e coerência nos pensamentos e nas ações. E isto foi muito pedagógico para todos.

E o órgão público, apesar das contradições observadas, esteve aberto e fomentando o diálogo entre essas diferentes visões de mundo, e não foi algo restrito apenas ao PNT, mas ao IBAMA também, principalmente através da Diretoria Socioambiental e da Coordenação Geral de Educação Ambiental e dos NEAs. Reflexo disso é que o I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental foi organizado durante a greve dos servidores do IBAMA de 2006, que em assembléia na Gerência do Rio de Janeiro, entenderam independentemente da greve ter terminado ou não, que o Seminário deveria ser mantido, por terem considerado como estratégico e um compromisso com a Sociedade, e apesar da greve, o processo não poderia ser interrompido, pois esta visão estava também dentro do movimento dos servidores do Rio de Janeiro.

O Coordenador da CGEAM/IBAMA, José Silva Quintas, mostra o quanto todo esse processo conflitos, enfrentamentos e mediação tem sido enriquecedor para o próprio órgão:

“O IBAMA tem aprendido e hoje estamos falando não só em nome da Coordenação Geral de Educação Ambiental, mas também, em nome da Diretoria de Desenvolvimento Sócio-Ambiental, DISAM. Foi também uma vitória (que neste momento constatamos que foi efêmera) que, na estrutura do IBAMA, depois de mais de quinze anos de criação do órgão, se conseguir criar uma diretoria voltada para a questão sócio-ambiental.

Até então, só se falava em flora, fauna, pesca... nunca se falava em gente. Gente estava sumida da estrutura do IBAMA, do organograma que fica em todas as instituições, onde cada caixinha diz o que existe, ao que se dá prioridade e ao que não se dá. Naquele momento a criação de uma diretoria voltada para as questões socio-ambientais configurava-se como um grande avanço, que infelizmente teve vida curta em decorrência da fragmentação do IBAMA.

Nós estamos tentando transformar, e transformar não é fácil, porque você tem que virar de uma forma para outra. Isso tira o conforto de gente, tira a certeza, tira uma série de coisas. Então nós estamos vivendo esse processo.

O grupo com o qual eu vinha trabalhando acredita que nós temos muito que aprender com os conhecimentos de outras visões, porque a visão

eurocêntrica separou os saberes, colocando-os sob sua dominação, com graves conseqüências para o futuro do planeta.

Essa é uma avaliação que não é só minha, mas de parte significativa da comunidade científica e está no debate atual. Toda a promessa da modernidade, de que a ciência e a técnica resolveriam tudo, não se confirmou. Ao contrário, a humanidade vive uma crise ambiental sem precedentes que, acredito, é a face visível de uma crise civilizatória. É isso que acontece hoje, uma construção de quinhentos anos imposta pela colonização européia ao Brasil e a outros povos do planeta.

Então, se tem que respeitar outros saberes e fazeres, modos de ver o mundo. Isso é o que nós neste processo estamos aprendendo e incorporando, como o conhecimento do pescador, do ribeirinho, das comunidades religiosas. Este é, talvez, o grande desafio: reconhecer estes conhecimentos como saberes legítimos e não como algo exótico, ou seja, são conhecimentos tão importantes quanto os das outras ciências. A própria crise ambiental deslegitimou aquela certeza de que a ciência resolveria tudo, de todos os jeitos.”

Segundo os realizadores, o Seminário foi pensado exatamente para produzir esta reflexão e ao mesmo tempo criar parcerias práticas para busca de soluções e enfrentamentos frente às resistências.

Na oficina sobre o tema realizada em 2005 foi elaborado uma análise preliminar da situação das práticas religiosas no Parque Nacional da Tijuca. E foi visto que de todos os grupos identificados é o afro-brasileiro que:

- Mais locais utiliza da unidade (Curva do S, Águas Férreas, Jardim Botânico, Furnas, Quebra, Vista Chinesa, Rio Carioca, e outros localizados no entorno;)
- Mais utiliza materiais e equipamentos (comidas e bebidas, vasilhas e velas, atabaques, adjá, e agogô);
- Deixa maior número de resíduos (alimentos, garrafas, velas, louças, alguidares, animais e aves utilizados nas oferendas);
- Mais possíveis impactos (lixo, fogo, poluição hídrica, alimentação de fauna, soltura de animais, impacto visual, mau cheiro, foco de vetores para comunidades de entorno).

Em contrapartida, as demandas deste grupo são o respeito, regras negociadas e aplicadas, coleta regular dos resíduos gerados pelas oferendas “vencidas”, trabalho educativo e o manejo da situação delineado pela elaboração de materiais educativos, coleta, interação com técnicos e trabalho educativo.

O cruzamento destas informações, segundo Maria das Graças Oliveira Nascimento, do MIR, “*mostra que para todas as situações que geram conflitos a*

solução vem da prática do respeito, diálogo, respeito à diversidade de pensamentos, valorização dos saberes e fazeres populares/tradicionais e educação ambiental”.

Todos os indicadores dos 10 anos de trabalho mostraram que, através do programa de educação ambiental *Educação no Processo de Gestão Ambiental*, criado pela CGEAM/IBAMA e desenvolvido pelo NEA/PNT, ser possível compatibilizar o direito às práticas religiosas com o respeito à Natureza, e os grupos religiosos se posicionaram em todos os momentos prontos a colaborar neste projeto, na medida em que o Parque Nacional da Tijuca é entendido como um altar sagrado, como um espaço sagrado, e território afro-brasileiro. Confirma-se, assim, no Parque Nacional da Tijuca/RJ o observado no Parque de São Bartolomeu/BA: as religiões afro-brasileiras quando incluídas se posicionam a favor da conservação da natureza, mas fazem isso combatendo o racismo, os preconceitos e discriminação praticados contra seus membros.

Então, coloca-se ainda o desafio de se viabilizar espaços dentro das áreas protegidas, mesmo nas de proteção integral, como o Parque Nacional da Tijuca, pois, concretamente, há segmentos da sociedade brasileira que precisam ter espaço para as suas práticas religiosas junto à natureza e os 10 anos do projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados demonstrou ser possível viabilizar estas práticas de um modo que proteja também o patrimônio natural, mostrando inclusive casos no Brasil, como o do Parque de São Bartolomeu (Parque Municipal de Pirajá)⁹¹, em Salvador, que demonstrou em fatos concretos que os grupos religiosos passam a ser protagonistas na proteção ambiental, à medida que há diálogo, interação, convivência e respeito mútuos.

Foi visto que apesar dos conflitos e contradições, discriminação e racismo ambiental, ao longo desses 10 anos, hoje já 11, a ação dos atores sociais envolvidos, governamentais e não-governamentais, na sua grande maioria esteve comprometida na busca da construção coletiva de modos de convivência que fizessem frente aos desafios da modernidade, ainda capitalista, colonial e eurocentrada, abrindo e criando alternativas criativas e fortalecendo laços de valorização e respeito às culturas e tradições religiosas não hegemônicas.

⁹¹ Vale registrar que o caso do Parque de São Bartolomeu/BA foi discutido em Dissertação de Mestrado por Juca Ferreira, atual Ministro da Cultura, que analisou o encontro dos religiosos ligados aos cultos afro-brasileiros e ambientalistas, que se uniram em defesa do Parque, abandonado pelo poder público municipal de Salvador. O caso é citado em texto de Gilberto Gil, no Livro *Meio Ambiente no Século XXI*, organizado por André Trigueiro e publicado em 2003 pela editora Sextante.

E para encerrar, encontra-se abaixo a manifestação cultural de Roberto da Rocha e Silva, analista ambiental da FEEMA, cuja inspiração brotou no decorrer do *Workshop Meio Ambiente e Espaços Sagrados*, realizado em 1997, no Parque Nacional da Tijuca. Ao reapresentá-la, está feito o convite a reflexão sobre a sabedoria que é transmitida e os caminhos que foram desenvolvidos em onze anos de trabalho.

ESPAÇO SAGRADO

Ser ou não ser, eis a questão.
Se antes como ser só criaturas somos,
Então, como não-ser, somos mais cultuados.
Se antes ser somente, somos planta e bicho,
Então como Orixás, somos respeitados.
Se então como não-seres, somos mar e rio,
Então por que não sermos Deuses adorados?
Se antes, cada ser, não se tornar difícil,
Então por que não sermos mais organizados?
Se antes precisamos todos desses seres
Por que não sermos seres todos integrados?
Se seres e não seres se precisam tanto,
Por que não conviver neste espaço sagrado?
Por que não dividirmos o que for pesado,
Somando sugestões para um bom resultado?
Se a luz que vem do alto não puder ser forte,
Nenhum tipo de facho deve ser queimado,
Pois vale mais a força de um brilho eterno
Do que qualquer pavio, aceso e encerado.
Que o templo onde more cada ser divino,
Não seja, em qualquer tempo, desorganizado.
Porque ser-divindade é a própria Natureza,
Com todos os seus elos, firmes, integrados.
Porque cada alimento e cada bebida,
Faz parte da cadeia de um mesmo reinado.
Sagrado é o santo, o rio, a terra e o mar.
Sagrado é esse canto, sem mesmo se cantar.
Sagrada é a floresta, com tudo natural,
Sagrado se transforma e nunca é mortal.
Se temos um espaço em cada peito aberto,
Não haverá no mundo nenhum lugar melhor,
Pois mesmo sendo santo, planta, rio ou bicho,
Serão todos guardados nesse lugar sagrado.
E se de cada casa, vier uma oração;
E se juntarmos filhos de cada uma nação,
Juntos, todos viveremos,
Num só e sagrado espaço,
Chamado de coração.

5 - A não preservação de territórios sagrados dos povos de santo como prática de racismo institucional e ambiental.

Antes de encerrar esse capítulo de resultados será preciso considerar um outro aspecto referente ao racismo ambiental abordado pela presente pesquisa, e que diz respeito à preservação de territórios sagrados para as religiões afro-brasileiras.

Os terreiros, as florestas, rios, cachoeiras, e demais ambientes naturais são territórios sagrados para os povos de religiões de matriz africana, e se traduzem em um bem cultural material digno de receber proteção por preencher os requisitos legais impostos na legislação vigente, bem como pelo fato de desempenhar função primordial na transmissão de valores culturais de comunidades descendentes de africanos⁹².

Como foi visto, nesses espaços encontram-se representadas partes da história da cultura negra no Brasil, e o desenvolvimento de ações de salvaguarda, assim como o registros dos bens simbólicos à eles associados, pode revelar o alargamento da política de preservação brasileira na qual se vê um progressivo aumento da valorização de manifestações culturais de matriz africana enquanto referências civilizatórias relevantes para todos os brasileiros. (AMARAL, 2005).

A despeito disso, em todo o território nacional, existem apenas seis terreiros de candomblé tombados pelo IPHAN, e uns poucos tombados pelo Estado da Bahia.⁹³ E não se vê um único ambiente natural reconhecido legalmente com território sagrado para as religiões de matriz africana, os chamados povos de santo como a umbanda e o candomblé, nem uma única unidade de conservação da natureza onde tenham sido reconhecidos e legalmente registrados como sagrados lugares, recantos, sítios onde esses povos realizam seus rituais ancestrais, e onde constroem suas identidades culturais, e por isso, não há casos de co-gestão de lugares naturais sagrados legalmente instituídos entre as instituições públicas e os povos de santo. Talvez a única exceção pode ser dada para o caso do Parque de São Bartolomeu, que por um tempo foi gerido em parceria do poder público municipal de Salvador e instituições religiosas e ambientalistas.

⁹² Ao lado dos terreiros poderíamos enumerar uma numerosa lista que se encontra no mesmo patamar de dignidade, porém nos limitaremos à capoeira e ao já tombado acarajé.

⁹³ Ver leis do Município de Salvador de numeração 5.773/2000, 3.591/1985, 3.590/1985, 3.515/1985, as quais dispõem sobre tombamento de terreiros, ou criam áreas de preservação cultural que incidem nos territórios que se localizam terreiros de candomblé.

As religiões de matriz africana apresentam certas peculiaridades que reclamam proteções diferenciadas das tradicionalmente oferecidas às demais religiões. Isto porque elas não se restringem à espaços fechados e construídos, mas demandam exigências de manejo de espécies da fauna e da flora, bem como o acesso a recursos hídricos e florestais como parte fundamental da liturgia de louvor de suas deidades (orixás, voduns, inquices, caboclos e encantados).

O respeito à liberdade religiosa e a preservação dos bens culturais fundados na mesma requer a garantia da manutenção de seus condicionantes materiais e simbólicos. As religiões de matriz africana ostentam um bloco material mínimo de condições materiais e simbólicas necessárias ao livre exercício do direito constitucional à liberdade religiosa, expressos no Artigo 5º da Constituição Federal. Conforme a pesquisadora Maria de Lourdes Siqueira, existem quatro rituais básicos em religiões de tal denominação, a considerar, *Oferenda*, ato ritual por excelência; *Bori*, preparação individual; *Xiré*, festa pública; e *Padê*, ritual em homenagem a Exu. (SIQUEIRA, 2004). Cada um deles mantêm profunda relação com a própria sobrevivência das religiões, e exigem diferenciados elementos naturais para o seu livre desenvolvimento.

Nesse sentido, a ausência de políticas públicas de coleta regular de resíduos, revegetação de mata ciliar, despoluição de rios, por exemplo, em espaços naturais usados para práticas religiosas afro-brasileiras, podem significar igualmente prática de racismo ambiental, uma vez que causam impactos sobre as práticas culturais de etnias vulnerabilizadas.

O espaço mítico, ritual, místico, religioso e social, onde as comunidades praticantes se reúnem, convivem, trabalham ou freqüentam, cotidiana ou esporadicamente, sob o poder central das entidades *sobrenaturais* que realizam a intermediação entre o Ser Supremo e os seres humanos, foram criados a partir de processos de construção de identidades e de referenciais na dinâmica da formação da cultura e sociedade brasileira. (SIQUEIRA, 2004). Tais espaços interpõem-se como verdadeiros corações de retroalimentação cultural para esses grupos.

Em períodos históricos anteriores, quando o processo de urbanização não havia se intensificado como o ocorrido a partir de meados do século XX, o povo-de-santo buscava estabelecer os terreiros em áreas com vegetação pujante aonde pudesse desenvolver os rituais de oferecimento e homenagem ao santo. Com o escasamento de tais áreas e conseqüente valorização imobiliária, tornou-se difícil manter nestes locais as casas de culto, e estas passam a sediar-se nas habitações mesmas dos sacerdotes,

geralmente localizadas em áreas urbanas com pouco espaço livre para o cultivo de elementos da natureza, tanto de árvores sagradas, como das plantas essenciais à manutenção espiritual dos rituais e do grupo.

As conseqüências desta transformação são inúmeras, gerando preocupações entre o povo-de-santo, que muitas vezes recorre às áreas protegidas submetendo-se aos constrangimentos advindo de políticas preservacionistas discriminatórias. O desaparecimento de espécies essenciais, principalmente da flora, e a degradação em geral dos elementos naturais estão entre as mais mencionadas nas entrevistas realizadas com religiosos afro-brasileiros freqüentadores da Cachoeira do Quebra (setor B do PNT) e da Curva do S (setor A do PNT). O desaparecimento gera, historicamente, o desconhecimento, que ameaça a preservação da tradição, outro grande motivo de apreensão entre os religiosos:

“Você não está encontrando mais um comigo-ninguém-pode lá na mata, ninguém sabe o que é um quebra-macumba, um cipó milombo, e naquela época todo umbandista conhecia. Hoje você não tem mais. A Rosita foi até Porto Seguro para encontrar a baguinha de São Thomé, coisa que no morro você encontrava. Ela trouxe muda pra modi ver se pega pelas bandas daqui”. (Mãe Graça)

“A gente vê com muita preocupação porque a hora que acabar Oxum no nosso planeta acabou tudo. O ouro de Oxum é água potável. Aí vão morrer as árvores, animais, conseqüentemente ou o homem vai migrar para outras esferas porque já destruiu aqui mesmo, ou vai ter uma consciência de preservação muito grande. A situação está ficando difícil. O que quero de folhas eu tenho, mas tem plantas que só tem lá prá cima porque o clima é mais quente. E se acabar a de lá? Substitutas existem, mas tem as imprescindíveis, aí o elo perdido se acabará”. (Pai Juca).

A degradação dos elementos naturais essenciais para os preceitos implica grande perdas espirituais na opinião de alguns adeptos, criando um certo constrangimento entre religiosos e divindades. O “improvisado” requerido pela falta de condições próprias nem sempre é encarado como a solução ideal, mas como a única saída em alguns casos:

“Era bom quando tinha natureza porque ali puxa corrente de força. Aonde está tudo desmatado hoje, nem tem local para a gente assentar uma obrigação ritual certo, onde vai encontrar mata virgem? Isso é uma quebra muito grande pro santo e para a gente, porque a entidade fica cobrando quando a gente não arreia as obrigações certas. A gente arreia como pode, aonde pode arriar.” (Mãe Cristina).

“Fica difícil com a falta de espaço. A imagem de uma casa-de-santo era a roça: ervas, bichos, fogão a lenha, tudo na base da natureza, pode plantar e criar tudo necessário para o ritual. Só que

hoje a maioria dos terreiros não tem espaço...quanto mais passa o tempo, vai fechando mais casas por causa disso.” (Pai Leco)

A urbanização, que resulta em estreitamento dos espaços e degradação dos recursos naturais é vista como uma das responsáveis pelas rupturas no plano espiritual, implicando em profundas alterações da essência dos preceitos; no plano material, resultando no fechamento de terreiros e conseqüente enfraquecimento da religião. A urbanização surge assim, como um desafio, diante do qual alguns sentem-se impotentes, e o IBAMA aparece como sendo um dos vilões do processo:

“O rapaz comprou terreno perto do Mendanha onde passa cachoeira, vai construir o barracão dele. Só que já estão cercando. Instalaram uma empresa lá que já cortou, não tem mais queda d’água. São coisas que o desenvolvimento está tirando e a gente não sabe como impedir...Temos que fazer o amaci de madrugada, fazer as rezas, ir prá mata, pedir a Ossanha e recolher as ervas, no sereno, energizadas. Se já apanhou as ervas há muito tempo, não tem mais vida, acabou. Precisa uma mesa de obrigação prá Exu. Tem que procurar o encruzo de chão batido, está difícilimo, tudo asfalto. Mata não tem mais e quando tem, você não pode ir porque ou é proibido por lei pelo pessoal do meio ambiente..como é que você diz...o Ibama né.. ou os vizinhos não deixam você fazer oferenda...também tem disso..Os sacudimentos que eu fazia nestes locais não tem mais condições, faço dentro do barracão, depois levo e entrego lá. Iaõ eu trago aqui na cachoeira, e quase ganhei uma corrida dos fiscais do Parque, o homem achou que não podia fazer lá, que ia sujar as águas, mas insisti e fiz.” (Pai Leco).

Ao mesmo tempo em que os rituais sofrem transformações advindas da deterioração ambiental, a religião é responsável também por estruturar a visão ecológica desta população. Neste sentido, contribui para uma preocupação maior com a questão, já que a busca permanente respeito entre ser humano e natureza lhe é inerente. Esta procura constante sobrevive nas adversidades, dinamicamente, transformando-se continuamente, agregando novos membros, redefinindo valores e posturas e confrontando espiritualidades ancestrais com novas exigências.

“O negro sempre teve cuidado com meio ambiente, porque é aí que está o orixá, na cachoeira limpa vive Oxum, na mata bem cuidada Ossaim cuidando das folhas; na chuva que cai, está Iansã. Se você for numa casa-de-santo e não tiver erva plantada não é casa-de-santo. No mínimo tem que ter arruda ou comigo-ninguém-pode ou do santo da casa, ou do Exú; ou mariu, peregum, um saião. Sem as ervas não tem orixá, orixá não responde.” (Pai Leco).

“Há uma ligação do povo-de-santo com a natureza: ervas, frutas, folhas, árvores, etc. Só que muito antes de usar esse nome ‘ecológico’ a Umbanda e o Candomblé já usavam a natureza com respeito, porque

cada elemento é um ser que merece respeito porque corresponde a um orixá.” (Yalorixá Elzeni)

Como parte da população desprivilegiada socialmente, o povo-de-santo também integra a parcela diretamente atingida pelos desequilíbrios ambientais e conseqüente escassez de recursos. DELÉAGE (1993) indica a importância que exercem as representações que as sociedades fazem de sua relação com a natureza, na medida em que podem incrementar práticas devastadoras ou, ao contrário, buscar inibi-las. A prática religiosa representa, de fato, um elemento que vem somar-se à tomada de consciência sobre a questão e, em alguns casos, resulta mesmo em pequenas iniciativas no cotidiano ritual e material que visam a uma maior preservação:

“Entrou uma cobra no quarto do santo, foi prá debaixo de Iansã. Uma irmã minha queria matar a cobra. Não deixei! Se ela foi se abrigar debaixo da Yansã da casa, vou matar? O barracão era um horror de tanta cobra! Não sabia o que fazer! Ai na Bahia disseram prá eu assentar Oxumaré! Fiz um pepelê para assentar o orixá. No dia aparece uma cobrona no portão. Eu disse: ‘põe ela para fora, mas não mata!’ Daqui a pouco passou uma outra. Foi só acabarmos de preparar tudo, estava a cobra lá, toda enrolada, depois do axé feito. Então, bati a cabeça no chão, dei paó, a cobra desceu, foi embora e até hoje nunca mais apareceu. Ela veio saudar o axé.” (Pai Juca).

“Vai na cachoeira deixar oferenda e larga completamente suja. É uma agressão, você não está contribuindo, está agredindo a natureza. Se o orixá é natureza, se Oxum é a cachoeira, como vou virar as costas e deixar sujeira?” (Mãe Tereza).

“Fui a Sepetiba, e joguei sementes lá. Tem que contribuir de alguma forma. Atrás da casa tenho arruda, guiné, erva da jurema, quebra-macumba, babosa e já plantei em alguns pontos...Quando saio, vou com um saco de sementes jogando por aí...Tenho respeito com a natureza, quem é espírita tem que fazer isso.” (Valcir).

As áreas públicas naturais protegidas por Lei, sagradas pela atribuição ritual que lhes é dada pelas comunidades religiosas de matriz africana, nos dias atuais são indispensáveis para a reprodução social e material do grupo. Rituais de oferenda não podem ser realizados sem o acesso às matas, cachoeiras, rios, mar, fontes e pontos de água doce ou salgada em geral, e é igualmente impossível tal prática, sem o manejo de espécies da fauna e da flora.

O Parque Nacional da Tijuca, apesar de possuir diferentes lugares que são usados por inúmeras religiões como um altar sagrado, especialmente aquelas ligadas à cultura negra como o Vale das Almas, os rios Caveira e das Almas, formadores do rio Tijuca, a

Cachoeira do Pai Antonio, o Vale da Pedra do Elefante, a Cachoeira do Quebra, a Represa dos Ciganos, entre tantos outros, ainda não reconhece como zonas especiais tais lugares, que foram formados, ao mesmo tempo em que formaram, pelas relações culturais e simbólicas estabelecidas com a natureza local. Tais sítios sagrados presentes no PNT constituem-se também em sítios simbólicos de pertencimento, segundo o conceito proposto por ZAOUAL (2006), onde a paisagem e os diferentes elementos naturais presentes situaram as identidades culturais dos grupos religiosos afro-brasileiros no tempo e no espaço, num processo histórico desenvolvido ao longo de quatro séculos.

Apenas no entorno do Parque Nacional da Tijuca, e mesmo assim após 11 anos de insistência das tradições religiosas usuárias integrantes do projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados do PNT, o atual plano de manejo da unidade, que vem sendo revisto desde 2005 e foi apresentado ao conselho gestor do Parque em junho de 2008, foi declarado a “Curva do S”, localizada na estrada que leva ao Alto da Boa Vista, como Zona de Uso Especial. Além do mais, não há no Decreto 84.017/79, que regulamenta os Parques Nacionais brasileiros, uma categoria de zona própria que caracterize os lugares sagrados, para serem declaradas quando da realização do zoneamento ecológico dos planos de manejo, zonas essas que pudessem ter regras de uso previamente estabelecidas com as religiões usuárias, infra-estrutura adequada para as praticas religiosas, coletores de resíduos, e que pudessem ser geridas em sistema de co-gestão ou gestão compartilhada com essas tradições.

Como já foi dito, o Estado brasileiro através de suas instituições responsáveis, perde a oportunidade de cumprir seu dever legal de promover a salvaguarda de um conjunto de manifestações, valores e símbolos da memória de todo um grupo étnico componente do povo brasileiro. Desse modo também pratica-se o racismo institucional e ambiental que, como já foi visto, referem-se à políticas institucionais que, sem o suporte da teoria racista de intenção, produz conseqüências desiguais para os membros das diferentes categorias raciais. (REX, 1987).

O racismo institucional e ambiental contam com um fator objetivo, qual seja, a consciência da prática do comportamento discriminatório não é elemento necessário para a caracterização da prática, em outras palavras, aquele que produz efeitos desiguais para grupos étnicos diferentes, sem motivação justa, está sendo racista ainda que não queira produzir o resultado deliberadamente.

Os papéis, no diálogo a ser estabelecido pra concretização de situação reversa, devem levar em consideração a imperativa ação concorrente dos entes federados e da população enquanto protagonista dessas ações, verdadeiros agentes na definição das políticas de um Estado que busca ser participativo como o Brasil. A exclusão das comunidades negras ou de outras ligadas a culturas não hegemônicas não combina, pois, com aspirações de estabelecimento de diálogos preservacionistas democráticos. No entanto, é a isso que se assiste cotidianamente, seja na ocasião da seleção de bens que serão tombados pelas instituições ligadas à proteção de patrimônio, seja na seleção dos atos permitidos ou proscritos nas áreas protegidas por lei, seja no planejamento de políticas públicas de coleta regular de resíduos, reflorestamento, despoluição de mananciais, descontaminação de solo, entre outros.

Portanto não é estranho que grupos se revelem contrários à ordem imposta e desenvolvam estratégias de resistência, denunciando instituições públicas como praticantes de racismo ambiental ou institucional, conforme ocorreu com o Parque Nacional da Tijuca que em 2005, por ocasião do I Seminário Brasileiro Contra o Racismo Ambiental, realizado na Universidade Federal Fluminense no Rio de Janeiro, foi acusado de praticar racismo ambiental por Aderbal Moreira Costa, sacerdote ashogun da tradição ketu, etnia nagô/ioruba, filho de Mãe Beata de Yemonja do Ile Omiojuaro, que em 2004 e 2005 realizou uma consultoria para o Parque, ficando responsável pelo manejo do espaço sagrado da Curva do S.

O caso de racismo ambiental praticado pelo PNT já consta no *Mapa dos Conflitos Causados por Racismo Ambiental no Brasil*, coordenado por Tânia Pacheco e desenvolvido por pesquisa de Teresa Ribeiro, ambas da Rede Brasileira de Justiça Ambiental⁹⁴.

⁹⁴ O caso de racismo ambiental praticado pelo PNT pode ser visto no *Mapa dos Conflitos Causados por Racismo Ambiental no Brasil*, apresentado dia 20 de junho de 2007, no Encontro do GT Racismo Ambiental, da Rede Brasileira de Justiça Ambiental, e encontra-se disponível no endereço eletrônico: http://www.justicaambiental.org.br/projetos/clientes/noar/noar/UserFiles/17/File/Microsoft%20Word%20-%20MAPA_DO_RACISMO_AMBIENTAL_NO_BRASIL.pdf. Acesso em 11 de abril de 2008.

V – CONCLUSÕES E CONSIDERAÇÕES FINAIS.

“A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem os suporte sem fantasias ou consolo, mas para que lance fora os grilhões e colha a flor viva”.
(Karl Marx)

Houve um tempo em que os descrentes, os sem religião, eram raros. Tão raros que escondiam sua descrença, como se fosse peste contagiosa. E de fato o era. Tanto assim, que não foram poucos os que foram queimados na fogueira, para que a sua descrença e desgraça (fora das graças do Senhor) não contaminasse os “inocentes”. Neste tempo, todos eram educados para ver e ouvir as coisas do mundo religioso, e a conversa cotidiana, este tênue fio que sustenta visões de mundo, confirmava, por meio de relatos de milagres, aparições, visões, experiências míticas, divinas e demoníacas, que este é um universo encantado e maravilhoso no qual, por detrás e através de cada evento, se esconde e se revela um poder espiritual, sobrenatural, além dos homens e das coisas. O canto gregoriano, a música de Bach, as catedrais góticas, todas estas obras são expressão de um mundo que vivia a vida temporal sob a luz e as trevas da eternidade religiosa.

Mas alguma coisa aconteceu que quebrou o encanto. E começou com a tinta dourada substituindo a azul no teto das catedrais góticas, separando o céu real do céu espiritual e sagrado do mundo religioso. O céu, antiga morada de deuses e santos ficou de repente vazio, só com planetas e estrelas. Isso, paradigmaticamente, fez a metáfora que fez a ciência e a tecnologia avançar triunfalmente, construindo um mundo sem deuses, pois Deus agora não era mais necessário como hipótese de trabalho. Na verdade, uma das marcas do saber científico é seu rigoroso ateísmo metodológico: um biólogo não invoca maus espíritos para explicar epidemias, nem economistas os poderes do inferno para dar conta da inflação, da mesma forma como a astronomia moderna, distante de Kepler, não busca mais ouvir harmonias musicais divinas nas regularidades matemáticas dos astros.

Morreu a religião? De forma alguma. Ela permanece viva e freqüentemente exibe uma vitalidade que se julgava extinta. Mas não se pode negar que ela já não pode freqüentar aqueles lugares que um dia lhe pertenceram: foi expulsa dos centros do saber científico e das câmaras onde se tomam decisões que concretamente determinam a vida

humana. Os teólogos e autoridades religiosas não são mais convidados a colaborarem na elaboração de planos militares, tampouco tem sido aproveitadas as sensibilidades de gurus e profetas para o desenvolvimento de programas econômicos, e é altamente duvidoso que qualquer empresário moderno, industrial, dono de siderúrgica, cimenteira, posto de gasolina, ou mesmo padaria, convencidos de que a natureza é criação de Deus e, portanto sagrada, tenha perdido o sono por causa da poluição.

Permanece a experiência religiosa fora do mundo da ciência, das fábricas, das usinas, das armas, do dinheiro, dos bancos, da propaganda, da venda, da compra, do lucro. A situação mudou.

No mundo sagrado, a experiência religiosa era parte integrante de cada um, da mesma forma como o sexo, a cor da pele, os membros, os sentidos, a linguagem. Uma pessoa sem religião era uma anomalia. No mundo dessacralizado as coisas se inverteram. Menos entre os homens comuns, externos aos círculos acadêmicos, mas intensamente entre aqueles que já passaram pela iluminação científica, cujo embaraço frente a experiência religiosa pessoal é inegável. Para estes, confessar-se religioso equivale a confessar-se como habitante do mundo encantado e mágico do passado. E o embaraço cresce nas mais diferentes áreas das ciências, mesmo quando nos aproximamos das ciências humanas.

Mas como explicar esta distância entre conhecimento e experiência? Não é difícil. Não é necessário que o cientista tenha envolvimento pessoais com amebas, cometas e venenos para compreendê-los. Por isso, não seria necessário ao cientista haver tido experiência religiosa pessoal para resolver investigar fenômenos religiosos. O problema é saber se a analogia pode ser invocada para todas as situações. Um surdo de nascença não poderia compreender a experiência estética que se tem ao ouvir a nona sinfonia de Beethoven. No entanto, lhe seria perfeitamente possível fazer a ciência do comportamento das pessoas, derivado da experiência estética. Poderia ele ir a concertos e, sem ouvir uma só nota musical, observar e medir com rigor aquilo que as pessoas fazem e aquilo que nelas ocorre, desde suas reações fisiológicas até padrões de comportamento social, conseqüências de experiências pessoais estéticas a que ele, surdo cientista, não tem acesso.

Mas, que teria ele a dizer sobre a música? Nada. A mesma coisa ocorre com a religião.

Agora poderia ser perguntado se existem mesmo estas pessoas das quais as perguntas de ordem religiosa – o esforço para pensar a realidade toda a partir da

exigência de que a vida faça sentido – foram realmente extirpadas. A religião não se liquidada com a abstinência dos atos sacramentais e a ausência de lugares sagrados, da mesma forma que não se extingue o desejo sexual com os votos de castidade. Normalmente é quando a dor bate a porta e se esgotam os recursos da técnica e da ciência que as pessoas acordam os videntes, os exorcistas, os mágicos, os curadores, as rezadeiras, os sacerdotes, os profetas e os poetas, aquele que reza e suplica, sem saber direito a quem. E surgem então as perguntas sobre o sentido da vida e da morte, perguntas das horas de insônia e diante do espelho.

O que ocorre neste momento é que as mesmas perguntas religiosas do passado se articulam agora, travestidas, por símbolos secularizados. Mudam-se os nomes, mas persiste a mesma função religiosa. Para ALVES (1981, p. 12), promessas terapêuticas de paz individual, livros que falam da busca do auto-conhecimento, da harmonia íntima, fórmulas de libertação da angústia, de resolução das lutas entre homens e de harmonia com a natureza, por mais disfarçadas que estejam nas máscaras do jargão psicanalítico, ou na linguagem da sociologia, da política ou da economia, “serão sempre expressões dos problemas individuais e sociais em torno dos quais foram tecidas as teias religiosas”. Para este autor, não foi o mundo do homem que se secularizou, mas sim que “os deuses e esperanças religiosas ganharam novos nomes e novos rótulos, e seus sacerdotes e profetas novas roupas, novos lugares e novos empregos”.

Assim, é fácil identificar, isolar e estudar a religião como comportamento exótico de grupos sociais. No entanto, é necessário também reconhecê-la como presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do cotidiano. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho no qual o homem se mira. Aqui, a ciência da religião é também a ciência do próprio homem. Como disse poeticamente Ludwig Feuerbach⁹⁵:

“A consciência de Deus é autoconsciência, o conhecimento de Deus é autoconhecimento. A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem e a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão aberta dos segredos de amor”. (FEUERBACH, 2006).

⁹⁵ Citação de FEUERBACH no texto “O Problema da Alienação”, de Rubens Alves, publicado na Revista Reflexão nº 17, do Instituto de Filosofia e Teologia da PUCAMP.

E poderíamos acrescentar: “[...] e que tesouro oculto não é religioso? E que confissão íntima de amor não está grávida de deuses? E quem seria esta pessoa vazia de tesouros ocultos e de segredos de amor?”. (BETTO e BOFF, 2005, p. 63).

A tradição filosófica do ocidente fez seus mais sérios esforços no sentido de demonstrar que o homem é um ser racional, ser de pensamento – Cogito ergo sun, para Descartes. Mas as produções culturais que saem das mãos de inúmeros homens sugerem, segundo FREUD, que ao contrário, o homem é um ser de desejo. E desejo é sintoma de privação, de falta, de ausência: não se tem saudade do amado/amada presente, pois a saudade só aparece na distância, na ausência; também não se tem fome – desejo supremo – de estômago cheio, pois a fome só surge quando o corpo é privado de alimento. E assim é, sempre, com o desejo, que pertence aos seres que se sentem privados, que não encontram satisfação naquilo que o espaço e o tempo presente lhes oferece.

É compreensível, portanto, que a cultura não seja nunca a reduplicação da natureza. Porque o que a cultura deseja criar é exatamente o objeto desejado, muitas vezes sonhado, imaginado. Canções fúnebres não exorcizam a morte, mas o terror, e lançam pelos espaços afora o gemido do protesto da perda e a reticência da esperança. Assim como os poemas do cativo não quebram as correntes, nem abrem as portas, mas, por alguma razão que não se entende bem, parece que os homens se alimentam deles e, no fio tênue da fala que os anuncia, surge de novo a voz do protesto e o brilho da esperança.

A sugestão que vêm da psicanálise é de que o homem faz cultura a fim de criar os objetos do seu desejo. Segundo FREUD (2006, p. 45), o projeto inconsciente do ego, não importa o tempo e o lugar, “é encontrar um mundo que possa ser amado”. E para isso ele planta jardins e colhe flores, canta músicas e orchestra sinfonias. Noutras situações, entretanto, ele experimenta a impotência, em que os objetos do seu amor só existem através da magia da imaginação e do poder miraculoso das palavras. Juntam-se assim o amor, o desejo, a imaginação, as mãos e os símbolos, para criar um mundo que faça sentido, que esteja alinhado com os valores do homem que o constrói, que seja espelho, espaço amigo, lar... realização concreta dos objetos do desejo ou, como diz HEGEL, objetivação do espírito.

Mas se assim for, que cultura é essa que este ideal realizou? Segundo FREUD (2006) alguma e nenhuma, pois à volta do jardim está sempre o deserto que eventualmente o devora, o caos, e o corpo que busca amor e prazer se defronta com a

rejeição, a crueldade, a solidão, a injustiça, a prisão, a tortura, a dor, a morte. A cultura, para este autor sofre da mesma fraqueza que sofrem os rituais mágicos: quando se reconhece sua intenção e constata-se o seu fracasso, sobra apenas a esperança de que, de alguma forma, algum dia, a realidade se harmonize e se alinhe com o desejo. E, enquanto o desejo não se realiza, resta cantá-lo, dizê-lo, celebrá-lo, escrevê-lo através de poemas, compor-lhe sinfonias, dar-lhe festivais. E a realização da intenção da cultura se transfere, então, para a esfera dos símbolos, uma espécie de horizonte que quanto mais se aproxima deles mais eles fogem. No entanto, os horizontes cercam os homens por trás, pelos lados, à frente, e tornam-se o referencial do caminhar.

Para ALVES (1981, p. 22) é aqui que nasce a religião, “teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza”.

Mas, a religião não é feita somente de itens do plano do extraordinário. Há coisas a serem consideradas: altares, santuários, comidas, perfumes, incensos, lugares, templos, amuletos, santinhos, colares, livros, cálices... e também gestos, como os silêncios, os olhares, rezas, encantações, evocações, renúncias, canções, poemas, romarias, procissões, peregrinações, exorcismos, milagres, celebrações, festas, adorações, oferendas.

E pode-se perguntar agora a cerca das propriedades especiais destas coisas e gestos, que fazem deles habitantes do mundo sagrado, enquanto outras coisas e gestos, sem aura ou poder, continuam a morar no mundo profano. Segundo ELIADE (2001), nenhum fato, coisa ou gesto é encontrado previamente com as marcas do sagrado. O sagrado não é inerente as coisas, ao contrário, coisas e gestos se tornam sagrados quando os homens os batizam como tais, os significam. E a religião nasce com o poder que os homens têm de criar cultura e dar nome as coisas, se apresenta como um certo tipo de fala, um discurso, uma rede de símbolos com os quais os homens discriminam objetos, tempos e espaços, construindo com seu auxílio uma abóbada sagrada com que recobrem o mundo.

E assim, coisas inertes tais como pedras, plantas, rios, matas e fontes, e gestos, em si comuns e vulgares, passam a ser os “sinais visíveis desta teia invisível de significações (ELIADE, 2001, p. 53), que vem a existir pelo poder humano de dar nomes à coisas, atribuindo-lhes um valor. Não é sem razão que ALVES (1981, p. 48) se referiu à religião como “a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a

natureza”, pois de fato, objetos e gestos, em si insensíveis e indiferentes ao destino humano, são magicamente a ele integrados.

Albert Camus, em “O Mito de Sísifo” observou como é curioso que ninguém esteja disposto a morrer por verdades científicas, como bem mostrou Nicolau Copérnico e Galilei Galileu. Que importa se o sol gira em torno da Terra ou se é a Terra que gira em torno do sol? As verdades científicas se referem aos objetos na sua mais radical e deliberada indiferença à vida e à morte, à felicidade e infelicidade das pessoas. São verdades frias e inertes, que não tocam o coração dos homens, nem o fazem querer ir para cruz. Quando, ao contrário, toca-se nos símbolos em que o homem se espelha, se constrói, o corpo inteiro estremece. E este estremece é a marca emocional/existencial da experiência do sagrado.

E, quando entra-se no mundo sagrado que a realidade ritual das culturas imprime e significa, descobre-se que uma transformação se processou, porque agora a linguagem se refere a coisas invisíveis, coisas para além dos sentidos humanos comuns que, segundo a explicação, somente os “olhos da fé” podem contemplar. Assim, o sagrado se instaura graças ao poder do invisível. E é ao invisível que a linguagem religiosa se refere ao mencionar as profundezas da alma, as alturas dos céus, o desespero do inferno, as maravilhas do paraíso, as bem-aventuranças eternas e o próprio Deus.

Uma pedra não é imaginária. Pelo contrário, visível e concreta ela é, e como tal, nada tem de religiosa. Mas no momento em que alguém lhe dá o nome de altar, ela passa a ser circundada por uma aura misteriosa, e os olhos da fé passam a vislumbrar conexões invisíveis que a ligam aos infinitos mundos da graça e do esplendor divino. E ali, na pedra transmutada em altar, passam a ser feitas orações, súplicas, oferendas e sacrifícios.

É difícil compreender o que significa este poder do invisível. Para isso, pode-se evocar o livro “O Pequeno Príncipe”, e lembrar do menino de cabelos dourados e do diálogo entre ele e a raposa:

“E o tempo passou, o príncipezinho cativou a raposa e chegou a hora da partida.

‘Eu vou chorar’, disse a raposa.

‘Não é minha culpa’, desculpou-se a criança. ‘Eu lhe disse, eu não queria cativá-la... Não valeu a pena. Você percebe? Agora, você vai chorar!’

‘Valeu a pena sim’, respondeu a raposa. ‘Quer saber por que? Sou uma raposa. Não como trigo. Só como galinhas. O trigo não significa absolutamente nada para mim. Mas você me cativou. Seu cabelo é louro. E agora, na sua ausência, quando o vento fizer balançar o campo de trigo, eu ficarei feliz, pensando em você...’”

E o trigo que antes não tinha *sentido*, passou a carregar em si uma ausência, que fazia a raposa sorrir. O trigo, assim *significado* pela raposa, passou a *simbolizar* o amor dela e do menino que ela amava. Essa parábola apresenta de forma paradigmática aquilo que a religião/cultura pretende fazer com as coisas: transformá-las de entidades brutas e vazias em portadoras de sentido e significado, de tal maneira que elas passem a fazer parte do mundo humano, como se fossem extensão dos homens. E pode-se ir multiplicando os exemplos *ad eternum*, a fim de relatar a transformação das coisas profanas em coisas sagradas, mostrando que para a religião, não importam os fatos e as presenças que os sentidos físicos podem captar. Importam os objetos que a *fantasia* e a *imaginação* podem construir, “encantações destinadas a produzir...a coisa que se deseja...” (FREUD, 2006).

O homem secularizado aprende desde cedo a identificar a imaginação com aquilo que é falso. Afirmar que o testemunho de alguém é produto da imaginação e da fantasia, é acusá-la de perturbação mental ou de primitivismo, como se a imaginação fosse um engano que tem de ser erradicado, instituindo que os fatos sejam valores, que a imaginação seja subordinada à observação, que o objeto triunfe sobre o desejo. Entretanto, dentre os animais, o homem é o único que cria coisas que ainda não existem, imaginando-as primeiro no silêncio inquietante do seu particular universo interno, e com isso faz cultura e constrói seu mundo.

Onde estavam a flauta, o jardim, as danças, os quadros, os talheres, o carro, o ípod? Ausentes, inexistentes. Nenhum conhecimento poderia jamais arrancá-los da natureza. Foi necessário que a imaginação ficasse grávida para que o mundo da cultura nascesse, e com ele, as redes simbólicas da religião. Assim, ao sugerir que as entidades da religião pertencem ao imaginário, não se está acusando-a de idiotice ou primitivismo, mas estabelecendo sua filiação à um universo simbólico presente no homem e que constrói socialmente a realidade (BERGER & LUCKMANN, 1974).

O homem, através das relações que estabelece no mundo e com o mundo lança, projeta, externaliza suas redes simbólico-religiosas, suas melodias, sobre o universo inteiro, na esperança de que céus e terra sejam portadores de seus valores. O que se busca, como esperança e utopia, como projeto inconsciente do ego, é um mundo que traga as marcas do desejo e que corresponda às aspirações do amor. Mas o fato é que tal realidade, como trás FREUD (2006), não existe como algo presente. E a religião aparece como a grande hipótese e aposta de que o universo inteiro possui uma face

humana. Que ciência poderia construir tal horizonte? São necessárias as asas da imaginação, que voa nos horizontes simbólicos do homem, para articular os símbolos da ausência. E assim, o homem *diz* a religião, este universo simbólico “que proclama que toda a realidade é portadora de um sentido humano e invoca o cosmo inteiro para significar a validade da existência humana” (BERGER & LUCKMANN, 1974).

Camus dizia que o único problema filosófico realmente sério é o problema do suicídio, pois que ele tem a ver com a questão de se a vida é digna ou não de ser vivida. E o problema não é material, mas simbólico, pois não é a dor que desintegra a personalidade, mas a dissolução dos esquemas de sentido. Assim não deixa de ser verdade que os homens não vivem só de pão, querem também diversão e arte, cultura, religião.

Entretanto, é importante ser dito que os símbolos podem sofrer uma metamorfose, quando deixam de ser hipóteses da imaginação e do universo simbólico e passam a ser tratados como manifestações da realidade. Muitas vezes as coisas culturais, que foram inventadas, aparecem aos olhos dos homens como naturais, da natureza, assim como a água e o ar. Na perspectiva filosófico-sociológica este processo recebe o nome de reificação. Seria mais fácil falar de coisificação, já que é isso mesmo que a palavra significa, uma vez que deriva do latim *res, rei*, que quer dizer literalmente “coisa”. Isso acontece, em parte, porque as crianças, ao nascerem, já encontram um mundo social pronto, tão pronto e tão sólido quanto a natureza. Além disso, as gerações mais velhas, interessadas em preservar o mundo frágil por elas construído com tanto cuidado, tratam de esconder dos mais novos, inconscientemente, a qualidade artificial (e precária, impermanente) das coisas, pois os jovens poderiam ter idéias perigosas de querer mudá-las.

De fato, se tudo o que constitui o mundo humano é artificial e convencional, então este mundo pode ser abolido e refeito de outra forma. Mas quem se atreveria a querer mudar um mundo que tivesse a solidez das coisas naturais?

Isto se aplica de maneira peculiar aos símbolos. De tanto serem repetidos e compartilhados, de tanto serem usados, com sucesso, pelos homens são reificados, passando a serem tratados como se fossem coisas. Todos os símbolos que são usados com sucesso experimentam essa metamorfose. Deixam de ser hipóteses da imaginação e passam a ser tratados como manifestação da realidade.

Certos símbolos derivam seu sucesso do seu poder de congregar, unir os homens, que os usam para definir sua situação e articular um projeto comum de vida. Tal é o

caso das religiões, das ideologias, das utopias. Outros se impõem como vitoriosos pelo seu poder de resolver problemas práticos, como é o caso da magia e da ciência. Os símbolos vitoriosos, e exatamente por serem vitoriosos, recebem o nome de *verdade*, enquanto os símbolos derrotados são ridicularizados como superstições ou perseguidos como heresias.

Para compreender o processo pelo qual os símbolos humanos viraram coisas e constroem um mundo, para depois envelhecer e desmoronar em meio a lutas, será preciso lembrar a história.

No processo histórico através do qual a civilização humana ocidental se formou, foi recebida uma herança simbólico-religiosa a partir de duas vertentes: de um lado, os hebreus e os cristãos; do outro, as tradições culturais dos gregos e dos romanos. Com estes símbolos vieram visões de mundo totalmente distintas, mas que se amalgamaram, transformando-se mutuamente, e vieram a florescer em meio às condições materiais de vida dos povos que as receberam. Daí surgiu o período histórico batizado de Idade Média.

Nesse período, os símbolos do sagrado adquiriram densidade, profundidade, concretude e uma onipresença que fazia com que o mundo invisível estivesse mais próximo e fosse mais sentido que as próprias realidades materiais. Nada acontecia que não fosse pelo poder do sagrado. Assim, não é por acidente que toda a arte da época seja dedicada às coisas sagradas, e que a natureza não apareça nunca tal como os olhos a vêem. Os anjos descem à terra, os céus aparecem ligados ao mundo, enquanto Deus preside a todas as coisas do topo de sua altura sublime. Para Aristóteles, se fazia ciência “para a maior glória de Deus”, todas as coisas tinham seus lugares apropriados, numa ordem hierárquica de valores, porque Deus assim havia arrumado o universo, sua casa, estabelecendo guias espirituais e imperadores no alto, para exercer o poder e usar a espada, colocando lá em baixo a pobreza e o trabalho, no corpo de outros homens, inferiores por vontade de Deus.

Tudo, absolutamente tudo tinha um propósito definido. E era esta a visão teleológica da realidade que determinava a pergunta fundamental que a ciência medieval se propunha: “Para que?”. Conhecer alguma coisa era saber a que fim ela se destinava, e os filósofos /cientistas da época se entregavam à investigação dos sinais que pudessem indicar o sentido de cada uma e de todas as coisas. É assim que um homem como Kepler dedica toda a sua vida ao estudo da astronomia na firme convicção de que Deus não havia colocado os planetas no céu por acaso, e busca descobrir a

música das esferas. O que Kepler fazia em relação aos planetas os outros faziam com as plantas, as pedras, os animais, os fenômenos físico-químicos, perguntando-se acerca das suas finalidades estéticas, éticas, humanas. De fato era isso mesmo: o universo era compreendido como algo dotado de um sentido humano, e é justamente aí que se encontra seu caráter religioso. Parafrazeando ALVES (1981, p. 42), “de dentro do mundo encantado da fantasia, elas sempre se apresentam com a solidez das montanhas”.

Para os medievais não havia fantasia alguma. Seu mundo era sólido, construído por fatos, comprovados por inúmeras evidências e além de qualquer dúvida. Sua atitude para com o mundo era idêntica ao do homem do século XXI. Como eles, os homens do século atual são incapazes de reconhecer o que de fantasioso existe naquilo que julgam ser terreno sólido e firme. Curioso este poder das fantasias para construir teias fortes bastante para que nelas os homens se abriguem.

Assim, poucos foram os medievais que duvidaram da ordem perfeita do mundo proposta por Aristóteles, cujo pensamento dominou por mil anos. Receitas que produzem bolos gostosos não são questionadas. Quando um determinado sistema de símbolos funciona de maneira adequada, as dúvidas não podem aparecer. A receita é rejeitada quando o bolo fica sistematicamente duro; a dúvida e os questionamentos surgem quando a ação é frustrada em seus objetivos. Aqueles que duvidam ou propõem novos sistemas de idéias, ou são loucos (como dizia Sartre: “Os loucos abrirão caminhos que mais tarde serão percorridos por sábios”) ou são ignorantes, ou são iconoclastas irreverentes.

Aconteceu, entretanto, que aos poucos, mas de forma constante, progressiva, crescente, os homens começaram a fazer coisas não previstas no receituário religioso. Não foram aqueles que ficavam na cúpula da hierarquia sagrada que fizeram algo, e nem aqueles que estavam condenados aos seus subterrâneos. Mas foi de uma classe social que se encontrava no meio que surgiu uma nova e subversiva atividade econômica, que corroeu as coisas e os símbolos do mundo medieval. E assim, para lembrar MARX e ENGELS (1998), no *Manifesto Comunista*, tudo o que antes era sólido se desmanchou no ar. Talvez a metáfora mais feliz para definir ideologias, formas de governo e modos de relação e produção que nasceram, vingaram e ruíram, como num ciclo de vida e morte.

“Tudo o que antes era sólido se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado, e as pessoas são finalmente forçadas a encarar com serenidade sua posição social e suas relações recíprocas.”

Em oposição aos cidadãos do mundo sagrado, que haviam criados símbolos que lhes permitissem compreender a realidade como um drama e visualizar seu lugar dentro da trama, à nova classe interessavam atividades de como produzir, comerciar, racionalizar o trabalho, viajar e descobrir novos mercados, obter lucro, criar riquezas, acumular capital. Nem que para isso precisasse atuar a “ferro e sangue”, como fala MARX (2006), quando analisa a fase da acumulação primitiva do capital na Europa. E se os medievais se definiam em termos das marcas divinas que possuíam por nascimento, esses novos homens burgueses afirmavam; “por nascimento nada somos. Nós nos fizemos. Somos o que produzimos”, ou melhor, somos o que obrigamos os outros a fazerem de graça por nós. E assim, em nome do princípio da utilidade a tradição será, de maneira sistemática, sacrificada à racionalidade da produção da riqueza, onde aquilo que não é útil deve perecer. Aníbal Quijano escreveu um texto que descreve essa transição do mundo medieval para o moderno, intitulada “Dom Quixote e os Moinhos de Vento da América Latina”⁹⁶.

Na medida que o utilitarismo se impôs e passou a governar as atividades das pessoas, processou-se uma enorme revolução no campo dos símbolos. Alguns autores acham que isso ocorreu por entenderem que os símbolos são cópias, reflexos, ecos daquilo que faz o homem. Se assim fosse, os símbolos não passariam de efeitos de causas materiais, eles mesmos vazios. Acontece que, conforme já foi sugerido, os símbolos não são apenas entidades ideais e imaginárias, eles ganham densidade, invadem o mundo e aí se colocam ao lado de arados e de armas. E o que ocorreu foi que, ao surgirem problemas novos, relativos à vida concreta, os homens foram obrigados a *inventar* receitas conceituais novas, bolos novos. Produziu-se, então, uma nova orientação para o pensamento, derivada de uma nova vontade de manipular e controlar a natureza. O homem medieval desejava contemplar e compreender, sua atitude era passiva, receptiva. Agora, a necessidade da riqueza inaugura uma atitude agressiva, ativa, pela qual a nova classe se apropria da natureza, manipula-a, controla-a, força-a a submeter-se às suas intenções, integrando-se na linha que vai das minas e dos campos às fábricas, e destas aos mercados. O que importa agora não é entender a natureza, mas transformar, de preferência convertendo tudo em mercadoria.

⁹⁶ O texto pode ser encontrado no Scielo, em dois formatos, um em pdf, com fotos e outro em formato artigo. Ambos disponíveis em <http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/01.pdf> e http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000300002&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em 23 de setembro de 2007.

Assim, do mundo encantado e dominado por símbolos sagrados de deuses, passa-se ao mundo projetado pela burguesia, um mundo prático, feito de fatos e números, onde a intenção é produzir, de forma racional (será?), o crescimento da riqueza. Isto exigia o estabelecimento de um aparato de investigação que produzisse os resultados de que se tinha necessidade, e o instrumento mais livre de pressupostos irracionais religiosos foi a matemática: instrumento ideal para a construção de um mundo também vazio de mistérios e dominado pela razão. Além disso, como a atividade humana prática só se pode dar sobre objetos visíveis e de propriedades sensíveis evidentes, as entidades invisíveis do mundo religioso não podiam ter função alguma a desempenhar neste universo. David Hume expressa bem o espírito do mundo utilitário que nascia, e o destino que ele reservou para os símbolos da imaginação: as chamas.

“Quando percorremos nossas bibliotecas, convencidos destes princípios, que destruição temos de fazer! Se tomarmos em nossas mãos qualquer volume, seja teologia, seja metafísica escolástica, por exemplo, perguntemo-nos: será que ele contém qualquer raciocínio abstrato relativo à quantidade e ao número? Não. Será que ele contém raciocínios experimentais que digam respeito a matéria de fato e à existência? Não. Então, lançai-o às chamas, pois ele não pode conter coisa alguma a não ser sofismas e ilusões”. (HUME, 1972, p. 57).

Perde a natureza sua aura sagrada, passando a ser nada mais que uma fonte de matérias-primas, entidade bruta, destituída de valor, que sobre ela pode-se lançar chamas se preciso for. O respeito pelo rio e pela fonte, que poderia impedir que viessem a ser poluídos, o respeito pela floresta, que poderia impedir que viesse a ser derrubada e cortada, o respeito pelo ar e pelo mar, que exigiriam que fossem mantidos conservados, não têm lugar no universo simbólico instaurado pela burguesia. O seu utilitarismo só conhece o lucro como padrão para avaliação das coisas. E até mesmo as pessoas perdem seu valor religioso. Agora alguém vale o quanto ganha, o quanto pode ganhar, enquanto ganha.

Agora, a religião passa a representar o passado, a tradição, uma forma de conhecimento surgida em meio a uma organização social e política derrotada. A ciência, por sua vez, alinhava-se ao lado dos vitoriosos e era por eles subvencionada. Seus modos e conclusões se mostravam extraordinariamente adaptados à lógica do mundo burguês. Importava-lhe, antes de mais nada, saber *como* as coisas funcionam, pois para esse momento histórico, conhecer é saber o funcionamento. E quem sabe o funcionamento tem o segredo da manipulação e do controle. E assim é que este tipo de

conhecimento abre o caminho da técnica, fazendo a ligação entre a universidade e a fábrica, a fábrica e o lucro.

O sucesso da ciência foi total, afinal, das coisas bem sucedidas não se questiona a eficácia. E impõe-se para o senso comum que a ciência está do lado da verdade, que o conhecimento só pode chegar através do método científico, e isto significa rigorosa objetividade: submissão da imaginação ao dado, subordinação da imaginação à observação. Assim, os fatos são elevados à categoria de valores. Instaura-se um discurso cujo propósito é dizer as presenças: as coisas que são ditas e pensadas devem corresponder às coisas que são vistas e percebidas pelos sentidos físicos, que podem ser pesadas, sentidas, quantificadas, medidas, aferidas de variadas formas. Isso é a verdade.

E o discurso religioso, enunciado das ausências, negação dos dados, criação do imaginário, busca de sentido da existência? Passa a ser classificado como engano, equívoco, senão perturbação mental. Para um enunciado científico possa ser declarado falso é necessário que ele faça sentido. Mas a ciência nem mesmo a falsidade concedeu à religião. Declarou-a discurso destituído de sentido, por se referir a entidades imaginárias, estabelecendo-se, assim, um universo simbólico no qual não havia lugar para a religião, que passou a ser identificada com o passado, o atraso, a ignorância de um período de obscurecimento da história, Idade das trevas, e explicada como comportamento infantil de povos e culturas não evoluídas, ilusão, ópio, neurose, ideologia primitiva e arcaica. Opondo-se a este quadro sinistro, um futuro luminoso de progresso, de avanço, de crescimento, de riqueza e conhecimento científico, de ordem social totalmente secularizada e profana.

Assim, para que homens dominem a terra, Deus precisa ficar confinado aos céus, e dividiram-se duas grandes áreas de influência: aos negociantes capitalistas burgueses e políticos foram entregues a terra, os mares, os rios, o ar, os campos, as cidades, as fábricas, os bancos, os mercados, os lucros e os corpos das pessoas. Para a religião foi reservada a administração do mundo invisível, o cuidado da salvação da alma, a cura das aflições e do desespero do espírito.

Curioso que ainda tivesse sobrado espaço para a religião, e os fatos da economia não tivessem liquidado, de vez, o sagrado. Mais curioso é que inventaram um meio de justificar a posse e o lucro através da religião. WEBER (2006) traça detalhadamente o tipo ideal de conduta religiosa que contribuiu decisivamente para o desenvolvimento qualitativo do capitalismo, legitimando-o através de declarações como “os proprietários são aqueles que estão nas graças do Senhor”, produzindo empresários e trabalhadores

ideais para a consolidação de uma nova ordem social, que integrou, como nenhuma outra, um número excepcional de pessoas sintonizadas entre si, para canalizar esforços produtivos (na economia) conforme a orientação política preestabelecida. Weber coloca que o puritanismo pregava a interferência na rotina do trabalhador de forma *eficiente*, significando transformar o trabalho em “culto de ação de graças”. Para tanto se fazia necessário exercê-lo de forma mais metódica possível, com o maior grau de racionalização, *otimizando* os recursos e *maximizando* os resultados, que deveria ser compatível com a conduta dos *eleitos*, que não estavam em busca do reconhecimento neste mundo, mas de realizar o que era agradável a Deus. Os protestantes puritanos burgueses querem a certeza de que a riqueza foi merecida. Assim, não é por acidente que a mais poderosa das moedas, ligada ao País com maior número de protestantes, se apresente também com a mais religiosa, trazendo gravada em si mesma a afirmação: “In God We Trust” – Em Deus nós confiamos....

Nesse novo mundo, também os operários e camponeses, novas modalidades de trabalhadores escravos da Era do Capital, possuíam almas e necessitavam ouvir as canções dos céus a fim de suportar as tristezas da terra. E sobreviveu o sagrado também como religião dos oprimidos.

DURKHEIM (1979) contemplou as tênues cores do mundo sacral que desaparecia, como nuvens de crepúsculo que passam do rosa ao cinza chumbo, sob as mudanças rápidas da luz que mergulha. Fascinado, empreendeu a busca das origens, do tempo perdido, e foi atrás da religião mais simples e primitiva que se conhecia, sob a esperança de que o mundo sacral-totêmico dos aborígenes australianos oferecesse visões de um paraíso, uma ordem social construída em torno de valores espirituais e morais. Durkheim penetra no passado a fim de compreender o presente. Compreender com esperança.

Marx, não. Ele não habita o crepúsculo, pois vive já em plena noite, anda em meio aos escombros, e analisa a dissolução. Elabora a ciência do Capital e faz o diagnóstico do seu fim. Nada tem a pregar e nem oferece conselhos. Não procura paraíso perdidos simplesmente porque não acredita neles. Mas dirige o seu olhar para os horizontes futuros e espera a vinda de uma espécie de cidade santa, uma sociedade sem oprimidos e opressores, de liberdade.

Mas o solo em que Marx pisa desconhece o mundo sacral de normas morais e valores espirituais. Este solo é secularizado do princípio ao fim e somente conhece a ótica do lucro e o entusiasmo do capital e da posse de bens materiais. Não importa que

os capitalistas freqüentem templos e façam orações, nem que construam cidades sagradas, nem que haja água benta na inauguração das fábricas e celebrações em dias de ação de graças pela prosperidade, e muito menos missas sejam rezadas pela eterna salvação de suas almas. Este mundo ignora os elementos espirituais, pois salários e preços não são estabelecidos nem pela religião e nem pela ética. A riqueza se constrói por meio de uma lógica duramente material: a lógica do lucro, que não conhece compaixão nem concede perdão.

E Marx tem de insistir num procedimento rigorosamente materialista de análise. De fato, materialismo que é uma exigência do próprio sistema que só conhece o poder dos fatores materiais. É a lógica do lucro e da riqueza que assim se estabelece, e não as inclinações pessoais daquele que as analisava.

Poucas pessoas sabem que o pensamento de Marx sobre a religião tomou forma e se desenvolveu em meio a uma luta política que travou. E a luta não foi nem com cléricos e nem com teólogos, mas com um grupo de filósofos que se diziam revolucionários e que entendiam que a religião era a grande culpada de todas as desgraças sociais de então, e desejavam estabelecer um programa educativo com o objetivo de fazer com que as pessoas abandonassem as ilusões religiosas. Marx, entretanto, estava convencido de que a religião não tinha culpa alguma, e que não existia nada mais impossível que a eliminação de idéias, ainda que falsas, das cabeças dos homens. Isso, porque para Marx, as pessoas não tem certas idéias porque querem, e a religião não era culpada pela simples razão de que ela não fazia diferença alguma, não passava de uma sombra, de um eco, de uma imagem invertida projetada sobre a parede. A religião não era causa de coisa alguma. Um sintoma apenas.

Marx não desejava gastar energias com dragões de papel. Estava em busca das forças que realmente movem a sociedade, porque era aí, e somente aí, que as batalhas deveriam ser travadas. Os filósofos revolucionários citados, hegelianos de esquerda, desejavam que a sociedade passasse por transformações radicais. E eles entendiam que a ordem social era construída com a argamassa em que as coisas materiais eram cimentadas umas as outras por meio de idéias e formas de pensar. Assim, armas, máquinas, bancos, fábricas, terras se integravam por meio da religião, do direito, da filosofia, da teologia, etc. A conclusão era: se houver uma atividade capaz de dissolver idéias e modificar formas antigas de pensar, o edifício social inteiro começará a tremer e cairá. E foi assim que decidiram travar as batalhas revolucionárias no campo das idéias,

usando como arma alguma coisa que naquele tempo se chamava *crítica* (hoje, possivelmente, eles falariam em conscientização). E investiram contra a religião.

Marx se riu disso. Os hegelianos, para ele, viam as coisas de cabeça para baixo, pois pensavam que as idéias eram a causa da vida social, quando elas nada mais são que os efeitos, que aparecem depois que as coisas aconteceram: “Não é a consciência que determina a vida; é a vida que determina a consciência”. E afirmava:

“Até mesmo as concepções nebulosas que existem nos cérebros dos homens são necessariamente sublimadas do seu processo de vida, que é material, empiricamente observável e determinado por premissas materiais. A produção de idéias, de conceitos, da consciência, está desde as suas origens diretamente entrelaçada com a atividade material e as relações materiais dos homens, que são a linguagem da vida real. A produção das idéias dos homens, o pensamento, as suas relações espirituais aparecem, sob este ângulo, como uma emanção de sua condição material. A mesma coisa se pode dizer da produção espiritual de um povo, representada pela linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica. Os homens são os produtores de suas concepções. [...] É o homem que faz a religião; a religião não faz o homem.” (MARX, 2005, p. 146).

É o fogo que faz a fumaça; a fumaça não faz o fogo. E da mesma forma que é inútil tentar apagar o fogo assoprando a fumaça, também é inútil tentar mudar as condições de vida pela crítica da religião. A consciência da fumaça remete ao incêndio de onde ela sai. De forma idêntica, a consciência da religião força a encarar as condições materiais que as produzem. Afinal, o homem que produz a religião é um corpo, material, que precisa de comer, de roupa para se proteger do frio, de casa, corpo que se reproduz, que tem de transformar a natureza, trabalhar para sobreviver. E o corpo não existe no ar, descolado do chão e da vida material, voando em forma abstrata. Os homens habitam inexoravelmente o mundo material, onde se dá sua luta pela sobrevivência, exibindo no seu corpo as marcas da natureza e das suas ferramentas: os bóias-frias, os pescadores, os que lutam no campo, nas construções, nas fábricas, os motoristas de ônibus, os que ensinam crianças e adultos a ler, cada um deles traz no seu corpo as marcas do seu trabalho, marcas que se traduzem na comida que podem comer, nas enfermidades que podem sofrer, nas diversões a que podem se dar, nos anos que podem viver, e nos pensamentos com que podem sonhar - suas religiões e esperanças.

Marx também sonhava e imaginava. E muito embora haja alguns que o considerem importante em virtude da ciência econômica que estabeleceu, desprezando seus vôos juvenis, há outros que invertem as coisas e se detêm especialmente nas fronteiras em que seu pensamento invade os horizontes das utopias, quando Marx se

perguntava sobre um outro tipo de trabalho que daria prazer e felicidade aos homens, trabalho companheiro das criações dos artistas e do prazer não utilitário, trabalho como expressão da liberdade, atividade espiritual criadora, construtor de um mundo alinhado com a intenção e o desejo, onde o desejo do homem provoca a imaginação que visualiza aquilo que é desejado, seja um jardim, uma sinfonia ou um bolo, e a imaginação e o desejo informam o corpo, que se põe inteiro a trabalhar, por amor, ao objeto que deve ser criado. E quando o trabalho termina, o criador contempla sua obra, come o bolo e descansa. Pois foi neste horizonte utópico que Marx aguçou o olhar para que seus olhos percebessem os absurdos do “topos”, o lugar que todos habitam.

E ao contemplar o trabalho dos homens, o que Marx viu foi *alienação*, do princípio ao fim. Alienação entendida como um processo objetivo, externo, de transferência, de uma pessoa a outra, de algo que pertencia a primeira. Ou seja, Marx viu que nas condições materiais impostas pelo capitalismo o trabalhador tem de alienar o seu desejo, e o seu desejo passa a ser o desejo do outro, pois ele trabalha para o outro, o dono da fábrica, aquele que controla os meios de produção, o capitalista; segundo, o objeto a ser produzido não é o resultado de uma decisão sua, ele não está gerando um filho seu. Na verdade, ele não está metido na produção de objeto algum porque, com a divisão da produção numa série de atos especializados e interdependentes, ele é rebaixado da condição de construtor de coisas à condição de alguém que simplesmente aperta um parafuso, aperta um botão, dá uma martelada. Terceiro, em consequência do que foi dito, Marx viu que o trabalho não é atividade que dá prazer, mas atividade de sofrimento, onde o homem trabalha porque não tem jeito, trabalho forçado, onde o maior desejo é a aposentadoria, pois o prazer ele vai encontrar fora do trabalho. E por último, Marx viu que o trabalho nestas condições do mundo capitalista cria um mundo independente da vontade dos operários e patrões, porque os donos das fábricas também estão alienados, também não podem fazer o que desejam, pois todo o seu comportamento é rigorosamente determinado pela lei do lucro, onde todas as coisas, da talidomida ao napalm, se transformam em mercadorias, inclusive o operário.

Este é o mundo secular, utilitário, que horrorizava Durkheim. É o mundo capitalista, regido pela lógica do dinheiro, novo Deus de Israel, que inclui a devastação das florestas, a poluição das águas, do ar, do solo, da terra: Em *A Questão Judaica*, escrita junto com Friedrich Engels, Marx assim se posiciona:

“O dinheiro é o ciumento deus de Israel, a cujo lado nenhuma outra divindade pode existir. O dinheiro rebaixa todos os deuses do

Homem e transforma-os em mercadoria. O dinheiro é o valor universal e auto-suficiente de todas as coisas. Consequentemente destituiu todo o mundo, tanto o mundo humano quanto a natureza, do seu próprio valor. O dinheiro é a essência alienada do trabalho e da existência do Homem; essa essência domina-o e ele presta-lhe culto e adoração. O deus dos judeus foi secularizado e tornou-se o deus deste mundo. O câmbio é o deus real dos judeus. O seu deus é apenas o câmbio ilusório. A percepção que se obteve da natureza, sob o império da propriedade privada e do dinheiro, é o real desprezo, a degradação prática da natureza, que existe de fato na religião judaica, mas só na imaginação. [...] A lei do judeu não passa de caricatura religiosa da moralidade e do direito em geral, dos ritos puramente formais de que o mundo do interesse pessoal se rodeia. (MARX, 2002, p. 24).

Mas que fatores levam os homens, agora conceituados como trabalhadores, a aceitarem tal situação? Porque não há alternativas. Eles só possuem os seus corpos, e para produzir, de forma a ganhar o salário pago pelas horas de produção, deverão acoplá-los às máquinas, aos meios de produção, que, aliás, não seus, e sim dos donos das fábricas, dos empresários capitalistas, os quais são governados pela lógica do lucro. E é assim que o próprio conceito de alienação revela uma sociedade partida entre dois grupos principais, duas classes sociais, duas maneiras totalmente diferentes de ser do corpo: os trabalhadores são acoplados às máquinas e, por isso, têm de seguir o ritmo imposto por elas e fazer o que elas determinam, exigem. Isso deixará marcas nas mãos, na postura, nos olhos, no rosto. Os corpos que habitam o mundo do lucro também têm suas marcas, que vão do colarinho branco, passando pelos restaurantes que freqüentam, as aventuras amorosas que têm, as enfermidades cardíacas que os afligem.

Para Marx, aqui se encontra a contradição máxima do capitalismo: ele cresce graças a uma condição que torna o conflito entre trabalhadores e patrões inevitável pois, como diz o ditado “salários comprimidos ao seu mínimo produzem milagres econômicos expandidos ao seu máximo”.

Isto é a realidade: homens trabalhando, em relação uns com os outros, sob condições que eles não escolheram, fazendo com seus corpos um mundo que não desejam. E é daí que surgem os ecos, os sonhos, gritos e gemidos, poemas, filosofias, utopias, critérios estéticos, leis, constituições, religiões. É neste contexto que Marx coloca:

“ o sofrimento religioso é, ao mesmo tempo, expressão de um sofrimento real e protesto contra um sofrimento real. Suspiro da criatura oprimida, coração de um mundo sem coração, espírito de uma situação sem espírito: a religião é o ópio do Povo.” (MARX, 2005, p. 146).

Note-se que a referência ao ópio, que na época de Marx era uma droga de aristocratas e burgueses ricos, significa apenas que a religião é o escape, a fuga possível à “miséria real” das classes oprimidas. Ao designar a religião como um “protesto” contra essa miséria e como “coração de um mundo sem coração”, Marx demonstra até alguma compreensão pelo fenômeno religioso (senão mesmo simpatia). Nitidamente, se tivesse que completar a série de metáforas usadas por Marx, facilmente se escreveria que a religião não é causa de problemas, mas sim consequência, que não é a doença, mas sim o seu sintoma. Sobre o fogo, a fumaça; sobre a realidade, as vozes internas; sobre a infra-estrutura, a super-estrutura; sobre a vida, a consciência. Só que tudo isso aparece de cabeça para baixo, confuso, e Marx diz, no *Capital* (2006), que só se verá as coisas com clareza quando o homem fizer essas coisas do princípio ao fim, o que não acontece, nem com professores, nem com agentes do Banco Mundial.

Compreende-se que o que as pessoas têm normalmente em suas cabeças não seja conhecimento, não seja ciência, mas pura ideologia, fumaças, secreções, reflexos de um mundo absurdo. E é aqui que aparece a religião, em parte para iluminar os cantos escuros do conhecimento ou do entendimento humano, tentando arranjar um modo em que a vida faça sentido. Mas pobre dela. Se ela mesma não vê, como pretender iluminar? Ilumina com *ilusões* que consolam os fracos e *legitimações* que consolidam os fortes.

“ religião é a teoria geral deste mundo, o seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, sua solene completude, sua justificação moral, seu fundamento universal de consolo e legitimações”. (MARX, 2005, p. 146).

De fato, quando o pobre/oprimido, das profundezas do seu sofrimento, fala: “Fazer o que, né. É a vontade de Deus”, cessam todas as razões, todos os argumentos, as injustiças se transformam em mistérios de desígnios insondáveis e a sua própria miséria em provação (karma/destino) a ser suportada com paciência e resignação, na espera da salvação eterna de sua alma. E também os poderosos usam as mesmas palavras sagradas e invocam os poderes da divindade para serem seus cúmplices da guerra e da rapina. E foi assim com os habitantes originais da América, assim como com os negros escravizados, e suas civilizações, que foram ambos massacrados em nome da Cruz, da civilização, do progresso, e a expansão colonial levou consigo para a África e a Ásia o Deus dos brancos, e constituições se escreveram invocando a vontade de Deus, e um representante de Deus vai ao lado daquele que foi condenado a morrer. Nada se altera,

nada se transforma, mas sobre todas as coisas dos homens se espalha o perfume do incenso e a luz das velas.

Religião,
“expressão de sofrimento real,
protesto contra um sofrimento real,
suspiro da criatura oprimida,
coração de um mundo sem coração,
espírito de uma situação sem espírito,
ópio do povo”.

E, desta forma, as palavras que brotam do sofrimento se transformam no bálsamo provisório para uma dor que ele próprio é impotente para curar. E é por isso que é ópio do povo, “felicidade ilusória do povo”, que deve ser abolida como condição de sua verdadeira felicidade. Mas o abandono das ilusões não se consegue por meio de uma atividade intelectual, pois as pessoas não podem ser convencidas a abandonar suas idéias religiosas, uma vez que idéias são ecos, fumaça, sintomas. Se elas têm tais idéias é porque a sua situação as exige, e será necessário, então, que tal situação seja mudada, as feridas curadas, para que as ilusões desapareçam e suas idéias mudem: Conforme coloca MARX (2005, p. 146) “A exigência de que se abandonem as ilusões sobre uma determinada situação, é a exigência de que se abandone uma situação que necessita de ilusões”:

"É este o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o Homem não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu point d'honneur espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião.

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o ópio do povo.

A abolição da religião enquanto felicidade ilusória dos homens é a exigência da sua felicidade real. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões. A crítica da religião é, pois, o germe da crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola.

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem os suporte sem fantasias ou consolo, mas para que lance fora os grilhões e colha a flor viva. A crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo e, assim, em volta do seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não circula em torno de si mesmo.

Conseqüentemente, a tarefa da história, depois que o outro mundo da verdade se desvaneceu, é estabelecer a verdade deste mundo. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política."(MARX, 2005, p. 146-147).

Na seqüência do seu raciocínio (perfeitamente lógico atendendo às premissas) Marx defende que a crítica da religião não é um fim em si próprio, mas apenas um primeiro passo para que o homem se liberte das suas “cadeias/grilhões/correntes”.

Marx antevê o fim da religião, pois para ele a mesma só existe numa situação marcada pela alienação. Desaparecida a alienação, numa sociedade livre, sem opressores, não importa que sejam capitalistas, burocratas ou quem quer que ostente algum sinal de superioridade hierárquica, desaparecerá também a religião.

O equívoco é pensar que o sagrado é somente aquilo que ostenta nomes religiosos tradicionais. Bem lembrou DURKHEIM (1979) que as roupas simbólicas da religião se alteram. Onde quer que se imaginem valores e os acrescentem ao real, aí estará o discurso do desejo, justamente o lugar onde nascem os deuses. E Marx fala de uma sociedade sem classes que ninguém nunca viu, e na visão transparente e conhecimento cristalino das coisas, e no triunfo da liberdade e no desaparecimento de opressores e oprimidos, enquanto o estado murcha de velhice e inutilidade, ao mesmo tempo que as pessoas brincam e riem enquanto trabalham, plantando jardins pela manhã, construindo casas à tarde, discutindo arte à noite.

De fato foram-se os símbolos sagrados, justamente aqueles “já avançados ou já mortos”. Mas vale a pena perguntar agora se a razão por que as idéias de Marx foram capazes de “produzir horas de efervescência criativa, nas quais novas idéias apareceram e novas fórmulas foram encontradas, que serviram, por um pouco, como guias da

humanidade”, se tudo isso se deveu ao rigor de sua ciência ou à paixão de sua visão, se se deveu aos detalhes de sua explicação e iluminação de sua erudição ou às promessas e esperanças, implícitas e veladas, que ele foi capaz de fazer nascer dentro de cada um.

E se isso for verdade, então à análise que o marxismo faz da religião como ópio do povo, um outro capítulo deveria ser acrescentado sobre a religião como arma dos oprimidos. E a crítica marxiana da religião não termina com ela, mas inaugura um novo capítulo, como Albert Camus corretamente observa, “Marx foi o único que compreendeu que uma religião que não invoca a transcendência deveria ser chamada de política...”.

Muitos séculos atrás, surgiu entre os hebreus um estranho grupo de líderes religiosos: os profetas. Em geral, o senso comum coloca estes religiosos como videntes dotados de poderes especiais, sem muito a dizer sobre o aqui e agora. Nada mais distante da vocação do profeta hebreu, que se dedicava, com paixão sem paralelo, a ver, compreender, anunciar e denunciar o que ocorria no seu presente. Tanto assim que suas pregações estavam mais próximas de editoriais políticos de jornais que de meditações espirituais de gurus religiosos. Eles pouco ou nada se preocupavam com aquilo que vulgarmente é considerado como pertencente ao círculo do sagrado, como o cultivo de experiências místicas, das atitudes piedosas e das celebrações cerimoniais, que estão praticamente ausentes do âmbito dos seus interesses.

Na verdade, boa parte das “pregações” dos profetas hebreus envolvia o ataque direto às práticas religiosas dominantes na época, patrocinadas e celebradas pela classe sacerdotal. E isso porque os profetas entendiam que o sagrado, a quem davam o nome de vontade divina, vontade de Deus, tinha a ver fundamentalmente com *justiça* e *misericórdia*, elementos quase ausentes na época, e suas falas tinham um sentido mais político e social que religioso, e todos entendiam, estando coladas às situações materiais e relações vividas pelo povo. O Estado da época crescia cada vez mais, com os romanos a todos dominando, tornando o poder cada vez mais concentrado e centralizado nas mãos de poucos.

E, como sempre acontece, quando o poder de alguns aumenta, o poder dos outros diminui. As pequenas comunidades rurais, que em outros tempos haviam sido o centro da vida do povo hebreu, se enfraqueciam em decorrência dos pesados impostos que sobre elas caíam. A fraqueza do povo crescia na medida em que avolumava o poder dos exércitos, porque sem eles o Estado não poderia existir enquanto tal. Os camponeses pobres tinham de vender suas propriedades para pagarem os altos impostos exigidos, as

quais eram transformadas em latifúndios por um pequeno grupo de “capitalistas” urbanos. É de tal situação que surgem os profetas, que se colocavam como porta-vozes dos desgraçados da terra, dos oprimidos, dos despropriados, dos injustiçados. Assim, quando pregavam a justiça, todo o povo compreendia que eles estavam na verdade exigindo o fim das práticas de opressão.

Instaurou-se com os profetas um outro tipo de religião, de natureza ética e política, e que entendia que as relações dos homens com Deus têm de passar pelas relações dos homens uns com os outros.

As autoridades, por razões óbvias, os detestavam, acusando-os de traidores e denunciando sua pregação como contrária aos interesses nacionais. Por isso, foram proibidos de falar, perseguidos, aprisionados como presos políticos e inimigos do estado e mortos na cruz. E, enquanto lutavam com o poder estatal de um lado, confrontavam-se com os representantes da religião oficial, de outro, pois entendiam que a religião protegida pelo Estado estava a seu serviço. As denúncias proféticas, assim, se dirigiam não apenas àqueles que efetivamente oprimiam os fracos, como também àqueles que sacralizavam e justificavam a opressão.

E foi assim que, cerca de 2.500 anos antes que qualquer pessoa dissesse que a religião é o ópio do povo, eles perceberam que até mesmo os nomes de deus e os símbolos sagrados podem ser usados pelos interesses da opressão, e acusaram os sacerdotes de enganadores do povo e os falsos profetas de pregadores de ilusões: “Eles enganam o meu povo dizendo que tudo vai bem quando nada vai bem. Pretendem esconder as rachaduras na parede com a mão de cal...” (EZEQUIEL, 13.10).

E em oposição a esta falsa religião que sacralizava o presente opressor, eles teceram, com as dores, tristezas e esperanças do povo, visões de uma terra sem males, uma utopia, o reino de Deus, em que armas seriam transformadas em arados, o respeito à natureza seria restabelecido, os lugares secos e desolados se converteriam em mananciais, os poderosos seriam destronados e a terra devolvida, como herança, aos mansos, fracos, injustiçados, pobres e oprimidos. E assim foi dito e registrado no Monte da Oliveiras, por um profeta hebreu da Judéia, um revolucionário em sua época, traído por seus pares, aprisionado e torturado como preso político, e assassinado na cruz.

É provável que os profetas hebreus tenham sido os primeiros a compreender a ambivalência da religião, que se prestava a objetivos opostos dependendo daqueles que manipulavam os símbolos sagrados, podendo ser usada para iluminar ou para cegar, para fazer voar ou paralisar, para dar coragem ou atemorizar, para libertar ou escravizar.

Por isso separavam o deus em cujo nome falavam, posicionado como o deus dos oprimidos, dos ídolos dos opressores, que tornavam as pessoas gordas, pesadas, satisfeitas consigo mesmas, enraizadas na injustiça e cegas.

Mas esta lição foi esquecida, e a memória deste deus dos oprimidos se perdeu em meio a uma globalização que a tudo consome, convertendo natureza e deuses em mercadoria material e simbólica. O que restou como história foram os relatos dos vencedores, que a religião triunfante, mãos dadas com os conquistadores, fez de si mesma e daqueles que foram esmagados ao longo dos séculos. E assim, em nossa memória restou apenas a religião dos fortes, justamente aquela que os profetas denunciaram. Quanto à religião dos profetas, ela continuou emergindo aqui e ali, mas aqueles que levantaram suas esperanças foram derrotados, para efeito geral, foi como se nunca tivessem existido.

Parece que as evidências da história se somam às conclusões de Marx de que a religião nada mais é do que alienação, narcótico, ilusão.

Foi então que uma série de fatores coincidentes permitiram que se reconstituísse a perdida visão profética da religião como instrumento de libertação dos oprimidos. Primeiro desenvolveu-se a ciência histórica que tornou possível a recuperação dos fragmentos do passado e reinterpretação de “fatos” e contextos; E, nesse processo, foram encontrados, com frequência, revolucionários que falavam em nome de deus e em nome dos pobres e dos oprimidos, mesmo que tivessem nas mãos uma espada. Segundo, o desenvolvimento da arte da interpretação, que permitiu ver, através do discurso dos vitoriosos, a verdade a cerca dos vencidos, onde “o que Antônio fala acerca de Pedro contém mais informações acerca de Antônio que acerca de Pedro”, ou seja, aquilo que os opressores denunciam nos oprimidos não é a verdade dos oprimidos, mas aquilo que os opressores temem. E terceiro, surgiu uma nova ciência intitulada de sociologia do conhecimento, que parte da constatação de que a maneira pela qual os homens pensam está condicionada pela textura social de suas vidas. Ou seja, os poderosos pensam diferentemente daqueles que não têm poder, onde toda sociedade, seja ela qual for, tem uma classe dominante e uma classe dominada, uma classe que pode e outra que não pode, uma classe forte e uma classe fraca. E todas as crianças e velhos sabem disso. Especialmente as crianças e velhos, e também os camponeses, os agricultores sem terra, os doentes que morrem sem atendimento, os favelados, os homossexuais, os negros e os religiosos afro-brasileiros, principalmente esses, expropriados de direitos, explorados por 4 séculos, marginalizados, estigmatizados, discriminados de várias formas.

Ao longo dessa pesquisa foi visto como os poderosos e os vencedores, os colonizadores europeus brancos, conseguiram se constituir como tais à custa do trabalho não pago de índios e negros, dominando a tudo e a todos, a ferro, fogo e sangue, como coloca Marx.

Que no processo de constituição histórica da América, todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno do capital e do mercado que nasciam, estabelecendo-se, pela primeira vez na história conhecida, um padrão global de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, que Aníbal Quijano chama de *Colonialidade do Poder*.

Foi visto que os colonizadores europeus, ao dominarem grupos étnicos diferentes deles, através da força, inventaram idéias como raça e cor, de tal forma que todas as relações estabelecidas e divisões de trabalho, de seus produtos e serviços foram classificadas segundo estes critérios, sendo este modelo aplicado como critério de classificação da população mundial e de todas as formas de divisão de trabalho, posicionando-se os brancos no topo da hierarquia e os negros, índios, amarelos, oliváceos, ciganos, camponeses, pescadores, ribeirinhos, etc, no extrato inferior.

Que tal procedimento possibilitou a crença de que os grupos de europeus brancos eram pertencentes a uma cultura diferentes da dos negros, índios, amarelos, oliváceos, ciganos, pescadores, catadores de sementes, camponeses, etc, cultura não só diferente como melhor, mais avançada, mais civilizada, mais moderna, superior à dos *Outros*, que eram culturas, agora e a partir daí, classificadas como mais primitivas, mais atrasadas, piores, arcaicas, antigas e inferiores.

Que as experiências, histórias, recursos e produtos culturais de todo um mundo dominado e colonizado terminaram articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia européia ocidental, concentrando a Europa, além do poder capitalista, o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, do conhecimento e da produção do conhecimento. Ou seja, houve também uma *Colonialidade do Saber*, de que fala Lander.

Que os europeus brancos, ao dominarem então esses *Outros* diferentes, tornando-os seus escravos e servos, explorando-os através do martírio e do trabalho não pago, acumularam riquezas e impuseram seu sistema de dominação, colonial, moderno, eurocentrado, racista e cientificista a todo o mundo existente, aplicando a exploração em

escala global e fazendo nascer diferenciações entre grupos e desigualdades sem precedentes.

Que este sistema-mundo colonial/moderno, capitalista, racista, eurocentrado e cientificista/tecnicista dos vencedores cria sistemas de governos centralizadores e territorializantes, que no processo de expansão de suas fronteiras, avança sobre territórios antes ocupados por grupos originários ou tradicionais que se formaram ao longo dos séculos, e que são expulsos de seus territórios de origem, pertencimento e identidade seja para que neles sejam abrigados empresas capitalistas, legitimadas pelos governos locais, seja para abrigarem *unidades de conservação da natureza*, espécies de artefato preservacionista humano de caráter desenvolvimentista, territorialista e lógica instrumental, legitimados através de leis e decretos governamentais, que em nome da preservação das paisagens (para uma elite sequiosa de prazeres cênicos e deleites em contato com a natureza) e da proteção da biodiversidade (leia-se plantas e animais convertidos em bancos genéticos de valor econômico) e dos ecossistemas (leia-se recursos naturais, natureza convertida em mercadoria), segrega homens impactando, e mesmo inviabilizando suas práticas tradicionais, seus modos de ver o mundo, suas culturas e religiões.

Que tais grupos possuem uma razão histórica que possui formas de pensar e fazer diferentes das dos poderosos dominadores, onde não há posse individual, mas um regime de propriedade da terra e de seus *bens* coletivo e comunal, em que manejam a natureza e seus elementos de acordo com seus modos e perspectivas culturais próprias de pensar e saber o mundo, se preocupando com os ritmos, ciclos e limites naturais, simbolizando os diferentes ambientes e dando-lhes significado cultural, e mesmo religioso.

Que no mundo inteiro, grupos e populações originárias e tradicionais têm se organizado para fazerem frente a este sistema dominador, articulando-se entre eles e buscando formas diversas de enfrentamento, luta e resistência à ordem imposta.

Que um exemplo dessas articulações, enfrentamentos, lutas e resistência pode ser visto através do Movimento por Justiça Ambiental, contra o racismo ambiental, que denuncia e expõe conflitos, injustiças e preconceitos praticados contra etnias vulneráveis social e ambientalmente, estando organizado em vários países.

Que um tipo desses conflitos expostos foi abordado por esse estudo, relativo ao uso público religioso de áreas protegidas, o qual procurou mostrar, através de um estudo de caso feito num Parque Nacional urbano, como este modelo de artefato

preservacionista, o qual adota uma política conservacionista autoritária, territorializante, excludente e racista, impacta etnias em vulnerabilidade socioambiental, segregando grupos étnicos e raciais em detrimento de outros, praticando uma política de uso do solo desigual e discriminatória, legitimando práticas religiosas de culturas brancas, que são sustentadas com dinheiro público, e segregando e discriminando outras ligadas às tradições afro-brasileiras, que sofrem ações coercivas diversas, sendo seu caso tratado pela perspectiva institucional como ameaça, invasão de área e caso de polícia. Ou seja, praticando o racismo ambiental nos moldes defendidos pelo Movimento Brasileiro por Justiça Ambiental.

Que os conflitos envolvendo uso público religioso existentes no Parque Nacional estudado são agravados por contradições internas presentes nas práticas e relações estabelecidas, incoerências metodológicas, conflitos internos entre os funcionários do órgão público gestor, acrescidos de práticas discriminatórias, de caráter racista e lógica instrumental, individuais e institucionais, falta de respeito com as instituições religiosas e manipulação da sociedade civil pelo órgão gestor da unidade. Tais fatos alimentam os conflitos existentes, apontando para uma crise na conservação brasileira.

Que o ponto nevrálgico dos conflitos envolvendo uso público religioso relaciona-se ao uso direto dos recursos ambientais protegidos por religiões não-católicas, especialmente às de matrizes africanas negras.

Que o racismo ambiental se configura não só pelas práticas discriminatórias e desiguais, as quais permitem a presença, com permissão de acesso antecipado e o uso direto dos recursos naturais pela religião dominante ligada aos “brancos”, mas também devido à omissão e negligência praticadas contra grupos religiosos não-hegemônicos, especialmente aqueles ligados às religiões afro-brasileiras, e que são expressas na ausência de políticas estruturantes para suas práticas, tais como limpeza dos ambientes mais usados, segurança, acesso e formas de uso pactuadas, entre outras, ficando tais religiões expostas à sujeira e ao lixo presente nos seus territórios sagrados, à violências, à intolerância.

Que apesar das tradições religiosas não hegemônicas, principalmente as de matriz africana e da natureza, afirmarem seu compromisso com a natureza, uma vez que suas deidades ali residem, e apesar de necessitarem de condições materiais mínimas para as práticas ritual, tais como áreas limpas, água pura, matas e ervas, os lugares de uso tradicional religioso são freqüentemente impactados pela ausência de políticas de coleta regular de resíduos, ausência de coletores de resíduos, lugares seguros para as velas,

entre outros, e passam a ser acusadas de degradação ambiental pelos órgãos públicos que deveriam se responsabilizar pela manutenção e limpeza desses ambientes, configurando omissão, negligência, desrespeito além de injustiça.

Que a educação ambiental desenvolvida pelo Parque estudado atuou ao longo de 11 anos de programa, como elemento mediador de conflitos, opiniões e interesses, como política pública e instrumento de gestão.

Que apesar de 11 anos de desenvolvimento de programa de educação ambiental voltado para gestão participativa, bem estruturado, que investe no enfrentamento das demandas e conflitos com metodologia dialógica, observância da lei, respeito e valorização das diferentes culturas, as discriminações e o racismo ambiental permanecem, alimentando preconceitos, aumentando a exclusão e esvaziando a participação das comunidades e grupos usuários.

Que apesar de 11 anos de mobilização dos grupos religiosos, que construíram junto com os gestores do Parque objeto desse estudo, alternativas viáveis para a regulamentação de suas práticas culturais dentro da unidade, nenhuma das propostas até agora elaboradas foi implementada, ou mesmo incorporada ao Plano de Manejo do Parque.

Que por 4 séculos, o negro se fez presente na área hoje abrangida legalmente pelo Parque Nacional estudado, marcando, semiografando, simbolizando e significando a natureza local, que transformou-se em Floresta Sagrada e Território-Santuário negro, hoje afro-brasileiro, tendo sido mesmo através do trabalho não pago de negros escravos que a Floresta em questão foi recuperada. Mesmo assim, institucionalmente, a territorialidade negra não é reconhecida e as desigualdades são justificadas com a explicação de que os templos, capelas e Cristo Redentor, elementos simbólicos relacionados à religião católica, como estavam lá antes da área ser transformada em Parque Nacional, podem continuar realizando suas práticas rituais, com permissão e financiamento público, fato que legitima as desigualdades, os preconceitos, a discriminação e o racismo.

Que apesar de instituições internacionais de patrimonialização e proteção a natureza, tais como a IUCN, WWF, UNESCO, entre outras, há mais de 10 anos virem realizando encontros onde o valor imaterial e simbólico relacionado às áreas naturais são apreciados e reconhecidos, afirmando-se, inclusive, que as populações tradicionais, através de suas práticas e conhecimentos ancestrais, contribuem significativamente para a preservação dos territórios sagrados, indicando-as para assumirem a co-gestão desses

territórios, a escola e instituições preservacionistas brasileiras não incorporam suas recomendações; não apresentam um sistema de zoneamento os mesmos categoriais próprias que reconheçam o valor sagrado simbólico que é dado pelas práticas culturais; não reconhecem as indicações feitas e não viabilizam os contratos de co-gestão, ou gestão compartilhada entre poder público e comunidades/instituições religiosas e tradicionais, sinalizando resistência a mudança e atraso de pensamento da conservação brasileira.

Que apesar do conceito de uso público não ter definição no corpo da lei de conservação vigente no país, e sabedores de que as leis devem se adequar às demandas de seu tempo/espço/contexto histórico, observa-se o desenvolvimento de políticas de uso público mais abertas e permeáveis as demandas de atividades de turismo (ecoturismo, turismo de aventura, turismo radical, turismo rural), que são praticadas por elites que deixam recursos através da contratação de guias e pagamento para acesso, e extremamente fechadas e autoritárias quando a questão envolve uso público religioso relacionado a tradições religiosas não hegemônicas, ligadas à classes sociais menos favorecidas.

Que uma vez que o núcleo duro da cosmografia territorializante da escola preservacionista, qual seja unidades de conservação de proteção integral (versão moderna de Wilderness) não permitem a presença humana, permanece assim sendo, poderia-se falar não em racismo ambiental mas em etnicismo ambiental, uma vez que a conservação, teoricamente, não segrega humanos de acordo com o critério de cor da pele ou outros traços fenotípicos ligados a diferenças raciais, mas segrega o homem como um todo, e sua cultura. Ocorre que o conceito de racismo ambiental foi muito bem trabalhado pelo Movimento por Justiça Ambiental, focando não no conceito/critério de raça mas no de “etnias em vulnerabilidade”, exatamente de modo a ampliar a luta nacional contra o racismo, que no Brasil é praticado principalmente de maneira velada. Além disso, segundo a definição colocada para racismo ambiental, a consciência da prática do comportamento discriminatório não é elemento necessário para a caracterização da prática, ou seja, aquele que produz efeitos desiguais para grupos étnicos diferentes, sem motivação justa, está sendo racista ainda que não queira produzir o resultado deliberadamente.

Mas, no caso do Parque Nacional estudado pela presente pesquisa, a consciência da prática discriminatória é apontada e mesmo denunciada em documentos oficiais, processos jurídicos e por técnicos do órgão gestor, o que não deixa margem para

especulações de inconsciência, apontando mesmo para omissão, negligência, imperícia, descaso, desrespeito e intenção, fatos mais agravantes que atenuantes.

Então, a conclusão a que a pesquisa chega, a partir do exposto, é que os conflitos envolvendo uso público religioso no Parque Nacional estudado, assim como o racismo ambiental evidenciado ocorrem devido:

1. Ao modelo de conservação adotado no Brasil, de bases ideológicas colonial/moderna, capitalista, eurocêntrica e racista, que cria categorias de conservação de uso indireto e expulsa grupos tradicionais de seus territórios de origem, pertencimento e identidade, especialmente a categoria Parque Nacional, que ao segregar o homem e sua cultura, evidencia conflitos e disputas por acesso e uso dos recursos naturais, impactando etnias em vulnerabilidade, que desterritorializadas, sofrem com a proibição ou falta de condições materiais e simbólicas de reproduzir suas práticas culturais, de estabelecer e reproduzir seus modos tradicionais de uso da natureza a que culturalmente pertencem, ficando ameaçadas de perda e de fragmentação de identidades. Tais fatos observados configuram injustiça ambiental e racismo ambiental e institucional praticado pelo órgão gestor dos Parques Nacionais;
2. As políticas de expansão de fronteiras e ocupação de território, além dos regimes de propriedade aplicados e fomentados pelo Estado-nação brasileiro, que desterritorializa culturas tradicionais e reterritorializa no lugar empresas capitalistas e unidades de conservação da natureza, promovem a fragmentação de identidades culturais, extinção de culturas e o etnocídio. Aliado à isso, a ausência de políticas de proteção e salvaguarda de territórios tradicionais e o aumento dos desmatamentos e degradação dos ambientais naturais disponíveis, aumentam a pressão por uso e acesso das áreas naturais protegidas pelos grupos culturais não hegemônicos des-territorializados, que demandam áreas naturais para sua reprodução cultural, e novos conflitos se instalam.
3. A desigualdade e a discriminação no uso do espaço público da unidade pesquisada, acrescida de incoerência metodológica, contradições entre os discursos oficiais e as práticas executadas pelo órgão gestor, onde a legislação nacional e os acordos internacionais assinados pelo país (CDB) preconizam o desenvolvimento de políticas de inclusão social e maior

participação na gestão, se confrontam com práticas institucionais autoritárias de exclusão, segregação, discriminação, omissão, negligência, imperícia e desrespeito, o que aumenta os conflitos evidenciados e qualificam o racismo ambiental praticado, além de ferirem o princípio constitucional da equidade e o direito da livre expressão garantido pela Carta Magna do País, colocando em xeque a credibilidade do órgão e do Ministério a que este faz parte.

Pode-se perguntar agora: “E a questão relativa ao sagrado?” Esta Permanecerá sempre, não importa o tempo/espço/momento da história humana, habitando o universo interior do homem, exatamente ali onde nascem os deuses, esperando ser externalizada através do desejo manifestado nas práticas culturais.

VI - RECOMENDAÇÕES E PROPOSTAS.

Tendo em vista o estudo realizado, que analisou os conflitos referentes ao uso público religioso do Parque Nacional da Tijuca, o qual indica a ocorrência de injustiças, discriminações e racismo ambiental praticados pelo órgão gestor das áreas protegidas do país, o que aponta para um possível retrocesso nas políticas de conservação brasileiras, as quais se encontram, em alguns aspectos, desalinhadas com os tratados internacionais assinados pelo Brasil, assim como com as sugestões feitas por órgãos preservacionistas e de patrimonialização relativas ao planejamento e gestão das áreas protegidas propomos:

- I. A definição de uso público para as áreas protegidas, levando-se em conta os usos tradicionais e culturais, como o uso religioso;
- II. A criação de categorias de conservação e de zonas que incluam a proteção do patrimônio imaterial entre seus objetivo, tais como:
 - Áreas de Relevante Interesse do Sagrado - Áris.
 - Parques Nacionais Étnicos ou Culturais – onde a proteção da diversidade biocultural é incorporado entre seus objetivos de proteção.
 - Zonas de Relevante Interesse do Sagrado – Zris, no sistema de zoneamento das UCs;
 - Parques de Oferendas – unidades de conservação de caráter mais municipal, próprias para a realização de práticas culturais afro-brasileiras;
 - Espaços Sagrados – Pequenos espaços naturais legalmente instituídos, no entorno ou dentro de UCs, já usados pelas religiões como locais sagrados, com programa de coleta regular de resíduos, gestão compartilhada com as instituições religiosas usuárias, com locais pré-determinados para colocação de oferendas e velas, estacionamento, iluminação e coletores de resíduos.
- III. A elaboração de Diretrizes de Uso Público Religioso em Áreas Protegidas, de modo a regulamentar a prática em unidades de conservação, tirando-as da marginalidade.
- IV. A implementação de **Programa de Proteção aos Sítios Sagrados da Mata Atlântica**, a ser desenvolvido nas áreas protegidas abrangidas por esse bioma, com os seguintes objetivos e linhas de ação:

OBJETIVO GERAL:

- Fortalecer os elos entre a diversidade cultural e a diversidade biológica visando à conservação dos bens naturais e culturais dos Parques Urbanos do Rio de Janeiro, tidos como sagrados para muitas tradições.
- Criar instrumentos que facilitem o processo de diálogo e o enfrentamento dos conflitos relacionados ao uso público religioso de Áreas Protegidas, compatibilizando a necessidade de proteção dos recursos naturais com o direito à livre expressão religiosa garantida pela Constituição Federal, respeitados os direitos humanos à ele associado.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Instrumentalizar os diversos atores sociais (zeladores/religiosos, gestores, moradores do entorno e usuários dos parques) para a compreensão das inter-relações entre cultura, religião e meio ambiente;
- Ampliar e fomentar o diálogo entre lideranças religiosas e autoridades públicas buscando com isso incrementar a compreensão entre os saberes religiosos tradicionais e o científico – ecológico - conservacionista;
- Estabelecer uma base de conhecimentos sobre as práticas religiosas realizadas nos parques urbanos do Rio de Janeiro e sobre o uso sustentável da biodiversidade pelas tradições de matrizes da natureza (candomblé, umbanda, indígena, cigana, daime, druida/celta, wicca, hinduísmo, budismo).
- Normatizar o uso público religioso das unidades envolvidas, considerando as recomendações do I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental (RJ, 2006) e da Oficina de Práticas Religiosas em Áreas Protegidas (PNT/IBAMA 2005);
- Realizar diagnóstico sobre uso público religioso das unidades: (mapeamento das áreas de uso e conflito, perfil socio-econômico do usuário, praticas religiosas realizadas, materiais utilizados, impactos gerados, datas utilizadas, frequência de uso, etc);
- Identificar e sinalizar as Áreas de Relevante Interesse do Sagrado – ÁRIS (Sítios Naturais Sagrados), incorporando-as no zoneamento ambiental e no plano de manejo das unidades, estabelecendo regras de uso de mínimo impacto e indicando e estimulando os comportamentos desejáveis;

- Desenvolver Projeto Piloto de criação de Espaço Sagrado/ Território Santuário, legalmente instituído, preferencialmente no entorno, com normas específicas de uso e manejo previamente pactuadas com as religiões usuárias (uso de velas e colocação de oferendas em espaços pré-determinados, restrições ao uso de som, coleta regular de resíduos, recuperação de áreas degradadas, gestão compartilhada com as instituições religiosas envolvidas, etc);
- Realizar oficina com gestores de unidades de conservação sobre práticas religiosas em áreas protegidas, de maneira a instrumentalizá-los na gestão de conflitos e no enfrentamento do preconceito e da intolerância religiosa à eles associados;
- Desenvolver material e ações de educação ambiental: voltadas para o público religioso usuário;
- Formar Agentes Ambientais Religiosos (Guardiões/Zeladores): de matriz afro-brasileira, para atuar na orientação dos usuários, gestão e manejo das áreas, fiscalização e controle das práticas;
- Realizar oficinas de sensibilização com zeladores de instituições religiosas;

PÚBLICO ALVO

- Usuários/visitantes: religiosos e praticantes das “religiões da natureza” (umbanda, candomblé, wicca, druida/celta; cigana, daime, hinduísmo, budismo, etc, com foco nos cultos afrobrasileiros);
- Autoridades religiosas;
- Gestores Públicos e funcionários de Parques e outras unidades de conservação;

LINHAS DE AÇÃO:

1. PESQUISA

- Levantamento das instituições religiosas usuárias localizadas no entorno e dentro das unidades, especialmente as comunidades/terreiros de candomblé e umbanda;
- Mapeamento dos locais usados para práticas religiosas pelas diferentes tradições, em especial as de matrizes africanas (umbanda e candomblé);

- Perfil do usuário: diagnóstico socioeconômico, religião, prática que realiza na unidade, locais usados, materiais utilizados, datas, se conhece as leis ambientais, etc;

2. ESPAÇO E INFRAESTRUTURA PARA A PRÁTICA

- Zoneamento dos Sítios Naturais Sagrados: a serem consideradas Zonas de Relevante Interesse do Sagrado – ZRIS ou ARIS – Áreas de Relevante Interesse do Sagrado, no âmbito do Plano de Manejo das unidades. Tais ARIS/ZRIS serão objeto de proteção especial, locais reconhecidos como importantes para tradições culturais de matrizes da natureza, necessitando de linhas de ação específicas no âmbito do manejo e gestão, permitidas a visitação pública para cerimônias de celebração, com regras de uso de mínimo impacto nas datas do calendário religioso, sendo observadas a proibição de uso de fogo fora de locais indicados e de deixar resíduos, de forma a respeitar a legislação vigente;
- Sinalização dos Sítios Sagrados: indicando as finalidades e os comportamentos desejáveis;
- Criação de Espaços Sagrados: locais pré-determinados para realização de práticas (com ou sem oferendas), legalmente instituídos e reconhecidos, preferencialmente no entorno, com regulamentação de uso e difusão de regras de mínimo impacto (uso de materiais biodegradáveis, comprometimento com o recolhimento das oferendas vencidas, não deixar resíduos, atenção e cuidado ao usar fogo, uso de velas em espaços pré-determinados, cuidados no uso de som, respeitando as restrições pactuadas, etc). A gestão destas áreas deverá ser participativa, compartilhada com as tradições culturais usuárias. Nestes espaços deverá ser permitido a prática de oferendas, mas deverá haver plano de gerenciamento de resíduos, como realização de mutirões de limpeza, estabelecimento de locais pré-determinados para a colocação de velas, construção de possíveis aterros, colocação de coletores de resíduos (grandes) e sinalização.
- Implantação de Jardim/Viveiro de Folhas Sagradas: criação de viveiros para produção de mudas, visando a redução do impacto da retirada direta de plantas usadas na liturgia;

3. REGULAMENTAÇÃO DO USO PÚBLICO RELIGIOSO

- Estabelecimento de Regras de Uso Público Religioso (no entorno e dentro): regras para Mínimo Impacto e normas específicas de uso e manejo das áreas (uso de velas e colocação de oferendas em espaços pré-determinados, restrições ao uso de som, coleta regular de resíduos, recuperação de áreas degradadas, gestão compartilhada com as instituições religiosas envolvidas, etc);

4. EDUCAÇÃO AMBIENTAL

- Informação e sensibilização: reuniões com Zeladores e autoridades religiosas (10); visitas guiadas;
- Mutirões de limpeza e recuperação: das áreas utilizadas nas práticas (6/8);
- Diálogo entre Saberes: realização de Encontros entre técnicos das unidades, especialistas e religiosos usuários, visando à construção de base de informações sobre práticas religiosas na natureza, identificando aspectos das culturas que contribuem para a conservação;
- Oficinas: sobre práticas religiosas em Áreas Protegidas, para gestores de unidades de conservação de maneira a instrumentalizá-los na gestão de conflitos e no enfrentamento do preconceito e da intolerância religiosa à eles associados;
- Formação de Agentes Ambientais Religiosos (Zeladores Guardiões): para praticantes/religiosos de umbanda e candomblé, de casas de santo/terreiros do entorno das unidades (1 turma de 25 alunos por unidade);
- Conselho de Gestão: inserção das instituições religiosas no âmbito dos conselhos de gestão das unidades; criação de grupo de trabalho ou câmara técnica;
- Eventos: seminários, exposições, celebrações (nas datas do calendário religioso);
- Produção de material: educativo e de divulgação do programa (Caderno das Boas Práticas, Calendário Decálogo das Oferendas, DVD/Video);
- Formação de Rede: Elos de Axé – Natureza Viva!

5. MONITORAMENTO, AVALIAÇÃO, CONTROLE E FISCALIZAÇÃO

- Estabelecimento de plano de gestão das áreas, com participação das instituições religiosas, dos agentes ambientais religiosos e usuários/voluntários;

6. POLÍTICAS PÚBLICAS

- Realização de estudos visando a criação de políticas públicas de salvaguarda de bens culturais e naturais para as tradições de matrizes da natureza, em especial as de matrizes africanas, como o tombamento dos Sítios Sagrados da Mata Atlântica pelo IPHAN, UNESCO, etc;
- Criação de novas categorias de unidade de conservação de relevância para o sagrado e a conservação, tais como as ÁRIS – Áreas de Relevante Interesse do Sagrado (Sítios Sagrados), Parques Sagrados (voltados para a realização de rituais e oferendas), Parques Nacionais Étnicos, entre outras;

VII - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

ACEVEDO, Rosa e CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: Guardiões de matas e rios*. 2ª edição revista e ampliada. Belém: Cejup: UFPA, 1998.

ACSELRAD, Henri. et alli. *Conflitos Sócio-Ambientais no Brasil*. Vol. I, Rio de Janeiro: IBASE, 1995.

_____. (Org). *Conflitos Sociais e Meio Ambiente: desafios políticos e conceituais*. Seminário do Projeto Meio Ambiente e Democracia. Rio de Janeiro: IBASE, 1995.

ALGRANTI, L. M. *O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro – 1808/1822*. Petrópolis: Vozes, 1988.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. *Revista Palmares* 5: 163-182. Brasília: FCP, Ministério da Cultura, 2000.

_____. *Carajás: A guerra dos mapas*. Belém, Falangola, 1994.

_____. “Terras de preto, terras de santo e terras de índio – uso comum e conflitos.” In CASTRO, E. M. & HEBETTE, J. (Org.) *Na trilha dos grandes projetos*. Cadernos NAEA (10), p. 163-196. Belém: NAEA/UFPA, 1989.

ALVES, Rubens. *O que é religião*. Coleção Primeiros Passos. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith e GEWANDSZNAJDER, Fernando. *O Método nas Ciências Sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa*. São Paulo: Pioneira Thomsom Learning, 2004.

ALVES, Denise e PRAZERES, Marcelo. *Práticas Religiosas em Áreas Protegidas: como garantir o respeito e reconhecimento à diversidade cultural?* Paper escrito para o I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental. Ocorrido no Centro Cultural da Justiça Federal, na Cinelândia, Rio de Janeiro, em 2006. Registrado em CD e distribuído aos participantes do Seminário. Disponível no Parque Nacional da Tijuca.

AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2005.

AMED, Stephen e AMED, Tora (Org.). *?Espacios sin habitantes? Parques Nacionales de America del Sur*. Caracas: Editora Nueva Sociedad, 1992.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Rev. Ed. London: Verso, 1991.

ATALA, Fuad et al. *Floresta da Tijuca*. Rio de Janeiro: Centro de Conservação da Natureza, 1966.

- BARBOUR, Ian. *Quando a Ciência Encontra a Religião*. São Paulo: Cultrix, 2004.
- BACHELAR, G. A. Poética do espaço. *Col. Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- BANDEIRA, Carlos Mannes. *Parque Nacional da Tijuca*. São Paulo: Makron Books, 1993.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Terras negras: Invisibilidade expropriadora. *Textos e debates* 1(2): 7-24. Florianópolis: Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas, 1991.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. *Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2001a
- _____. *“Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma nação”*. Palestra apresentada no Workshop “Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade”. Parati, RJ, 2001b.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. Xangô... a História que a escola ainda não contou. In: VALLA, Victor Vincent (Org). *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- BETTO, Frei e BOFF, Leonardo. *Mística e Espiritualidade*. 6ª ed. – Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BRAND, Antônio. Racismo, conflitos socioambientais e cidadania. In HERCULANO, S. & PACHECO, T. (orgs). *Racismo Ambiental. I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental – Rio de Janeiro: Projeto Brasil Sustentável e Democrático: FASE*, 2006.
- BRANDON, Katrina, REDFORD, Kent e SANDERSON, Steven. *Parks in Peril: people, politics and protected areas*. Washington, DC: Island Press, 1998.
- BRASIL. Decreto Legislativo Nº 2, de 5 de junho de 1992, que aprova o texto da Convenção para Diversidade Biológica – CDB. Brasília: MMA: Programa Nacional de Conservação da Biodiversidade, 2000.
- BRITO, Maria Cecília Wey de. *Unidades de Conservação: intenções e resultados*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2000.
- BO, João Batista Lanari. *Proteção do Patrimônio na UNESCO: ações e significados*. Rio de Janeiro: edições UNESCO Brasil, 2003.

- BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In CORRÊA, R. e ROSENDAHL, Z. (Org). *Geografia Cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.
- BOULDING, Elise. Ethnicity and the New Constitutive Orders. In BRECHER, J. et. Al., *Global Visions*. Boston: South End Press, 1993.
- BROMLEY, Daniel W. Property relations and economic development: The other land reform. *World Development* 17(6): 867-877, 1989.
- BRUNO, Ernani da Silva. *História do Brasil: geral e regional*. São Paulo: Cultrix, 1967.
- BULLARD, Robert D. Varridos pelo Furacão Katrina: reconstruindo uma “nova” Nova Orleans usando o quadro teórico da justiça ambiental. In HERCULANO, Selene e PACHECO, Tânia (Org). *Racismo Ambiental: I Seminário Brasileiro Contra o Racismo Ambiental*. Rio de Janeiro: Projeto Brasil Sustentável e Democrático: FASE, 2006.
- CAMPOS, Andrelino. *Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- CARNEIRO, Edison. *O quilombo de Palmares*. 3a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- CASIMIR, Micheal J. 1992. “The dimensions of territoriality: An introduction.” In *Mobility and territoriality*. M. J. Casimir and A. Rao, eds., 1-26. New York: Berg.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982 [1975].
- CASTRO, Sonia Rabello de. *O Estado na preservação de bens culturais: o tombamento*. Rio de Janeiro: Renovar, 1991.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHIAVENATO, Júlio José. *O Negro no Brasil: da senzala à Guerra do Paraguai*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global*. Tese de Doutorado – Rio de Janeiro: UFRJ/PPGG, 2004.
- CORRÊA, Roberto Lobato. *O espaço urbano*. São Paulo: Ática, 1989.
- COSTA, Emília Viotti da. *A Abolição*. São Paulo: Global, 1982.

CULTURAL SURVIVAL QUARTERLY. *Parks and People*. Vol. 9, Nº 1, fev, 1985.

CUNHA, M. C. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DEAN, Warren. *A Ferro e Fogo: a história e a devastação da mata atlântica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DELORIA, Vine. *God is Red: A native view of Religion*. Golden, CO: Fulcrum Publishing, 1994.

DIEGUES, Antonio Carlos. “Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais”. In *Gestão de recursos naturais renováveis e desenvolvimento*, P.F. Vieira e J. Weber, orgs., 407-432. São Paulo: Cortez Editora, 1996.

_____. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. São Paulo: Editora Hucitec, 1998.

_____ e ARRUDA, Rinaldo S.V. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério de Meio Ambiente, 2001.

DRUMMOND, José Augusto. *Devastação e Preservação Ambiental no Rio de Janeiro: os parques nacionais do Estado do Rio de Janeiro*. Niterói: EDUFF, 1997.

DIRKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Série Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das Religiões*. São Paulo: Martins Fonte, 2001.

ESTEVA FABREGAT, Claudi. “*Nacionalismos en Europa contemporanea*”. Palestra apresentada no Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 02 de outubro 1996.

FALS BORDA, Orlando. Aspectos teóricos da Pesquisa Participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Pesquisa Participante*. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

FERNANDES, Florestan. *A organização Social dos Tupinambás*. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. *La esencia de la religión*. Buenos Aires: Ed. Páginas de Espuma, 2005.

FREITAS, Décio. *Palmares: A guerra dos escravos*. Porto Alegre, 1973.

GELLNER, Ernest. *Nations and nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

- GODELIER, Maurice. *The mental and the material*. M. Thom, trans. London: Verso, 1986 [1984].
- GOMES, Flávio dos Santos. A hydra de Iguaçu: uma história da liberdade no recôncavo da Guanabara (1812-1883). In: GOMES, F.S. *História de quilombolas: comunidade de senzalas no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- _____. *O enigma do don*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GRAHAN, Richard. Nos Tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil. *Afro-Ásia*. Nº 27. Salvador: CEAQ/UFBA, 2002.
- GROVE, , Richard H. *Green Imperialism: colonial expansion, tropical island Edens and the origins of environmentalism, 1600-1860*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995.
- HAESBAERT, Rogério. Território, cultura e des-territorialização. In ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (orgs.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 6ª ed- Rio de Janeiro: DP&D, 2001.
- HARMON, David. On the Meaning and Moral Imperative of Diversity. In MAFFI, L. (Org). *On Biocultural Diversity: Linking, Language, Knowledge and the Environment*. Smithsonian Press, 2001.
- HERCULANO, Selene e PACHECO, Tânia (Org). *Racismo Ambiental: I Seminário Brasileiro Contra o Racismo Ambiental*. Rio de Janeiro: Projeto Brasil Sustentável e Democrático: FASE, 2006.
- HOLZER, Werther. A geografia fenomenológica de Eric Dardel. In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (orgs.). *Matrizes da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- IBAMA/MMA. *Guia do Chefe*. Brasília: IBAMA/MMA, 2002.
- HUME, David. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Ed. Nacional, 1972.
- ISA [Instituto Socioambiental]. *Povos indígenas no Brasil: 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001.
- KARASCH, M. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

- _____. Colonialidad, modernidad, posmodernidad. In: *Anuário Mariateguiano*. Vol. IX, Nº 9. Lima: Amauta, 1997.
- LEIS, Héctor Ricardo e Eduardo VIOLA. 1996. “A emergência e evolução do ambientalismo no Brasil”. In: *O labirinto: Ensaio sobre ambientalismo e globalização*, H.R. Leis. Págs. 89-112. São Paulo: Gaia; Blumenau: Fundação Universidade de Blumenau.
- LITTLE, Paul E. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropológica Nº 322, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, UNB, Brasília, 2002.
- _____. O Rio Maracá e o delta do rio Amazonas: Entre o isolamento e a globalização. *ETHOS* 1(1): 63-81, 2000.
- _____. Ritual, power and ethnography at the Rio Earth Summit. *Critique of Anthropology* 15(3): 265-88, 1995.
- _____. *Espaço, memória e migração: Por uma teoria de reterritorialização*. Textos de História 2(4): 5-25. Brasília: UNB, 1994.
- _____. *Ecología Política del Cuyabeno: el Desarrollo No Sostenible de la Amazonía*. Quito: ILDIS; Abya-Yala, 1992.
- LODY, Raul. *Santo Também Come*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- LOPES, Nei. *O Racismo explicado aos meus filhos*. Rio de Janeiro: Agir, 2007.
- LOUREIRO, Carlos Frederico, et. al. *Educação Ambiental e conselho em unidade de conservação: aspectos teóricos e metodológicos*. Rio de Janeiro: IBASE: Instituto Terra Azul: Parque Nacional da Tijuca, 2007.
- MADEIRA Fº, Wilson (org.). *Direito e Justiça Ambiental*. Niterói: PPGSD, 2002.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. 23ª Ed – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- _____. *A Questão Judáica*. São Paulo: Centauro, 2002.
- _____. *La miseria de la filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XXI, 1971.
- _____ e ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998
- McCAY, Bonnie J. e James M. ACHESON, (orgs.). *The Question of the Commons: the Culture and Ecology of Communal Resources*. Tucson: University of Arizona Press, 1987.

- McNEELY, Jeffrey, HARRISON, Jeremy e DINGWALL, Paul. Introduction: Protected areas in the modern world. In: McNEELY, Jeffrey, HARRISON, Jeremy e DINGWALL, Paul (org). *Protecting nature: Regional reviews of protected areas*. Gland: IUCN, 1994.
- MALHEIRO, Perdigão. *A Escravidão no Brasil: Ensaio Histórico, Jurídico, Social*. 2 Vol. Petrópolis: Vozes, 1976.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MENEZES, Pedro da Cunha e. *Floresta da Tijuca: a selva na metrópole*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: Michigan University Press, 1995.
- MILLER, K.R. Evolução do conceito de áreas de proteção: oportunidades para o século XXI. In: *Anais do I Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação*. Vol 1: 3-21. Curitiba: IAP: UNILIVRE: Rede Nacional Pró Unidades de Conservação, 1997.
- MOREIRA, Carlos Eduardo et al. *Cidades Negras: africanos, criolos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araujo. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- MOURA, C. *Rebeliões da senzala: quilombos, ressurreição, guerrilhas*. Porto Alegre: Mercado Aberto & Propaganda Ltda, 1988.
- MOURA, R. A pequena África e o reduto de tia Ciata. In: *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Coleção Biblioteca Carioca. Rio de Janeiro: IPP, 1995.
- MUNANGA, Kapengele. Raízes científicas do mito do negro e o racismo ocidental. *Revista Temas*, São Paulo: 1984.
- NABHAN, Gary Paul. *Cultures of Habitat: On Culture, Nature and Story*. Washington DC: Counterpoint Press, 1987.
- NASCIMENTO, Maria das Graças Oliveira. *Projeto Religião e Meio Ambiente*. Paper escrito para o I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental, realizado no Centro Cultural da Justiça Federal, na Cinelândia, Rio de Janeiro, em 2006. Gravado em CD e distribuído aos participantes do Seminário. Disponível no Parque Nacional da Tijuca.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4(1): 47-78.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Racismo, etnicidade e políticas de identidade no Brasil: os remanescentes de quilombos na fronteira amazônica. In HERCULANO, Selene & PACHECO, T. (orgs). *Racismo Ambiental. I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental – Rio de Janeiro*: Projeto Brasil Sustentável e Democrático: FASE, 2006.

PACHECO, Tânia. *Racismo Ambiental: religião, identidade e cultura em seus múltiplos aspectos*. Palestra proferida durante o I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental, Rio de Janeiro, 2006. Registrada em CD distribuído aos participantes do Seminário. Disponível no Parque Nacional da Tijuca.

PÁDUA, José Augusto. 2002. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

PARAJULI, Pramod. Beyond capitalized nature: ecological ethnicity as an arena of conflict in the regime of globalization. *Ecumene* 5(2): 186-217. 1998.

_____. Retornando ao lar Terra: Etnicidades ecológicas e diversidades bioculturais na idade da ecologia. In HERCULANO, S. & PACHECO, T. (orgs). *Racismo Ambiental. I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental – Rio de Janeiro*: Projeto Brasil Sustentável e Democrático: FASE, 2006.

PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon (orgs). *Construindo Pontes entre Ciência e Religião*. São Paulo: Edições Loyola ; Editora UNESP, 2003.

PVN - PROJETO VIDA DE NEGRO. Terras de Preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento. *Coleção Negra Cosme* Vol. III, São Luís-MA: SMDH/CCN-MA/PVN 2002.

POLANYI, Karl. *A grande transformação*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980 [1944].

POMER, Leon. *História da América Hispano-Indígena*. São Paulo: Global, 1983.

QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopia en América Latina*. Lima: Sociedad e Política Ediciones, 1988.

_____. America, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día. In *ILLA* N° 10, Lima: ILLA, 1991.

_____. “Raza”, “etnia”, “nacion” em Mariátegui: cuestiones abiertas”. In, FORGUES, Roland (org). *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima: Amauta, 1992.

_____ e WALLERSTEIN, Emmanuel. Americanity as a concept or the Americas in the modern world-system. In *International Social Science Journal*. N° 134. Paris: UNESCO, 1992.

- _____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). *A Colonialidade do Saber, Eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- QUINTAS, José Silva. *Encontro de Saberes: o desafio da transformação*. Palestra de abertura do I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental, Rio de Janeiro, 2006. Registrada em CD distribuído aos participantes do Seminário. Disponível no Parque Nacional da Tijuca.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Editora Ática, 1993 [1980].
- RATZEL, F. *Géographie Politique*. Paris: Difusion Economique, 1988.
- RAMOS, Alcida. *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- _____. *Sociedades indígenas*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Novo Mundo*. São Paulo: Ed. Nacional, 1949.
- _____. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1953.
- REX, John. *Raça e Etnia*. Lisboa: Editorial Estampa, LDA, 1987.
- RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- _____. *O povo brasileiro: a formação e o sentimento do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIBEIRO, M. A. C. e MATTOS, R. B. Territórios da prostituição nos espaços públicos da área central do Rio de Janeiro. In: *Territórios* (1), Vol.1, jul-dez., pp. 59-76, 1996.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 5ª edição. São Paulo: Ed. Nacional, [1901] 1977.
- RONDINARA, Sergio. *Interpretazione del Reale tra Scienza e Teologia*. Roma: Città Nuova, 2007.
- ROSENDAHL, Zenny. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.
- SABATINI, D. Francisco. *Conflictos ambientales locales y profundización democrática*. Santiago: CIPMA, 1996.
- SACK, R. *Human Territoriality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SCHAAF, Thomas. *Sítios Sagrados – Integridad Cultural y Diversidad Biológica: Un Nuevo Proyecto de la UNESCO*. Anexo 3. Paris, UNESCO, 2002.

- SCHEINER, Tereza Cristina Holetta. Ocupação Humana no Parque Nacional da Tijuca: aspectos gerais. *Brasil Florestal*, Vol. 7, Nº 28, p. 3-27. Rio de Janeiro, 1976.
- SHERKIN, S. A historical study on the preparation of the UNESCO 1989 recommendation on the safeguarding of traditional culture and folklore. In: *A GLOBAL ASSESSMENT ON THE 1989, SIMPÓSIO DO SMITHSONIAN INSTITUTION*. UNESCO recommendation, Washington, D.C. June 1999. Washington, D.C.: Local Empowerment and International Cooperation, 1999.
- SCOTTO, Gabriela e LIMONCIC, Flávio (Org). *Conflitos Sócio-Ambientais no Brasil: O Caso do Rio de Janeiro*. Vol. II. Rio de Janeiro : Projeto Meio Ambiente e Democracia, IBASE e Fundação Heinrich-Boll, 1997.
- SILVA, Martiniano José. *Racismo à Brasileira: raízes históricas*. 3ª ed – São Paulo: Editora Anita, 1995.
- SOARES, Mariza. *Devotos de cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SODRE, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988)
- SOUZA, Marcelo Lopes de. Território do outro, problemática do mesmo? O princípio da autonomia e a superação da dicotomia universalismo ético *versus* relativismo cultural. In, ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (orgs.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- SOUZA, Joelma Cavalcante de. *Reserva Biológica do Tinguá, RJ - Discutindo o processo de co-gestão a partir de uma iniciativa local*. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas / Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística ENCE/IBGE, 2003.
- THOMAS, Keith. *O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 [1983].
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1983 [1997].
- _____. *Topofilia – um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: DIFEL, 1980 [1974].
- UNESCO. *The Importance of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation*. Paris: UNESCO, 2003.
- UNESCO. *Conserving Cultural and Biological Diversity: The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscape*. Paris: UNESCO, 2006.

- VALLEJO, Luiz Renato. *Unidades de Conservação: uma discussão teórica à luz dos conceitos de território e de políticas públicas*. Disponível no endereço eletrônico http://www.uff.br/geographia/rev_08/luiz8.pdf
- VASCONCELOS, Eduardo Mourão. *Complexidade e Pesquisa Interdisciplinar: epistemologia e metodologia operativa*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- VENDRAME, Calisto. *A Escravidão na Bíblia*. São Paulo: Ática, 1981.
- VIANNA, Lucila Pinsard. *Considerações críticas sobre a construção da idéia da população tradicional no contexto das unidades de conservação*. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, 1996.
- VIEIRA, Ana Cristina P. *Lazer e Cultura na Floresta da Tijuca: história, arte, religião, fauna, flora e literatura*. São Paulo: MAKRON Books, 2001.
- _____, ALVES, Denise ET Alii. *Meio Ambiente e Espaços Sagrados*. Curitiba: Anais do Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação, v.1., 1997.
- YIN, Robert K. *Estudo de Caso: planejamento e métodos*. – 3. Ed. – Porto Alegre: Bookmam, 2005.
- WAGNER, Alredo. “*Processos diferenciados de territorialização: as terras tradicionalmente ocupadas*”, publicado na página do Fórum Nacional de Reforma Agrária e Justiça no Campo, em 2008. Disponível no endereço eletrônico <http://www.limitedapropriedadaterra.org.br/noticiasDetalhe.php?id=5>, acesso em 11 de abril de 2008.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World-System*. Vol. I, II e III. Nova Iorque: Academic Press Inc., 1974-1989.
- _____. *El Espacio/Tiempo como base del conocimiento*. In *Anuario Mariateguiano*. Vol. IX, Nº 9. Lima: Amauta, 1997.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Coleção A Obra Prima de Cada Autor. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.
- WEST, Patrick C. e BRECHIN, Steven R. (Org). *Resident peoples and national parks: social dilemmas and strategies in international conservation*. Tucson: University of Arizona Press, 1991.
- ZAOUAL, Hassan. *The economy and the symbolic sites of África*. *International Journal of Intercultural and Transdisciplinary Research*, v. XXVII, n. 1, 1994
- _____. *De l’ homo oeconomicus à l’ homo situs*. In: PREISWERK, Yvonne;SABELLI, Fabrizio (dir.) *Pratiques de la dissidence économique: réseaux*

rebelles et créativité sociale. Nouveaux cahiers de l'Institut Universitaire d'Étude du Développement, Genebra, p. 83-100, 1998.

_____. *Du role des croyances dans le développement économique*. Paris: L'Harmattan, 2002.

_____. *Nova economia das iniciativas locais: uma introdução ao pensamento pós-global*. Rio de Janeiro: DP&A: Consulado Geral da França: COPPE/UFRJ, 2006.

DECRETOS E LEIS

CONSTITUIÇÃO FEDERAL. Artigo 5º.

LEI No 9.985, de 18 de Julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1o, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Publicado no D.O.U. de 19.7.2000. Disponível no endereço eletrônico: <http://www.planalto.gov.br/ccivil/LEIS/L9985.htm>.

DECRETO Nº 84.017, de 21 de Setembro de 1979, Aprova o regulamento dos Parques Nacionais Brasileiros. Disponível no endereço eletrônico: <http://www.paas.uff.br/legisla/84.pdf>

DECRETO Nº 3.551, de 4 de Agosto de 2000. Institui o registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que Constituem Patrimônio Cultural Brasileiro, Cria o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial e da outras Providencias. Publicado no D.O.U. no dia 7 de Agosto de 2000, P. 02, Sessão 1. Disponível no endereço eletrônico: <http://www.cultura.gov.br/legislacao/docs/D-003551.htm>

DECRETO Nº 5.758 de 13 de Abril de 2006, Institui o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas - PNAP, seus princípios, diretrizes, objetivos e estratégias, e dá outras providências. Publicado no D.O.U. em 17.04.06. Disponível no endereço eletrônico: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Decreto/D5758.htm

DECRETO Nº 6.040, de 7 DE Fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União de 8 de fevereiro de 2007, Seção 1, páginas 316 e 317. Disponível no endereço eletrônico: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm

VIII – ANEXOS

ANEXO I

DECRETO E ARTIGOS CONSTITUCIONAIS.

Decreto Federal Nº 84.017, de 21 de setembro de 1979.

Aprova o Regulamento dos Parques Nacionais Brasileiros.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, usando das atribuições que lhe confere o artigo 81, item III, da Constituição e tendo em vista o artigo 5º da Lei nº 4.771, de 15 de setembro de 1965,
Decreta:

Artigo 1º - Fica aprovado o Regulamento dos Parques Nacionais Brasileiros que com este baixa.

Artigo 2º - Este decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Artigo 3º - Revogam-se as disposições em contrário.

Brasília, 21 de setembro de 1979; 158º da Independência e 91º da República.

JOÃO FIGUEIREDO
Ângelo Amaury Stabile

PARQUES NACIONAIS - REGULAMENTO

Artigo 1º - Este Regulamento estabelece as normas que definem e caracterizam os Parques Nacionais.

§ 1º - Para os efeitos deste Regulamento, consideram-se Parques Nacionais, as áreas geográficas extensas e delimitadas, dotadas de atributos naturais excepcionais, objeto de preservação permanente, submetidas à condição de inalienabilidade e indisponibilidade no seu todo.

§ 2º - Os Parques Nacionais destinam-se a fins científicos, culturais: educativos e recreativos e, criados e administrados pelo Governo Federal, constituem bens da União destinados ao uso comum do povo, cabendo às autoridades, motivadas pelas razões de sua criação, preservá-los e mantê-los intocáveis.

§ 3º - O objetivo principal dos Parques Nacionais reside na preservação dos ecossistemas naturais englobados contra quaisquer alterações que os desvirtuem.

Artigo 2º - Serão considerados Parques Nacionais as áreas que atendam às seguintes exigências:

I - Possuam um ou mais ecossistemas totalmente inalterados ou parcialmente alterados pela ação do homem, nos quais as espécies vegetais e animais, os sítios geomorfológicos e os "habitats", ofereçam interesse especial do ponto de vista científico, cultural, educativo e recreativo, ou onde existam paisagens naturais de grande valor cênico;

II - Tenham sido objeto, por parte da União, de medidas efetivas tomadas para impedir ou eliminar as causas das alterações e para proteger efetivamente os fatores biológicos, geomorfológicos ou cênicos, que determinaram a criação do Parque Nacional;

III - Condicionem a visitação pública a restrições específicas, mesmo para propósitos científicos, culturais, educativos, ou recreativos.

Artigo 3º - O uso e a destinação das áreas que constituem os Parques Nacionais devem respeitar a integridade dos ecossistemas naturais abrangidos.

Artigo 4º - Os Parques Nacionais, compreendendo terras, valores e benfeitorias, serão administrados pelo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF.

Artigo 5º - A fim de compatibilizar a preservação dos ecossistemas protegidos, com a utilização dos benefícios deles advindos, serão elaborados estudos das diretrizes visando um manejo ecológico adequado e que constituirão o Plano de Manejo.

Artigo 6º - Entende-se por Plano de Manejo o projeto dinâmico que, utilizando técnicas de planejamento ecológico, determine o zoneamento de um Parque Nacional, caracterizando cada uma das suas zonas e propondo seu desenvolvimento físico, de acordo com suas finalidades.

Artigo 7º - O Plano de Manejo indicará detalhadamente o zoneamento de área total do Parque Nacional que poderá, conforme o caso, conter no todo, ou em parte, as seguintes zonas características:

I - Zona Intangível - É aquela onde a primitividade da natureza permanece intacta, não se tolerando quaisquer alterações humanas, representando a mais alto grau de preservação. Funciona como matriz de repovoamento de outras zonas onde já são permitidas atividades humanas regulamentadas. Esta zona é dedicada à proteção integral de ecossistemas, dos recursos genéticos e ao monitoramento ambiental. O objetivo básico do manejo é a preservação garantindo a evolução natural.

II - Zona Primitiva - É aquela onde tenha ocorrido pequena ou mínima intervenção humana, contendo espécies da flora e da fauna ou fenômenos naturais de grande valor científico. Deve possuir as características de zona de transição entre a Zona Intangível e a Zona de Uso Extensivo. O objetivo geral do manejo é a preservação do ambiente natural e ao mesmo tempo facilitar as atividades de pesquisa científica, educação ambiental e proporcionar formas primitivas de recreação.

III - Zona de Uso Extensivo - É aquela constituída em sua maior parte por áreas naturais, podendo apresentar alguma alteração humana. Caracteriza-se como uma zona de transição entre a Zona Primitiva e a Zona de Uso Intensivo. O objetivo do manejo é a manutenção de um ambiente natural com mínimo impacto humano, apesar de oferecer acesso e facilidade públicos para fins educativos e recreativos.

IV - Zona da Uso Intensivo - É aquela constituída por áreas naturais ou alteradas pelo homem. O ambiente é mantido o mais próximo possível do natural, devendo conter: centro de visitantes, museus, outras facilidades e serviços. O objetivo geral do manejo é o de facilitar a recreação intensiva e educação ambiental em harmonia com o meio.

V - Zona Histórico-Cultural - É aquela onde são encontradas manifestações históricas e culturais ou arqueológicas, que serão preservadas, estudadas, restauradas e interpretada para o público, servindo à pesquisa, educação e uso científico. O objetivo geral do manejo é o de proteger sítios históricos ou arqueológicos, em harmonia com o meio ambiente.

VI - Zona de Recuperação - É aquela que contém áreas consideravelmente alteradas pelo homem. Zona provisória, uma vez restaurada, será incorporada novamente a uma das zonas permanentes. As espécies exóticas introduzidas deverão ser removidas e a restauração deverá ser natural ou naturalmente agilizada. O objetivo geral de manejo é deter a degradação dos recursos ou restaurar a área.

VII - Zona de Uso Especial - É aquela que contém as áreas necessárias à administração, manutenção e serviços do Parque Nacional, abrangendo habitações, oficinas e outros. Estas áreas serão escolhidas e controladas de forma a não conflitarem com seu caráter natural e devem localizar-se, sempre que possível, na periferia do Parque Nacional. O objetivo geral de manejo é minimizar o impacto da implantação das estruturas ou os efeitos das obras no ambiente natural ou cultural do Parque.

Artigo 8º - São vedadas, dentro da área dos Parques Nacionais, quaisquer obras de aterros, escavações, contenção de encostas ou atividades de correções, adubações ou recuperação dos solos.

Parágrafo Único - Nas Zonas de Uso Intensivo ou de Uso Especial, poderão, eventualmente, ser autorizadas obras ou serviços, desde que interfiram o mínimo possível com o ambiente natural e se restrinjam ao previsto nos respectivos Planos de Manejo.

Artigo 9º - Não são permitidas, dentro das áreas dos Parques Nacionais, quaisquer obras de barragens, hidroelétricas, de controle de enchentes, de retificação de leitos, de alteração de margens e outras atividades que possam alterar suas condições hídricas naturais.

Parágrafo Único - Quaisquer projetos para aproveitamento limitado e local dos recursos hídricos dos Parques Nacionais, devem estar condicionados rigorosamente ao objetivo primordial de evitar alterações ou perturbações no equilíbrio do solo, água, flora, fauna e paisagem, restringindo-se ao indicado no seu Plano de Manejo.

Artigo 10º - É expressamente proibida a coleta de frutos, sementes, raízes ou outros produtos dentro da área dos Parques Nacionais.

Parágrafo Único - A coleta ou apanha de espécimes vegetais só será permitida para fins estritamente científicos, de acordo com projeto a ser aprovado pela Presidência do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF, ouvido o Departamento Nacional de Parques Nacionais e Reservas Equivalentes, e quando seja de interesse dos Parques Nacionais.

Artigo 11º - O abate e o corte, bem como o plantio de árvores, arbustos e demais formas de vegetação só serão admitidos nas Zonas de Uso Intensivo, Uso Especial e Histórico-Cultural, mediante as diretrizes dos respectivos Planos de Manejo.

Parágrafo Único - Nas Zonas de Uso Intensivo e de Uso Especial, os arranjos paisagísticos darão preferência à utilização de espécies das formações naturais dos ecossistemas do próprio Parque Nacional, limitando-se ao mínimo indispensável a utilização de espécies estranhas à região.

Artigo 12º - Nas Zonas Intangível, Primitiva e de Uso Extensivo, não será permitida interferência na sucessão vegetal, salvo em casos de existência de espécies estranhas ao ecossistema local, ou quando cientificamente comprovada a necessidade de restauração.

Parágrafo Único - A necessidade de eliminação de espécies estranhas comprovar-se-á por pesquisa científica.

Artigo 13º - É expressamente proibida a prática de qualquer ato de perseguição, apanha, coleta, aprisionamento e abate de exemplares da fauna dos Parques Nacionais, bem como quaisquer atividades que venham a afetar a vida animal em seu meio natural.

Parágrafo Único - A coleta ou apanha de espécimes animais só será permitida para fins estritamente científicos, de acordo com projeto a ser aprovado pela Presidência do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF ouvido o Departamento de Parques Nacionais e Reservas Equivalentes e quando seja do interesse dos Parques Nacionais.

Artigo 14º - É vedada a introdução de espécies estranhas aos ecossistemas protegidos.

Artigo 15º - A título de regra geral, o controle da população animal ficará entregue aos fatores naturais de equilíbrio, incluindo os predadores naturais.

§ 1º - O controle adicional será permitido em casos especiais, cientificamente comprovados, desde que realizado sob orientação de pesquisador especializado e mediante fiscalização da Administração dos Parques Nacionais.

§ 2º - É proibido o exercício de caça esportiva ou amadorista no recinto dos Parques Nacionais, ainda que para efeito de controle da superpopulação animal.

Artigo 16º - Os animais domésticos, domesticados ou amansados, sejam aborígenes ou alienígenas, não poderão ser admitidos nos Parques Nacionais.

Parágrafo Único - Em caso de necessidade, poderá ser autorizada, pela Presidência do Instituto Brasileira de Desenvolvimento Florestal – IBDF, ouvido o Departamento de Parques Nacionais e Reservas Equivalentes, a introdução e permanência de animais domésticos destinados ao serviço dos Parques Nacionais, observadas as determinações do respectivo Plano de Manejo.

Artigo 17 - Os exemplares de espécies alienígenas, serão removidos ou eliminados com aplicação de métodos que minimizem perturbações no ecossistema e preservem a primitivismo das áreas, sob a responsabilidade de pessoal qualificado.

Parágrafo Único - Se a espécie já estiver integrada no ecossistema, nele vivendo como naturalizada e se, para sua erradicação, for necessário o emprego de métodos excessivamente perturbadores do ambiente, permitir-se-á sua evolução normal.

Artigo 18 - Somente será realizado o controle de doenças e pragas, mediante autorização fornecida pela Presidência do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF, ouvido o Departamento de Parques Nacionais e Reservas Equivalentes, após apreciação de projeto minucioso, baseado em conhecimentos técnicos, cientificamente aceitos e sob direta supervisão dos respectivos diretores.

Artigo 19 - É lícito reintroduzir espécies, ou com eles repovoar os Parques Nacionais, sempre que estudos técnico-científicos aconselharam essa prática, e mediante autorização da Presidência do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF, ouvido o Departamento de Parques Nacionais e Reservas Equivalentes.

Artigo 20 - Toda e qualquer instalação necessária à infra-estrutura dos Parques Nacionais, sujeitar-se-á a cuidadosos estudos de integração paisagística, aprovados pela Presidência do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF, ouvido o Departamento de Parques Nacionais e Reservas Equivalentes.

Artigo 21 - É expressamente proibida a instalação ou afixação de placas, tapumes, avisos ou sinais, quaisquer outras formas de comunicação audiovisual ou de publicidade que não tenham relação direta com o programa interpretativo dos Parques Nacionais.

Artigo 22 - É vedado o abandono de lixo, detritos ou outros materiais, que maculem a integridade paisagística, sanitária ou cênica dos Parques Nacionais.

Artigo 23 - É expressamente proibida a prática de qualquer ato que possa provocar a ocorrência de incêndio nas áreas dos Parques Nacionais.

Parágrafo Único - O fogo só será usado como técnica de manejo, quando indicado no Plano de Manejo.

Artigo 24 - É vedada a execução de obras que visem a construção de teleféricos, ferrovias, rodovias, barragens, aquedutos, oleodutos, linhas de transmissão ou outras, que não sejam de interesse do Parque Nacional.

Artigo 25 - O desenvolvimento físico dos Parques Nacionais limitar-se-á ao essencialmente adequado para o seu manejo.

Artigo 26 - A locação, os projetos e os materiais usados nas obras dos Parques Nacionais devem condizer com os ambientes a proteger e revestir-se da melhor qualidade possível.

Artigo 27 - Só serão admitidas residências nos Parques Nacionais, se destinadas aos que exerçam funções inerentes ao seu manejo.

§ 1º - As residências concentrar-se-ão nas áreas indicadas no respectivo Plano de Manejo, de preferência na periferia dos Parques Nacionais e afastadas da Zona Intangível.

§ 2º - O uso de residências nos Parques Nacionais obedecerá à regulamentação própria, a ser estabelecida quando da aprovação de seu Plano de Manejo.

Artigo 28 - Só será permitida a construção de campos de pouso na área dos Parques Nacionais, quando revelar-se impraticável sua localização fora de seus limites ou quando indicada no Plano de Manejo, excluído o uso indiscriminado pelo público.

Artigo 29 - Os despejos, dejetos e detritos que se originarem das atividades permitidas nos Parques Nacionais, deverão ser tratados e expelidos além de seus limites.

Parágrafo Único - Sempre que tal medida revelar-se impossível, serão empregadas técnicas adequadas, tais como: aterro sanitário, incineração ou qualquer outra forma de tratamento que torne os detritos inócuos para o ambiente, seus habitantes e sua fauna.

Artigo 30 - A utilização dos valores científicos e culturais dos Parques Nacionais, impõe a implantação de programas interpretativos que permitam ao público usuário compreender a importância das relações homem-meio ambiente.

Artigo 31 - Para recepção, orientação e motivação do público, os Parques Nacionais disporão de Centros de Visitantes, instalados em locais designados nos respectivos Planos de Manejo e onde se proporcionará aos visitantes oportunidade para bem aquilatar seu valor e importância.

Artigo 32 - Os Centros de Visitantes disporão de museus, de salas de exposições, e de exibições, onde se realizarão atividades de interpretação da natureza, com a utilização, de meios audiovisuais, objetivando a correta compreensão da importância dos recursos naturais dos Parques Nacionais.

Artigo 33 - Para o desenvolvimento das atividades de interpretação ao ar livre, os Parques Nacionais disporão de trilhas, percursos, mirantes e anfiteatros, visando a melhor apreciação da vida animal e vegetal.

Artigo 34 - As atividades desenvolvidas ao ar livre, os passeios, caminhadas, escaladas, contemplação, filmagens, fotografias, pinturas, piqueniques, acampamentos e similares, devem ser permitidos e incentivados, desde que se realizem sem perturbar o ambiente natural e sem desvirtuar as finalidades dos Parques Nacionais.

Artigo 35 - Sempre que possível, os locais destinados a acampamento, estacionamento, abrigo, restaurante e hotel, localizar-se-ão fora do perímetro dos Parques Nacionais.

Parágrafo Único - Sempre que absolutamente necessária, com o fim de proporcionar ao público maiores oportunidades de apreciar e de se beneficiar dos valores dos Parques Nacionais,

a localização dessas facilidades dentro dos seus limites, restringir-se-á às zonas de Uso Intensivo, nas condições previstas no Plano de Manejo.

Artigo 36 - A direção dos Parques Nacionais poderá permitir a venda de artefatos e objetos adequados às finalidades de interpretação.

Artigo 37 - As atividades religiosas, reuniões de associações ou outras eventos, só serão autorizados pela direção dos Parques Nacionais, quando:

I - existir entre o evento e o Parque Nacional uma relação real de causa e efeito;

II - contribuir efetivamente para que o público bem compreenda as finalidades dos Parques Nacionais;

III - a celebração do evento não trazer prejuízo ao patrimônio natural a preservar.

Artigo 38 - São proibidos o ingresso e a permanência nos Parques Nacionais de visitantes portando armas, materiais ou instrumentos destinados a corte, caça, pesca ou quaisquer outras atividades prejudiciais à fauna e à flora.

Artigo 39 - As atividades de pesquisa, estudos e reconhecimento, somente serão exercidas após autorização prévia da Presidência do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF, ouvido o Departamento de Parques Nacionais e Reservas Equivalentes, obedecendo sempre os termos da convenção para Proteção das Belezas Cênicas, da Flora e da Fauna dos Países da América.

Artigo 40 - Autorizações especiais para estudo ou pesquisa somente serão concedidas nos seguintes casos:

I - quando do interesse ao manejo do próprio Parque Nacional;

II - se indispensáveis para dirimir dúvidas biológicas a respeito das espécies dificilmente encontráveis fora da área protegida.

§ 1º - Não se permitirá a coleta ou apanha de espécimes para formar coleções ou mostruários, exceto quando de interesse exclusivo do Parque Nacional.

§ 2º - Para obtenção de autorização especial é indispensável que o interessado pertença a instituição científica oficial ou credenciada, ou que a elas seja indicado.

Artigo 41 - O estudo para criação de Parques, Nacionais deve considerar as necessidades do sistema nacional de unidades de conservação, onde amostras dos principais ecossistemas naturais fiquem preservadas, evitando-se o estabelecimento de unidades isoladas que não permitam total segurança para a proteção dos recursos naturais renováveis.

Artigo 42 - Propostas para criação de Parques Nacionais devem ser precedidas de estudos demonstrativos das bases técnico - científicas e sócio-econômicas, que justifiquem sua implantação.

Artigo 43 - O Decreto de criação de Parques Nacionais estabelecerá o prazo dentro do qual será executado e aprovado o respectivo Plano de Manejo.

§ 1º - Para os Parques Nacionais já criados, o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF, providenciará, dentro do prazo máximo de 5 (cinco) anos, a elaboração dos respectivos Planos de Manejo.

§ 2º - O Plano de Manejo sofrerá revisão periódica a cada 5(cinco) anos, obedecendo-se no entanto o estabelecido no plano básico.

Artigo 44 - Os Parques Nacionais disporão de estrutura administrativa compreendendo: direção, pessoal, material, orçamento e serviços.

Artigo 45 - Os Parques Nacionais serão dirigidos por diretores designados pela Presidência do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF, escolhidos entre pessoas de reconhecida capacidade técnico - científica no que se refere a conservação da natureza.

Artigo 46 - O horário normal de trabalho nos Parques Nacionais é idêntico ao fixado para a serviço público federal, ressalvados os regimes especiais estabelecidos no regimento interno de cada Parque, para atender a atividades específicas.

Artigo 47 - A visitação a utilização de áreas de acampamento, abrigos coletivos ou outros nos Parques Nacionais, ficam condicionadas ao pagamento das contribuições fixadas pela Presidência do Instituto Brasileira de Desenvolvimento Florestal - IBDF.

Artigo 48 - As rendas resultantes do exercício de atividades de uso indireto dos recursos dos Parques Nacionais, bem como subvenções, dotações e outras que estes vierem a receber, inclusive as multas previstas neste regulamento, serão recolhidas ao Banco Nacional de Crédito

Cooperativo S. A - BNCC, a crédito do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF.

Artigo 49 - As pessoas físicas ou jurídicas, que infringirem as disposições do presente Regulamento, ficam sujeitas às seguintes penalidades:

I - multa;

II - apreensão;

III - embargo.

§ 1º - Se o infrator cometer, simultaneamente, duas ou mais infrações, ser-lhe-ão aplicadas, cumulativamente, as penalidades a elas cominadas.

§ 2º - A aplicação das penalidades previstas neste Regulamento não exonera o infrator das cominações civis ou penais cabíveis.

Artigo 50 - Multa é a penalidade pecuniária aplicada ao infrator pelos fiscais do Parque Nacional e fixada com base no maior valor de referência vigente no País.

Parágrafo Único - As multas, consoante a gravidade da infração, classificam-se em:

I - Preventiva - relativas à ação ou omissão do que resulte perigo de dano, e à presença em locais proibidos ao acesso humano. Valor: 1(um) valor de referência;

II - Repressivas - relativas à ação ou omissão de que resulte dano real à flora, à fauna ou a instalações do Parque Nacional, e às obras ou iniciativas tais como referidas no art. 52. Valor: de 2 (dois) a 50 (cinquenta) valores de referência.

Artigo 51 - Apreensão é a captura de armas, munições, material de caça ou pesca, e do produto da infração, irregularmente introduzidos ou colhidos no Parque.

Parágrafo Único - Dá lugar à apreensão e simples posse dos objetos ou produtos referidos neste artigo, independentemente da aplicação de multa.

Artigo 52 - Embargo é a interdição de obras ou iniciativas não expressamente autorizadas ou previstas no Plano de Manejo, ou que não obedeçam às prescrições regulamentares.

Parágrafo Único - Ocorrendo o embargo, o infrator será obrigado a reparar os danos, sem prejuízo da aplicação de multa repressiva.

Artigo 53 - Respondem solidariamente pela infração:

I - Seu autor material;

II - O mandante;

III - Quem, de qualquer modo, concorra para a prática da mesma.

Artigo 54 - Se a infração for cometida por servidor do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF, a penalidade será determinada após a instauração de processo administrativo, na forma da legislação em vigor.

Artigo 55 - A multa será fixada em função da gravidade da infração e dos prejuízos que o ato que a caracterizou causar ao patrimônio natural e material dos Parques Nacionais.

Artigo 56 - Para cada Parque Nacional será baixado, quando da aprovação de seu Plano de Manejo, um regimento interno que particularizará situações peculiares, tendo como base o presente Regulamento.

Artigo 57 - Os casos omissos serão resolvidos pela Presidência do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF.

CONSTITUIÇÃO FEDERAL

TÍTULO II - DOS DIREITOS E GARANTIAS FUNDAMENTAIS

CAPÍTULO I - DOS DIREITOS E DEVERES INDIVIDUAIS E COLETIVOS

Art. 5º - Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

I - homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição;

II - ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei;

III - ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante;

IV - é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato;

V - é assegurado o direito de resposta, proporcional ao agravo, além da indenização por dano material, moral ou à imagem;

VI - é 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;

VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;

IX - é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença;

TÍTULO III - DA ORGANIZAÇÃO DO ESTADO

CAPÍTULO I - DA ORGANIZAÇÃO POLÍTICO-ADMINISTRATIVA

Art. 19 - É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

II - recusar fé aos documentos públicos;

III - criar distinções entre brasileiros ou preferências entre si.

ANEXO II

Documento *Áreas Naturais Protegidas: Espaços Sagrados – A Presença do Axé*, distribuído pelo Parque Nacional da Tijuca aos participantes do I Seminário Meio Ambiente e Espaços Sagrados, organizado pela Unidade em janeiro de 2004



Ministra do Meio Ambiente
Marina Silva

Presidente do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais
Renováveis
Marcos Barros

Diretora de Ecossistemas do IBAMA
Cecília Ferraz

Gerente-executivo do IBAMA/Rio de Janeiro
Edson Bedin

Chefe do Parque Nacional da Tijuca
Sônia Lúcia Peixoto

Diretor da Gestão Compartilhada do PNT / IBAMA-Prefeitura do Rio de Janeiro
Celso Junius F. Dos Santos

Equipe técnica do Projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados

Ana Cristina Pereira Vieira – Coordenadora de Patrimônio Cultural/PNT

Denise Alves – Coordenadora do Núcleo de Educação Ambiental/PNT

Consultores

Carla Lúcia dos Santos, Leonardo Campello, Marcelo Antônio Marques Prazeres, Mariza Guimarães Dias

Textos

Ana Cristina Pereira Vieira, Denise Alves, Leonardo Campello, Marcelo Antônio Marques Prazeres, Mariza Guimarães Dias

ÁREAS NATURAIS: ESPAÇOS SAGRADOS



A presença do axé

A relação homem-natureza tem um caráter sagrado, que se manifesta de diversas maneiras. Desde o êxtase diante de uma bela paisagem, orações, meditação, cânticos e danças, a práticas que envolvem oferendas a divindades da natureza, o homem busca comunicação com as forças criadoras, através de um grande número de religiões, práticas de saúde e atividades expressivas.

A presença do Axé, energia primordial, é uma condição fundamental para a escolha dos locais onde os praticantes realizam suas cerimônias. A proteção da natureza, onde está concentrado o Axé na concepção dos praticantes, torna-se assim um ponto de encontro entre ambientalistas e religiosos, criando novas possibilidades de diálogo e convivência.

Através do Projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados, desde 1997 o Parque Nacional da Tijuca vem registrando e pesquisando práticas religiosas realizadas em rios, cachoeiras e matas, no interior da Unidade de Conservação e seu entorno, procurando reconhecer as diversas manifestações. Com a missão de proteger a mata atlântica, promover pesquisa, educação ambiental e lazer, o Parque busca conciliar cultura e proteção ambiental, desenvolvendo uma proposta de diálogo entre funcionários, praticantes das diversas vertentes religiosas que usam o parque como Espaço Sagrado, pesquisadores e outros atores sociais.

Nesta publicação, apresentamos inicialmente a proposta de abordagem integrada do patrimônio natural e cultural, seguida pela história do projeto e uma análise da questão das oferendas religiosas, como contribuição à discussão do tema, concluindo com o artigo de Leonarndo Campello, O dilema entre a preservação do meio ambiente e a livre expressão religiosa, texto-base de uma mesa-redonda no Seminário Espaço Sagrado, em novembro de 2003.

1. Um diálogo entre natureza, religião e energias cósmicas: o patrimônio natural interagindo com o patrimônio cultural/imaterial

O Homem e sua relação com a natureza são os focos deste artigo. Um assunto polêmico há muito tempo discutido e analisado, sob as mais diversas óticas e pontos de vista, tornou-se a tônica norteadora de uma ação que o Parque Nacional da Tijuca vem desde 1997 trabalhando à luz da ciência, da cultura e da educação.

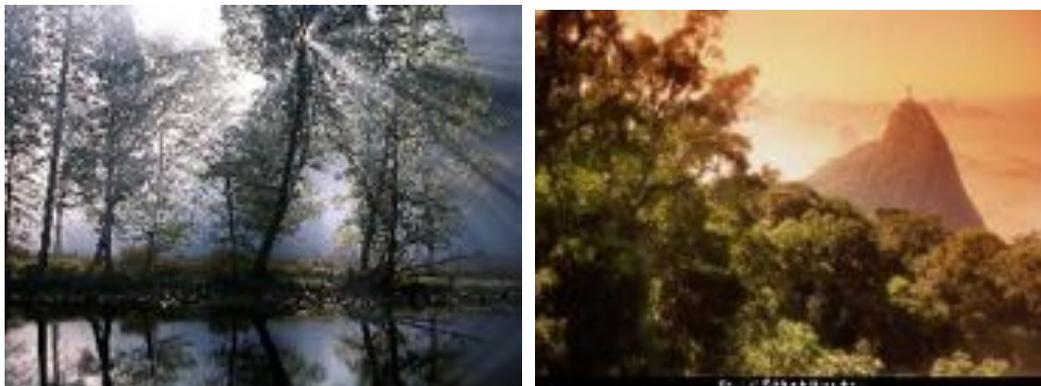
Partindo-se do pressuposto de que o homem, desde os primórdios de sua existência teve sua vida intrinsecamente ligada aos recursos naturais, onde encontrou e extraiu as condições necessárias à manutenção e perpetuação da espécie (abrigo, alimentos, fogo, ferramentas rudimentares, vestimentas e utensílios), absorveu, ainda, de seus recursos energéticos, as forças e saberes que os levaram a manter uma ligação espiritual com o cosmo.

Por que teria o homem, atribuído poderes sobrenaturais aos raios, aos trovões, aos astros, e significados metafísicos à terra, à água, ao fogo e ao ar, sendo estes últimos

os quatro elementais da natureza? Estas são questões emblemáticas e que até hoje persistem no imaginário dos mais diversos povos que habitam o planeta.

As ciências físicas e as ciências “espirituais” se contrapõem em alguns pontos, porém se coadunam e se entrelaçam em muitos outros e nos levam a tentar interpretar e quebrar as barreiras existentes entre seus limites.

Este é um dos paradigmas que o Parque Nacional da Tijuca tenta agora adotar, permeando a livre discussão do tema Meio Ambiente Espaço Sagrado, propiciando que conhecimentos, práticas e princípios filosóficos e religiosos, advindos de saberes diferenciados possam gerar um aprofundamento de uma questão que ainda está longe de ser exaurida.



Quando a luz penetra a natureza, criam-se espaços para a imaginação e um diálogo silencioso entre homem e natureza tem início.

O Parque Nacional da Tijuca, uma impressionante massa florestada de grande potencial energético é o palco de uma questão que transcende leis, regulamentos e regras, pois ele é acima de tudo um laboratório de vida. Num sobrevôo apenas podemos observar contornos rochosos recobertos de rica vegetação, onde matizes de verde se misturam, ora salpicados de cores contrastantes, ora rasgados pelo azul dos rios, ora deixando ver o cinza escuro das pedras. Mas é no chão, caminhando junto ao solo, que podemos ver que esta área natural é muito mais do que isto. No Parque existe vida em diversas formas. São nascentes de rios cristalinos que formam rios e cachoeiras. São rochas que milenarmente esculpiram grutas e escarpas. São árvores frondosas, altas e baixas que brotam do solo como um exército guardião de tesouros naturais. Neste laboratório, animais de espécies variadas coabitam em perfeita harmonia e auxiliados pelo vento, cumprem sua missão de disseminadores e dispersores de sementes. É vida gerando e mantendo vida. Por isto compõem um ecossistema, um espaço sagrado para os homens, tanto do ponto de vista ambiental como espiritual.

Com relação ao Parque Nacional da Tijuca, faz-se mister mencionar que ele é de fundamental importância para a cidade do Rio de Janeiro, uma vez que desempenha funções de regulador climático, redutor das chuvas, absorvedor de poluição sonora entre outras funções, além da riqueza de seu patrimônio natural e cultural, que fazem com que, em termos de preservação ambiental, seja uma Unidade de Conservação de grande importância tanto no contexto ecológico-cultural quanto científico.

Entretanto este vasto patrimônio natural constitui, também, foco de interesse para os que têm nas energias cósmicas, na utilização dos quatro elementais e nos recursos naturais, o elo de ligação com as forças e com o universo espiritual. São, portanto, duas dialéticas, duas formas de conhecimento, duas formas de pensar e de

agir, de interpretar e utilizar um mesmo espaço, sagrado para ambos. Dialogar com estes dois setores, disponibilizar meios de integração, fazer a interação entre o saber científico e o saber popular, das comunidades voltadas para o espiritualismo, representa hoje uma das metas educativas e culturais do Parque Nacional da Tijuca.

Desta forma, vimos inserir, através de exemplificação fotográfica e textos sintéticos, uma realidade muito presente nesta Unidade de Conservação, à guisa de ilustração, de algumas das mais diversificadas interferências e práticas religiosas que ocorrem nesta área protegida.

A Igreja Católica foi a primeira a erguer seus templos e a introduzir no alto do Corcovado uma imagem, neste caso monumental, interferindo no meio ambiente e propiciando a seus devotos uma oportunidade de culto. Embora na época em que foram erguidos, estas áreas ainda não fossem consideradas de proteção ambiental, continuam atualmente sendo alvo de celebrações e práticas religiosas.



Capela Mayrink – 1850

As demais religiões, ainda, não possuem edificações no Parque Nacional da Tijuca, mas a atual administração planeja construir uma **Capela Ecumênica**, dando oportunidade a praticantes de todas as religiões virem orar e celebrar rituais litúrgicos junto à natureza, gerando desta forma, oportunidades iguais para todos os credos.

Praticantes de muitos credos, religiões, seitas, filosofias, costumam utilizar o Parque para celebrações variadas, que vão desde um simples contato com as energias dos elementais e as cósmicas, tão fortemente presentes nas matas e florestas, à práticas e celebrações ritualísticas e religiosas. Muitas destas costumam, utilizar objetos, impregnados de significados, como forma de comunicação com as forças espirituais com as quais mantêm o vínculo energético. São oferendas, de tipos, formas e intenções diversificadas que são deixadas no Parque Nacional da Tijuca e em muitas outras áreas naturais e que, de muitas formas interferem neste laboratório de vida, já anteriormente mencionado, causando danos, por vezes irreversíveis, à flora, à fauna, às águas. Sem o perceberem estão agredindo a natureza, a mesma fonte de energia sadia, que tanto precisam para se harmonizar com o “seu” cosmo.

As oferendas religiosas mais comumente encontradas nesta Unidade de Conservação são as relacionadas aos cultos afro-brasileiros, sem que, entretanto, sejam as únicas.

Na composição fotográfica a seguir apresentada, poderemos observar, a presença de oferendas de Umbanda, Candomblé, Esotéricas e Orientais.

São frequentes também as de Ciganos e até de culto a Bruxas.



Como pudemos verificar, é bem vasto o universo de oferendas, despachos e “presentes” deixados nesta unidade de Conservação.

Desde 1997, o Parque iniciou um trabalho de cunho educativo-cultural, voltado para propiciar o diálogo entre praticantes destes diversos cultos e naturalistas, bem como para que a equipe da própria instituição pudesse trabalhar esta realidade, sabendo como interagir entre os direitos e saberes de todas as vertentes científicas e culturais.

A partir daí ficamos cientes de que a instituição possuía não apenas um Patrimônio Natural e um Patrimônio Cultural a preservar, mas também um **Patrimônio Imaterial**, constituído pelo uso dos seus recursos naturais enquanto elementos sagrados. A cultura imaterial nos propiciava um novo saber, uma nova reflexão, uma nova maneira de se lidar com o patrimônio público.

Anualmente toneladas de resíduos oriundos de oferendas religiosas são retiradas do Parque Nacional da Tijuca. Tendo em vista este dado, além dos inúmeros danos causados ao meio ambiente, advindos das práticas religiosas, bem como a necessidade de se observar às leis e, igualmente, a importância de se respeitar a cultura imaterial, a administração do Parque, em 2003, resolveu pôr em prática, um projeto piloto de criação de um Espaço Sagrado, em área contígua à Unidade de Conservação.

Localizado em seu entrono imediato, este espaço tem como objetivo oferecer um local onde praticantes, dos mais diversos cultos, possam celebrar seus rituais e fazer suas oferendas, sem causar danos ao meio ambiente, uma vez que a área possui um sistema de limpeza mais eficaz e poucas condições de gerar riscos maiores à fauna e à flora.

Embora este espaço seja experimental e sabemos que não é o mais adequado para os fins propostos, sua missão educativa já começa a gerar alguns frutos.

O Parque possui um projeto de criação de um local maior, mais apropriado aos fins a que se destina, com uma proposta mais abrangente e que estará sendo desenvolvido em consonância com diversos grupos religiosos afim de que tenha seu aval e legitimidade, no que se refere às demandas de seus futuros usuários.

Para sua concretização um trabalho cooperativo e integrado será desenvolvido, com todos os atores sociais envolvidos, não apenas no que refere às necessidades operacionais como igualmente à captação de recursos para este fim.

Buscando propiciar um maior entendimento da função do Parque enquanto Unidade de Conservação, que tem na preservação ambiental sua missão precípua, enfocamos, também, seu interesse, inédito na área institucional à qual se insere, de mediar os conflitos existentes e propiciar o melhor meio de se chegar a um consenso favorável ao uso público e à conservação do meio ambiente e do seu patrimônio natural, cultural e imaterial.

2. A história do projeto

A crise ambiental coloca em pauta, cada vez mais, a necessidade de um reencontro do homem com a natureza, para que ele possa se reconhecer e integrar enquanto ser natural e cultural, passando a proteger e respeitar o meio ambiente, para si mesmo e para as futuras gerações. O Projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados envolve a reflexão sobre religião, cultura, meio ambiente e cidadania, em que a crise ambiental e a crise cultural demonstram ser duas faces da mesma moeda.

Um dos maiores desafios ao envolvimento do cidadão na solução dos problemas ambientais reside na percepção fragmentada do meio ambiente, em que a dicotomia homem/natureza dificulta a apreensão das relações de seus aspectos biofísicos, sociais, econômicos, políticos e culturais. O estudo das relações entre a crise ambiental e a crise cultural mostra que a degradação do meio ambiente e a fragmentação da percepção estão profundamente vinculadas, apoiadas por concepções que distanciam o homem da natureza e naturalizam a exploração do homem pelo homem, ao mesmo tempo em que se reduz o espaço para a diversidade cultural.

Espaços onde a natureza se mantém viva representam, para grande número de religiões que a cultuam, espaços sagrados. Seus adeptos há milhares de anos buscam a conexão com a natureza através de orações, danças, cânticos e oferendas de flores e alimentos, através de uma grande diversidade de filosofias e religiões, em que a experiência fundamental de unidade e integração com o todo, o religare, é desencadeada no processo de comunicação homem-natureza.

Atualmente, um grande número de adeptos das religiões da natureza procuram as unidades de conservação ambiental para uma prática que consideram sagrada, fundamental ao seu processo de identidade cultural. Ao uso dos espaços naturais para vivências religiosas, soma-se o uso crescente para práticas de cura, em que a busca de saúde e harmonia passa também pela conexão com a natureza, através de movimentos, celebrações, danças e diversas formas de meditação, algumas vezes envolvendo também oferendas, tais como o xamanismo e o druidismo.

O uso do Parque para vivências religiosas envolve muitas vezes conflitos relacionados a preconceitos raciais e culturais, impactos provocados por resíduos e dificuldade de diálogo frente ao problema. Tendo como princípio o reconhecimento da diversidade cultural e identificando um grande potencial de envolvimento dos praticantes na proteção do meio ambiente, desenvolvemos, desde 1997, o Projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados, visando mobilizar os diversos segmentos sociais na discussão sobre práticas religiosas e meio ambiente, através de pesquisa, seminários, celebrações, exposições, palestras e produção de material educativo.

Dentre estas pesquisas, vale ressaltar que a equipe do projeto realizou várias observações de campo, tendo ido a quatro lugares considerados “espaços sagrados”, no Rio de Janeiro e em Salvador/Bahia, onde habitualmente praticantes de cultos afro-brasileiros realizam celebrações e oferendas, objetivando entrevistar usuários e mantenedores destes locais, verificar a operacionalização deste espaços, o envolvimento das comunidades e, principalmente, quais as posturas adotadas com relação aos resíduos e as questões ambientais. Além destas visitas técnicas, a equipe do Parque participou do IV Congresso Nacional de Cultura Negra, em Salvador e aplicou um questionário destinado a praticantes e líderes espirituais, objetivando mensurar o grau de conscientização destes, das causas ambientais. Todas estas visitas técnicas foram registradas em vídeo e fotograficamente e as pesquisas aplicadas foram analisadas estatisticamente.

As práticas religiosas estão presentes nas unidades de conservação, através de um amplo painel de rituais e celebrações. Ocorrem em diversas vertentes filosóficas e religiosas, sejam missas católicas, pajelança indígena, cultos orientais e afro-brasileiros, entre outros. Todas estão presentes no Parque, entretanto, algumas são legitimadas e outras não. Enquanto algumas são severamente proibidas e reprimidas, outras têm seus templos reformados e mantidos com dinheiro público.

Neste quadro, identificamos questões que podem ser enfocadas com temas geradores em educação ambiental: a questão das oferendas religiosas no contexto do patrimônio natural e cultural. O Projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados visa

ampliar a percepção dos diversos segmentos sociais envolvidos, assim como sua capacidade para o diálogo e a busca de soluções face aos conflitos relacionados, de um lado, a preconceitos raciais e culturais; de outro, impactos no meio ambiente provocados por resíduos de oferendas, recipientes e embalagens na floresta.

Através de parceria com o ISER- Instituto Superior de Estudos da Religião, e com o Museu Nacional de Belas Artes, com a participação de representantes de cultos afro-brasileiros, órgãos públicos, pesquisadores e ongs, foi realizado em 1997 o Seminário Meio Ambiente e Espaços Sagrados. Neste mesmo ano, o trabalho foi apresentado e discutido no I Congresso Nacional de Unidades de Conservação, em Curitiba, e publicado em seus anais, em texto redigido em co-autoria por Ana Cristina Pereira Vieira, Denise Alves, Marcelo Antonio Marques Prazeres e Mariza Guimarães Dias (Anexo1).

Em 1998, não tivemos condições para prosseguir com os grupos de trabalho, mas a temática meio ambiente e cultura foi introduzida nas publicações do Parque, com menção à religião e a questão das oferendas. No histórico da região, procuramos tornar visível o papel dos diversos atores sociais nas transformações ocorridas no ambiente, como subsídio à discussão dos processos de exclusão social e degradação do meio ambiente. As cartilhas foram produzidas em parceria com o CECIP, como instrumentos para capacitação.

Ainda em 1998, a convite da coordenação nacional do PRONEA- Programa Nacional de Educação Ambiental/IBAMA, e com apoio do PARNA Serra dos Órgãos, foi apresentado um painel sobre o projeto na I Conferência Nacional de Educação Ambiental, em Brasília.

Neste período, o Parque desenvolveu uma articulação crescente com as comunidades da Grande Tijuca, seja através da contratação de moradores internos ou do entorno para serviços de manutenção e limpeza, seja através da participação na Agenda de Meio Ambiente, dentro do Projeto Agenda Social, que o IBASE, em parceria com Prefeitura, Estado, comunidades, universidades e ongs vem desenvolvendo nesta região da cidade. Uma publicação deste projeto, produzida pelo IBASE, contou com uma proposta das próprias comunidades, denominada Canto dos Orixás, que ainda não foi realizada.

Em 1999, realizamos, em parceria com o IBASE, UERJ, SETRAB e comunidades da Grande Tijuca, um projeto de formação de jovens para condução de visitantes no Parque e em outras áreas da cidade. Além das publicações já existentes, foi produzido e utilizado material didático específico para o curso, incluindo cultura afro-brasileira e as oferendas religiosas, de autoria da Professora e museóloga Mariza Guimarães.

Em 2000, a equipe técnica colaborou com o Parque Lage, através da parceria com entidades da sociedade civil e instituições públicas, na realização de eventos de arte e educação ambiental. Entre as propostas desenvolvidas, ocorreram danças, cânticos e rituais voltados para a celebração e integração com a natureza, em diversas vertentes culturais, como celta, sufi e, em menor escala, nordestinas, afro e indígenas.

Além da contribuição com subsídios em projetos, estudos e reportagens, houve um esforço em 2001 no sentido de ampliar a percepção do cidadão sobre o aspecto sagrado da floresta e as diferentes práticas aí realizadas. Em julho, foi publicado o livro Lazer e Cultura na Floresta da Tijuca, de autoria de Ana Cristina Pereira Vieira, contando com um capítulo em autoria conjunta com Denise Alves sobre a Floresta Sagrada, pela Editora Malkron Books do Brasil (ANEXO 2).

Toda essa experiência tem sido muito rica, no sentido de revelar práticas religiosas em unidades de conservação enquanto questão ambiental. Pudemos

investigar e discutir desigualdades no uso do espaço público, buscando relacioná-las aos mecanismos ideológicos que sustentam relações econômicas desiguais, dificultam o reconhecimento da diversidade cultural e sua interrelação com a diversidade biológica.

No espaço onde se dá o confronto, na região do Maciço da Tijuca e bairros do entorno, a relação sociedade / natureza vem passando por etapas sucessivas, em que a degradação ambiental está profundamente associada à exploração do homem pelo homem. Nos primeiros séculos da colonização, a expulsão, subjugação ou genocídio das populações indígenas, associado ao trabalho escravo do negro, viabilizou o desmatamento em ampla escala para a produção agrícola.

Nos períodos subsequentes, com o agravamento da situação ambiental, através da falta de água e aumento da ocorrência de enchentes, uma vez que a perda de cobertura vegetal prejudica a retenção de água, teve início um novo processo. A proteção da área, associada ao reflorestamento, mudou sua configuração.

Mata Atlântica exuberante, em avançado estágio de regeneração, em plena área urbana, o fenômeno atrai visitantes e pesquisadores de todas as partes do mundo. A questão que se coloca é: como os segmentos sociais produtores de culturas que fogem à lógica dominante, especialmente os relacionados às classes populares, vão participar das decisões sobre o uso e gestão da área?

Entre 2002 e 2003, paralelamente à abordagem da questão das oferendas religiosas em cursos, oficinas e materiais educativos, elaboramos projetos, buscando parcerias para desenvolver novas etapas do projeto, com ênfase no reconhecimento e respeito à diversidade cultural, visando ampliar a discussão sobre o uso religioso das unidades de conservação, bem como a consciência pública sobre as contribuições do pensamento afro-brasileiro e outros vertentes culturais ao equilíbrio ecológico e desenvolvimento sustentável (ANEXO 3 – síntese de projetos que aguardam recursos).

Ainda em 2003, o Parque contribuiu para a organização e manejo de uma área, na região do entorno da Floresta da Tijuca, próxima à Água Férrea, onde ocorre tradicionalmente prática de oferendas religiosas. Além de recuperar uma árvore ameaçada de morte em função da queima de velas na base do tronco, o espaço foi organizado no sentido de favorecer práticas religiosas com o mínimo de impacto ambiental (ANEXO 4 – Texto explicativo do Espaço Sagrado em Água Férrea).

Buscando um diálogo com lideranças religiosas sobre a utilização do espaço sagrado em Água Férrea e a questão das oferendas no interior do Parque, surgiu a proposta do Seminário Espaço Sagrado, que será realizado no Centro de Visitantes desta unidade de conservação, nos dias 29 e 30 de novembro de 2003, no horário de 8:00 às 17:00 horas. O evento visa desenvolver alternativas sobre a questão das oferendas religiosas em áreas florestadas, visando compatibilizar a proteção do patrimônio natural e cultural.

No seminário, lideranças religiosas, pesquisadores, educadores, técnicos e agentes comunitários terão oportunidade de trocar opiniões e sugestões sobre meio ambiente e cultura afro-brasileira, possibilitando a elaboração de estratégias de trabalho e fortalecimento de parcerias, conjugando as necessidades de proteção ambiental e livre expressão da experiência religiosa.

No momento, nos confrontamos com o desafio de conjugar uma ética ambiental com uma teologia ambiental. Ou seja: os valores ligados à preservação do meio ambiente e a sacralização dos espaços naturais, tomando a natureza como valor fundamental.

Acreditamos que o diálogo franco e aberto sobre as diferenças desenvolve os valores inalienáveis da tolerância e da cooperação, que são as bases do entendimento

fraterno e da busca de soluções que viabilizem a superação do dilema meio ambiente e liberdade religiosa, com muito Axé.

3. Oferendas religiosas: uma análise da questão

Primeiro passo: diálogo e respeito à diversidade cultural

O Brasil é um país marcado por grande diversidade cultural, com a presença de manifestações de origem indígena, européia, africana e muitas outras, presentes no dia a dia através de diferentes modos de pensar, sentir e viver que fazem parte do nosso patrimônio cultural. No diálogo com os praticantes, é necessário, em primeiro lugar, manifestar respeito em relação a todas as religiões, lembrando que a crença religiosa faz parte da cultura e dos direitos do cidadão.

O Parque Nacional da Tijuca não proíbe nem discrimina qualquer prática religiosa em suas áreas. Abriga três capelas católicas e amplo espaço verde, onde a exuberância da mata, rios e cachoeiras convida à paz e comunhão com a natureza, recebendo praticantes das mais diversas religiões.

A oferenda é uma prática comum na maioria das religiões que, ao longo do tempo, vêm adaptando seus rituais às condições de cada momento. Desde o oferecimento da hóstia e do vinho no altar católico, ao cordeiro sacrificado na Páscoa pelos judeus, cerimônias orientais, indígenas e afro-brasileiras, entre outras, a prática da oferenda constitui o clímax do ato religioso.

Em cada religião, a oferenda tem formatos e cerimônias diferentes, mas o objetivo é único - o de estabelecer contato com a divindade que se reverencia. Agradecimento, pedido ou simplesmente um gesto de amor. A oferenda estabelece a ligação do devoto com o divino. Com esta intenção, nem sempre são oferecidos elementos materiais, mas também orações, cânticos, danças e ações altruístas.

Em algumas práticas das religiões da natureza, utilizam-se alimentos que serão consumidos pela comunidade no decorrer da celebração. O alimento, frutas por exemplo, é oferecido à divindade e após alguns minutos distribuído aos participantes. Todos então partilham do alimento, considerando que o mesmo está impregnado de energia divina.

Quando os praticantes sentem a necessidade de deixar a oferenda junto à natureza, podem ocorrer alguns problemas ambientais, tais como a queima de troncos por velas, consumo de alimentos por animais nativos, poluição do solo e da água.

Buscando conciliar cultura e proteção do meio ambiente, podemos conversar com os praticantes sobre o risco de impactos ambientais, sempre procurando relacionar a questão do meio ambiente e a questão cultural. Nesta hora, é importante conhecer a linguagem religiosa. É importante falar sobre a proteção da mata, das árvores, do solo e das águas. Mas ao citar o respeito a Oxossi, o Orixá da mata, o praticante sente que seu culto foi reconhecido e respeitado, o que facilita uma disposição para o diálogo e a compreensão dos cuidados necessários à proteção da mata atlântica. Da mesma maneira, a proteção do solo, relacionado a Intôto e Omulu; os troncos, a Irôko e pretos-velhos; as águas doces, à Oxum.

Além do diálogo sobre os cuidados que os praticantes de cultos junto à natureza necessitam saber, seja qual for o espaço em que os realizem, podemos sugerir também alternativas de espaço para oferendas no entorno do Parque, como a área especialmente preparada em Águas Férreas, onde os praticantes podem realizar as oferendas com maior liberdade, inclusive deixando-as junto à natureza.

Em síntese: o Parque permite a realização de práticas que não degradem a natureza e que contribuam para a harmonia e a boa convivência entre as diversas manifestações culturais e religiosas.

Como todos os visitantes, os praticantes das diversas religiões podem utilizar os diversos recantos do Parque, desde que, ao final dos rituais, recolham recipientes, alimentos e outros objetos utilizados, não deixando nenhum resíduo. Nenhuma atividade com fogo é permitida aos visitantes, a não ser o uso das churrasqueiras nas áreas de lazer, para evitar incêndios. Estes cuidados fazem parte da proteção do meio ambiente, garantindo a Mata Atlântica viva para todos.

Segundo passo: observar a legislação

A Constituição Brasileira garante o direito à liberdade religiosa. Ao mesmo tempo, define meio ambiente como bem de uso comum, ou seja, riqueza social, cabendo tanto ao Poder Público quanto à coletividade o dever de preservá-lo. Buscando conciliar cultura e meio ambiente, o Parque desenvolve desde 1997 o Projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados, com a intenção de ampliar o diálogo sobre o assunto, de maneira que tanto o patrimônio natural quanto o cultural possam ser respeitados e protegidos.

Alimentos expostos

Os animais silvestres são muito sensíveis às alterações nos seus padrões de vida, por isso não devem receber alimentos de qualquer origem, sejam restos de lanches e churrascos ou resíduos de oferendas. Todos os resíduos devem ser levados pelos visitantes ou colocados nos coletores de lixo.

Alimentos expostos na floresta muitas vezes são ingeridos por animais silvestres, como macacos, pássaros, caxinguelês, quatis etc, interferindo em sua cadeia alimentar, causando doenças e estimulando a proliferação exagerada daquela espécie, o que prejudica o equilíbrio ecológico e os hábitos de alimentação dos animais. Deixar alimentos expostos também favorece a poluição do solo e das águas.

Estas infrações são previstas nos artigos 29, 32, 38 e 40 da Lei de Crimes ambientais, assim como o artigo 22 do Regulamento de Parques Nacionais, que trata do lixo, e do artigo 37, que aborda as ameaças à cadeia alimentar.

Risco de incêndio

O fogo é um dos maiores riscos à preservação da floresta. Acender velas junto à mata traz o risco de queima do tronco e morte da árvore ou um incêndio de maior proporção, principalmente na época de seca.

O risco de incêndio e suas conseqüências, são previstos pelos artigos 23 do Regulamento de Parques Nacionais, e os artigos 41 e 42 da Lei de Crimes Ambientais.

ANEXO III

Texto publicado nos Anais do Congresso brasileiro de Unidades de Conservação.
UNILIVRE, Curitiba, v. 1, 1997.

MEIO AMBIENTE E ESPAÇOS SAGRADOS

ENVIRONMENT AND SACRED SPACE



Logomarca do “workshop”
Oferenda à Oxum

ANA CRISTINA PEREIRA VIEIRA⁹⁷

DENISE ALVES⁹⁸

MARCELO ANTÔNIO MARQUES PRAZERES⁹⁹

MARIZA GUIMARÃES DIAS¹⁰⁰

RESUMO

O Parque Nacional da Tijuca vem, desde fevereiro de 1997, desenvolvendo uma proposta cultural, de educação ambiental e pesquisa voltada para a proteção do meio ambiente e sua relação com as práticas religiosas. Buscando um trabalho participativo e interdisciplinar, realizou um “workshop” que resultou na criação de um fórum permanente e na proposta de construção de um espaço legitimado para estas práticas em área no entorno do parque. A discussão dos impactos ambientais relacionados aos cultos afro-brasileiros trouxe à tona questões culturais e sociais diversas, com sugestões relevantes para a integração da comunidade e a defesa do meio ambiente.

ABSTRACT

Since february 1997, the Tijuca’s National Park, has been developing a cultural proposal of environmental education and research, project toward the protection of environment and its relation with religious practices. Aiming at a parcitipative and interdisciplinary work, a worshop has taken place which results in the creation of a permanent forum as well as in a construction proposition to the legitimation of a space to carry out those practices in an area surrounding the park. The discussion about environmental impacts related to the “afro-brazilian” rituals brought up severals cultural and social questions, with relevant suggestions to the integration of community and environment defense.

MEIO AMBIENTE E ESPAÇOS SAGRADOS

I - INTRODUÇÃO

⁹⁷ Museóloga, Pós-Graduação em Administração de Museus, Coordenadora de Educação e Cultura do Parque Nacional da Tijuca, IBAMA.

⁹⁸ Comunicação Social e Sensopercepção, Mestrado em Comunicação Social, Responsável pelo Núcleo de Educação Ambiental do Parque Nacional da Tijuca, IBAMA.

⁹⁹ Biólogo, Pós-Graduação em Águas Doces, Consultor do Parque Nacional da Tijuca, IBAMA.

¹⁰⁰ Museóloga, Pós-Graduação em Administração de Museus, Mestrado em Artes Visuais, Responsável pela Seção de Esculturas e Acervo de Arte Africana do Museu Nacional de Belas Artes, IPHAN

Situado na cidade do Rio de Janeiro, com uma área de 3.200 hectares, o Parque Nacional da Tijuca (PARNA TIJUCA) constitui uma Reserva da Biosfera, face à importância ecológica desta unidade de conservação, onde ocorre um processo peculiar de regeneração da Mata Atlântica.

Após o uso intensivo do solo para agricultura e extração de madeiras nos séculos anteriores, a terra foi se exaurindo, acarretando períodos de grande estiagem, em decorrência da redução dos recursos hídricos, relacionados ao desmatamento e erosão do solo. A região foi ocupada por fazendas, com registros históricos que apontam cerca de 6.000 escravos vivendo nestas e em quilombos. A área em questão passou por um processo de reflorestamento na segunda metade do século XIX, que incluiu ativamente a presença de mão de obra escrava, tendo sido este o primeiro reflorestamento heterogêneo do Brasil e da América Latina. Tornou-se a partir de então uma área protegida, que veio a dar origem, em 1961, ao Parque Nacional da Tijuca, que contempla a maior floresta urbana do mundo, atualmente sob jurisdição do IBAMA.

Desde o século XVIII, há evidências de atividades religiosas e oferendas afro-brasileiras, na área hoje ocupada pelo parque, que tinham como origem o culto aos orixás. Tais práticas sofreram uma repressão bastante violenta no Brasil, onde já se desenvolviam os cultos indígenas, que foram igualmente reprimidos pela Igreja Católica aliada ao Estado. Nesta situação, os cultos afro-brasileiros já nasceram sob o signo do preconceito, tendo como alternativas a adoção de representações católicas, que gerou o sincretismo, ou o ocultamento. Na região em foco, enquanto a Igreja Católica erigia seus templos, inclusive com a inserção da estátua do Cristo Redentor, no alto do Corcovado, nos limites atuais do parque, os cultos afro-brasileiros continuaram reprimidos.

Embora existam três capelas católicas no parque (Mayrink, Silvestre e Corcovado), até recentemente, não havia ocorrido nenhuma iniciativa dos órgãos públicos no sentido de estudar a situação de outras correntes religiosas no local. Ciente disso e de que a população da cidade utiliza intensamente áreas de mata, rios e cachoeiras para a realização de rituais, incluindo oferendas e despachos, que permanecem no local e que são provenientes, em sua maioria de cultos de umbanda e candomblé, a atual administração, vem desde 1996, desenvolvendo uma gestão na qual promove uma abordagem de educação ambiental voltada para a participação, o diálogo e o respeito às diversidades culturais do país.

Importante se faz ressaltar, que ocorrem no PARNA TIJUCA diversas intervenções que agridem o meio ambiente, tais como: atalhos causadores de erosão, lixo deixados por visitantes em seus passeios e piqueniques, antenas de rádio e TV, balões que geram incêndios e a presença constante das supra citadas oferendas religiosas. Numa análise geral, estes elementos estranhos à natureza interferem drasticamente no ecossistema

Frente ao exposto, a equipe do PARNA TIJUCA vem desenvolvendo uma atuação participativa e interdisciplinar visando trabalhar esta realidade com todos os atores sociais envolvidos. Nesta linha de ação, realizou em conjunto com instituições afins, um “Workshop” designado “Meio Ambiente e Espaços Sagrados”, que gerou um grupo de trabalho sistemático para canalizar, discutir e viabilizar propostas que atenuem os impactos ambientais, além de elaborar um anteprojeto para a criação de um local específico para a realização dos rituais e oferendas, em área de entorno do parque. Faz ainda parte da proposta cultural da equipe, a realização de um Seminário no início do ano vindouro, que deverá atingir outros segmentos da sociedade, além de lideranças religiosas e ambientalistas representativas deste contexto cultural.

II - REVISÃO DE LITERATURA

A partir de um conceito amplo de meio ambiente, em que estão interrelacionados os aspectos biofísicos, sociais, políticos e culturais, as questões ambientais passaram a ser definidas em seus aspectos múltiplos, colocando-se aos profissionais que atuam na área o desafio da interdisciplinaridade.

Esta abordagem está presente no Programa Nacional de Educação Ambiental¹⁰¹, em que são definidos como princípios de operacionalização, ou pressupostos que devem nortear as ações de educação ambiental, o reconhecimento da pluralidade e diversidade cultural, a interdisciplinaridade, a participação e a descentralização. Estes princípios, numa proposta educativa dialógica, voltada para a qualidade de vida da população, são sempre interdependentes. A preocupação dos educadores com a relação entre as questões culturais e naturais vem provocando reflexões, propostas e iniciativas em diversas partes do país e do planeta.

No caso brasileiro, podemos registrar, a introdução do princípio da biossociodiversidade, entre os princípios teóricos e metodológicos que orientam a ação educativa, definido no Seminário sobre a Formação do Educador para Atuar no Processo de Gestão Ambiental¹⁰², em que se afirmou o papel fundamental das identidades culturais nos processos participativos voltados para a solução de problemas ambientais. Nesta perspectiva, ressalta-se, como afirma o Professor José Silva Quintas no mesmo documento, “a gestão ambiental como um processo de mediação de interesses e conflitos entre atores sociais que agem sobre o meio físico natural e construído”.

Tendo o desafio básico de contribuir para a percepção integral do meio ambiente, os profissionais da área vão constatando, cada vez mais, como destacou Denise Alves¹⁰³, que “os entraves à percepção integral dos problemas ambientais fazem parte de uma complexa rede de fatores”. A degradação ambiental e a fragmentação da percepção estão profundamente vinculados aos mecanismos ideológicos que distanciam o homem da natureza e naturalizam a exploração do homem pelo homem.

Nesse processo ocorre também a predominância de certos padrões culturais e a discriminação crescente de vertentes culturais que não estão afinadas com os modelos dominantes. É o caso das culturas afro-brasileiras e, especialmente, dos cultos correspondentes, alvos de discriminação e violência ora difusa e sutil, ora explicitada ostensivamente através, por exemplo, da invasão e destruição de terreiros.

No Rio de Janeiro, a ocorrência intensa de cultos afro-brasileiros¹⁰⁴ (4) passa por mecanismos de ocultamento diversos, resultantes das pressões sociais, legais, políticas e religiosas registradas em nossa história. Estas pressões estão relacionadas ainda aos problemas de classe e raça, mesclando-se preconceitos de religião e cor, às discriminações relacionadas à renda e posição social.

¹⁰¹ Diretrizes para operacionalização do Programa Nacional de Educação Ambiental - Brasília. IBAMA, 1996. Série Meio Ambiente em Debate, nº 9.

¹⁰² Seminário sobre a formação do Educador para atuar no processo de Gestão Ambiental. Anais. Brasília. IBAMA, 1995. Série Meio Ambiente em Debate, nº 1.

¹⁰³ ALVES, Denise. Sensopercepção em Ações de Educação Ambiental. MEC/INEP. Brasília, Série Documental: Antecipações, nº 7, outubro de 1995.

¹⁰⁴ A respeito da definição de Umbanda e Candomblé e suas práticas no país, ver - DIAS, Mariza Guimarães. Universo do “Povo do Santo”, Rio de Janeiro, 1996. Apostila para o curso ministrado no Centro Cultural José Bonifácio, Secretaria Municipal de Cultura / RJ.

Estando voltadas basicamente para o culto à natureza, as religiões afro-brasileiras apresentam a necessidade primordial de contato com a floresta, o rio, a cachoeira, o mar, as pedras etc. Atualmente, no caso do Parque Nacional da Tijuca, a ocorrência de despachos e oferendas vêm provocando impactos ambientais variados e seus adeptos ainda não se articularam em relação à gestão dos recursos naturais. No caso de Salvador, pudemos constatar que os cultos afro-brasileiros, através de representantes organizados, participam intensamente da discussão dos problemas ambientais e busca de alternativas de sustentabilidade, ao mesmo tempo em que há um amplo reconhecimento político e institucional do papel deste cultos¹⁰⁵.

III - MÉTODOS E MATERIAIS

Buscando compatibilizar os interesses ambientais e religiosos da população e ao mesmo tempo cumprir o papel do Estado na promoção da qualidade de vida, a partir de uma concepção ampla do meio ambiente, abrangendo seus aspectos biofísicos, sociais e culturais, O PARNA TIJUCA deu início, em 1997, a uma proposta denominada “Meio Ambiente e Espaços Sagrados”. O primeiro passo foi a formação de um grupo de trabalho interdisciplinar e interinstitucional, com a participação de representantes do PNT/IBAMA, da Secretaria Estadual de Educação, ISER - Instituto Superior de Estudos da Religião, IPHAN/ Museu Nacional de Belas Artes e entidades religiosas.

Os integrantes do grupo de trabalho foram convidados a colaborar na realização de um “workshop” sobre o tema, ao mesmo tempo em que se dedicaram a examinar a questão das práticas religiosas no PARNA TIJUCA e mapear experiências de espaços sagrados afro-brasileiros no Rio de Janeiro e na Bahia.

O método utilizado foi o participativo e dialógico, baseado nas diretrizes do IBAMA e do MEC para a Educação Ambiental, bem como nas recomendações da Conferência Intergovernamental de Tbilisi (URSS). Neste sentido, entendemos que a construção de atitudes e valores coerentes com a proteção do meio ambiente e a sadia qualidade de vida da população passa pela percepção integral do meio ambiente e por uma proposta educativa voltada para o crescimento global, a participação e o diálogo.

Durante o “workshop”, como meio de facilitar a integração do grupo, a aprendizagem e o reconhecimento do contexto cultural, foram realizadas atividades de sensorpercepção, no início e final de cada dia. Todos os participantes colocavam-se em círculo, ao ar livre, quando eram desenvolvidos exercícios de relaxamento e desenvolvimento sensorial terminando com cânticos e/ou orações de escolha do grupo.

As atividades de educação e pesquisa estiveram entrelaçadas desde o início dos trabalhos, abrangendo levantamento de campo e estudo de caso no Parque Nacional da Tijuca, Cachoeira do Araticum (Jacarepaguá/RJ), “Curva da Macumba”(Petrópolis/RJ) e Parque São Bartolomeu (Salvador/Bahia); estudos de textos e entrevistas com lideranças religiosas, administradores de espaços sagrados, usuários e pesquisadores de diversos estados, incluindo a aplicação, de um questionário específico sobre o tema, que nos forneceu subsídios valiosos.

Ao tempo em que o grupo de trabalho foi organizando reuniões preparatórias para o “workshop”, a equipe do PARNA TIJUCA e a técnica do IPHAN foram paralelamente realizando as pesquisas de campo e estudo de casos, aplicando os

¹⁰⁵ Memorial Pirajá- Parque São Bartolomeu. Uma experiência de Educação Ambiental em Salvador. Bahia. Centro de Educação Ambiental S. Bartolomeu.Salvador. Bahia, 1997

questionários e registrando todo esse processo em VT, slides e fotografias, além de coleta de acervo constituído por resíduos de oferendas, assim como produzindo textos. Dessa maneira foram gerados e/ou recolhidos diversos materiais informativos que foram utilizados no “workshop” e permanecem no PARNA TIJUCA reunidos numa exposição sobre Práticas Religiosas e Meio Ambiente. Esta exposição constituída por textos, fotografias, livros e acervo tridimensional (objetos religiosos), tiveram como suporte museográfico plantas e outros elementos naturais utilizados em cultos. A exposição composta por três vitrines, apresentou, na primeira, a interferência de diversas religiões no meio ambiente e a experiência do Parque S. Bartolomeu. Na segunda, a temática foi Cachoeira do Araticum e “Curva da Macumba” e inseriu-se a representação de um trecho de mata inteiramente atingido pelos resíduos e lixo. Na terceira vitrine, o enfoque recaiu sobre o PARNA TIJUCA, expondo a realidade histórica e atual do uso religioso de suas matas e rios.

Apresentamos a seguir a síntese do programa do “Workshop” (anexo 1): 1º dia - Manhã: Sensopercepção, 4 palestras e debate. Tarde: Mesa Redonda e debates. 2º dia - Manhã: Sensopercepção, grupos de trabalho. Tarde: plenária, encerramento e sensopercepção. O “Worshop” foi realizado na sede do Parque Nacional da Tijuca, nos dias 12 e 13 de setembro de 1997.

Materiais

- 1 - Questionário de pesquisa aplicado em Salvador e Rio de Janeiro.
- 2 - Fotografias, “slides” e vídeos dos locais pesquisados e entrevistas realizadas em Salvador e Rio de Janeiro, incluindo o registro do “Workshop”.
- 3 - Acervo religioso (tridimensional) coletado no Parque Nacional da Tijuca.
- 4 - Material gráfico - produção de: questionário, convite, logomarca, cartaz, crachá, pasta, certificado.
- 5 - Textos para exposição.
- 6 - Relatórios técnicos.

IV - RESULTADOS / AVALIAÇÃO

O “Workshop “Meio Ambiente e Espaços Sagrados” contou com a participação de 47 representantes de cultos afro-brasileiros, organizações não governamentais e órgãos públicos, das esferas federal, estadual e municipal e 12 servidores que forneceram apoio administrativo.

No decorrer dos trabalhos foi discutida a questão das oferendas religiosas no Parque Nacional da Tijuca, constatando-se, de um lado, uma série de impactos ambientais decorrentes do uso de velas, recipientes não degradáveis, cortantes, perfurantes, inorgânicos, assim como bebidas, alimentos e tempêros tóxicos aos animais que provocam ferimentos, intoxicações e até mesmo morte de animais, interferindo na cadeia alimentar, ressaltando-se ainda a introdução de animais estranhos ao ecossistema oriundos da presença das oferendas, e que igualmente provocam impactos ao contaminarem rios e pequenos lagos e açudes. Ao mesmo tempo, os participantes relataram as dificuldades e preconceitos de que são alvo diariamente, em face de sua vertente religiosa, tanto por parte da sociedade civil, como de instituições públicas e religiosas, assim como a falta de espaços públicos adequados à realização de rituais e oferendas diretamente relacionadas à natureza.

Face a esta situação, e tendo em vista as determinações da Constituição Federal relacionadas à proteção do meio ambiente e à garantia dos direitos do cidadão a todas as práticas religiosas, buscamos alternativas de uso do espaço público que contemplassem simultaneamente a proteção ambiental e o respeito às diversidades culturais. Neste sentido, e tendo em vista o posicionamento da Administração do Parque Nacional da Tijuca, de que as práticas religiosas ali realizadas não deixassem resíduos no parque, foram adotadas duas linhas de ação:

- criação de um espaço sagrado, fora dos limites do parque, com os requisitos necessários à realização dos cultos, limpeza, segurança e manutenção do local, o qual deverá ser administrado em regime de co-gestão IBAMA - Prefeitura - entidades religiosas;
- desenvolvimento de um amplo trabalho de educação ambiental no Parque Nacional da Tijuca, em parceria com entidades religiosas, ONGs, universidades e órgãos públicos, contemplando sinalização, capacitação, produção de material educativo, pesquisa e arte-educação, através de um grupo de trabalho permanente, criado no decorrer do “Workshop”.

Esse grupo de trabalho terá a missão, ainda, de elaborar o ante-projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados no Parque Nacional da Tijuca, o qual será discutido em fórum mais amplo, através de um Seminário a ser realizado no início de 1998, no futuro Centro de Visitantes desta Unidade de Conservação.

Para a realização desses trabalhos foram formados simultaneamente dois grupos: o Comitê Pró-Criação do Espaço Sagrado de Cultos Afro-brasileiros, com 08 integrantes, voltado para a criação deste espaço em área próxima ao parque, tendo como missão precípua conseguir da Presidência do IBAMA e da Prefeitura, a permissão oficial para a criação deste espaço, legitimando desta forma sua existência, divulgando-o através da mídia oficial e demais meios de comunicação, assim como provendo os meios necessários para sua instalação e manutenção. O segundo, um Grupo de Trabalho Permanente, com reuniões mensais, estará aberto à participação dos diversos segmentos sociais, funcionando também como um fórum permanente para as questões afro-brasileiras e o meio ambiente.

O processo de avaliação teve caráter contínuo, uma vez que a cada reunião houve troca de opiniões sobre o desenvolvimento dos trabalhos. No transcurso e após o “workshop” o grupo de coordenação reuniu-se para avaliar as palestras, as abordagens espontâneas, e os debates, assim como a organização e os resultados auferidos. Posteriormente os três integrantes da equipe do PARNA TIJUCA e a técnica do MNBA, que igualmente são os autores deste documento, reuniram-se para elaborar um relatório a ser enviado ao IBAMA, assim como o estudo dos dados obtidos através do questionário, quando analisaram todo o processo ocorrido e as perspectivas futuras.

Em nossa avaliação pudemos perceber uma participação crescente dos diversos segmentos sociais nos trabalhos referentes à questão religiosa no parque, o que nos deu um indicativo de que a metodologia adotada, com base na participação e diálogo, sempre integrando prática e pesquisa, forneceu o aporte necessário ao desenvolvimento do projeto.

Faz-se mister frisar que este é um processo que necessariamente passa pelo campo do conflito. Embora os primeiros resultados apontem para o envolvimento crescente dos diversos atores sociais, são identificadas simultaneamente zonas de resistência e conflito, próprias da questão em pauta, envolvendo desde discrepâncias entre abordagens educativas e a ação fiscalizatória, conflitos inter-religiosos e pressões

sociais diversas. Nesta perspectiva, entendemos que o projeto deverá avançar gradativamente, sempre tendo como referência a gestão ambiental como elemento de mediação de conflitos e opiniões e interesses.

Pudemos também constatar, numa visão globalizante, que o Projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados atingiu seus objetivos, engajando todos os participantes na solução dos problemas em questão e recebendo destes subsídios valiosos para que se possa interagir, em ordem crescente, com os adeptos destes cultos. Foi gratificante perceber o grau de envolvimento dos participantes com a temática em foco, sendo que a mensagem ambientalista foi internalizada com relativa facilidade após colocações e exposições de motivos de ambas as partes. Os participantes do evento tornaram-se co-integrantes de nosso trabalho, e comprometeram-se a difundir o conteúdo discutido, além de colaborar na elaboração de folhetos, sinalização e cartilha didática específica sobre o tema.

V - CONCLUSÕES

Em Salvador (Bahia) observamos a participação dos cultos afro-brasileiros na gestão do Parque São Bartolomeu, onde ocorreu um intenso processo de participação da comunidade do entorno e dos cultos, em programas de educação ambiental, e uma tendência destes cultos a assumirem um papel ambientalista. No caso dos cultos afro-brasileiros, baseados nas energias primordiais da natureza (candomblé), os praticantes já estavam previamente sensibilizados para a proteção ambiental e à medida em que se envolviam na discussão sobre as questões ambientais da região, passaram a se identificar com as propostas ambientalistas, defendendo desde a proteção das nascentes dos rios, o zoneamento ambiental, estudos de impacto ambiental, até a integração da população do entorno e o desenvolvimento sustentável.

As primeiras reações auferidas no Rio de Janeiro, com a iniciativa do Parque Nacional da Tijuca de convidar um amplo leque de atores sociais para a discussão de tema concernente à religiosidade do povo brasileiro e meio ambiente, começa a apontar para um caminho semelhante. Notamos uma grande preocupação das lideranças religiosas com a degradação do meio ambiente, uma disponibilidade para contribuir na conscientização da população sobre a defesa da qualidade de vida e um grande desejo de participar efetivamente da gestão ambiental, o que nos parece bastante promissor.

Como apontou no “workshop” o professor José Silva Quintas, Chefe do Departamento de Divulgação Científica e Educação Ambiental do IBAMA, foram colocados em confronto e discussão, dois códigos bastante diferenciados: de um lado o código religioso, com a multiplicidade de práticas e representações presentes na realidade brasileira; e do outro, a visão racionalista e cientificista típica do mundo acadêmico e dos órgãos públicos. Esta situação apresenta um campo de trabalho excepcionalmente fértil para o desencadeamento de processos participativos e a possibilidade de efetivar um trabalho realmente interdisciplinar, a partir do contexto cultural em pauta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Maurício de Almeida, et alli. *Natureza e Sociedade no Rio de Janeiro*. Secretaria Municipal de Cultural, Turismo e Esportes, Rio de Janeiro, 1992.

ALCÂNTARA, Alfredo de. *Umbanda em julgamento*. Mundo Espírita S.A. Rio de Janeiro, 1949.

ALVES, Denise. *Sensopercepção em Ações de Educação Ambiental*. Série Documental: Antecipações, nº 7. MEC/ INEP. Brasília, 1995.

BARRETO, M. Amália Pereira. *Os Voduns do Maranhão*. São Luís, Maranhão, 1977.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *Terreiros de Candomblé. Conservação da vida e da crença*. In: Santos, Joana Elbein dos Santos (Org.). *Democracia e diversidade humana:Desafio Contempórâneo*. SECNEB. Salvador, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A Educação como Cultura*. Brasiliense. São Paulo, 1985.

COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda os seres superiores e os Orixás / Santos*. Loyola. São Paulo, 1983.

DIAS, Mariza Guimarães. *Universo do Povo do Santo*. Centro Cultural Municipal José Bonifácio., SMC. Rio de Janeiro, 1996.

DIEGUES, Antonio Carlos. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. Editora Hucitec. São Paulo. 1996.

Diretrizes para operacionalização do Programa Nacional de Educação Ambiental. Série Meio Ambiente em Debate, nº 9. IBAMA. Brasília, 1996.

ELIADE, Mircea. *Lo Sagrado y lo profano*. Labor S. A. Barcelona, Espanha, 1967.

FERREIRA, Tulio Alves. *A Umbanda do III Milênio*. Pensamento. São Paulo, 1984.

FIGGE, Horst H. *Umbanda Religião Magia Possessão*. Jaguar. Rio de Janeiro, 1983.

LIMA, Maria José Araujo. *Ecologia Humana. Realidade e Pesquisa*. Editora Vozes. Petrópolis, 1984.

MEIO AMBIENTE E CIDADANIA. Série Meio Ambiente em Debate. IBAMA. Rio de Janeiro, 1995.

Memorial Pirajá - Parque São Bartolomeu. Uma experiência de Educação Ambiental em Salvador - Bahia. Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu. Salvador, 1997.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. *Elogio da Diferença*. Brasiliense. São Paulo, 1992.

OMULUBÁ. *Magia de Umbanda*. Pallas. Rio de Janeiro, 1985.

PEIXOTO, Sonia Lúcia. *Programa de Gestão Participativa e Integrada do Parque Nacional da Tijuca*. IBAMA. Rio de Janeiro, 1996. Mimeo.

PLANO DE MANEJO DO PARQUE NACIONAL DA TIJUCA. IBDF. Brasília, 1991.

PORTUGAL, Fernandes. *Ossayn o Orixá das Folhas*. Eco. Rio de Janeiro, 1978.

QUINTAS, José Silva. *A Questão Ambiental: Um pouco de história não faz mal a ninguém*. IBAMA. Brasília, 1992. Mimeo.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. *A Resistência Negra no Brasil Escravagista*. Companhia das Letras. São Paulo, 1989.

RIBEIRO, José. *No Reino de Angola*. Espiritualidade. Rio de Janeiro, s/d.

ROSEMBERG, Fúlvia. *Instrução, rendimento, discriminação racial e de gênero*. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, nº 159, p.324 - 355, maio - ago. Brasília, 1987.

SANTOS, Juana Elbein. *Os Nagô e a Morte*. Vozes. Rio de Janeiro, 1975.

Seminário sobre a Formação do Educador para Atuar no Processo de Gestão Ambiental. Anais. Série Meio Ambiente em Debate, nº 1. IBAMA. Brasília, 1995.

TRINDADE, Liana Salvia. *Exu simbolo e função*. FFLCH/USP. São Paulo, 1985.

VERHELST, Thierry. G. *O direito à diferença: Sul-Norte: Identidades culturais e desenvolvimento*. Vozes: ISER. Petrópolis. Rio de Janeiro, 1992.

VIEIRA, Ana Cristina Pereira. *Descobrimo o Meio Ambiente*. IBAMA. Rio de Janeiro. 1997. Mimeo.

ANEXO IV

A Floresta Sagrada, por Ana Cristina Pereira Vieira e Denise Alves, in: *Lazer e Cultura na Floresta da Tijuca*, de Ana Cristina Pereira Vieira, Ed. Makron Books, São Paulo, 2001

A FLORESTA SAGRADA

Denise Alves e Ana Cristina P. Vieira

De diferentes maneiras, a Floresta representa um espaço sagrado na percepção e nas praticas de seus visitantes, moradores e profissionais que ali trabalham. À medida em que a mata atlântica se recupera, cada vez mais a natureza recobra sua dinâmica e seu esplendor, oferecendo a todos um campo de beleza e energia que convida à celebração.

O intelectual ateu admira a Mãe-Natureza, o católico reza na Capela Mayrink, crentes realizam batismos nas águas dos rios, praticantes de cultos afro-brasileiros reverenciam as matas e as cachoeiras, esotéricos fazem oferendas e meditação. Hare-Christnas dançam e entoam cânticos. Na relação diária com a Floresta, os moradores identificam mensagens e avisos de plantas e animais, que podem significar, por exemplo, boas ou más notícias para a família.

O espaço sagrado torna-se também um espaço de cura para um número crescente de praticas de saúde, dança e meditação, em diversas tradições, como Tai-chi-Chuan (chinês), capoeira (afro-brasileiro), xamanismo e pagelança (cultos de origem indígena) e druidismo (relacionada aos conhecimentos dos druidas, magos da floresta, de influencia crescente na Europa e Estados Unidos).

A Floresta desencadeia percepções, sentimentos e emoções que propiciam a vivencia fundamental do *religare*, a experiência de unidade e integração com o todo que atravessa as diversas religiões.

O sentido original do termo religião, para Jung¹⁰⁶, refere-se ao contato e reverencia ao numinoso. Segundo o Dicionário Aurélio, citando R.Otho, este termo significa "o estado religioso da alma inspirado pelas qualidades transcendentais da divindade." No culto do candomblé, por exemplo, estas divindades são os Orixás, representantes dos diversos aspectos da natureza. O contato com a Floresta, através do seu sistema de crenças e rituais, permite ao praticante, então, uma conexão direta com estas forças. Pelo simbolismo Oxum representa as águas doces - rios e cachoeiras, Oxossi representa e reina sobre as matas. Xango é o senhor das pedras e rochas.

No decorrer do tempo, as diversas religiões deixam marcas palpáveis da passagem de seus adeptos pela Floresta. Num passeio no tempo e na historia, vamos convidar o leitor a olhar a região com uma atenção especial para a relação do homem com a natureza e o sagrado.

¹⁰⁶ JUNG, C.G. Prefacio. I Ching, o Livro das Mutações. São Paulo, Editora Pensamento, 1993.

Em antigas iconografias da época colonial e imperial, podemos encontrar índios guiando portugueses em trilhas da Floresta, que eles abriram ou conheciam há muito tempo. É muito difícil encontrar outros vestígios das incursões dos índios Tupinambá, Goitacá, Puri, Coroado e outros grupos à área hoje conhecida como Floresta da Tijuca. Eles habitavam a região do litoral e as baixadas, antes da chegada do europeu e subiam à Floresta para caçar e colher frutos, mel e raízes. Desenvolvendo uma relação sustentável com a natureza, reverenciando-a e respeitando seus ciclos, os índios tiravam dela apenas o necessário à sobrevivência.

A vinda dos colonizadores europeus representou uma alteração total no ambiente, do ponto de vista ecológico e religioso. Ao mesmo tempo em que erigiram capelas católicas, delimitando um espaço específico como área sagrada, devastaram quase totalmente a mata ao redor para extração de carvão e plantação de café. Teve início em nosso país a relação predatória com a natureza, apoiada por concepções filosóficas, religiosas, políticas e econômicas que não a questionavam.

Além da degradação dos recursos naturais, a colonização estava apoiada na escravidão de índios e negros, num processo de dominação que extrapolava a relação homem / natureza e alcançava também a relação dos homens entre si. Na região da Floresta, temos registro de grande número de negros escravos nas fazendas que ocuparam a região nos séculos dezoito e dezenove. Quem eram, como viviam, como enfrentaram a situação de opressão total a que foram submetidos?

O legado cultural afro-brasileiro, hoje, nos mostra a capacidade de resistência e a delicada trama de reelaboração de suas referências, que ocorreu desde que foram retirados de suas casas, na Guiné, Angola e Congo. “Antes que questões ecológicas penetrassem os lares, a academia, a mídia, em todos os cantos do país e do mundo, uma cultura milenar africana foi reelaborada em solo brasileiro, vivenciando em seu dia-a-dia uma postura integradora entre homem e natureza”, afirma a pesquisadora Marisa Guimarães Dias¹⁰⁷.

Em sua opinião, reforçada entre outros autores pelas colocações de Oliveira¹⁰⁸, o viver ecológico, enquanto relação de harmonia sociedade/natureza, é a base das concepções e práticas do candomblé, através da comunhão entre os reinos animal, mineral e vegetal, aliados às forças cósmicas do fogo, água, terra e ar.

A história que se conta nos livros escolares raramente contempla, em toda sua dimensão, a participação do negro em nossa formação social. Existem registros históricos de oferendas nas matas da Tijuca desde o século XVIII. O pesquisador Manes Bandeira (1993) levantou denominações de caminhos, vales, grutas, trilhas, cascatas e outros elementos sinalizadores da história oculta dos negros no Parque Nacional da Tijuca.

Simultaneamente à frequência às missas católicas no Altar do Cruzeiro, os escravos buscavam, de maneira discreta, praticar seus cultos. Reverenciando a natureza através de sua fé nos Orixás, encontraram, em rios, matas, pedras e cachoeiras altares perfeitos para os rituais do candomblé.

Trouxeram da África a tradição de cultivar o Axé-energia primordial, através de cânticos, danças e oferendas. Estas eram colocadas originalmente em folhas de plantas e compostas por frutos e alimentos rituais, como parte do amplo elenco de procedimentos voltados para a interação homem-natureza, de acordo com as cosmovisões africanas.

¹⁰⁷ DIAS, Marisa Guimarães. Rio - nosso patrimônio cultural. In: Apostila para o Curso Condutores de Visitantes no Maciço da Tijuca. Secretaria Estadual de Trabalho, UERJ, Agenda Social Rio e Parque Nacional da Tijuca. Rio de Janeiro, dezembro / 99.

¹⁰⁸ OLIVEIRA, Maria Consuelo. Terreiro de Candomblé: um espaço ecológico. Kâwé. Caderno 3, UESC, set/nov 97.

Caminho de Oxum

Os turistas visitam hoje, frequentemente, o circuito das águas, onde são depositadas oferendas à Oxum (ver foto), divindade das águas doces relacionada à fecundidade no candomblé, incorporada à umbanda por associação com Nossa Senhora da Conceição, no Rio de Janeiro, e Nossa Senhora das Candeias, na Bahia.

Subindo por trilhas que margeiam o Rio Tijuca, apreciam o encontro dos rios das Almas e Caveira, formadores do Tijuca, no início da Estrada do Excelsior, à esquerda. Seguem então pelo Vale das Almas, margeando o rio do mesmo nome, até a Cachoeira do Pai Antônio, nome atribuído na umbanda à entidade do Preto Velho, simbolizado como velho por possuir alta evolução e sabedoria. Este vale parece ter sido local eleito pelos escravos para suas práticas religiosas que persistiram, apesar de toda pressão proibitiva das autoridades.

A história ressurge em ex-senzalas (Restaurante "A Floresta" entre outras) e em nomes como o Caminho dos Escravos, que começa na Estrada do Excelsior e termina no Lago das Fadas, como também no Morro do Pretos Forros, onde há, inclusive, vestígios de quilombos. A homenagem aos escravos, que auxiliaram o major Archer no replantio, está presente na Gruta do Eleuthério e no Caminho do Mateus.

Em outra área do Parque, o mesmo contraste entre as diversas religiões pode ser observado na região do Corcovado. A Mata do Pai Ricardo, possível nome mítico do culto afro, referente a uma pequena área de mata nativa nas proximidades do Corcovado e de um antigo quilombo, nos remete à presença da cultura negra. No alto do Corcovado, vemos a monumental estátua do Cristo Redentor. Símbolo da cidade, em sua base, existe uma pequena capela católica, de uso restrito, onde uma santa negra - Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil - está situada de costas para o Cristo. Esse mosaico de crenças simboliza um processo histórico que gerou uma nova religião em nosso país - a Umbanda, que resultou do sincretismo entre o Candomblé, o Kardecismo e o Catolicismo, além de incorporar outras vertentes como os cultos indígenas, ciganos e orientais.

Outro tipo de intervenção, de cunho sócio-religioso, que recentemente vem ocorrendo na Floresta da Tijuca é a presença de urnas funerárias, oriundas de cremação de seres humanos. A atual prática é uma decorrência da concepção secular, presente na frase "revertere ad locum tum", ou seja, "voltas ao teu lugar de origem", através do qual algumas pessoas fazem com que as cinzas de seus entes queridos voltem à natureza.

A Administração do Parque Nacional da Tijuca constata, freqüentemente, a presença de oferendas religiosas em suas matas, em sua maior parte de umbanda. Resíduos como velas acesas, recipientes de barro, de vidro, louça e alimentos representam uma intervenção no meio ambiente, do ponto de vista ecológico. Com o risco de incêndios, as repercussões na fauna e na cadeia alimentar, assim como a proliferação do mosquito da dengue em alguidares de barro com água estagnada, técnicos do Parque, biólogos e engenheiros florestais levantam as contradições entre a prática religiosa e a conservação da Mata Atlântica.

Do outro ponto de vista, os praticantes reclamam da falta de espaços naturais públicos e gratuitos, assim como da persistente discriminação racial-religiosa para a realização de seus cultos. A polêmica se estende aos visitantes. Nota-se que, enquanto os turistas estrangeiros manifestam interesse em ver os rituais e oferendas, inclusive buscando empresas turísticas para conhecê-los, os turistas brasileiros e usuários do Parque, algumas vezes, reclamam dos resíduos deixados por estas práticas.

Há, portanto uma necessidade de reflexão e busca de caminhos, como ficou explícito no *Workshop* Meio Ambiente e Espaços Sagrados, realizado em 1997 no

Parque Nacional da Tijuca, em parceria com o IPHAN e o ISER, com a participação de técnicos da Prefeitura, Estado e outros órgãos federais, representantes de cultos e pesquisadores. (Vieira, Alves et alli, 1997).

Polemizando ainda mais a questão, lembramos que a Constituição Federal Brasileira garante liberdade religiosa, além da proteção aos locais de culto e suas liturgias, com ênfase nas manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras. Ao mesmo tempo, a Constituição afirma o direito de todos ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, incumbindo ao Poder Público e à coletividade o dever de defender e preservar os recursos naturais. Acrescido do Regulamento de Parques Nacionais, que proíbe ao usuário deixar resíduos na Unidade de Conservação, temos um painel contraditório que demanda um grande esforço de conciliação de interesses e visões de mundo

Abrindo novas perspectivas, apresentamos abaixo uma manifestação cultural de Roberto da Rocha e Silva, analista ambiental da FEEMA, cuja inspiração brotou no decorrer do *Workshop* Meio Ambiente e Espaços Sagrados, em 1997.

ESPAÇO SAGRADO

Ser ou não ser, eis a questão.
Se antes como ser só criaturas somos,
Então, como não-ser, somos mais cultuados.
Se antes ser somente, somos planta e bicho,
Então como Orixás, somos respeitados.
Se então como não-seres, somos mar e rio,
Então por que não sermos Deuses adorados?
Se antes, cada ser, não se tornar difícil,
Então por que não sermos mais organizados?
Se antes precisamos todos desses seres
Por que não sermos seres todos integrados?
Se seres e não seres se precisam tanto,
Por que não conviver neste espaço sagrado?
Por que não dividirmos o que for pesado,
Somando sugestões para um bom resultado?
Se a luz que vem do alto não puder ser forte,
Nenhum tipo de facho deve ser queimado,
Pois vale mais a força de um brilho eterno
Do que qualquer pavio, aceso e encerado.
Que o templo onde more cada ser divino,
Não seja, em qualquer tempo, desorganizado.
Porque ser-divindade é a própria Natureza,
Com todos os seus elos, firmes, integrados.
Porque cada alimento e cada bebida,
Faz parte da cadeia de um mesmo reinado.
Sagrado é o santo, o rio, a terra e o mar.
Sagrado é esse canto, sem mesmo se cantar.
Sagrada é a floresta, com tudo natural,
Sagrado se transforma e nunca é mortal.
Se temos um espaço em cada peito aberto,
Não haverá no mundo nenhum lugar melhor,
Pois mesmo sendo santo, planta, rio ou bicho,

Serão todos guardados nesse lugar sagrado.
E se de cada casa, vier uma oração;
E se juntarmos filhos de cada uma nação,
Juntos, todos viveremos,
Num só e sagrado espaço,
Chamado de coração.

ANEXO V

Texto sobre o Espaço Sagrado em Água Férrea – Alto da Boa vista

Bem Vindo a um Espaço Sagrado

Esta é uma área pública, de uso comum aos diversos cidadãos, conhecida há muito tempo como Águas Férreas. Buscando uma convivência harmoniosa entre religião e meio ambiente, o espaço foi organizado de maneira que a prática religiosa não comprometa o equilíbrio da natureza, que é considerada sagrada por todos nós. Dessa maneira está sendo respeitado o uso tradicional da área para atividades culturais/religiosas.

Há muitos anos esta área vinha acolhendo oferendas religiosas, que são um reconhecimento de que a natureza é sagrada. Entretanto, a falta de cuidados por parte de alguns praticantes, provocou a degradação do meio ambiente, principalmente a queima de troncos de árvores por velas colocadas de forma inadequada, colocando a natureza e o espaço para as práticas religiosas em risco.

Com a finalidade de respeitar as práticas religiosas, que fazem parte do patrimônio cultural, e proteger ao mesmo tempo o meio ambiente, alguns cuidados devem ser tomados.

Você sabe quem é IRÔKO?

Irôko é o Orixá da gameleira, mas que também vive no tronco de todas as árvores vivas, sendo símbolo de força e sustentação no candomblé. Na umbanda, o tronco da árvore viva é um elemento dedicado aos pretos-velhos e as folhas aos caboclos.

Queimando o tronco, estamos cometendo uma ofensa a este valoroso Orixá e às entidades da umbanda, o que pode provocar uma recusa da oferenda que está sendo realizada, seja qual for a entidade ou Orixá a que se destina.

Ao proteger a mata, estamos protegendo Oxóssi.

Os Orixás também estão no solo!

O solo em que se deposita a oferenda também é consagrado a dois Orixás: Intôto e Omulu. Ao colocarmos oferendas no solo, devemos ter a preocupação de não agredí-lo e ao mesmo tempo evitar ofender aos Orixás.

CUIDADOS:

- Evite acender velas diretamente no gramado. Coloque-as em cumbuquinhas de barro ou cerâmica, pedras ou troncos cortados, próprios para utilização.
- Não é necessário quebrar garrafas, o seu conteúdo é que é importante. Evite, portanto, deixar cacos espalhados. Eles podem ser perigosos aos usuários do espaço.
- Ao colocar alimentos, sejam eles de oferendas ou ebós, procure concentrá-los em uma única área, preferencialmente sobre panos ou dentro de recipientes próprios, evitando assim a dispersão e maior impacto ao meio ambiente.

- Não se esqueça que as embalagens plásticas que acondicionaram as oferendas até sua chegada ao local sagrado, não fazem parte da oferenda e constituem resíduos devendo, portanto, serem depositadas nas lixeiras, destinadas a este fim.

Cuide das águas da Oxum!

Você consegue imaginar Oxum, Orixá símbolo de beleza e maternidade, banhando-se em águas sujas, envolta de lixo, restos de oferendas e ebós?

Certamente ela não estará presente num ambiente que não reflita beleza, harmonia e saúde.

Na cachoeira das Águas Férreas, as únicas oferendas permitidas são preces e cânticos, pois esta é uma área de captação de água para consumo humano. Alimentos e outros materiais utilizados nas oferendas podem contaminar as águas, colocando em risco a saúde da população. Portanto, respeite a casa da Oxum .

ANEXO VI

SINTESE DE PROJETOS DO PNT QUE AGUARDAM RECURSOS

1. PROJETO ESPAÇO SAGRADO

O projeto visa ampliar a consciência pública sobre a questão das oferendas religiosas em áreas florestadas, visando compatibilizar a proteção do patrimônio natural e cultural, através de seminários com lideranças religiosas, pesquisadores, técnicos, agentes comunitários e outros agentes multiplicadores. Serão desenvolvidas ainda atividades complementares, envolvendo celebrações da natureza no Parque, contemplando as diversas vertentes culturais, produção de material educativo e uma exposição sobre o tema.

O projeto envolve, paralelamente, estudos fundamentais ao desenvolvimento da proposta, abrangendo o diagnóstico da ocorrência de oferendas nas três áreas do PNT, levantamento de experiências bem sucedidas de manejo de áreas protegidas para atividades religiosas; estudo dos impactos provocados na fauna, solo e água por resíduos de oferendas; levantamento de instituições religiosas e de pesquisa em cultos afrobrasileiros; levantamento e análise da história do negro na região, ocorrência de senzalas e quilombos.

Metas

- 1 Estudo sobre aspectos ecológicos, históricos e culturais
- 4 seminários, com total de 120 participantes.
- 1 vídeo, com 300 cópias em VHS.
- 1 cartilha, com 16 páginas, em 4 cores, com tiragem de 3.000 exemplares.
- 1 exposição sobre a questão Meio Ambiente e Cultura.
- 4 *folders* para divulgação dos seminários, com tiragem total de 1.200 exemplares.

Custo/ano

- Pessoa física: 55.000,00
- Pessoa jurídica: 98.000,00
- Material de consumo: 8.000,00

Duração do projeto: dois anos.

2. PROJETO SENSOPERCEÇÃO, CÂNTICOS E DANÇAS DA NATUREZA

O projeto prevê formação para professores, artistas, guias de ecoturismo e agentes comunitários, em atividades de sensibilização, como atividades complementares em atividades culturais e ações de educação ambiental.

Metas

1. Desenvolver um curso de formação em sensopercepção, cânticos e danças da natureza, vinculado à educação ambiental, para 30 professores, artistas, guias de ecoturismo e agentes comunitários, com carga horária de 80 horas, envolvendo teoria e prática, no período de três meses.
2. Produção de um folder para divulgação do evento, com tiragem de 500 exemplares.

Custo/ano

- Pessoa física: 15.000,00.
- Material de Consumo: 2.000,00
- Pessoa Jurídica: 2.000,00.

Duração do projeto: dois anos.

ANEXO VII

Relatório Final do II Seminário Meio Ambiente e Espaço Sagrado 2004

RELATÓRIO SEMINÁRIO ESPAÇO SAGRADO

1- Consultor

Marcelo Antonio Marques Prazeres

2- Área de atuação

Educação Ambiental

3-Justificativa

O presente Seminário está voltado para o desenvolvimento de ações e metas que possam orientar os adeptos dos cultos da natureza para a prática de Educação Ambiental em Unidades de Conservação e seu entorno. O tema Espaço Sagrado foi discutido com pesquisadores, agentes comunitários, técnicos do IBAMA, lideranças religiosas e educadores, buscando um denominador comum para a estruturação de um programa de ações que possa criar normas e espaços adequados, para que os adeptos dos cultos ligados à natureza realizem suas práticas com liberdade e consciência ambiental.

O evento visou ampliar a consciência pública sobre a questão das oferendas religiosas em áreas florestadas, visando compatibilizar a proteção do patrimônio natural e cultural. A iniciativa faz parte de um projeto mais amplo, envolvendo celebrações da natureza no Parque, contemplando as diversas vertentes culturais e produção de material educativo. Os participantes receberam publicações do Parque e certificado de participação ao fim do Seminário.

4. Objetivos

- Desenvolver atividades educativas, integrando formação e mobilização dos Adeptos dos cultos ligados a natureza, visando a ampliação da consciência pública sobre as questões ambientais relacionadas à Mata Atlântica, através de um enfoque interdisciplinar e participativo da gestão ambiental.
- Ampliar a percepção do meio ambiente, integrando pesquisa de áreas adequadas no entorno, as práticas do culto e conhecimento sobre seus diversos aspectos.
- Criação de uma publicação que possa servir para elucidar algumas questões que ainda são dúvidas frequentes para os adeptos que frequentam o entorno e interior do Parque Nacional da Tijuca.
- Preparar educadores e demais agentes sociais para o trabalho de grupo, a convivência e a relação dialógica, como condição para o desenvolvimento da participação, interdisciplinaridade e troca de saberes, em ações de gestão ambiental.
- Facilitar o processo de diálogo e mediação de conflitos frente ao uso dos recursos do Parque Nacional da Tijuca para a prática de oferendas religiosas.
- Instrumentalizar os diversos atores sociais para a compreensão das inter-relações entre cultura e meio ambiente; contribuir para o resgate histórico de memória relacionada à participação dos escravos na região do Parque Nacional da Tijuca; instrumentalizar os diversos atores sociais para o exercício da cidadania no uso dos recursos naturais e nos direitos referentes à religião e cultura; buscar uma alternativa que contemple a conservação ambiental da unidade e a expressão de práticas religiosas que não desequilibrem o meio ambiente.

1. METODOLOGIA:

De acordo com as diretrizes de Educação Ambiental do IBAMA, voltadas para a educação no processo de gestão ambiental, a presente proposta está direcionada para a instauração de um processo dialógico diante de um conflito ambiental. As atividades educativas previstas são:

- **Formação da equipe técnica** foram selecionados consultores que possuam experiência e conhecimentos sobre as práticas religiosas bem como consultores da área de Educação Ambiental em Unidades de Conservação;
- **Reuniões técnicas:** foram realizadas 10 reuniões com a equipe técnica do projeto e representantes das comunidades do entorno do Parque Nacional da Tijuca, moradores internos, lideranças religiosas, técnicos governamentais, representantes de organizações não governamentais e professores. Essas reuniões têm como objetivo a análise da questão de oferendas religiosas em Unidades de Conservação, a formulação de propostas de pesquisas e ações educativas, assim como encaminhamentos voltados para o uso e gestão de espaços considerados sagrados;
- **Seminário** será realizado um seminário para a discussão de religiões da natureza e meio ambiente. Serão propostas atividades de pesquisa, visitas a campo, estudo de experiências de espaços sagrados em unidades de Conservação que solucionaram esse mesmo problema (como, por exemplo, em Salvador/BA), visitas a templos na cidade, realização de entrevistas com lideranças religiosas e, enfim, pesquisar as incidências dessa prática no Parque Nacional da Tijuca

5. Metas

- Seminário Espaço Sagrado

6. Atividade desenvolvidas

- Foram realizadas reuniões técnicas com a equipe do Parque Nacional da Tijuca e consultores, visando o planejamento do Seminário Espaço Sagrado e elaboração do material educativo;
- Levantamento de lideranças religiosas;
- Planejamento e mobilização dos grupos para as atividades de Educação Ambiental (Anexo 1 – Programa do Seminário);
- Organização e realização do Seminário;
- Participação na equipe de coordenação técnica destes eventos;
- Elaboração de Mala Direta
- Elaboração do programa do Seminário Espaço Sagrado e material de divulgação;
- Mobilização dos participantes do seminário e inscrições para o evento;
- Elaboração do certificado de participação;
- Organização de lanche, espaço, material de expediente e material educativo.

6.1- Atividades realizadas

Dia 10 de Janeiro de 2004

8:00 h – Café da manhã

9:00 h - Abertura do evento – Celso Junius F. Santos – Diretor-executivo da Gestão Compartilhada

9:15 h - Sensibilização e apresentação dos participantes

Coordenação: Denise Alves – coordenadora do Núcleo de Educação Ambiental
Marcelo Prazeres – consultor em educação ambiental

Deu-se início ao seminário com a apresentação do Parque Nacional da Tijuca, através da pessoa do diretor executivo da gestão compartilhada Celso Junius F. Santos, que relatou como se deu a formação do "Espaço Sagrado" experimental no lugar próximo a Águas Férreas. Falou ainda da disposição do Parque de buscar junto com os praticantes das religiões da natureza, soluções para o bom convívio e construir ações que venham beneficiar a todos.

Após a fala do diretor executivo do Parque Nacional da Tijuca, os participantes do Seminário foram encaminhados ao espaço "Meu Recanto". Nesta área foram conduzidas atividades de sensibilização, senso-percepção, apresentação dos participantes e a interpretação de uma história do orixá Oxum, pela contadora de histórias Eliana Nunes Ribeiro. As atividades tiveram como intuito a aproximação de todos e a preparação para os trabalhos que viriam em seguida.

10:00 h – Práticas religiosas em áreas forestadas: levantamento preliminar da percepção e das necessidades dos participantes.

Coordenador: Marcelo Antonio Marques Prazeres

Após a abertura do seminário, atividades de sensibilização e apresentação, os participantes foram divididos em grupos e foi solicitado a cada grupo que identificassem as mais diferentes práticas religiosas que estiveram envolvidos ou que tenham observado, em áreas forestadas. Os grupos trocaram experiências e relataram através da escrita e esquemas, tudo quanto observam e realizam quanto a práticas espirituais em áreas forestadas. Depois de cerca de 40 minutos todos se dirigiram para o auditório do Centro de Visitantes para darmos continuidade aos trabalhos em plenária. Reunidos no auditório, os grupos apresentaram as suas impressões e experiências sobre o tema proposto e fizeram algumas sugestões para práticas religiosas que tenham um menor impacto no ambiente natural, principalmente aquelas que incluam oferendas.

Grupo nº 1 Composição

- Maria
- André
- Jorge
- Juçara
- Eliana
- Celso
- Denis

Quadro de identificação

Quanto às práticas religiosas realizadas em áreas forestadas

- Cultos afro-brasileiros
- Xamanismo
- Hinduísmo
- Esotericos
- Ciganos

Condições de uso do espaço atualmente

- Muitos resíduos, local sujo e inadequado
- Ambiente degradado
- A clandestinidade dos adeptos (realizam as práticas escondidos, com medo da repressão)
- Constrangimento
- Proliferação de mosquitos

Necessidades:

- Local legitimado para a prática dos rituais
- Recursos financeiros para executar as propostas

Gostariam do apoio dos pesquisadores, acadêmicos e órgãos públicos para que ajudassem no sentido de fornecerem subsídios para um maior esclarecimento, tanto para os adeptos, principalmente no que se refere às questões de educação ambiental, quanto para funcionários e outros segmentos sociais no que se baseiam essas práticas religiosas milenares.

Identificaram ainda, a necessidade de pessoas com conhecimento dos rituais para implantação de um espaço sagrado.

Quanto à prática do turismo, relataram que o turismo ecológico interno, não apóia em alguns casos estas práticas na natureza, já o turismo externo mostra grande interesse e gosta de apreciar as práticas religiosas.

Grupo nº 2

Composição:

- Renata
- Adental
- Tatiana
- Marco
- Elisabeth
- Iolanda

Quanto às práticas religiosas, existiam no grupo adeptos das seguintes religiões: wicca, umbanda e candomblé.

Quanto às necessidades:

- Espaço público para ritual de culto à terra
- Privacidade e respeito
- Divulgar que os adeptos têm grande preocupação com a natureza
- A religião wicca realiza em torno de 8 cerimônias por ano, sempre à noite, agrupando em torno de 20 a 30 pessoas com duração de 3 horas, em clareiras, necessitando portanto, de áreas que possam acender fogueira.
- Os adeptos do candomblé fazem uso de áreas florestadas todo o tempo
- Educação junto a seus filados e despertar neles uma maior preocupação com o meio ambiente
- A umbanda precisa de espaços em ambientes naturais, onde fazem rituais mensais. Relatam ainda, a necessidade de um lugar para que possam montar um altar.
- Encontrar uma forma de utilizar seus materiais de culto sem danificar o ambiente.

Percebem que a poluição visual prejudica as práticas religiosas, alegando que detritos de materiais, pichações nas pedras com inscrições do tipo "ad Jesus salva" e realização de fogueira santa, prática dos evangélicos, podem também danificar o ambiente.

Grupo nº 3

Componentes:

- Fátima
- Dalva
- Ednaiva
- Lavinia
- Simone
- Neiza

Fátima falou da necessidade de reeducar as pessoas dos cultos afro-brasileiros, e queixou-se da discriminação sofrida pela atitude dos guardas florestais. Argumentou que neste novo encontro o espaço sagrado já deveria ser definido, uma vez que ela já havia participado do encontro de 1997 e nada havia sido feito desde então.

Grupo nº 4

Componentes:

- Débora
- Maria Célia
- Pedro Miranda
- Lara
- Cristina
- Thereza
- Carlos Damas
- Eduardo

Quanto às necessidades:

- Reflexão sobre o acúmulo de oferendas.
- Necessidade de um local com administração. (Quem administraria?)
- Resgatar os saberes dessas culturas, que no passado não agrediam o ambiente natural, com a proposta de se voltar a um contato maior com a natureza.
- As pessoas envolvidas na administração do espaço deverão ter conhecimento das práticas realizadas pelas religiões da natureza.
- Troca de informações entre as religiões que usariam o espaço sagrado.

Concluem que a educação formal deveria estar atenta ao problema, impulsionando a um respeito maior pela natureza.

Grupo 5

Componentes

- Zery
- Luis Nunes
- Leonardo
- Armando César

O grupo colocou 4 palavras-chaves para reflexão:

- Liberdade – O direito legal de exercer sua religiosidade
- Espaço – Um local diferente dos outros espaços, destinado as oferendas.
- Conscientização – Reconhecer que deve ter uma prática de respeito ao meio ambiente
- Educação - Geral e específica sobre o assunto. No geral, pessoas capacitadas para dar aulas sobre meio ambiente. E no Específico, ressaltaram que o aluno que adquirir esses conhecimentos na escola levaria para sua comunidade.

Após terminar a apresentação dos grupos, Mariza fecha com uma pequena fala, no que foi interpelada pelas seguintes pessoas que registraram outros assuntos, como propostas para discussão:

As pessoas foram:

- Adertal – Os catomblecistas não são os responsáveis pelos detritos
- Fátima – Falou que os detritos são colocados por falsos adeptos
- André – (voluntário do parque – pediu voluntários para ajuda na retirada das oferendas. E colocou a seguinte pergunta para ser discutida nos grupos "Como levar aos leigos o ensinamento?")
- Juçara - falou de culturas religiosas
- Lara – apontou a importância da educação ambiental e a necessidade de se discutir a forma de se questionar a lei Carlos Dias (*Lei Carlos Dias (Lei nº 12.512/2012)*)
- Débora - falou de educação e respeito às diferenças

11:15 h – Preservação do Ambiente Natural e Mudanças Climáticas

Visão macro e micro das consequências da utilização do ambiente natural pelo ser humano

Coordenação: Alexandra Andrade, geóloga, consultora da ONU, e Tiaraçu Filho, biólogo

Na palestra foram abordados os seguintes pontos:

Assunto: Preservação do Ambiente Natural e Mudanças Climáticas, mostrando a visão macro e micro das consequências da utilização do ambiente natural pelo ser humano. Apresentou a leitura de uma carta datada de janeiro 1990, que se tratava de um apelo dos cientistas aos líderes religiosos, para juntos resolverem os problemas ambientais.

Tópicos do tema abordado:

1. A existência do Sagrado desde a formação do Planeta
2. A proximidade do homem com a natureza e o sagrado no passado, e seu divórcio na atualidade;
3. Desenvolvimento industrial trazendo poluição, rompimento com o ciclo natural, perda do senso do sagrado;
4. As florestas prestam serviço aos seres humanos: Serviço Ambiental – Purificação da água, do ar, fornece alimentos e controla a temperatura do planeta
5. Aquecimento global - Atividades responsáveis pelo descontrole Ambiental: Queima de combustíveis fósseis (carvão, petróleo), desmatamento.

Alguns participantes fizeram comentários durante a fala de Alexandra.

- Lara – falou da contribuição da religião para o desenvolvimento do ser e não do ter, do toque da emoção através do espírita.
- Jorge – falou que o modelo econômico do país que não é favorável
- Pedro – falou sobre a questão da vida na terra.

12:15 h – Almoço

14:00 h - Práticas Afro-brasileiras e Meio Ambiente

A relação do ser humano com o meio ambiente na visão dos cultos afro-brasileiros.
Coordenador: Luiz Carlos de Oxalá, Oluwo Ifasola Obàrà Sorire
• Não foi realizada, pois o palestrante não compareceu.

14:40 h - Vídeo - Espaço Sagrado (97) - Ana Cristina Pereira Vieira

Primeiro Vídeo

1. Área pesquisada nos arredores da antiga Rio/ Petrópolis.
Neste primeiro vídeo foi entrevistada uma guardadora do local, Dona Maria da Cachoeira que é simpática ao culto, e mostra sua visão sobre como é fácil preservar quando se tem boa vontade.

Segundo Vídeo

1. São Bartolomeu - Parque Metropolitano de Pirajá - Bahia
O Parque é administrado por adeptos do candomblé.
Entrevista com uma professora universitária e adepta do candomblé, engajada em movimentos laianos de cultura negra.

15:00h - Mesa-redonda: O dilema entre a preservação do meio ambiente e a livre expressão religiosa, com base em texto de Leonardo Campello (anexo 3) matrizes africanas.

A tarde abrimos uma mesa redonda composta das seguintes pessoas:
Coordenando a mesa - Mariza Guimarães Dias - museóloga e pesquisadora de cultura negra
Leonardo Campello - psicólogo e pesquisador de religiões comparadas
Sônia Lucia Peixoto - Chefe do Parque Nacional da Tijuca
Kassa Jambí - babaloniá, representando o centro Espirita Estrela Guia
Fátima Damás - representante da Congregação Espirita Umbandista do Brasil
Zeny Rosendahl - geógrafa e Coordenadora do NEPECUERJ, com trabalho com espaços sagrados
Armando Fernandes - diretor do Templo A Caminho da Paz
Pedro Miranda - representante da União Espiritista de Umbanda no Brasil
Marcelo Antonio Marques Prazeres - biólogo e consultor do Parque Nacional da Tijuca

Mariza abriu os trabalhos falando que gostou de encontrar um grupo que se harmoniza em suas propostas, e dizendo estar faltando apenas um ajuste.

A seguir foram apresentados os seguintes palestrantes:

Leonardo - falou sobre o seu texto "Reforestando o ser". Baseando-se em uma lenda de Exu, disse que é percebendo as diferenças e dialogando que encontraremos as soluções.

Sônia - Elogiou o texto do Leonardo, citou Lacan, o inconsciente coletivo e concluiu que através do respeito chegaríamos a uma solução.

Kassa Jambí - Relatou sua experiência em sua casa de culto e falou que já trabalha temas relacionados ao respeito ao meio ambiente com seus filhos de santo.

Fátima - Leu um texto falando sobre a importância da mata e como devemos preservá-la, por ser a natureza a essência dos trabalhos realizados pela umbanda e candomblé.

Zeny - Didaticamente explicou conceitos de espaço sagrado, sacralidade, etc.

Destacou em sua exposição:

Espaço sagrado - local onde se vivencia a fé

Como se delimitar um espaço sagrado? R: Através da Hierofonia (milagre, romaria).

O espaço sagrado é construído através de rituais, pelos adeptos da religião.

Pedro Miranda - Retomou o exemplo do Leonardo e fez um resumo emocionado das outras falas. Falou que seria através da educação que alcançaríamos a proposta e assumiu o compromisso de mudar através da educação.

Marcelo - Falou um pouco de suas experiências no trabalho em educação ambiental na Floresta da Tijuca, e afirmou que todos nós seremos educadores ambientais e multiplicadores de informações no nosso dia a dia após o seminário.

Armando Fernandes – Falou sobre a sua experiência de ter realizado uma graúte umbanda na floresta e da receptividade que teve do pessoal do Parque

17:00 h – Encerramento

Dia 11 de Janeiro de 2004

08:00 h – Encontro no espaço "Água Férrea", para visita e discussão de um projeto-piloto

09:30 h - Grupo de trabalho - no Centro de Visitantes

Foram formados 5 (cinco) grupos de trabalho para discutir propostas de parcerias, bem como alternativas para a prática de oferendas que não agredam o meio ambiente, para posteriormente expor as ideias em plenária

Coordenadores: Denise Alves, Marcelo Prazeres e Leonardo Campello

12:30 h - Almoço

14:00 h - Plenária

Exposição e debate sobre os trabalhos realizados pelos grupos

Coordenadores: Mariza Guimardes, Leonardo Campello e Marcelo Prazeres

Grupo 1

1. Conscientização junto aos praticantes quanto aos cuidados na deposição das oferendas e no recolhimento das mesmas
- Campanhas, sinalização, folder, cartilha, mídia direcionada para as lideranças Religiosas, adeptos e simpatizantes
2. Opção para retirada -- 1 funcionário público ou contratado
- 3. Coleta seletiva para reciclagem, compostagem
4. Formação de um "Espaço Sagrado" na região de Águas Férreas e curva do S -- 1ª etapa
- Fumas e Horto -- 2ª etapa

Sugestões

- Áreas demarcadas com portão, administração e pessoal para atendimento ao público
- Horário de abertura: Durante o dia e durante a noite somente mediante agendamento
- Agendamento para grandes grupos
- Controle do acesso
- Cercar a área
- Onde obter recursos: Prefeitura -- destinaria dois zeladores para o local
- Tentar auto sustentabilidade
- Treinamento para retirada de oferendas
- Multidões de limpeza (com adeptos), antes da formação do "espaço sagrado"
- Zoneamento por região, e formação de uma área ecumênica
- Criar projetos

Grupo 2

Márcia, Beti, Paulo, Aderval, Márcio e Armando

1. Criação de um "Espaço sagrado" na curva do S
2. Publicação com regras de uso e educação ambiental religiosa
3. Material audiovisual (com intuito de desmistificar as religiões)
4. Retirada de oferendas pelas equipes pagas com recursos do grupo gestor, parcerias e reciclagem dos materiais utilizados nas oferendas
5. Construção de quarteirão para recepção/agendamento
6. Local cercado
7. Espaço ecumênico
8. Espaço sagrado para as religiões da natureza

9. Capacitação das equipes para a retirada e coleta de resíduos (retrada após sete horas ou caso específicos a detalhar).
10. Oficina de educação e campanhas de educação religiosa para praticantes.
11. Eleger, durante o seminário, o conselho gestor, lider e elaborar projeto, custos, articulação com o poder público.
12. Parceria com federações, congregações, IBAMA, Prefeitura e Ongs.
13. Agendar próximo encontro no Centro da Cidade para discussão mais ampla. Ex. ALERJ, IBAMA, Capela da UERJ
14. Reciclagem, coleta cooperativa

Grupo 3

Regina, Rosane, Luis Nunes, Ângelo e Dalva

1. Comissão para elaborar o projeto espaço sagrado
2. FUNA, CEUB, Pedro Miranda UERJ e outras instituições com CMPJ que atuam no Parque
3. A comissão seria um embrião da administração do espaço, teria a responsabilidade de representar todos os interessados frente à Prefeitura
4. Construção de banheiros e vestiários, no espaço destinado às práticas religiosas.
5. Parceria com Ongs, empresas e com o Parque, no que se referir à educação ambiental
6. Recurso das próprias entidades da sociedade civil
7. Não seria cobrada entrada, no local que se destinasse às práticas religiosas
8. Agendamento feito pelos funcionários pagos pelas empresas
9. Legalização e infra-estrutura do espaço.
10. Fechar o espaço para a privacidade e segurança

Grupo 4

Fátima, Lara, Debora, Fábio e Neiza

1. Criar um grupo de trabalho para desenvolver material educativo: cartilha, folder, panfletos e cartazes (com distribuição para as federações)
2. Reunião com todas as federações/congregações.
3. Curso de formação para agentes ambientais especializados em religião afro-brasileira, voltado para voluntários, COMLURB e agentes do IBAMA.
4. Reativar o espaço de FURNAS? Tyuca, para a prática religiosa.
5. Agendar próxima reunião.
6. Criação do primeiro regulamento e fixar cartaz no local, no caso, Águas Férreas e Curva do S.
7. Banheiro, vestiário e lixeiras em áreas de cachoeiras e em clareiras.
8. Limpeza do local periódica feita pela COMLURB.
9. Ter um administrador. Para montar agenda, cadastrar e fornecer informações.
10. Fiscalização com orientação
11. Placas educativas
12. Orientar as federações e terreiros para que divulguem o material educativo, disciplinando as ações e práticas dos adeptos.

Grupo 5

Jorge, Sérgio, Maria Celia, Sandro, Iolanda e Ana Cristina

1. Destinatário:
PCRJ/PNT/IBAMA
2. Definição do espaço na curva do S - características positivas do local:
 - Fácil acesso
 - Estacionamento
 - Ponto de ônibus
 - Privacidade para a realização das cerimônias
 - Proximidade do Parque - vínculo histórico cultural
 - Espaço amplo
 - Espaço já utilizado pelos praticantes dos cultos afro-brasileiros e similares
 - Espaços apropriados para cultos ecumênicos.
 - Espaço para construção de Centro cultural para difusão de informações sobre os cultos das religiões da natureza
 - Área passível de observação turística
 - Operacionalidade
 - Templo ecumênico Naturalista
3. Parcerias:
 - Representante de federações e congregações
 - COMLURB, SMAC, PCRJ, Ongs, empresas privadas e associação de moradores

4 - Administração e Fiscalização

- PNT /
- SMAC/Prefeitura
- GDAVGN
- Conselho deliberativo - constituído por membros de entidades religiosas, técnicos do Parque, Ongs e COMLURB

5 - A elaboração de normas para utilização ficaria a cargo dos segmentos a baixo relacionados:

- PNT
- Conselho deliberativo
- PCRJ/SMARC/COMLURB
- Formação de Conselho Provisório em 11/01/04 com função de realizar ações integradas com o Parque.

6 - Sugestões:

- Delimitação e cercamento da área
- Abaixo assinado dos praticantes pedindo o espaço
- Infra estrutura
- Apresentação e discussão do croqui (anexo 4)
- Verificação e estudo de outros locais(FURNAS - Santo Aleixo)
- Construção de área de acesso à portadores de deficiência

16:15 h - Avaliação das atividades

17:00 h - Encerramento e entrega dos certificados de participação - Sônia Lúcia Peixoto , diretora do Parque Nacional da Tijuca

7- RESULTADOS ALCANÇADOS

- Carta de intenção
- Próxima reunião agendada

8 - CONCLUSÃO

O Seminário Espaço Sagrado conseguiu cumprir seus objetivos e permitiu que órgão público e cidadãos sentassem lado a lado para discutirem interesses mútuos que até então observavam de ângulos diferentes. Ambos os setores da sociedade desejam a preservação de um ambiente limpo, equilibrado, saudável e puro. Os dois lados sacralizam e defendem o ambiente, cada qual dentro de sua própria vivência. Conseguimos chegar a um ponto comum, a educação como veículo conciliador de experiências e visões diferentes, mas que defendem um mesmo objeto - a natureza. Conseguimos, portanto, cumprir todas as etapas descritas no termo de referência do consultor.

Rio de Janeiro, 04 de fevereiro de 2004

Anexos:

- 1) Programa do Seminário Espaço Sagrado
- 2) Carta Convite
- 3) Texto "Reflexionando o Ser"
- 4) Croqui do "espaço sagrado"
- 5) Mala direta
- 6) Carta de Intenção
- 7) Ficha de Avaliação
- 8) Listagem final de conteúdo

Apênd.
I

Seminário Espaço Sagrado

O evento visa ampliar a consciência pública sobre a questão das crenças religiosas em áreas florestadas, visando compatibilizar a proteção do patrimônio natural e cultural, através de seminário com lideranças religiosas, pesquisadores, técnicos e agentes comunitários.

A iniciativa faz parte de um projeto mais amplo, envolvendo celebrações da natureza no Parque, contemplando as diversas vertentes culturais, produção de material educativo e uma exposição sobre o tema.

Os participantes irão receber publicações do Parque e ao final do evento certificado de participação.

PROGRAMA

Local: Centro de Visitantes - Floresta da Tijuca - Parque Nacional
Estada da Cascatinha, 856 - Alto da Boa Vista

Data: 11 de novembro de 2003

8:30 h - Café de manhã

9:00 h - Abertura do evento - Celso Júnio F. Santos - diretor-executivo da Gestão Compartilhada;
Ana Cristina P. Vieira, coordenadora de Patrimônio Cultural do Parque Nacional da Tijuca

9:15 h - Socialização e apresentação dos participantes

Coordenação: Denise Alves - coordenadora do Núcleo de Educação Ambiental

Marcelo Prateres - consultor em educação ambiental

10:00 h - Práticas religiosas em áreas florestadas: levantamento preliminar da percepção e das necessidades dos participantes.

Coordenador: Marcelo Antônio Marques Prateres

11:15 h - Preservação do Ambiente Natural e Mudanças Climáticas

Visão macro e micro das consequências da utilização do ambiente natural pelo ser humano.

Coordenação: Alexandra Andrade, geóloga, consultora da ONU, e Terezi Fialho, geóloga

13:00 h - Almoço

14:00 h - Práticas Afro-brasileiras e Meio Ambiente

A relação do ser humano com o meio ambiente na visão dos cultos afro-brasileiros.

Coordenador: Luiz Carlos de Oualá, Otávio Herculó Oberti Saitty

- 15.15 h - Vidua - Espaço Sagrado - Ana Cristina Pereira Vieira
15.30h - Mesa-redonda: O diálogo entre a preservação do meio ambiente e a livre expressão religiosa, com base em texto de Leonardo Campello.

Coordenadores: Leonardo Campello, psicólogo social e pesquisador de religiões corporadas, e Marcelo Prazeres

Debateadores convidados:

- Alexandra Anitade - górgo
Armando Fernandez - Templo A Caminho da Paz
Fátima Dantas - Congregação Espírita Urubandita do Brasil
José Bezerra
José Flávio Pessoa de Barros - biólogo e antropólogo - UERJ
Fernandes Portugal
Yvonne Maggie - Departamento de Sociologia e antropologia - UFRJ
Lair Carlos de Oualé
Marta Guimarães Dias
Regina de Oualé
Rodrigo - Estrela Guia
Saraiva Crespo - ISEB
Tanaji Fialho - biólogo
Zey Resendiz - coordenadora do Núcleo de Estudo e Pesquisa sobre Espaço e Cultura-UERJ

17.00 h - Encerramento

Do 29 de novembro de 2003

- 9.00 h - Encontro no espaço "Água Fria", para visita e discussão de um projeto-piloto.
10.00 h - Grupo de trabalho
Divisão de grupos para discutir propostas de trabalho e parceria, bem como alternativas para a prática de oferendas que não agredam o meio ambiente.
Coordenadores: Denise Alves, Marcelo Prazeres e Leonardo Campello
11.00 h - Almoço
14.00 h - Plenária
Exposição e debate sobre os trabalhos realizados pelos grupos.
Coordenadores: Denise Alves, Leonardo Campello e Marcelo Prazeres
16.15 h - Considerações finais
17.00 h - Encerramento - Sônia Lucia Pereira e Celso Lima, diretores do Parque Nacional da Tijuca

Anexo 2

SEMINÁRIO ESPAÇO SAGRADO
CARTA CONVITE

O Parque Nacional da Tijuca vem convidá-lo (a) a participar do Seminário Espaço Sagrado, que será realizado no Centro de Visitantes do Parque Nacional da Tijuca, nos dias 10 e 11 de janeiro de 2004, no horário de 9:00 às 17 horas.

O evento visa desenvolver alternativas sobre a questão das oferendas religiosas em áreas florestadas, visando compatibilizar a proteção do patrimônio natural e cultural.

No seminário, lideranças religiosas, pesquisadores, técnicos e agentes comunitários terão oportunidade de expor opiniões e sugestões, visando um diálogo franco e fecundo sobre as o uso do Parque e áreas de entorno. Haverá discussão sobre uma experiência-piloto de espaço sagrado, convergindo para propostas de trabalho sobre o tema.

A iniciativa faz parte de um projeto mais amplo, iniciado em 1997, envolvendo eventos culturais e celebrações da natureza, contemplando as diversas vertentes culturais, produção de material educativo e exposições sobre o tema.

Os participantes receberão publicações do Parque e ao final do evento certificado de participação.

O almoço será realizado no Restaurante Cascatinha. O Parque oferecerá café e lanche. O almoço ficará por conta dos participantes, havendo opção para refeição a R\$ 6,00 neste restaurante.

Certo de sua participação, desde já agradecemos sua presença, solicitando contato para inscrição gratuita, através do e-mail deslig@parq.tjuc.org.br ou telefones: 2464 7802 r.33 - Núcleo de Educação Ambiental, com Denise Alves e Marcelo Antônio Marques Prazeres, 9734 2993 - Denise; 9762 6588 - Marcelo; 9767 4414 - Carla Lúcia dos Santos.

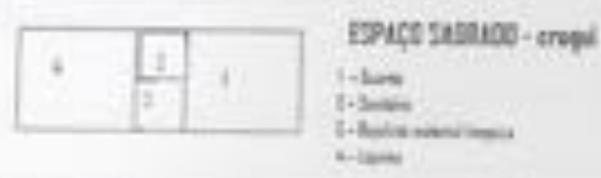
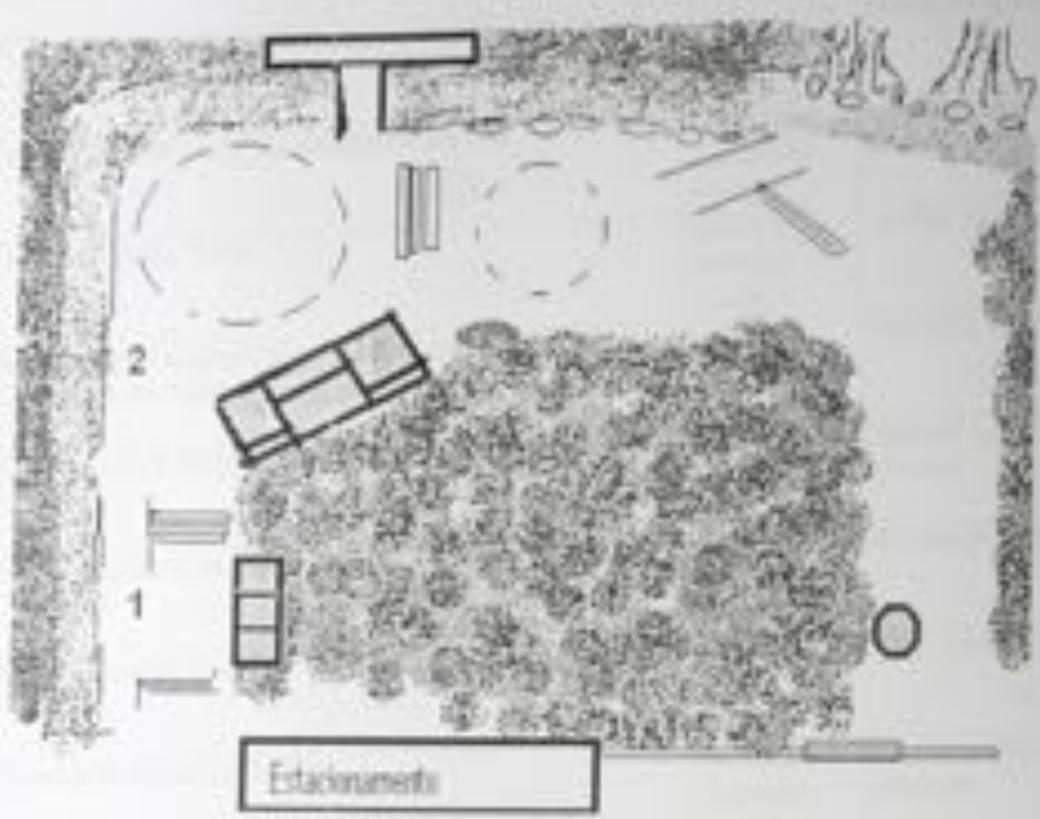
Rio de Janeiro, 9 de outubro de 2003.

Sônia Lúcia Peixoto
Chefe do Parque Nacional da Tijuca
IBAMA

Celso Júnio F. Santos
Diretor-executivo da Gestão
Compartilhada

Anexo 4

- LAY-OUT (croqui)



Anexo 3

COMISSÃO INTERDISCIPLINAR GESTORA DO PROJETO
ESPAÇO SAGRADO

Representante da comissão: Marcelo Antonio Marques Prazeres
Leonardo Campelo Ribeiro

FUNA/Federação de Umbanda e Nações Africanas	Luis Carlos Nunes de Oliveira	Maria Regina Gomes
Centro Espiritualista Semeadores da Luz	Leonardo Campello Ribeiro	Iolanda de Almeida Marques
Defensores da Terra	Aderbal Morera Costa	Jaime Silva
Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro Comissão de Defesa do Meio Ambiente	Lara Moutinho da Costa	Ronaldo Tavares
Wincca - MIR Núcleo Espiritualista Guerreiros da Fé	Rossane Helena de Oliveira	Jarbas Leonel de Moura
Instituto Matian de Pesquisa e Educação Ambiental	Ângelo Mourão Filho	Elzabete Silveira
PNT - Parque Nacional da Tijuca	Celso Junius F. Santos	Ana Cristina P. Vieira
Templo à Caminho da Paz	Armando Carvalho Fernandes	Neisa de Souza Vieira Gianetti
Iê Axé de Ogum	Sérgio Luiz Romano Campos	Sandro Michael de Andrade
União Espiritista de Umbanda do Brasil	Pedro Miranda	

Anexo 3

Mala direta 2004- Projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados

Pesquisadores

Aurea Mello
 Dep.Geografia -UERJ
 Fone:
 Email: aureamello@bol.com.br

José Flávio Pessoa de Ramos
 PROEPER-UERJ
 Fone: 2587-7225 (atq) 2268 8572 (res- esposa Lúcia)
 Assistentes: Bete e
 Telma Garcia: fones 9964 3801 e 2204 0637
 Email: telmagama.proeper@uerj.br

ANEXO VIII

CARTA DA CEUB

**Escrita pelos participantes do II Seminário Meio Ambiente e
Espaço Sagrado – 2004**

Rio de Janeiro, 11 de janeiro de 2004

Ilma Sra. Chefe do Parque Nacional da Tijuca - RJ.

A CONGREGAÇÃO ESPÍRITA UMBANDISTA DO BRASIL - CEUB, com sede e foro nesta Capital, situada na Rua Sampaio Ferraz, 29 - Estácio - RJ, vem mui respeitosamente requerer à V.Sa. a criação de um espaço físico legitimado para as oferendas e liturgias dos cultos afro brasileiros e de um Centro de Difusão da Cultura Afro Brasileira, com base nas justificativas seguintes:

1º) O Parque Nacional da Tijuca tem se mostrado ao longo dos anos o local eleito para a realização de cerimônias e oferendas não só pelos praticantes dos cultos afro brasileiros, mas também pelos adeptos de outras escolas religiosas: " No decorrer do tempo, as diversas religiões deixam marcas palpáveis da passagem de seus adeptos pela Floresta". A Floresta Sagrada, por Ana Cristina Pereira Vieira e Denise Alves, in: Lazer e Cultura na Floresta da Tijuca, de Ana Cristina Pereira Vieira, Ed. Makron Books, São Paulo, 2001.

2º) A História do Parque Nacional da Tijuca reflete a participação do negro na formação cultural brasileira: " A história que se conta nos livros escolares raramente contempla, em toda sua dimensão, a participação do negro em nossa formação social. Existem registros históricos de oferendas nas matas da Tijuca desde o século XVIII. O pesquisador Mames Bandeira (1993) levantou denominações de caminhos, vales, grutas, trilhas, cascatas e outros elementos sinalizadores da história oculta dos negros no Parque Nacional da Tijuca". "A história ressurge em ex-senzalas (Restaurante "A Floresta" entre outras) e em nomes como o Caminho dos Escravos, que começa na Estrada do Excebiór e termina no Lago das Fadas, como também no Morro do Pretos Forros, onde há, inclusive, vestígios de quilombos. A homenagem aos escravos, que auxiliaram o major Archer no replantio, está presente na Gruta do Eleuthério e no Caminho do Mateus". A Floresta Sagrada, por Ana Cristina Pereira Vieira e Denise Alves, in: Lazer e Cultura na Floresta da Tijuca, de Ana Cristina Pereira Vieira, Ed. Makron Books, São Paulo, 2001.

3º) O Parque Nacional da Tijuca abriga em seu espaço físico três templos católicos e nenhum espaço destinado para os cultos afro brasileiros, fato este que se contrapõe às prerrogativas constitucionais de que "todos são iguais perante a lei". Embora existam três capelas católicas no parque (Mayrink, Silvestre e Corcovado), até recentemente, não havia ocorrido nenhuma iniciativa dos órgãos públicos no sentido de estudar a situação de outras correntes religiosas no local. - "MEIO AMBIENTE E ESPAÇOS SAGRADOS" - Texto publicado nos Anais do Congresso brasileiro de Unidades de Conservação, UNILIVRE, Curitiba, v. 1, 1997.

Constituição Federal Art. 5º - Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes

no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

IV - é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato;

VI - é 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.

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei.

4ª) A criação do espaço físico para a expressão litúrgica dos cultos afro brasileiros dar-se-ia concomitantemente com o ensino e práticas educativas ambientais, tais como a COLETA SELETIVA, cursos de Educação Ambiental, etc, o que em parte já vem sendo realizado pela Direção do Parque Nacional da Tijuca, em parcerias com as Secretarias de Meio Ambiente, COMLURB, entidades religiosas representativas dos cultos afro brasileiros, etc.

Lei 9985: "Art. 4º O SNUC - Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza tem os seguintes objetivos:

V - *promover a utilização dos princípios e práticas de conservação da natureza no processo de desenvolvimento;*

XII - *favorecer condições e promover a educação e interpretação ambiental, a recreação em contato com a natureza e o turismo ecológico.*

Art. 5º O SNUC - Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza será regido por diretrizes que:

IV - *busquem o apoio e a cooperação de organizações não governamentais, de organizações privadas e pessoas físicas para o desenvolvimento de estudos, pesquisas científicas, práticas de educação ambiental, atividades de lazer e de turismo ecológico, monitoramento, manutenção e outras atividades de gestão das unidades de conservação".*

5ª) A construção do referido espaço que é expressão de uma proposta já feita pelas comunidades do bairro da Tijuca, reconhecidamente não realizada, reduziria os impactos negativos no habitat do Parque Nacional da Floresta criando-se normas e restrições, além de estar subentendida do texto legal: "Neste período, o Parque desenvolveu uma articulação crescente com as comunidades da Grande Tijuca, seja através da contratação de moradores internos ou do entorno para serviços de manutenção e limpeza, seja através da participação na Agenda de Meio Ambiente, dentro do Projeto Agenda Social, que o IBASE, em parceria com Prefeitura, Estado, comunidades, universidades e ongs vem desenvolvendo nesta região da cidade. Uma publicação deste projeto, produzida pelo IBASE, contou com uma proposta das próprias comunidades, denominada Canto dos Orixás, que ainda não foi realizada". Parque nacional da Tijuca - Projeto Meio Ambiente e Espaços sagrados - A história do projeto

Lei 9985 de 18/07/00 : Art. 2º - Para os fins previstos nesta Lei, entende-se por:

XVIII - zona de amortecimento: o entorno de uma unidade de conservação, onde as atividades humanas estão sujeitas a normas e restrições específicas, com o propósito de minimizar os impactos negativos sobre a unidade;

6*) A criação do Centro de Religiões da Natureza viabilizará a realização de cerimônias religiosas, oferendas, cursos, palestras, seminários e outros eventos relacionados à meio ambiente, educação, história, cultura e religião.

Nota 1 A receita oriunda da realização dos eventos promovidos no Centro de Religiões da Natureza será destinada à operacionalização deste espaço, através de um sistema de gestão participativa, cabendo ao poder público a supervisão e fiscalização das atividades, e à sociedade civil a gestão e administração do espaço.

Lei 9985 de 18/07/00: Art. 5º O SNUC - Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza será regido por diretrizes que:

IV - busquem o apoio e a cooperação de organizações não governamentais, de organizações privadas e pessoas físicas para o desenvolvimento de estudos, pesquisas científicas, práticas de educação ambiental, atividades de lazer e de turismo ecológico, monitoramento, manutenção e outras atividades de gestão das unidades de conservação;

V - incentivem as populações locais e as organizações privadas a estabelecerem e administrarem unidades de conservação dentro do sistema nacional.

(Nome da lei?) Lei 7685 de 22/08/88: Art. 1º Fica o Poder Executivo autorizado a constituir a Fundação Cultural Palmares - FCP, vinculada ao Ministério da Cultura, com sede e foro no distrito Federal, com a finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira.

Art. 2º A Fundação Cultural Palmares - FCP poderá atuar, em todo o território nacional, diretamente ou mediante convênios ou contrato com Estados, Municípios e entidades públicas ou privadas, cabendo-lhe:

I - promover e apoiar eventos relacionados com os seus objetivos, inclusive visando à interação cultural, social, econômica e política do negro no contexto social do país.

(Observação: a fundação citada vai participar do projeto?)

7*) A fiscalização dos usuários e as normas e critérios para a utilização do espaço destinado às liturgias dos cultos da natureza, serão estabelecidos pela Direção do Parque Nacional da Tijuca, COMLURB - Companhia de Limpeza Urbana do RJ, Centros de Pesquisas e Tecnologia na área ambiental e Universidades em conjunto com um Conselho Gestor formado por membros representativos de entidades ligadas às religiões da natureza.

Nota 1) A criação do Conselho Gestor será definida no Termo de Referência sobre a gestão e administração do espaço, de acordo com as deliberações do Seminário Espaço Sagrado, realizado no Parque Nacional da Tijuca, nos dias 10 e 11 de janeiro de 2004, quando foi instituída a Comissão Interdisciplinar Gestora do Projeto Espaço Sagrado (em anexo a Carta de Intenções e a comissão eleita no seminário)

Nota 2) Os critérios para a escolha das Representações Religiosas levariam em consideração o tempo de existência das mesmas, seu efetivo funcionamento, sede própria, sua estrutura administrativa, a conduta de seus Diretores, **a atuação objetiva de tais Representações na defesa, valorização e promoção da cultura e religião.**

8º) O espaço reservado para as liturgias dos cultos da natureza estará sob a supervisão e acompanhamento do Parque Nacional da Tijuca, ficando a gestão e administração do espaço a cargo do Conselho Gestor.

Lei 9985 de 18/07/00: Art. 5º O SNUC - Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza será regido por diretrizes que:

IV - busquem o apoio e a cooperação de organizações não governamentais, de organizações privadas e pessoas físicas para o desenvolvimento de estudos, pesquisas científicas, práticas de educação ambiental, atividades de lazer e de turismo ecológico, monitoramento, manutenção e outras atividades de gestão das unidades de conservação;

V - incentivem as populações locais e as organizações privadas a estabelecerem e administrarem unidades de conservação dentro do sistema nacional.

Além disso, no que diz respeito ao art. 5º, inciso VI, da Constituição Federal, a Congregação Espírita Umbandista do Brasil se encontra à inteira disposição desse Órgão para eventuais estudos ou consultas no sentido de encontrar uma solução que satisfaça os anseios dos espiritualistas e daqueles que cultuam os seres e os elementais da natureza, dentro da religiosidade de cada um.

Cordialmente,

José Carlos Damas

Procurador Federal

Presidente - CEUB

ANEXO IX



Projeto

IMPLANTAÇÃO DE ESPAÇO SAGRADO NA CURVA DO "S"

1 - APRESENTAÇÃO DO PROJETO

Identificação do Projeto:

Título: Espaços Sagrados

Localização: Alto da Boa Vista, Rio de Janeiro, RJ.

Caracterização: Projeto sócio-cultural e ambiental

Embasamento: Educação Ambiental

Público Alvo: Praticantes de cultos e religiões da natureza

Bioma da área do projeto: Mata Atlântica.

Proponente: Consórcio/Parceria:

Parque Nacional da Tijuca/IBAMA/Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro,
Defensores da Terra.

1.1 - Instituições Parceiras:

PARQUE NACIONAL DA TIJUCA/ INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E
DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS - MMA

Sigla: **PNT/IBAMA**

CGC ou CNPJ: **03.659.166/0051-71**

Endereço postal: **Estrada da Cascatinha 850 – Alto da Boa Vista/ Rio de Janeiro**

Telefone: **(21) 2492 2252/ 2253**

Natureza da Participação: **Coordenadoria Técnica Institucional**

PREFEITURA DO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO

Sigla: **PREFEITURA DA CIDADE RIO**

CGC ou CNPJ: **03.378.003/0001-51**

Endereço postal: **Estrada da Cascatinha n.850, Alto da Boa Vista / Rio de Janeiro**

Telefone: **(21) 2492 2252 / 2253**

Natureza da Participação: **Gestor Territorial**

DEFENSORES DA TERRA

Sigla: Associação Defensores da Terra

CGC ou CNPJ: 31886229/0001- 07

Endereço postal: Rua Senador Dantas 84 sala 1211 cep: 20031-201

Telefone: 25245809 e 25247931

Natureza da Participação: **Proponente**

2 – RESUMO

A liberdade de expressão religiosa e a pluralidade de raças, culturas e costumes existentes no Brasil propiciou o florescimento de diversas seitas e religiões, sendo que muitas delas, encontram na natureza elementos vitais para o cultivo da espiritualidade cósmica latente em cada uma delas.

A natureza não apenas fornece matérias primas integrantes dos cultos, como também constitui espaço propício para celebrações, rituais e diversas gamas de práticas religiosas.

No Rio de Janeiro, um dos locais mais procurados para realização de manifestações de cunho religioso é o Parque Nacional da Tijuca e seu entorno.

O Parque Nacional da Tijuca (PNT) é uma Unidade de Conservação de proteção integral, destinada à conservação de áreas naturais que têm características de grande relevância sob os aspectos ecológico, cênico, científico, cultural, educativo e de lazer. Sua missão precípua é a conservação da rica biodiversidade, ou seja, a preservação e manutenção do equilíbrio natural, da diversidade biológica e dos bens culturais que, por sua importância, o certificaram como Reserva da Biosfera, qualificando-o, ainda, às certificações de Patrimônio da Humanidade e da ISO 14.001.

Modificações ambientais e interferência humana direta são vedadas. Vários são os impactos decorrentes do uso público, onde se destacam alguns tipos de degradação, oriundos de práticas religiosas que geram impactos prejudiciais à conservação da biodiversidade.

Algumas toneladas de resíduos oriundos de oferendas religiosas são retiradas anualmente desta Unidade de Conservação, bem como inúmeros são os casos de árvores queimadas e animais prejudicados pela ingestão de alimentos não condizentes com sua dieta alimentar.

Por sua vez, religiosos das mais variadas vertentes necessitam de locais propícios para realização de rituais, cerimônias, celebrações entre outras ações de cunho religioso, tendo sofrido ao longo de séculos discriminações, preconceitos e uma série de ações pouco respeitadas à sua cultura-religiosa.

A Constituição Brasileira permite a liberdade de expressão religiosa, mas, simultaneamente proíbe que sejam deixados resíduos e que haja agressões ao meio ambiente. Ciente de todos estes dados, o Parque Nacional da Tijuca vem, desde 1997, desenvolvendo um projeto de educação ambiental intitulado Meio Ambiente Espaços

Sagrados que visa pesquisar e promover discussões e ações interdisciplinares com a comunidade científica e sócio-religiosa; desenvolver alternativas sobre a questão das oferendas e práticas religiosas em áreas florestada; e compatibilizar a proteção do patrimônio natural e cultural.

Dois seminários e diversas ações conjuntas já foram empreendidos, envolvendo lideranças religiosas, pesquisadores, educadores, técnicos e agentes comunitários, membros de ongs ambientalistas que possibilitaram a elaboração de estratégias de trabalho e fortalecimento de parcerias, conjugando as necessidades de proteção ambiental e a livre expressão da experiência religiosa.

Como fruto deste trabalho surgiu a necessidade de criação e implantação de uma experiência-piloto de espaço sagrado - um local especialmente destinado às práticas religiosas no entorno do Parque Nacional da Tijuca. Esta experiência demonstrou a viabilidade da proposta em discussão e evidenciou diversos pontos que necessitam de melhorias e ampliação.

Da avaliação dos resultados obtidos, surgiu a presente proposta que objetiva alcançar respostas para as questões levantadas anteriormente. A criação e implementação de um Espaço Sagrado de uso multi-religioso, com sistema de gestão integrada entre sociedade civil e governamental, que virá de encontro a uma ampla demanda dos praticantes das várias religiões da natureza e que, simultaneamente, estará protegendo o meio ambiente e propiciando ações de conscientização ambiental a um vasto segmento da população carioca.

Ressalta-se ser esta iniciativa inédita em uma Unidade de Conservação, cujos resultados serão benéficos à sociedade e à biodiversidade nacional.

3 – DIAGNÓSTICO

O Parque Nacional da Tijuca foi criado pelo Decreto n. 50.923/61, alterado pelo Decreto n. 60.183/67. Em 1991 foi elevado à categoria de Reserva da Biosfera, pelo Fundo das Nações Unidas para a Educação (UNESCO). Candidata-se atualmente à certificação de Patrimônio da Humanidade, devido ao seu importante papel no equilíbrio do clima, na preservação da biodiversidade e de seu patrimônio histórico-cultural. Encontra-se, ainda, em fase de implementação do Sistema de Gestão Ambiental – ISO 14.001 que permite adotar, de forma sistematizada, o desenvolvimento de ações de controle e gestão dos aspectos ambientais que ocorrem no Parque.

Com uma área de 3.200 hectares, está situado na região central da cidade do Rio de Janeiro, na porção média superior do Maciço da Tijuca, reunindo três setores distintos, recortados pela malha urbana.

O PNT é uma Unidade de Conservação Federal administrado em sistema de gestão compartilhada com a Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro. Nos últimos anos, com o aporte técnico de diversas instituições da sociedade civil, tem desenvolvido uma série de atuações no que tange à conservação tanto do seu patrimônio natural, quanto do cultural. O parque, entretanto, é palco também, de diversas atuações integrantes da cultura imaterial, nacional e internacional, em virtude de sua caracterização como unidade de conservação aberta ao uso público.

O uso público contempla a visitação, a realização de atividades de turismo, ecoturismo, recreação, esporte, lazer e ações de cunho sócio-cultural, onde se inserem manifestações religiosas.

Um dado importante a ser mencionado é que o Parque Nacional da Tijuca, com base em estimativas de sua administração, é visitado anualmente por um milhão e meio de pessoas.

Dentre estas, encontram-se integrantes de religiões que necessitam de contato físico com a natureza e/ou seus elementos para realizar práticas religiosas. Neste panorama destacam-se as religiões afro-brasileiras (umbanda e candomblé), as esotéricas, xamãs, budistas, magos e wikkas, druidas, hinduísmo, ciganos... Católicos e evangélicos, apesar de não professarem culto à natureza, têm utilizado o Parque para celebrações religiosas que interferem no meio ambiente.

Muitos destes praticantes realizam oferendas ou empreendem cerimônias onde a mata é afetada. Quando falamos de mata, estamos nos referindo ao meio ambiente como um todo, uma vez que os rios ficam poluídos, o solo sofre agressões em virtude dos resíduos deixados. As árvores e arbustos são atingidos pelo uso de velas e pelo simples caminhar em área que não são trilhas, pois os praticantes adentram pela mata para realizar suas celebrações e oferendas, em busca de privacidade. Os animais, ao ingerirem resíduos de oferendas, têm sua dieta alimentar prejudicada, ocorrendo, por vezes, conseqüências fatais. Os resíduos também podem acarretar acidentes como cortes nos pés dos animais silvestres e das pessoas de visitam o parque. As velas causam incêndios. Enfim, são muitas as conseqüências negativas em virtude das interferências religiosas no Parque.

Minimizar estes impactos sem coibir as práticas religiosas e respeitar a pluralidade cultural-religiosa de seus usuários, é uma das metas desta Unidade de Conservação.

“Espaços onde a natureza se mantém viva representam, para grande número de religiões que a cultuam, espaços sagrados. Seus adeptos há milhares de anos buscam a conexão com a natureza através de orações, danças, cânticos e oferendas de flores e alimentos, através de uma grande diversidade de filosofias e religiões, em que a experiência fundamental de unidade e integração com o todo, o religare, é desencadeada no processo de comunicação homem-natureza.

Atualmente, um grande número de adeptos das religiões da natureza procuram as unidades de conservação ambiental para uma prática que consideram sagrada, fundamental ao seu processo de identidade cultural. Ao uso dos espaços naturais para vivências religiosas, soma-se o uso crescente para práticas de cura, em que a busca de saúde e harmonia passa também pela conexão com a natureza, através de movimentos, celebrações, danças e diversas formas de meditação, algumas vezes envolvendo também oferendas, tais como o xamanismo e o druidismo”.(1)

Tendo em vista, por um lado, as determinações da Constituição Brasileira e do Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca, e, do outro lado, a demanda sócio-religiosa, a criação de um espaço destinado ao uso religioso torna-se uma solução há muito discutida e almejada pela administração do PNT.

Como o Plano de Manejo não permite que este espaço seja implantado dentro da unidade de conservação, a alternativa de implementá-lo em área contígua, ou seja, em seu entorno, torna-se uma solução almejada por ambas as vertentes: a ambiental e a sócio-religiosa.

Neste momento, o Parque e seus parceiros se propõem ao desafio de conjugar uma ética ambiental com uma teologia ambiental. Ou seja: os valores ligados à preservação

do meio ambiente e a sacralização dos espaços naturais, tomando a natureza como valor fundamental.

Acreditando que o diálogo franco e aberto sobre as diferenças desenvolve os valores inalienáveis da tolerância e da cooperação, que são as bases do entendimento fraterno e da busca de soluções que viabilizem a superação do dilema meio ambiente e liberdade religiosa, o projeto em foco diagnosticou a necessidade de ambas as vertentes e vem propor a implantação deste espaço comunitário a todas as religiões, que têm no meio ambiente o âmago de sua espiritualidade.

Nota 1 – Texto: Cartilha da equipe técnica do Projeto Meio Ambiente Espaço Sagrado. “Áreas naturais: Espaços Sagrados. A presença do Axé”. Janeiro de 2004.

4 – JUSTIFICATIVA

Tendo em vista os resultados apurados pelas ações iniciais e os contatos com entidades religiosas, desenvolvidas pelos técnicos do Parque Nacional da Tijuca, ficou bastante evidenciada a demanda da criação de um espaço sagrado. Em 2003, a direção do PNT conseguiu permissão da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro para instalar, à guisa de experiência piloto, esse espaço. O local cedido para esta experiência é conhecido como “Águas Férreas”, situado no Alto da Boa Vista, no entorno do Parque.

Esse espaço tem alcançado bons resultados, mas ainda se encontra muito distante dos objetivos e necessidades dos grupos religiosos, não conseguindo atingir às demandas de outras religiões que não as de origem afro-brasileiras. O número de pessoas que o procuram ainda é bastante restrito, em virtude da falta de privacidade, pois se localiza junto à malha viária; a área é insuficiente para celebrações, podendo apenas receber oferendas; não possui um sistema de gerenciamento sistemático; a divulgação foi insuficiente.

Trata-se na verdade de uma tentativa de viabilização de um espaço sagrado, um primeiro esforço da administração do Parque para minimizar os impactos ambientais existentes dentro de seus limites geográficos e que já evidencia seu respeito à diversidade cultural e religiosa.

Durante a realização do II Seminário: Meio Ambiente Espaços Sagrados, este projeto piloto foi visitado e analisado por praticantes de diversos cultos, educadores e membros de ongs ambientalistas que auferiram a relevância da iniciativa e endossaram a necessidade de se eleger outro espaço mais apropriado para ser sacralizado e atender às metas religiosas.

A equipe do Parque levou-os a conhecer outro espaço, próximo a “Águas Férreas”, conhecido como Curva do “S”, já bastante utilizado há anos por praticantes de cultos voltados para a natureza. Este seria, sob o ponto de vista desta equipe, o local ideal, por ser de fácil acesso, ter local para estacionamento, ter privacidade, ser bastante amplo para comportar práticas simultâneas e contemplar elementos fundamentais como pedras, águas límpidas, cachoeiras e mata espessa.

Os participantes deste seminário aprovaram por unanimidade o local que lhes foi apresentado e, a partir de então, num trabalho cooperativo e integrado, passaram a expor todas as características, peculiaridades e necessidades de um espaço destinado a qualquer prática de caráter religioso. Uma comissão provisória foi eleita para ser responsável pela elaboração das normas e diretrizes de funcionamento e gerenciamento do futuro espaço.

Ficou definido que o gerenciamento será uma atuação integrada entre poder público e sociedade civil organizada (membros representativos dos diversos segmentos religiosos, associações de bairro, organizações culturais e ambientalistas) e pela iniciativa privada.

Ficou igualmente estabelecida a necessidade de construção de edificações nesta área, visando dar infraestrutura aos usuários, bem como o manejo da área, que será realizado por pessoas das comunidades de baixa renda, vizinhas ao Parque, após treinamento e capacitação em educação ambiental e religiosa.

Frente ao exposto, justifica-se a implementação desse espaço sagrado, fruto do trabalho participativo e integrado de uma equipe multidisciplinar que propiciará a manutenção da cultura imaterial, a preservação ambiental, ao tempo em que estará gerando educação, emprego e renda.

5 – OBJETIVO PRINCIPAL

- Implantação de um Espaço Sagrado em área contígua ao Parque Nacional da Tijuca.

6 – OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Gerar um espaço ecumênico destinado ao culto de religiões da natureza;
- Propiciar local apropriado e com infraestrutura condizente às demandas de diversos grupos religiosos;
- Fomentar a cultura imaterial através do respeito às diversas filosofias e culturas religiosas existentes no país;
- Preservar os recursos naturais, em especial as áreas integrantes do Parque Nacional da Tijuca;
- Propiciar e difundir educação ambiental aos praticantes das diversas vertentes religiosas;
- Gerar emprego e renda para moradores das comunidades de baixa renda, residentes no Alto da Boa Vista;
- Conscientizar as comunidades do entorno do Parque quanto à preservação e ambiental e cultural, tornando-os partícipes do processo;
- Propiciar ações educativas e sócio-culturais em parceria com segmentos sociais diferenciados;
- Fomentar reciclagem de lixo através do aproveitamento dos resíduos religiosos.

7 – METODOLOGIA ADOTADA

Na primeira fase do Projeto Meio Ambiente Espaço Sagrado, desenvolvido a partir de março de 1997, a metodologia adotada foi de pesquisa direta e indireta.

A equipe do Parque Nacional da Tijuca iniciou trabalhos de pesquisa bibliográfica e posteriormente de campo, realizando visitas técnicas a diversos espaços particulares, sendo três na cidade do Rio de Janeiro, um em Magé e um em Petrópolis, onde se realizavam celebrações e oferendas. Nestes locais foram realizadas entrevistas e

aplicados questionários a usuários e administradores destes espaços, para conhecer o nível de conscientização dos membros de diversas religiões sobre a interferência e correlação de suas práticas com o meio ambiente.

Realizou-se, ainda, visita técnica a um espaço sagrado consagrado pela população local e de uso público institucional – o Parque São Bartolomeu, sito em Salvador, BA. Nesta cidade, a equipe realizou reuniões técnicas com lideranças religiosas e participou de um Congresso de Cultura Africana, onde o questionário acima citado foi aplicado a líderes religiosos e adeptos do candomblé.

Todas estas pesquisas foram registradas através de fotografias e vídeo, bem como os resultados auferidos foram estatisticamente tratados e descritos em relatórios.

Na segunda fase do trabalho, realizado em setembro de 1997, a equipe do PNT coordenou, juntamente com o ISER (Instituto Superior de Estudos da Religião) e com o Museu Nacional de Belas Artes, o I Seminário Meio Ambiente Espaços Sagrados com a participação de representantes de vários cultos, órgãos públicos, pesquisadores e ongs. Uma exposição com acervo recolhido da Floresta da Tijuca veio ilustrar as ocorrências religiosas.

Na terceira fase do projeto a equipe deu continuidade a pesquisas de campo, desta vez, levantando nas proximidades do PNT, uma área com condições propícias a ser transformado em um Espaço Sagrado. Realizou uma série de reuniões e encontros técnicos na UERJ (NEPEC), CECIP, IBASE, ISER entre outros, engajando-se em outros trabalhos relacionados ao tema, bem como expondo a experiência do Parque Nacional da Tijuca. Organizou, ainda, reuniões com líderes políticos visando apoio e cessão de áreas públicas, para instalação do referido espaço. Alguns artigos foram redigidos por membros da equipe do PNT, sendo alguns publicados e atualmente constituem embasamento técnico a pesquisadores do tema.

Em 2003, o PNT deu início ao projeto piloto de “Águas Férreas”, embasado no conhecimento adquirido pela equipe e finalmente, em janeiro de 2004, realizou o II Seminário Meio Ambiente Espaços Sagrados, que veio dar sustentação religiosa ao projeto que ora apresentamos. É importante mencionar que a equipe do PNT redigiu uma cartilha e um texto técnico para este seminário.

Resumindo a metodologia aplicada, podemos afirmar que nestes seis anos de trabalho, o PNT possui uma vasta listagem bibliográfica sobre o assunto em pauta, relatórios que auferem o resultado de entrevistas, questionários, dois seminários, fotografias e vídeos, artigos técnicos publicados, uma cartilha e um projeto que poderá se tornar uma experiência frutuosa em termos de presente e futuro.

8 – ETAPAS

1. Levantar recursos orçamentários para implantação da proposta;
2. Elaborar projeto executivo da área a ser construída;
3. Desenvolver reuniões técnicas multidisciplinares para aprofundamento das questões relativas à implantação do espaço sagrado;
4. Realizar mutirões de limpeza da área visando utilização organizada e sistematizada até que o espaço esteja implantado;
5. Elaborar normas e diretrizes de funcionamento do espaço sagrado;
6. Definir a comissão permanente de gestão do espaço sagrado
7. Proceder treinamentos e seleção de pessoal para operacionalização do espaço;
8. Solicitar a execução das obras necessárias;
9. Divulgar e promover o espaço;
10. Elaborar placas de sinalização, material didático e de interpretação ambiental (cartilhas, folders, exposição interpretativa);

11. Organizar e realizar a inauguração do espaço, com celebração oficial;
12. Desenvolver atividades educativas e culturais voltadas para sensibilização sobre a questão de meio ambiente, cultura e religião;
13. Realizar avaliações periódicas.

9 - PARTICIPAÇÃO SOCIAL E BENEFICIÁRIOS

Analisando os aspectos dos atores do processo, identificam-se três tipos de segmentos sócio-culturais e beneficiários.

O primeiro refere-se aos usuários em geral do Parque Nacional da Tijuca, que o visitam sem nenhum tipo de interesse ou vinculação religiosa e que, geralmente, não aprovam as práticas religiosas em áreas naturais, protegidas ou não. Estes se beneficiarão diretamente da não existência de resíduos religiosos nas matas do Parque.

O segundo segmento refere-se aos praticantes de religiões da natureza que se beneficiarão em ter uma área destinada a seus usos específicos, além de terem um espaço preservado ecologicamente.

O terceiro segmento a ser beneficiado são os moradores do entorno do Alto da Boa Vista que necessitam e merecem águas limpas para seu consumo. Nesse segmento, existem comunidades carentes que poderão ser responsabilizados pela manutenção deste espaço sagrado, criando-se oportunidades de geração de emprego e renda. As mais importantes são as residentes na Floresta da Barra, Tijuacu, Furnas, Mata Machado, Rocinha e Boréu. Elas poderão ser beneficiadas, ainda, por ações de conscientização ambiental e de treinamento ministrado pelo Parque e pelas organizações religiosas, podendo atuar como agentes multiplicadores de cultura ambiental. A metodologia de capacitação e treinamento será participativa e voltada para ações de controle dos impactos ambientais e operacionalização do espaço propriamente dito. Acresce-se que a doação dos recipientes utilizados nas oferendas e de outros materiais (sobras de velas, por exemplo) poderão beneficiar as cooperativas de coleta e transformação de resíduos urbanos e bem como aos artesãos, já existentes na maioria dessas comunidades de baixa renda, enriquecendo seu artesanato.

Dessa forma, a implantação e operacionalização do espaço sagrado poderão trazer benefícios, presentes e futuros, para diversos segmentos da sociedade.

10 – PROPOSTA CONCEITUAL E ARQUITETÔNICA

A área conhecida como Curva do “S”, há alguns anos já constitui um local de uso público, provavelmente construído para lazer da população, uma vez que possui estacionamento externo, via de acesso a todo o contorno do rio e às cachoeiras, incluindo degraus revestidos de pedra que facilitam o acesso aos três patamares que configuram o recanto. Possui também dois círculos demarcados com pedras, uma espécie de poço de argamassa junto ao espelho d’ água da cachoeira maior e no caminho em direção a um portão lateral, mesa circular de cimento, indicando seu uso a usuários. Há vestígios de grades junto a este portão lateral, o que indica que o espaço, um dia, já foi cercado.

Faz-se mister mencionar que há anos esta área passou a ser usada por praticantes de religiões da natureza para realização de oferendas e que o rio, bem como toda a área contígua encontra-se altamente degradada pela presença de resíduos destas oferendas. Muitas árvores apresentam marcas de queimaduras, oriundas de velas, estando algumas delas já bastante prejudicadas por esta ação.

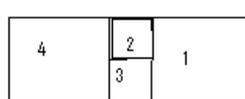
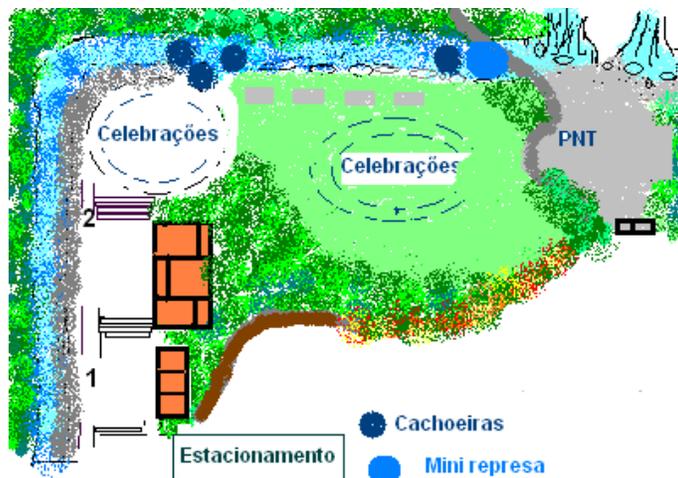
A Curva do “S” foi escolhida para ser o novo Espaço Sagrado em virtude do uso acima mencionado, por já apresentar a pequena infra-estrutura descrita e pela privacidade que têm seus usuários, uma vez que seus atrativos naturais estão longe da estrada.

A proposta em foco vem ampliar e melhorar a infraestrutura já existente e sistematizar seu uso.

Dentre as necessidades arquitetônicas e operacionais detectadas destacam-se:

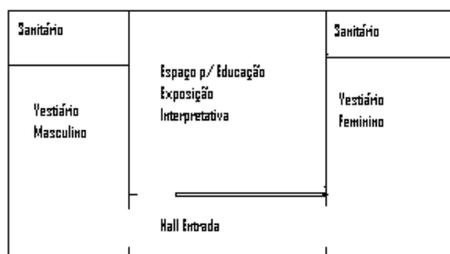
- Limpeza geral do espaço;
- Colocação de cerca em toda a área;
- Melhoramentos no estacionamento;
- Inclusão de rampa e corrimão juntos aos degraus que conduzem aos patamares, visando facilitar o acesso a deficientes físicos e idosos;
- Inserção de suportes para colocação de velas, o que livrará as árvores desta prática, em pelo menos 6 pontos do recanto, sendo o primeiro logo após a entrada;
- Construção de uma pequena edificação na entrada onde haveria uma espécie de guarita, sanitário para funcionários, depósito de material de limpeza e lojinha (ver croqui e definição de uso em anexo);
- Construção de uma edificação que contemple vestiários e sanitários femininos e masculinos e uma ampla sala multiuso;
- Instalação de linha telefônica;
- Edificação de uma ponte que dê acesso ao outro lado do rio;
- Ampliação de área do outro lado do rio para uso religioso;
- Melhoramentos nas vias de acesso e nos círculos já existentes;
- Inserção de mais um círculo demarcado por pedras próximo às cachoeiras;
- Colocação de lixeiras em várias áreas do espaço;
- Colocação de container para lixo na área externa;
- troca do portão lateral.

Croquis do Espaço e das áreas edificadas.



ESPAÇO SAGRADO - croqui

- 1 - Guarda
- 2 - Sanitário
- 3 - Depósito material limpeza
- 4 - Lojinha



10.1 - Operacionalização do Espaço Sagrado

Para que este espaço possa alcançar os fins propostos, ficou determinado que um Comitê Gestor constituído por técnicos do PNT e sociedade civil organizada (membros representativos dos diversos segmentos religiosos, associações de bairro, organizações ambientalistas entre outros) realizará de forma integrada o gerenciamento do Espaço Sagrado.

Para sua operacionalização e manutenção serão contratados, após capacitação técnica (ambiental e religiosa) quatro servidores, conforme já mencionado, selecionados entre moradores das comunidades do entorno do Alto da Boa Vista, a saber:

- 1 encarregado geral, responsável pela recepção, orientação do uso e normas de espaço, agendamento dos grupos, cobranças, redação de estatísticas de uso e relatórios mensais, encaminhados ao Comitê Gestor. Exigência: 2º grau do ensino fundamental;
- 1 encarregado da limpeza, retirada das oferendas no tempo correto com os rituais, condução dos praticantes aos locais previamente agendados, seleção do material a ser reciclado e encaminhamento dos mesmos à lojinha e/ou às cooperativas de reciclagem. Exigência: 1º grau do ensino fundamental;

- 1 servidor que cubra as atribuições dos dois primeiros em dias de celebrações noturnas e nas folgas e férias dos titulares. Exigência: 1º grau do ensino fundamental;
- 1 servidor que trabalhe na lojinha, caso esta não seja terceirizada. Exigência: 2º grau do ensino fundamental

da Lojinha

A loja deverá conter produtos inerentes aos usos religiosos, sendo novos ou reciclados, bem como servir como mini-lanchonete, visando dar um apoio alimentar aos usuários.

Esta lojinha terá um pequeno depósito para guarda do material e poderá ser terceirizado ou não, de acordo com o que for estipulado pelo Comitê Gestor. Caso seja terceirizada, o funcionário encarregado será de responsabilidade da empresa usuária do mesmo.

da sala multiuso

Para esta sala está previstas a montagem de uma exposição educativa e interpretativa, que transmita conhecimentos sobre preservação ambiental, contenha informações aos usuários sobre o uso correto do espaço e sobre as várias religiões da natureza, servindo desta forma como veículo de comunicação e informação histórico-religiosa.

Nela também existirão cartilhas e folders para distribuição gratuita aos usuários, servindo igualmente como veículo didático.

Em casos especiais, a sala poderá servir também abrigar grupos que necessitem de área fechada.

ANEXO X DECÁLOGO DAS OFERENDAS



DECÁLOGO DAS OFERENDAS

Diferentes tradições religiosas realizam oferendas na natureza: wicca, cigana, xamânica, umbanda, candomblé, daime, entre outras, têm como prática devocional o oferecimento de presentes e agradamentos às suas divindades, seja para agradecimento, louvor ou solicitação. Destas, são as religiões de matrizes africanas, como a umbanda e o candomblé, as que mais utilizam os ambientes naturais na sua prática religiosa cotidiana, pois os orixás e encantados (suas divindades) estão diretamente associados a diferentes elementos da natureza.

Mas, apesar de rios, cachoeiras, matas e praias fazerem parte da base da crença dessas tradições e possuírem uma importância fundamental, observa-se que tem havido um distanciamento do princípio religioso básico de respeito à natureza por parte de alguns praticantes religiosos.

A prática religiosa na natureza tem sido frequentemente associada à poluição do meio ambiente. As oferendas que ficam expostas na natureza, após um tempo, acabam poluindo as águas de rios, cachoeiras e as matas ao redor com materiais não degradáveis, causando forte impacto negativo aos visitantes. As comidas e carcaças de animais mortos acabam tornando-se veículo de patogenicidade para homens e fauna silvestre, além de serem pontos de disseminação de vetores às comunidades residentes do entorno; as velas acesas matam árvores e contribuem para ocorrência de incêndios florestais; as louças, garrafas e copos deixados no ambiente quebram-se com facilidade, poluem águas e matas e colocam em risco a vida de frequentadores e fauna local.

Tal destruição da natureza não é, no entanto, parte integral do candomblé, da umbanda, ou de qualquer outra religião. Ela, na verdade, resulta da falta de conhecimentos de questões ligadas aos saberes tradicionais dessas religiões e à conservação da natureza. É a ignorância, e não a religião, que leva à poluição e à destruição do meio ambiente natural.

Oku Abo significa bem-vindo, termo dos povos africanos de língua yorubá. O terreiro de candomblé Ilê Omiojuaro e os Defensores da Terra têm, com isso, a intenção de saudar a chegada de uma nova consciência, através do entendimento do problema que os resíduos religiosos trazem ao meio ambiente natural e da adoção de novas práticas religiosas, mais conscientes, sustentáveis e em harmonia com os saberes sagrados tradicionais e com a necessidade de conservação dos recursos naturais. Listamos a seguir dez itens que podem inspirar o praticante e reorientá-lo para novas práticas e ações:

OS SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS



Tenha sempre uma atitude de respeito ao escolher os locais para sua oferenda, pois são Sítios Naturais Sagrados. Muitas vidas habitam esses ambientes, algumas veladas e outras reveladas, mas todas merecem o mesmo respeito do homem. Procure interagir sem interferir com a harmonia da vida local e com a beleza cênica da

paisagem. Mamãe Oxum não gosta que poluam suas águas e enfeiem seus rios e cachoeiras. Iemanjá sente o mesmo com suas praias e águas, assim como Oxossi, Ogum ou Xangô. Como os orixás, a natureza deve ser respeitada.

ONDE REALIZAR AS OFERENDAS

Não realize oferendas em áreas protegidas por lei, como Parques e Reservas. São ambientes criados com a finalidade de manter preservado um ecossistema específico, e possuem muitas limitações de acesso e uso do solo. Se precisar realizar rituais neste ambientes, não acenda velas nem deixe lixo no local, pois isto é proibido por lei. Você corre o risco de levar uma advertência ou até mesmo uma multa de um guarda da área. Entre em contato com a autoridade local e comunique a sua intenção. Pergunte, sobretudo, sobre restrições ao uso de som. Atabaques podem causar um forte impacto em determinadas áreas. Já em outras, não. Algumas localidades possuem até mesmo espaços sagrados legalmente constituídos para este fim, onde você pode realizar sua oferenda com todo respeito e segurança. Informe-se antes, e boa sorte.

OS 5 R's DAS OFERENDAS: Reduzir, Reaproveitar, Reciclar, Responsabilizar e Recolher.

Reduzir o lixo produzido, reaproveitar embalagens e recipientes, reciclar utensílios que ganham cara e uso novos, responsabilizar-se pelo ambiente que frequenta e usa e pelo lixo deixado lá, e recolher sempre todo lixo produzido são 5 práticas ecológicas necessárias hoje em dia. Faz bem a todo mundo.

NÃO DEIXAR RESÍDUOS

- Não importa se é o meio ambiente natural ou urbano, não deixe resíduos no meio ambiente. Comprometa-se com esta atitude.
- As comidas que são oferecidas aos orixás e encantados nos terreiros de umbanda e candomblé, após o tempo necessário de exposição, não devem ser despachadas em vias públicas e nem jogadas no meio ambiente natural. Podem e devem ser enterradas ou encaminhadas para a compostagem, para produção de adubo orgânico. As oferendas que ficam na natureza, depois de certo tempo, acabam se transformando em resíduos religiosos, contribuindo para a poluição das águas de rios, cachoeiras, praias e matas com materiais não degradáveis, causando forte impacto negativo aos visitantes e frequentadores. As comidas e carcaças de animais mortos quando deixadas no meio ambiente natural acabam tornando-se veículo de patogenicidade para homens e fauna silvestre, além de serem pontos de disseminação de vetores (ratos, baratas, moscas) às comunidades residentes do entorno. Todos correm riscos de contaminação, fauna local, comunidade do entorno e visitantes.
- Após o ritual, recolha todo o material levado e todos os resíduos que tiver produzido, contribuindo para a manutenção da limpeza local.

REDUÇÃO DO CONSUMO E DO LIXO

- Tradicionalmente, há sempre muita fartura na cultura afro-brasileira, principalmente na culinária, nos rituais e nas oferendas religiosas produzidas, sempre muito ricas e fartas. Mas o desperdício é também muito grande devido, principalmente, a um erro de interpretação de um pensamento comum no ser humano moderno e que se reflete nos praticantes de umbanda e candomblé: “Quanto mais é dado mais é recebido”, como se a quantidade de oferenda ofertada estivesse diretamente ligada à qualidade da resposta recebida. Isto é um engano. Os orixás e encantados não estão interessados na *quantidade* do que lhes é oferecido, mas na *qualidade* daquilo que é feito e ofertado, na intenção do praticante e devoto ao realizar o ritual, sua fé, que se expressa desde o primeiro momento da feitura da oferenda até o final. Carinho e cuidado pesam mais na balança dos orixás.
- É recomendado que se ofereçam porções individuais, de 200 a 500 gramas apenas, que são suficientes para atender às demandas de todos. E capriche na hora de preparar, usando todo o seu axé.

TEMPO MÍNIMO DE PERMANÊNCIA

- As oferendas não necessitam ficar muito tempo expostas, mas este tempo varia de tradição para tradição. Consulte a autoridade religiosa de seu culto sobre o tempo mínimo de permanência necessário para a sua oferenda, e recolha todos os resíduos após. Não deixe lixo no meio ambiente. Toda a Natureza é sagrada e merece ser respeitada. Lembre-se disso sempre.

REAPROVEITAR E RECICLAR

- O que não puder ser reaproveitado com o mesmo fim, deve ser reciclado, ganhar nova roupagem e novo uso. A louça usada pode ser lavada, fervida e reutilizada como recipiente de novas oferendas ou como utensílio no terreiro. Pode ganhar uma pintura decorativa e virar vaso de planta, porta utensílio ou o que mais a imaginação determinar. Já os alguidares, por serem de barro e porosos, são de fácil contaminação e não devem ser reutilizados, mas podem ser reciclados se forem triturados e usados como terra ou como matéria prima para compostagem. A questão é usar a criatividade a serviço do bem comum.

CUIDADO COM AS VELAS

- Não acenda velas na natureza, apenas na segurança do altar. Provocar incêndio é proibido por lei e você pode ser preso por isso. As velas queimam e matam as árvores, colocando em risco todo o ambiente ao redor. Há lugares que oferecem tocos de árvores para esse fim, mas isto não é seguro. Se realmente precisar usar o elemento fogo no seu ritual, então se comprometa a ficar por perto até ele se apagar.

USO DE MATERIAS BIODEGRADÁVEIS

- Dê sempre preferência a materiais biodegradáveis na prática do culto. Alguidares, louças, copos e garrafas quebram com facilidade e causam ferimentos a pessoas e animais. Copos e garrafas podem ser substituídos por cabaças, cuias de coco ou bambu. Para substituir os recipientes de louça ou barro uma alternativa é o uso de folhas de bananeira, mamona ou morim, que podem forrar o fundo dos alguidares e louças. Na hora do ritual, deixe as folhas com as oferendas e retorne com os recipientes, lembrando de recolher todos os resíduos após o tempo mínimo de permanência.

LIMPEZA E RECUPERAÇÃO PAISAGÍSTICA E CÊNICA

- Organize um grupo de amigos e realize atividades rotineiras de limpeza e recuperação paisagística das áreas em que você normalmente realiza suas oferendas, tais como praias, beira de rios, cachoeiras, matas ao redor e trilhas de acesso. Entre para o grupo de voluntariado do Parque ou Reserva que você frequenta e participe de atividades de recuperação e limpeza. Comprometa-se com o meio ambiente em que você vive ajudando a mantê-lo limpo e conservado.

UM FORTE AXÉ PARA TODOS !!!

	<p>EXECUÇÃO: Defensores da Terra (21) 2524-5809 / 2524-7931 / defterra@veloxmail.com.br</p> <p>Iê Omiojuaro - Mãe Beata de Yemonja e Aderbal Ashogum maebeata@yahoo.com.br</p> <p>APOIO: Comissão de Defesa do Meio Ambiente da ALERJ</p>	
---	---	---

ANEXO XI

PARECER/AGU/PGF/IBAMA PROGE Nº 467/2005, em 2 de setembro de 2005,



ADVOCACIA GERAL DA UNIÃO
PROCURADORIA GERAL FEDERAL
PROCURADORIA FEDERAL ESPECIALIZADA - IBAMA

PARECER/AGU/PGF/IBAMA PROGE Nº467/2005
PROCESSO nº 02001.004964/2005-65
INTERESSADO: DIREC/CGECO
ASSUNTO: PRÁTICAS RELIGIOSAS EM ÁREAS PROTEGIDAS

Senhora Coordenadora,

A CGECO/DIREC solicita da Proge orientação quanto às práticas religiosas em parques nacionais à luz da legislação vigente.

Anexa relatório da oficina realizada no Parque Nacional da Tijuca a qual objetivou subsidiar a Administração do IBAMA com as diferentes celebrações religiosas que ocorrem naquela unidade de conservação, causando, muitas vezes, danos ambientais.

Da leitura do processo verifica-se que já foram identificados todos os grupos religiosos que utilizam o Parque bem como o impacto ambiental que cada um deles pode causar.

Nas citações legais, há o artigo 5º da Constituição Federal de 1988 segundo o qual em seu inciso IV estabelece a liberdade de pensamento, e no inciso VI diz que é 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 suas liturgias. (sem grifos no original).

E ainda cita o artigo 19 que veda à União, aos Estados e Municípios, o estabelecimento de cultos religiosos e igrejas, subvencinm-los, embarçar-lhes o

funcionamento ou manter com eles relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público

Quando a Constituição Brasileira diz - na forma da lei - ela está exigindo para um regramento infraconstitucional, mais especificamente, para uma LEI, a medida proteção aos locais de culto e também exige a existência de uma LEI para embasar a colaboração dos órgãos com os cultos desde que considerada DE INTERESSE PÚBLICO conforme previsão legal.

Esta mesma Constituição Federal definiu, em seu artigo 225, o meio ambiente como bem de uso comum do povo, ou seja, é também um direito fundamental que deve ser assegurado por regramentos infraconstitucionais pois, todos os bens ambientais são essenciais à saúde qualidade de vida humana. Entretanto, não se pode dizer que o bem ambiental é bem público porque esta classificação do bem ambiental não abrange a sua dominialidade o que lhe dá contornos diferentes. A Constituição silenciou sobre a dominialidade dos bens ambientais de uso comum do povo. Depreende-se então que este conceito jurídico indeterminado foi remetido para a regulamentação infraconstitucional.

E assim a Lei nº 9.985/00 ao definir o Sistema Nacional de Unidades de Conservação obedeceu ao comando constitucional e estabelece regramentos a serem observados nas unidades de conservação, na sua condição *in situ*, caracterizada como bem de uso comum do povo, pois a sua função ecológica é essencial à saúde qualidade de vida e, neste contexto, é bem difuso, não sendo passível de privatização ou utilização diversa daquela prevista nos seus objetivos e no seu plano de manejo.

Para tanto, a sua regulamentação permanece com o Poder Público uma vez que pela própria natureza e finalidade desses espaços especialmente protegidos, os quais auxiliam no equilíbrio ecológico, nas experiências científicas, na educação ambiental, na preservação das espécies e na economia ambiental. Não é sem razão que o patrimônio genético é hoje objeto de rigorosa legislação e controle por parte do poder

11591
15-

A liberdade de culto prevista constitucionalmente encontra suas limitações, na forma da Lei, no próprio dizer constitucional. Ou seja, é preciso que exista uma lei infra constitucional estabelecendo onde e quando estes cultos se realizam. Como não existe uma lei que garanta a celebração de cultos em Parques Nacionais, prevalecem as limitações da Lei nº 9985/00 onde não há previsão legal para estas celebrações como já dissemos acima.

A proteção do patrimônio cultural e imaterial é a competência precípua do IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - e seria muito conveniente que o mesmo se manifestasse na busca de uma solução.

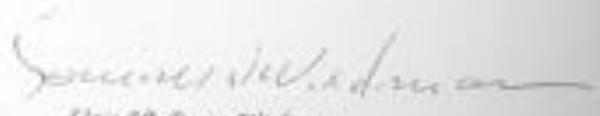
O que não podemos fazer é avocar ao IBAMA a responsabilidade pela solução de uma atividade, a priori inadequada e ilegal dentro de um Parque Nacional. Inexiste previsão legal de utilização desses espaços especialmente protegidos para cultos religiosos agravada pelo uso dos recursos naturais do próprio Parque.

A inclusão da atividade no plano de manejo da unidade, deverá se ater a cessão de um espaço, eventualmente, na Zona de Ametecimento, no entorno do Parque, mas, não existe legalidade de construção desse espaço dentro do Parque Nacional.

A existência de capelas, grutas e monumentos dentro dos Parques, construídos anteriormente à criação da unidade de conservação, deverá ser contemplada no plano de manejo como zona especial e sujeita a regramentos específicos de estacionamento, horários, destinação de resíduos e toda forma de poluição que possa afetar a fauna e a flora do Parque bem como outras regras técnicas compatíveis com o manejo do Parque.

A consideração,

Brasília, 02 de setembro de 2005.



Sérgio M. Pereira
Procurador Federal
Mat. 67670 - OABMG 17.612

ANEXO XII

DESPACHO 0809/2005 – PROGE/COEPA, constante no Processo 02001004964/2005.

**Parecer da Coordenadora de Estudos e Pareceres Ambientais da PROGE/IBAMA
Dr^a Adriana Mandarino**



Serviço Público Federal
ADVOCACIA GERAL DA UNIÃO-AGU
PROCURADORIA GERAL FEDERAL-PGF
PROCURADORIA GERAL ESPECIALIZADA JUNTO AO IBAMA
SAIN AV. L4 N EDIFÍCIO SEDE DO IBAMA BL. A - CEP: 70.000-000

REFERÊNCIA: PROCESSO Nº 0201004964/2005

ASSUNTO: PRÁTICAS RELIGIOSAS EM ÁREAS PROTEGIDAS

INTERESSADO: DIREC/CGECO

DESPACHO Nº 0747/2005 - PROGE/COEPA

Acompanho o entendimento prolatado no PARECER nº 0467/2005 PROGE/COEPA, da Senhora Procuradora Federal Sônia Maria Pereira Wiedmann, por seus fundamentos jurídicos, com os esclarecimentos prestados.

2 Encaminhe-se o p.p. à CGECO, para as providências necessárias.

Brasília, 15 de setembro de 2005.

LUIZ FERNANDO MUNHOZ FONTANA
Procurador-Geral Adjunto Substituto



Serviço Público Federal
ADVOCACIA GERAL DA UNIÃO-AGU
PROCURADORIA GERAL FEDERAL-PGF
PROCURADORIA GERAL ESPECIALIZADA JUNTO AO IBAMA
SAIN AV. L4 N EDIFÍCIO SEDE DO IBAMA BL. A CEP: 70.000-000

REFERÊNCIA: PROCESSO N° 0201094964/2005

ASSUNTO: PRÁTICAS RELIGIOSAS EM ÁREAS PROTEGIDAS

INTERESSADO: DIREC/CGECO

DESPACHO N° 0809/2005 - PROGE/COEPA

Sr. Procurador Geral,

1. Trata-se de pedido de orientação, formulado pela DIREC, sobre práticas religiosas em parques nacionais à luz da legislação vigente, com resposta formulada pela Senhora Procuradora Federal Sônia Maria Pereira Wiedmann e acompanhada pelo Sr. Procurador Geral Adjunto Substituto, no Despacho 0747/2005- PROGE/COEPA. Por ordem de Vossa Senhoria, solicitei o processo à DIREC, para reexame do assunto.

2. A Srª. Procuradora expressou seu posicionamento, concluindo que:

"Inexiste previsão legal de utilização desses espaços especialmente protegidos para cultos religiosos agravada pelo uso dos recursos naturais do próprio Parque.

A inclusão da atividade no plano de manejo da unidade deverá se ater à cessão de um espaço, eventualmente, na Zona de Amortecimento, no estorno do Parque, mas, não existe legalidade de construção desse espaço dentro do Parque Nacional.

A existência de capelas, grutas, e monumentos dentro dos Parques, construídos anteriormente à criação de Unidade de Conservação, deverá ser contemplada no plano de manejo como zona especial e sujeita a regramentos específicos".

3. Entendo, salvo melhor juízo, que a mesma solução encontrada para a Igreja Católica, mediante o esforço de compatibilização de missas, casamentos e outras cerimônias, realizadas na Capela – com todos os impactos daí decorrentes, como trânsito de automóveis, barulho, eventual geração de resíduos, fluxo intenso de pessoas – e os objetivos de preservação ambiental, presente nos fundamentos da própria existência do Parque Nacional, deva aplicar-se também aos demais cultos e rituais, em razão da

aplicação do princípio da equidade e da não discriminação asseveradas na Constituição Federal.

4. Ademais, no processo existem dados sobre a realização de Oficina de Planejamento Participativo, com a presença de representantes das diversas religiões, sendo detectados os possíveis impactos na unidade de conservação, que foram registrados num painel expositivo às fls 11 à 13. A Oficina de Planejamento teve o objetivo maior de situar as práticas religiosas desenvolvidas, seus grupos, o número de participantes, a frequência, os materiais e os equipamentos utilizados nos cultos.

5. Entendo ser este o ponto central na discussão sobre a compatibilidade ou não das atividades com a unidade de conservação. Não fosse o comentário efetuado no item 3, isto é, da aplicação do princípio da equidade e da não discriminação aos demais cultos e rituais asseverados na Constituição Federal, percebo que a questão dos impactos teve avaliação puramente empírica, devendo ser melhor avaliados, utilizando-se critérios técnico-científicos quando da revisão do Plano de Manejo. Isto é, não há amparo técnico para a proibição pura e simples de cultos e rituais, sendo insuficiente, por ser análise eminentemente empírica, os indicadores capazes de aferir o impacto ambiental alegado, no caso, somente debatidos durante a oficina de trabalho

6. Cabe ponderar que posições protecionistas, quando confrontadas com a pluralidade de profissões de fé, podem dar ensejo a manifestações preconceituosas e discriminatórias, atitudes bastante nefastas em tempos históricos de intolerância religiosa em partes significativas do mundo.

7. Em artigo publicado no dia 23 de maio do corrente ano, no suplemento "Direito e Justiça" do jornal Correio Braziliense, Aldir Guedes Soriano, assim se posiciona,

"A sociedade deve ser educada quanto ao dever ético e jurídico de respeitar as crenças religiosas alheias. A tolerância é um dever inerente à cidadania. A sua ausência - intolerância - é crime, podendo ser enquadrada no art. 140, § 3º do Código Penal. A liberdade religiosa foi incluída na agenda brasileira de direitos humanos com a publicação da Cartilha Diversidade Religiosa e Direitos Humanos, em novembro de 2004, através da iniciativa da Secretaria Especial de Direitos Humanos, sob a gestão do então Ministro Nilmário Miranda.

...A sobrevivência do direito à liberdade religiosa passa pela educação acerca da cidadania e dos direitos humanos. Todos nós temos que ser continuamente educados nessas áreas. Não se pode querer bem apenas aqueles que pensam e agem em conformidade com o nosso próprio juízo moral." (Grifei)

8. Fazendo minhas as palavras do autor e, baseando-me no trabalho "Um diálogo entre natureza, religião e energias cósmicas", fls. 26 a 30, percebo haver estreita relação entre o meio ambiente e religiões afro-brasileiras, em razão de que os deuses cultuados e seus espaços de celebração coincidem com a própria natureza. Se algumas religiões pressupõem espaços fechados, a natureza das entidades invocadas pelos praticantes de cultos como o candomblé e a umbanda fazem-nos aliados inseparáveis da natureza, cuja proteção é a razão primeira da criação do Parque e objeto principal de preocupação e atenção de sua Administração.

9. Outro documento, "Educação Ambiental e fiscalização em relação às oferendas religiosas", fls. 31 a 37, mostra importante dimensão das interfaces, com seus conflitos e consonâncias entre a proteção ambiental e as manifestações religiosas. A recomendação final do documento é no seguinte sentido:

"Denota-se a necessidade de intensificar e ampliar os estudos e pesquisas que vêm sendo realizados desde 1997 sobre a questão meio ambiente e religião na unidade, bem como a mobilização dos diversos atores sociais através de ações de educação e cultura, incluindo nestas ações o setor D, recém anexado ao Parque, Covança e Pretas Fortes."

10. Concluo, por fim, sugerindo que a melhor solução a ser adotada seja o aprofundamento das discussões, com vistas à construção de modo de convivência entre os diversos setores que fazem uso do Parque, sendo a solução da proibição de determinadas atividades religiosas, a proposta mais autoritária e, portanto, a menos indicada, em última instância, por ofensa a dispositivo constitucional, inserto no art. 5º, inciso VI, verbis:

"É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, proteção aos locais de culto e a suas liturgias."

11. A Constituição Federal assegura a liberdade religiosa, estando garantidas, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e às suas liturgias. Nesse sentido, transcrevo pensamento dos juristas Celso Ribeiro Bastos e Ives Gandra Martins, expresso na obra Comentários à Constituição do Brasil, pags. 48 e 49:

"A liberdade religiosa consiste na livre escolha pelo indivíduo de uma religião. No entanto, ela não se esgota nesta fé ou crença. Ela demanda uma prática religiosa ou culto como um dos elementos fundamentais, do que resulta também incluída, na liberdade religiosa, a possibilidade de organização destes mesmos cultos, o que dá lugar às igrejas.

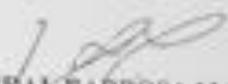
(...)A religião não pode, como de resto acontece com as demais liberdades de pensamento, contentar-se com a dimensão espiritual, isto é: enquanto realidade insita à alma do indivíduo. Ela vai procurar necessariamente uma exteriorização, que, diga-se de

passagem, demanda um apetreito, ritual, uma solenidade mesmo, que a manifestação do pensamento não requer necessariamente. (...) A liberdade é de culto, o que significa dizer que pode ser exercida em princípio em qualquer lugar e não necessariamente nos templos, embora sejam estes a gozar de imunidade fiscal, o que será visto a seu tempo. De qualquer forma, como todas as liberdades, esta também não pode ser absoluta. Embora a atual Constituição não faça referência expressa à observância da ordem pública e dos bons costumes como fazia a anterior, estes são valores estruturantes de toda ordem normativa" (Grifei).

12. Portanto, o que fazer com religiões e demais grupos, como os esotéricos, praticantes do xamanismo etc, que têm na própria natureza suas entidades, seus deuses, seu templo e seu espaço de culto? Parece-me que, no caso presente, por ocasião da revisão do Plano de Manejo podará haver dimensionamento científico dos impactos decorrentes das práticas religiosas, com as necessárias propostas de mitigação. Outras atividades impactantes devem também ser avaliadas, como é o caso do turismo, já que o Parque Nacional da Tijuca conta com intenso fluxo de pessoas.

13. Com base na liberdade de culto, no diálogo e no respeito à diversidade cultural, cabe à Administração do Parque construir modo de convivência entre as diversas práticas religiosas e estabelecer, em conjunto com a comunidade e com outros tantos setores que fazem uso do Parque procedimentos e regras a serem seguidos, de forma a coibir acidentes, incêndios, poluição dos recursos hídricos, bem como demais impactos citados na Oficina de Trabalho.

Brasília, 05 de outubro de 2005.


ADRIANA SOBRAL BARBOSA MANDARINO
Coordenadora de Estudos e Pareceres Ambientais



Fls. 47
GABIN/PROGE
IBAMA

ADVOCACIA GERAL DA UNIÃO
PROCURADORIA GERAL FEDERAL
PROCURADORIA FEDERAL ESPECIALIZADA - IBAMA
SAEN Av. L4 Norte Ed. Sede - Cx. Postal nº 09870 - CEP 70800-200 - Brasília-DF

PROCESSO Nº 02001.004964/2005-65

ASSUNTO: PRÁTICAS RELIGIOSAS EM ÁREAS PROTEGIDAS

INTERESSADO: DIREC/CGECO

DESPACHO Nº 2207/2005 - PROGE/GABIN

Estou de acordo com o Despacho nº 809/2005 - PROGE/COEPA, de fls. 43/46, por coincidir com a minha opinião e endosso a suas conclusões.

2. Encaminhe-se à Diretoria de Ecossistemas - DIREC, para conhecer e decidir.

Brasília, 20 de outubro de 2005.


SEBASTIÃO AZEVEDO
Procurador-Geral

ANEXO XIII

Carta do MIR endereçada à Chefia do Parque Nacional da Tijuca, solicitando informações sobre o andamento do processo 02001004964/2005.

Rio de Janeiro, 8 de março de 2006.

Ilma.Sr^a Sonia Peixoto
Diretora do Parque Nacional da Tijuca - PNT

Assunto: Solicitação de informações sobre os desdobramentos da Oficina de Práticas Religiosas em Áreas Protegidas.

Relatório da Oficina de Práticas Religiosas em Áreas Protegidas: Como tornar o Plano de Ação uma Realidade?

É com grande alegria que recebemos o relatório da Oficina de Planejamento Práticas Religiosas em Áreas Protegidas, realizada entre 14 e 15 de junho de 2005, no Centro de Visitantes do Parque Nacional da Tijuca, Rio de Janeiro.

Tal Oficina foi realizada com o objetivo de discutir as práticas religiosas realizadas nas áreas do PNT, e seu entorno, com os diferentes segmentos interessados na questão: lideranças religiosas, entidades ambientalistas, técnicos e pesquisadores envolvidos com a revisão do Plano de Manejo do Parque, dirigentes e funcionários do IBAMA / Brasília e IBAMA / Rio (PNT) envolvidos com a pesquisa, planejamento, fiscalização e educação ambiental, e, a partir da análise da situação, subsidiar o processo de revisão do Plano de Manejo do PNT.

Deste relatório destacamos o Item 7 – Planejamento: Estratégia de Ação, que consolida todos os diálogos em cinco eixos estratégicos:

1. Regulamentação das práticas religiosas no Parque e no entorno;
2. Espaços e infra-estrutura para as práticas religiosas;
3. Educação Ambiental orientada aos praticantes;
4. Controle e fiscalização das práticas religiosas no Parque e entorno;
5. Monitoria e avaliação das práticas religiosas e impactos, que em síntese constitui um plano de ação para o manejo das práticas religiosas no Parque.

De uma forma ou de outra este plano vem ratificar e dar estatura ao trabalho que vem sendo desenvolvido desde 1997, quando se inicia no PNT um trabalho de cunho educativo-cultural, voltado para propiciar o diálogo entre praticantes dos diversos cultos e naturalistas, bem como para que a equipe da própria instituição pudesse trabalhar esta realidade, sabendo como interagir entre os direitos e saberes de todas as vertentes científicas e culturais. (Ver VIEIRA, Ana Cristina Pereira).

Avançamos bastante em muitos pontos, em outros recuamos, pois há diferentes “times” quando estamos vivendo um processo de transformação e resgate de grupos que perderam espaços de direito: uso dos recursos naturais enquanto elemento sagrado constituindo o Patrimônio Imaterial, tão importante quanto o Natural e o Cultural, dando um novo enfoque no lidar com o patrimônio público.

A própria Oficina foi um grande avanço, na medida em que, ao colocar lado a lado lideranças religiosas, ambientalistas, pesquisadores e técnicos, tornou possível o diálogo aberto, franco, direto, num espaço de respeito e tolerância à diversidade dos pensamentos, com reconhecimento institucional das diferentes dimensões que envolvem a relação homem/natureza e a identificação dos principais pontos de conflito envolvendo práticas religiosas no PNT. Neste encontro, os diferentes setores sociais representados puderam perceber que são aliados na luta de preservação e conservação dos recursos naturais, propondo sugestões visando minimizar os conflitos existentes.

Mas algumas dúvidas ficaram e, como representantes da sociedade civil precisamos saber mais sobre os encaminhamentos que foram dados a todo este conjunto de subsídios construídos para a revisão do plano de manejo do PNT.

Tivemos acesso também ao lindíssimo parecer da Procuradora Adriana Sobral Barbosa Mandarino, Coordenadora de Estudos e Pareceres Ambientais, da Procuradoria Federal Especializada – IBAMA, que reexaminando orientação anterior de que

“Inexiste previsão legal de utilização desses espaços especialmente protegidos para cultos religiosos agravada pelo uso dos recursos naturais do próprio Parque.

A inclusão da atividade no plano de manejo da unidade deverá se ater à cessão de espaço, eventualmente, na Zona de Amortecimento, no entorno do Parque, mas, não existe legalidade de construção desse espaço dentro do Parque Nacional.

A existência de capelas, grutas, e monumentos dentro dos Parques, construídos anteriormente à criação de Unidade de Conservação, deverá ser contemplada no plano de manejo como zona especial e sujeita a regramentos específicos”

entende que “a mesma solução encontrada para a Igreja Católica, mediante o esforço de compatibilização de missas, casamento e outras cerimônias, realizadas na Capela – com todos os impactos daí decorrentes, como trânsito de automóveis, barulho, eventual geração de resíduos, fluxo intenso de pessoas – e os objetivos de preservação ambiental, presente nos fundamentos da própria existência do Parque Nacional, deva aplicar-se também aos demais cultos e rituais, em razão da aplicação do princípio da equidade e da não discriminação asseveradas na Constituição Federal. “

Nesta perspectiva, este parecer nos faz entender que a procuradoria do IBAMA busca evitar a desigualdade no uso dos espaços públicos reconhecendo que as demais tradições religiosas têm direito também a que os espaços já mapeados no interior do Parque sejam considerados também no Plano de Manejo na categoria de Zona Especial e sujeita a regramentos específicos, já que, conforme expõe a Procuradora Dra. Adriana

“há uma estreita relação entre o meio ambiente e religiões afro-brasileiras, em razão de que os deuses cultuados e seus espaços de celebração coincidem com a própria natureza. Se algumas religiões pressupõem espaços fechados, a natureza das entidades invocadas pelos praticantes de cultos como o candomblé e a umbanda fazem-nos aliados inseparáveis da natureza, cuja proteção é a razão primeira da criação do Parque e objeto principal de preocupação e atenção de sua Administração.”

Diante disto solicitamos informações sobre os seguintes pontos:

- As áreas mapeadas como de uso religioso pelas tradições afro-brasileira e da Natureza estão sendo consideradas na revisão do Plano de Manejo, como Zonas Especiais, à semelhança das Igrejas, monumentos existentes no PNT? (Anexo II)
- Como estão sendo incorporados os resultados da Oficina? (Anexo I)
- Quais os instrumentos, procedimentos e regras que deverão ser seguidos, de forma a coibir acidentes, incêndios, poluição dos recursos hídricos, bem como demais impactos citados na Oficina de Trabalho? (Anexo II e III)

André Porto

Coordenador do Movimento Inter-Religioso do Rio de Janeiro – MIR/ISER

Aderbal Moreira Costa (Ashogun)

Ilé Omiojuaro

Eliziane Andrade Paiva (Bandruir)

GERGÓVIA

Escola de Druidismo e Cultura Celta.

Lara Moutinho da Costa

Defensores da Terra

Maria das Graças O. Nascimento *Grupo Religião e Meio Ambiente*

MIR - ISER

Anexos:

I - Relatório da Oficina de Práticas Religiosas em Áreas Protegidas

II - Parecer da Procuradora Adriana Sobral Barbosa Mandarino

III - Trechos da Lei do SNUC

I - Relatório da Oficina de Práticas Religiosas em Áreas Protegidas

**Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
Ibama
Parque Nacional da Tijuca**

PRÁTICAS RELIGIOSAS EM ÁREAS PROTEGIDAS

Relatório da Oficina de Planejamento

Moderador: Roberto Rezende

Data: 14 e 15 de junho de 2005

Local: Centro de Visitantes, do Parque Nacional da Tijuca, RJ

Transcrição da Parte 7 do documento

(...) 7 – Planejamento: Estratégia de Ação

A etapa de planejamento foi iniciada com uma análise do painel elaborado sobre as práticas religiosas no Parque Nacional da Tijuca, identificando-se os seguintes eixos estratégicos para o planejamento das ações, normas e diretrizes:

- 1 – Regulamentação das práticas religiosas no Parque e entorno
- 2 – Espaços e infra-estrutura para as práticas religiosas
- 3 – Educação Ambiental orientada aos praticantes
- 4 - Controle e fiscalização das práticas religiosas no Parque e entorno
- 5 – Monitoria e avaliação das práticas religiosas e impactos

Na continuidade, organizados em grupos de trabalho, os participantes elaboraram as propostas, que foram apresentadas em plenária, intensamente discutidas e complementadas, delineando-se um plano de ação para o manejo das práticas religiosas no Parque.

Eixo estratégico 1:

Regulamentação das práticas religiosas no Parque e entorno

Grupo de Trabalho: André Amador, Júlio de Andrade, Mara, Lara

- Incluir nos objetivos específicos do Parque, a valorização do patrimônio histórico-cultural, material e imaterial
- Zelar pelo cumprimento do decreto 84017/79, normas e diretrizes do Plano de Manejo (qualquer cerimônia no Parque tem que ter autorização – art. 37; Dec. 84017/79)
- Normatizar o uso público do Parque, considerando:
 - Restrição ao uso de som
 - Não deixar resíduos
 - Não usar fogo
 - Não entrar com animais no Parque
- Normatizar atividades no entorno, considerando:
 - Oferendas religiosas em espaços pré-determinados
 - Coleta regular dos resíduos
 - Uso de velas em espaços pré-determinados

Eixo estratégico 2:

Espaços e Infra-estrutura para as práticas religiosas

Grupo de Trabalho: Rita, Ana Cristina, Loreto e Júlio Avelar

- Estabelecer espaços físicos para manifestações religiosas autorizadas no interior do Parque
- Implantar capela ecumênica no interior do Parque (não houve consenso – conflito de interesses)
- Construir cerca viva na curva do “S”, no limite do PNT, visando conter a interação da fauna com resíduos e fauna exótica
- Viabilizar a recuperação da casa na curva do “S”, pertencente à União, para a criação de um centro de educação ambiental especificamente voltado para as práticas religiosas
- Articular a criação de um projeto piloto de espaço sagrado no entorno no Parque, com normas específicas de uso
- Apoiar a estruturação de locais para práticas religiosas em áreas estratégicas no entorno do Parque (apoio condicionado aos resultados do monitoramento do projeto piloto)

Eixo estratégico 3:

Educação Ambiental orientada aos praticantes

Grupo de Trabalho: Denise, Graças, Luiz Fernando e Renner

1.1 – Gestão Participativa:

- Articular com as lideranças das tradições religiosas a gestão compartilhada da educação ambiental
- Incorporar a religião e cultura como segmento representado no Conselho Consultivo do Parque

1.2 – Produção do Conhecimento:

- Realizar pesquisas, quantitativas e qualitativas, sobre o uso religioso da área, contemplando:
 - A história e grupos religiosos atuais
 - Os diversos usos religiosos e impactos
- Realizar, de forma contínua, diagnósticos sobre a participação dos representantes e seguidores das religiões (identidade e tipo)
- Promover a capacitação em meio ambiente, cultura e religião

1.3 – Agentes Multiplicadores

- Considerar, na educação ambiental, os praticantes religiosos regulares como formadores de opinião
- Preparar jovens do entorno para atuarem como monitores e para a adequada abordagem aos praticantes
- Envolver como agentes multiplicadores as lideranças religiosas, professores, pesquisadores, técnicos, agentes públicos e agentes comunitários
- Articular e estimular atividades culturais que possam agregar grupos de amigos do Parque

1.4 – Auto sustentação

- Promover a capacitação de recursos humanos do Ibama e de diferentes segmentos da sociedade
- Promover a reutilização e comercialização de peças religiosas utilizadas nas oferendas

1.5 – Divulgação e Comunicação

- Produzir Material educativo (folder, cartilha, vídeo e áudio)
- Elaborar material educativo especificamente dirigido aos praticantes das religiões afro-brasileiras
- Promover melhor comunicação do Parque com a comunidade

1.6 – Celebração da natureza

- Organizar calendário inter-religioso

Eixo estratégico 4:

Controle e Fiscalização das práticas religiosas no Parque e entorno

Grupo de Trabalho: Bandruir, Margarene, André Zau, Bernardo

- Dotar os principais locais usados para práticas religiosas de placas informativas sobre a legislação existente e normas de uso
- Difundir informação sobre a legislação existente e normas de uso, de forma clara, uniforme e homogênea, para todos os segmentos envolvidos
- Informar o público, de forma clara, os limitantes físicos do Parque
- Mapear as áreas de conflitos de uso do Parque e entorno para práticas religiosas
- Promover, junto ao grupo de educação ambiental, a organização de voluntários religiosos para o controle e vigilância do uso do Parque e entorno para práticas religiosas

- Adequar a rotina de fiscalização e limpeza de acordo com os calendários de uso dos espaços por diferentes religiões
- Buscar, através do controle e fiscalização, trazer para a legalidade os praticantes que usam o espaço na clandestinidade
- Incluir elementos de práticas religiosas e culturais na formação dos agentes de fiscalização e controle

Eixo estratégico 5:

Monitoria e Avaliação das práticas religiosas e impactos

Grupo de Trabalho: Carla, Aderbal, Dalva Matos, Ivandy

- Criar quatro frentes de pesquisa, objetivando quantificar, definir e determinar os diferentes tipos de impactos gerados pelas práticas religiosas, subsidiando o Plano de Manejo com informações:
 - Dinâmica de populações-alvo, aquáticas e terrestres
 - Entrada de nutriente e modificação da estrutura das comunidades aquáticas e terrestres (invertebrados)
 - Qualidade da água (química e microbiológica)
 - Capacidade de suporte (som, pisoteio)
- Recuperar áreas degradadas dentro do Parque e bordas, objetivando a diminuição do pisoteio da vegetação pela penetração de praticantes religiosos na mata; diminuição do depósito de resíduos e do risco de fogo
- Monitorar e orientar o uso de espaços sagrados no entorno, gerenciados pelos praticantes, reduzindo os resíduos e impactos gerados pelas práticas religiosas no Parque
- Difundir material de orientação aos praticantes religiosos, com ênfase nas religiões afro-brasileiras, visando reduzir a poluição e impactos no Parque e entorno

ANEXO XIV

MEMO Parna-Tijuca No. 113/06



Ao
Coordenador Geral de Educação Ambiental / CGEAM
IBAMA
Sr. José Silva Quintas

Rio de Janeiro, 20 de junho de 2006.

MEMO Parna-Tijuca No. 113/06

Prezado Senhor,

Encaminhamos, em anexo, carta das entidades organizadoras e parceiras na realização do I Seminário Educação, Cultura e Justiça Ambiental, realizado no Centro Cultural Justiça Federal, nos dias 07 e 08 de junho de 2006, com proposta multidisciplinar sobre práticas religiosas no interior e no entorno do Parque Nacional da Tijuca, submetida e aprovada em assembléia plenária; programa e fotos do evento; assinaturas dos participantes e projetos complementares.

Solicitamos o encaminhamento dos documentos à Diretoria de Ecossistemas deste órgão, visando o acolhimento das demandas e propostas dos grupos religiosos e dos diversos segmentos sociais, como contribuição à revisão do Plano de Manejo da Unidade de Conservação.

Ressaltamos, porém, itens colocados na proposta que foram revistos com a equipe técnica da unidade de conservação, com a presença da Chefia do Parque, Sônia L. Peixoto, Coordenadora Técnica do Parque na atualização do Plano de Manejo, Maria de Lourdes Figueira, da Coordenadoras de Cultura, Ana Cristina P. Vieira, da Coordenadora de Educação Ambiental, Denise Alves, e demais Analistas do Parque: Bernardo Issa, Henrique Zaluar, Henrique Guerreiro, Ivandy Nascimento, Luiz Fernando Lopes da Silva, tendo realizado as seguintes alterações e adendos:

1. Eixo Estratégico 2:

- Explicação: Os espaços físicos para manifestações religiosas (orações etc) serão solicitados pelos interessados ao Parque e deverão ter a devida autorização do Parque para a realização do evento.

- Implantar um espaço multi-religioso no interior do Parque, após estudos técnicos necessários e consulta às comunidades interessadas:

-Em oficina realizada no Centro de Visitantes do Parque no período de 14 a 15 de junho de 2005 não houve consenso da proposta.

- Em reunião com a equipe técnica do Parque na sede administrativa, em julho de 2005, houve votação da proposta, de forma democrática, havendo sido rejeitada a proposta.

- Em 19 de junho de 2006, também houve nova reunião com a equipe técnica e por votação permaneceu a não implantação de espaço multi-religioso no interior do PNT.

Por solicitação da Coordenadora de Educação Ambiental Denise Alves, coloca-se que a mesma, bem como a Coordenadora de Cultura, Ana Cristina P. Vieira, foram votos vencidos, ou seja, 06 Analistas Ambientais contra 02 que pretendiam a manutenção da instalação de um espaço multi-religioso.

2. Eixo Estratégico 3:

1.2. Produção de Conhecimento: ao invés de se concentrar a pesquisa histórica apenas no setor A do PNT, ampliar para os demais setores (B,C e D) e também pesquisar demais religiões que também atuaram ao longo do tempo na unidade de conservação.

1.4. Auto Sustentação: estudo de viabilidade financeira, contemplando atividades de capacitação, reutilização e comercialização de peças religiosas e viveiro de mudas (inserir: nativas) e na curva do S.

Retirar o tópico: Desenvolver viveiro de mudas de plantas rituais e medicinais, bem como outras fontes de recursos.

3. Eixo Estratégico 5:

Onde consta "Avaliação de impactos da retirada de espécies de flora do PNT para utilização em práticas religiosas, incluir também plantas medicinais.

Atenciosamente,

Rogério Rocco
Superintendente do IBAMA-RJ

Sônia L. Peixoto
Chefe do Parna-Tijuca



Projeto de Implantação de ESPAÇO MULTIRELIGIOSO no PARQUE NACIONAL DA TIJUCA

TÍTULO: Espaço Multireligioso

LOCAL: Pátio Superior do Lago das Fadas.
Floresta da Tijuca (Setor A)

JUSTIFICATIVA:

O Parque Nacional da Tijuca possui em seu passado histórico, profunda ligação com o uso religioso. Desde o século XVII padres jesuítas proprietários de sesmarias em terras que hoje constituem o Parque, já edificavam singelas capelas dando início a cultos e celebrações católicas.

Posteriormente com a venda das sesmarias e fragmentação das terras em grandes fazendas, sítios e chácaras, seus proprietários ergueram no século XVIII, outras capelas católicas, das quais não mais encontramos vestígios.

No século XIX, surgiram edificações que até hoje testemunham a religião dominante nestes períodos, como é o caso da Capela Mayrink (1850) e da Capela Silvestre (1853).

Ainda no século XIX, vemos as matas e florestas da Tijuca, se transformarem em cenário de cultos de outras vertentes religiosas, como é o caso dos praticantes das religiões afro-brasileiras, que consagraram alguns locais para suas práticas e cultos religiosos como é o caso do Caminho das Almas, a Cachoeira do Pai Antonio, a Cachoeira do Quebra, o Cruzeiro das

Almas onde os escravos assistiam missas católicas, mas também cultuavam seus orixás.

No século XX, mais uma edificação religiosa, situada aos pés do maior monumento católico do país, o Cristo Redentor, foi erguida no Setor B desta Unidade de Conservação. Trata-se da Capela de N. Sra Aparecida.

Ainda no século XX, vimos em todos os setores do Parque Nacional da Tijuca seus recursos naturais se tornarem foco do interesse de diversas religiões e seitas que têm na natureza o cenário ideal para suas práticas e celebrações religiosas. Membros de diversos segmentos religiosos como umbandistas, candomblecistas, wiccas, esotéricos, magos, ciganos, cristãos de diversas vertentes do protestantismo, hare-kishnas entre outros, buscam a energia das matas e dos recursos naturais transformando sua relação com estes, numa relação sagrada.

Muitos são os membros destas e de outras religiões como o judaísmo e os cristãos ortodoxos que nos procuram e indagam sobre o porquê desta Unidade de Conservação abrigar apenas templos católicos em suas áreas, não contemplando nenhuma edificação ou espaço destinado às outras religiões.

Existem duas indagações no ar, que caminham pelos anos da história.

Apenas os Católicos teriam direito a usufruir oficialmente do Parque, para realizarem missas, bodas e procissões?

Se o Parque Nacional da Tijuca é uma Unidade de Conservação de Uso Público, aberto a todas as pessoas, indistintamente, não seria a hora de corrigirmos as lacunas existentes, no que se refere a usos religiosos?

Frente ao exposto, o presente projeto se justifica e certamente conseguirá reparar lapsos antigos, dando direitos iguais a seus usuários e visitantes, ao tempo em que amplia os serviços prestados à comunidade local e regional.

DIAGNÓSTICO SÓCIO-AMBIENTAL

Na Floresta da Tijuca existe um local em cujo zoneamento ambiental está classificado como área de uso extensivo, já utilizado desde a década de 40 do século XX, para uso público.

Trata-se do pátio superior do Lago das Fadas, onde já existem mesas para piquenique, *play-ground* infantil e um abrigo retangular, construído em argamassa com tijolos aparentes e teto de telhas cerâmicas.

No Plano de Manejo consta a ilustração abaixo da área em foco, que endossa o uso público e a presença de paisagismo

Pátio
Superior



Este recanto, de grande beleza e classificada como de uso extensivo, se distingue pela tranquilidade física do local, ao qual se tem acesso através de uma escadaria lateral. Não possui sistema de esgoto, nem iluminação, e é pouco utilizado pelos visitantes; em função dos itens acima expostos, bem como por não comportar estacionamento para veículos. Apenas dois carros podem estacionar junto à estrada.

Toda a área encontra-se altamente degradada, estando o lago assoreado, com a água turva e suja, o sistema de drenagem em péssimo estado, a fonte necessitando de restauração e o paisagismo necessitando ser melhorado.

No pátio superior, os brinquedos estão em estado bastante precário, não há lixeiras, as mesas e bancos encontram-se igualmente em estado de abandono, bem como o abrigo arquitetônico. Há vestígios de fogueiras no chão, inclusive pela inexistência de churrasqueiras neste recanto. O que denota que os visitantes fazem churrascos irregularmente no local.

Todos estes fatores têm feito com que a área esteja sendo muito criticada pelos visitantes, que inclusive pouco têm o utilizado para lazer infantil e/ou recreação.

OBJETIVO:

Recuperar o recanto na sua totalidade, dotar o pátio superior de melhor infra-estrutura para lazer e implantar um espaço multireligioso que possa acolher pessoas de todas as religiões, etnias e vertentes culturais. Neste espaço seriam realizadas cerimônias, práticas ritualísticas e eventos culturais de caráter sócio-religioso e de interface pluricultural.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Quanto ao recanto em sua totalidade:

- Recupera e melhorar o recanto na íntegra, incluindo paisagismo e melhorias no sistema de drenagem e restauração da fonte;
- Dotar o recanto de estacionamento mais amplo;
- Revegetar espécies de mata nativa no entorno do recanto;
- Reformular e reposicionar os brinquedos;
- Incluir sanitário e local para suporte de festas e piqueniques

- Levar eletricidade para o pátio superior.

Quanto à transformação do abrigo em Espaço Multireligioso:

- Utilização da edificação ampliando seu uso;
- Dotar o PNT de um serviço inédito em Unidades de Conservação que é uma um espaço destinada a todas as religiões;
- Ampliar os serviços prestados à comunidade;
- Possibilitar financeiramente a manutenção periódica do recanto através da cobrança pelo uso do espaço multireligioso.
- Melhorar a infra-estrutura (sanitário, luz, quiosque para serviços à eventos e até mesmo festas familiares) em função da existência do espaço coberto.

META

Ampliação de seis serviços aos visitantes e usuários do PNT (espaço multireligioso (capela), sanitários, luz, *play-ground*, estacionamento e quiosque)

VALIDAÇÃO PARA SUA IMPLEMENTAÇÃO

Quando o assunto em tela começou a tomar força entre as discussões do Programa Meio Ambiente Espaço Sagrado, a Coordenação de Uso Público realizou uma Pesquisa de Opinião Pública entre funcionários, usuário e visitantes do Parque Nacional da Tijuca, para apurar qual seria a opinião dos freqüentadores da Unidade, **não envolvidos com o projeto**. Objetivava levantar o parecer dos mesmos, para que a proposta de implementação deste espaço multireligioso pudesse expressar, também, anseios ou não, desta parcela significativa dos atores sociais que atuam na UC.

A Pesquisa foi realizada, através de um questionário, com pessoas que visitavam o Centro de Visitantes e era livre para ser respondida em não. Os que se interessaram pelo assunto, responderam ao questionário por livre iniciativa.

RESULTADO da PESQUISA OPINIÃO PÚBLICA

REALIZAÇÃO: de 03 DE março a 15 de maio de 2005,

ENTREVISTADAS: 352 PESSOAS

Resultados obtidos:

- 275 PESSOAS VOTARAM A FAVOR – SIM – 78,13 %
- 77 PESSOAS VOTARAM CONTRA – NÃO- 21,87 %

PROPOSTA CONCEITUAL

A presente proposta orientou o projeto arquitetônico e tem por finalidade especificar as mudanças e novos itens que serão acrescentados ao pátio superior do Lago das Fadas.

O Espaço Multireligioso. Originalmente, concebido como uma Capela Ecumênica, será implantada no antigo abrigo existente, o qual manterá sua estrutura original (dimensões, paredes e teto); o piso será trocado por outro melhor, porém igualmente de cerâmica; os vãos, em forma de arco, situados entre as colunas de sustentação externas, receberão vidro temperado tipo "blindex", bem como a porta de entrada, permitindo desta forma, uma perfeita integração entre visitante/ celebrações e a floresta.

Internamente existirão apenas bancos de madeira, um altar e um globo terrestre figurando como símbolo da universalidade cultural.

Para que o espaço possa ser visitado e usado por um número maior de pessoas, a proposta em tela insere um amplo estacionamento, para 10 a 12 carros, a ser implantado no pátio superior, com acesso realizado através de acréscimo de uma rampa, no centro da escadaria já existente que conduz os visitantes a este pátio superior. Desta forma, não haverá necessidade de nenhum tipo de interferência na vegetação existente que circunda o local.

O estacionamento estará localizado em área bastante ampla, situada logo na entrada do pátio, ao final da escadaria e anterior ao abrigo. (ver planta baixa)

Os brinquedos que compõem o *play-ground* que atualmente se localizam neste espaço serão removidos e implantados no fundo do pátio, compondo um conjunto e não dispostos de forma esparsa como hoje estão.

Nesta mesma área seriam construídos dois sanitários (feminino e masculino) e um quiosque, com as mesmas características arquitetônicas do abrigo/espaço multireligioso, equipado apenas com um balcão e um ponto de luz. Este quiosque servirá de ponto de apoio tanto para a realização de festa infantis e de casamentos como também para as diversas celebrações religiosas que o espaço faculta.

Faz-se mister frisar que nenhuma espécie vegetal será retirada e nada será modificado no paisagismo existente. Algumas podas e melhorias, entretanto, serão realizadas **bem como revegetação, no entorno, com espécies da Mata Atlântica objetivando adensamento da vegetação já existente.**

PROPOSTA ARQUITETÔNICA

(A SER ANEXADA, ASSIM QUE O PROJETO OBTIVER O AVAL DA DIREÇÃO DO PNT e do IBAMA)

PROPOSTA OPERACIONAL

O funcionamento e manutenção do Espaço Multireligioso ficará a cargo da Coordenação de Uso Público, a exemplo da Capela Mayrink, e do Núcleo de Educação Ambiental, que realizam em conjunto as ações voltadas para a temática Meio Ambiente Espaço Sagrado, com programa de ação já traçado e em prática desde 1997.

O Espaço Multireligioso ficará aberto ao público, diariamente de 9:00 às 17:00 horas, desde que haja segurança no local, o que é aconselhável, tendo em vista possíveis atos de vandalismo. Caso contrário, a mesma permanecerá trancada, porém tendo em vista o fato de ser fechada, com vidro transparente, os visitantes poderão ver seu interior e conhecer o novo serviço e suas

finalidades, que constarão em uma placa interpretativa a ser afixada ao lado da capela, em local de fácil visibilidade.

A utilização do Espaço Multireligioso será realizado através de um agendamento prévio no Centro de Visitantes, que providenciará em parceria com o solicitante, todos os itens necessários à realização do evento e uma taxa de utilização será cobrada, a guisa de doação para manutenção do Lago das Fadas. Esta taxa será fixada pela administração do Parque Nacional da Tijuca.

ESTRATÉGIA DE PARCERIA

Um projeto desta envergadura, que não se restringe apenas à implantação do Espaço Multireligioso e dos novos instrumentos propostos para o pátio superior, mas que abrange também a recuperação do Lago das Fadas e da fonte, não poderá ser custeado apenas pelo IBAMA, tendo em vista a inexistência de recursos desta monta para o Uso Público.

Desta forma, o presente projeto buscará parceiros na iniciativa privada e com instituições de cunho sócio-religioso para que possa ser implantado.

CARACTERÍSTICAS DO PRODUTO	VANTAGENS	BENEFÍCIOS
Realizado por uma Unidade de Conservação Federal administrada com apoio da Prefeitura	Se associa a um Parque Nacional de grande expressão, valorização da mensagem, credibilidade	Segurança na vinculação da marca a um bom produto
Parceira com a Secretaria de Urbanismo, através do IPP	Se associa a um Instituto de renome e credibilidade	Segurança na vinculação da marca a um projeto gerado pelo IBAMA e IPP
Produção e Incentivo de arte	Exposição ampla da marca em produto cultural	Valorização da marca que se agrega à criatividade e à qualidade profissional
Ineditismo	Investe em serviço inédito na área sócio-religiosa e desperta grande interesse	Atrai consumidores de vários padrões sociais, religiosos e financeiros
Pionieirismo em Unidade de Conservação	Investe em atrativo natural e cultural propiciando também incremento turístico e cultural	Valorização da marca e visibilidade no meio ambiental e cultural
Universalidade de proposta	Fomenta a universalidade religiosa, dando oportunidade a praticantes de várias religiões a praticarem seu credo em cenário ambiental	Atuação politicamente correta
Interface religião & meio ambiente	Agrega sua marca a um serviço importante no meio ambiental	Visibilidade Política
Conservação Ambiental	Associa sua marca a um produto de reconhecimento internacional - PNT - Reserva da Biosfera, candidato a ISO 14.001	Divulgação Nacional e internacional
Restauração de recanto histórico-turístico	Fomenta o turismo cultural e o ecoturismo	Visibilidade no segmento turístico nacional e internacional
Plurifocal Abrange itens diferenciados de conhecimento	Valoriza a história local e os recursos naturais e culturais existentes no RJ	Investimento educacional
Atrativo de Mídia e Consumo	Atrai um segmento de usuários e	Visibilidade na mídia direta e

	consumidores antes distantes dos recursos ambientais	indireta
Transmite mensagem de conhecimento ecológico e Educação Ambiental	Demonstra preocupação preservacionista e consolida imagem positiva na mídia	Eleva o conceito da marca agregada ao Meio Ambiente e se coaduna com metas internacionais
Voltado para a comunidade com interesses diversos	Agrega sua marca a novos segmentos	Retorno financeiro indireto
Atualidade	Se coaduna com política atual de co-participação e gestão político-religiosa	Expõe a marca a ações de modernidade internacional

PARCERIA

O Parque Nacional da Tijuca é o responsável pelo presente projeto, no que tange a sua elaboração e gestão do espaço.

A Secretaria Municipal de Urbanismo se tornou nossa parceira, através do Instituto Pereira Passos, que realizou u, ante-projeto arquitetônico de restauração do Lago das Fadas e edificação do Espaço Multireligioso e seu entorno imediato.

À iniciativa privada caberia o patrocínio das obras em foco.

Retorno institucional

Além das vantagens e benefícios já mencionados no quadro acima, o(s) patrocinador(es), terão suas marcas expostas em dois painéis a serem inseridos no Lago das Fadas e no pátio superior, próximo a edificação que abriga o Espaço Multireligioso, expondo a parceria existente com o Parque Nacional da Tijuca e o instituto Pereira Passos.

O lay-out desses painéis deverá ser analisado pela administração do Parque Nacional da Tijuca em conjunto com o(s) patrocinador(es) e entre os dados poderão figurar o nome da empresa, sua logo e texto informativo sobre sua atuação como patrocinador do local. No caso de vir(em) a se tornar também mantenedora(s) dos locais, no supra citado texto, constará igualmente este dado.

Em folders e demais materiais promocionais, a(s) marca(s) do patrocinador(es) figurará(ao) de forma bem visível, podendo ainda, conter um pequeno texto promocional da empresa(s), dando desta forma, ampla visibilidade a(s) empresas parcerias desta iniciativa cultural.

CUSTOS (levantamento)

Parque Nacional da Tijuca (Contrapartida)

ITEM	DESCRIÇÃO	VALOR R\$
Elaboração do Projeto Conceitual	Horas de trabalho técnico	3.000,00
Reprodução do documento	Fotocópias/encadernações	245,00

Produção de apresentação virtual	Horas de trabalho técnico	500,00
Levantamento de Custos	Horas de trabalho técnico	400,00
Deslocamento para reuniões	Táxi, metro, gasolina, estacionamento	250,00
Contatos para patrocínio	Horas de trabalho técnico	1.200,00
Registros fotográficos (antes, durante e depois)	Filmes, reproduções e escaneamento	600,00
Acompanhamento	Horas de trabalho técnico	1.500,00
Total		7.695,00

Instituto Pereira Passos/ Secretaria Municipal de Urbanismo

ITEM	DESCRIÇÃO	VALOR R\$
Visitas técnicas ao local	Horas de trabalho técnico	500,00
Elaboração do Projeto Arquitetônico	Trabalho de arquitetos do IPP	6.000,00
Reproduções plantas	Cópias heliográficas	60,00
Levantamentos de Custos	Horas de trabalho técnico	500,00
Supervisão das obras	Horas de trabalho Técnico	3.000,00
Total		10.060,00

Patrocinador(es)

ITEM	DESCRIÇÃO	VALOR R\$
5.000 folders / 4 cores		3.100,00
10.000 folhetos		4.000,00
100 cartazes		1200,00
01 banner (3 X 1,5m)		550,00
01 faixa (3 X 1m)		400,00
Assessoria de imprensa		2.500,00
divulgação		6.000,00
OBRAS	A ser especificado pelo IPP	
Sistema hidráulico		
Restauro fonte		
Desassoreamento lago		
Paisagismo		
Rede elétrica		
Brinquedos do play-ground		
Rampa e estacionamento		
Obras da capela		
Construção sanitários		
Construção do quiosque de apoio para eventos		
sinalização		

Rio de Janeiro, 02 de julho de 2004.

Retificado em:

10 de junho de 2006

Ana Cristina Pereira Vieira
 Coordenadora de Uso Público
 Chefe Substituta do PNT

ANEXO XVI

NOTA TÉCNICA DA CGEAM/IBAMA Nº 002/2006



MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE
INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E
DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS
DIRETORIA DE DESENVOLVIMENTO SOCIOAMBIENTAL
COORDENAÇÃO GERAL DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL – CGEAM

NOTA TÉCNICA CGEAM Nº. 002/2006

REFERÊNCIA: PROCESSO Nº. 02001.003193/2006-70

ASSUNTO: Carta ao IBAMA decorrente do I Seminário Educação Cultura e Justiça Ambiental

Senhor Diretor da DISAM,

Trata-se da “Carta ao IBAMA” que integra uma “proposta multidisciplinar formulada no I Seminário Educação Cultura e Justiça Ambiental, pelo grupo que abordou as práticas religiosas no interior e no entorno do Parque Nacional da Tijuca - PNT, submetida e aprovada em assembléia plenária” (fls, 12). Por sua vez, foi solicitado o encaminhamento de tal proposta ao Coordenador Geral de Educação Ambiental / CGEAM – IBAMA, Professor José Silva Quintas, “com vistas às providências junto à Diretoria de Ecossistemas deste órgão, visando o acolhimento das demandas e propostas dos grupos religiosos como contribuição à revisão do Plano de Manejo da Unidade de Conservação” (fls, 12).

O evento foi promovido no período de 07 e 08 de junho de 2006 por iniciativa do Parque Nacional da Tijuca e apoio da Coordenação Geral de Educação Ambiental/CGEAM “em parceria com o Programa Brasil Sustentável e Democrático / BSD-FASE, Centro de Cultura e Meio Ambiente Sou mais minha Trilha e Omo Aro Cia Cultural, com apoio do IBASE, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Sociedade

Afro Cultural Lemi Ayó, Rede Brasileira de Justiça Ambiental, Conselho Regional de Biologia-RJ, Movimento Inter-Religioso / ISER, Defensores da Terra e a Gergóvia Escola de Druidismo e Cultura Celta”(fls, 12).

Até chegar o encaminhamento desta “proposta multidisciplinar” foram, na verdade, desenvolvidas uma série de etapas/ atividades que começam pela implementação do então “Projeto Meio Ambiente e Espaço Sagrado”, iniciado em 1997, e re-nomeado, como Projeto de Implantação de ESPAÇO MULTIRELIGIOSO no entorno e interior do PARQUE NACIONAL DA TIJUCA. O Projeto objetiva, em vista da liberdade religiosa existente no país, equalizar este direitos, no caso, acesso e utilização do entorno e interior do PNT, em favor de outras comunidades religiosas. De fato, há flagrante injustiça no usufruto desses direitos, pois “até o momento apenas os Católicos” têm o “direito a usufruir oficialmente do Parque, para realizarem missas, bodas e procissões” (fls”, 28), ainda mais sendo ele uma Unidade de Conservação de uso público, aberto a todas as pessoas, indistintamente. Sem prejuízo do alcance destes objetivos, o Projeto “procura compatibilizar a proteção ao patrimônio natural e cultural, definindo regras de uso no interior e no entorno da unidade” (fls”, 28).

Posteriormente, foi realizada, em 14 e 15 de junho de 2005 no PNT, a “Oficina de Planejamento sobre Práticas Religiosas em Áreas Protegidas, por iniciativa da Diretoria de Ecossistemas do Ibama, dentro das atividades de revisão do Plano de Manejo desta UC” (fls, 07) que, por sua vez, gerou uma proposta envolvendo “cinco eixos de ação a serem recepcionadas na revisão do Plano de Manejo do PNT:

- regulamentação das práticas religiosas no Parque e no entorno;
- espaços e infra-estrutura para as práticas religiosas;
- educação ambiental (gestão participativa, produção de conhecimento, formação de monitores ambientais, produção e disseminação de material educativo..);
- controle e fiscalização das práticas religiosas no Parque e entorno;
- monitoria e avaliação das práticas religiosas e impactos” (fls”, 07).

Na oportunidade, estiveram presentes no evento a maioria das entidades religiosas que depois participaram do Seminário acontecido entre 07 e 08 de junho de 2006.

Durante a Oficina de Planejamento sobre Práticas Religiosas em Áreas Protegidas, a “comunidade técnica” do PNT manifestou-se contrariamente a esta proposta, especialmente, no que tange a implantação de espaço multi-religioso dentro da UC’s. Posteriormente ao ser a matéria submetida à sua apreciação, a PROGE/IBAMA, inicialmente, por meio da Senhora Procuradora Federal Sônia Maria Pereira Wiedmann, acompanhada pelo Sr. Procurador Geral Adjunto Substituto, no Despacho 0747/2005-PROGE/COEPA, expressou seu posicionamento, concluindo que:

“Inexiste previsão legal de utilização desses espaços especialmente protegidos para cultos religiosos agravada pelo uso dos recursos naturais do próprio Parque.

A inclusão da atividade no plano de manejo da unidade deverá se ater à cessão de um espaço, eventualmente, na Zona de Amortecimento, no entorno do Parque, mas, não existe legalidade de construção desse espaço dentro do Parque Nacional.

A existência de capelas, grutas, e monumentos dentro dos Parques, construídos anteriormente à criação de Unidade de Conservação, deverá ser contemplada no plano de manejo como zona especial e sujeita a regramentos específicos”.

Por ordem expressa do Procurador Geral do IBAMA, Dr. Sebastião Azevedo, foi re-examinada a questão, por parte da Coordenadora de Estudos e Pareceres Ambientais, que no Despacho 0809/2005-PROGE/COEPA, constante do Processo Nº 0201004964/2005, que assim se posicionou:

“...3. Entendo, salvo melhor juízo, que **a mesma solução encontrada para a Igreja Católica, mediante o esforço de compatibilização de missas, casamentos e outras cerimônias realizadas na Capela – com todos os impactos daí decorrentes, como trânsito de automóveis, barulho, eventual geração de resíduos, fluxo intenso de pessoas – e os objetivos de preservação ambiental, presente nos fundamentos da própria existência do Parque Nacional, deva aplicar-se também aos demais cultos e rituais, em razão da aplicação do princípio da equidade e da não discriminação asseveradas na Constituição Federal** (grifo, nosso).

4. Ademais, no processo existem dados sobre a realização de Oficina de Planejamento Participativo com presença de representantes das diversas religiões, sendo detectados os possíveis impactos na unidade de conservação que foram registrados num painel, as fls 11 a 13 [vide Processo Nº 0201004964/2005]. A Oficina de Planejamento teve o objetivo maior de situar as práticas religiosas desenvolvidas, seus grupos, o número de participantes, a frequência, os materiais, os equipamentos utilizados.

5. Entendo ser este o ponto central da discussão, sobre a compatibilidade ou não das atividades com a unidade de conservação. Não fosse o comentário efetuado no item 3, isto é, da aplicação do princípio da equidade e da não discriminação asseverados na Constituição Federal, **percebo que a questão dos impactos, teve avaliação puramente empírica, devendo ser melhor avaliados utilizando-se critérios técnico-científicos quando da revisão do Plano de Manejo.** Isto é, não há amparo técnico para a proibição puro e simples de cultos, sendo insuficiente, por ser análise eminentemente empírica, os indicadores capazes de aferir o impacto ambiental alegado, no caso, somente debatidos durante a oficina de trabalho (grifos, nossos)..

...10. Concluo, por fim, sugerindo que a melhor solução a ser adotada, seja o aprofundamento das discussões, com vistas a construção de um modo de convivência entre os diversos setores que fazem o uso do Parque (grifos da autora), **sendo a solução da proibição de determinadas atividades religiosas, a proposta mais autoritária e, portanto, a menos indicada, em última instância, por ofensa a dispositivo constitucional, inserto no art. 5º, inciso VI** (grifo, nosso).. , verbis:

“É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

Finalizando seu Despacho, a Coordenadora de Estudos e Pareceres Ambientais/PROGE, conclui:

“...12. Portanto, o que fazer com religiões e demais grupos, como os esotéricos, praticantes do xamanismo etc, que têm na própria natureza, suas entidades, seus deuses, seu templo e seu espaço de culto? **Parece-me que, no caso presente, por ocasião da revisão do Plano de Manejo, poderá haver dimensionamento científico dos impactos decorrentes das atividades religiosas, com as necessárias propostas de mitigação. Outras atividades, impactantes, devem ser também avaliadas, como é o caso do turismo, já que o Parque Nacional da Tijuca conta com intenso fluxo de pessoas** (grifo, nosso).. .

13. **Com base na liberdade de culto, no diálogo e no respeito à diversidade cultural, cabe à Administração do Parque construir modo de convivência entre as diversas práticas religiosas e estabelecer, em conjunto com a comunidade e com outros tantos setores que fazem uso do Parque, procedimentos e regras a serem**

seguidos (grifo da autora), *de forma a coibir acidentes, incêndios, poluição dos recursos hídricos, bem como demais impactos citados na Oficina de Trabalho...* ” (grifos, nossos).

Agora no I Seminário Educação Cultura e Justiça Ambiental, realizado no período de 07 e 08 de junho de 2006, o grupo voltou a discutir os cinco eixos de ação abordados na Oficina de Trabalho citada acima, aprovando-os com algumas revisões, incluída a questão das práticas religiosas exercitadas no interior e no entorno do Parque Nacional da Tijuca - PNT, as quais foram submetida e aprovada em assembléia plenária” (fls, 07).

Coerente como a iniciativa do PNT de realizar o I Seminário Educação Cultura e Justiça Ambiental a Chefe do PNT, Sônia L.Peixoto, participou ativamente de todas as suas etapas, e, inclusive - do **Grupo de Trabalho sobre práticas religiosas na UC's e entorno** (fls, 10/11), criadas justamente para gerar um amplo debate e ao mesmo tempo ser operacional no exame proposta multidisciplinar, o qual é parte substantiva os cinco eixos de ação já mencionados - tendo participado das deliberações aprovadas por unanimidade na sessão plenária final. Vale destacar ainda, que apesar do empenho da chefe da UC's a equipe técnica do PNT não participou de nenhuma das atividades do evento.

Conforme foi acertado na plenária final, as entidades parceiras e os representantes do PNT que organizaram o Seminário encaminharam ao Superintendente do IBAMA/RJ e a Chefe do PNT, o relatório do **Grupo de Trabalho sobre práticas religiosas na UC's e entorno** contendo a “proposta multidisciplinar formulada no I Seminário Educação Cultura e Justiça Ambiental, pelo grupo que abordou as práticas religiosas no interior e no entorno do Parque Nacional da Tijuca – PNT (fls, 12/49), solicitando o seu encaminhamento ao Coordenador Geral de Educação Ambiental “com vistas às providências junto à Diretoria de Ecossistemas deste órgão, visando o acolhimento das demandas e propostas dos grupos religiosos como contribuição à revisão do Plano de Manejo da Unidade de Conservação”(fls, 12).

Entretanto, antes desta providência, conforme o MEMO Parna-Tijuca Nº 113/06 (fls, 02) a Chefe do PNT, Sônia L.Peixoto, submeteu á equipe técnica do PNT as deliberações aprovadas no Seminário que foram revistas e modificadas. No processo de revisão a equipe técnica do PNT, dentre outras, rejeitou a proposta de “implantação de espaço multi-religioso no interior do PNT”, e o desenvolvimento de “viveiro de mudas de plantas rituais e medicinais, bem como outras fontes de recursos” (fls, 2 e 3). Vale

salientar, que a Coordenadora de Educação Ambiental do PNT, Denise Alves, bem como a Coordenadora de Cultura da unidade, Ana Cristina P.Vieira, “foram votos vencidos” (fls, 03) na decisão de rejeitar parte da proposta.

Sendo o Seminário promovido por iniciativa da direção do PNT com apoio da Coordenação Geral de Educação Ambiental/CGEAM e em parceria com nove entidades da sociedade civil e a Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, **a modificação e rejeição *a posteriori* de deliberações aprovadas por unanimidade no evento, pode ser interpretado como um desrespeito à participação, no Seminário, “de mais de 170 representantes de comunidades, entidades religiosas, técnicos, professores, pesquisadores e entidades ambientalistas”** (fls, 04).

Por outro lado, esta atitude coloca em dúvida a postura do IBAMA em cumprir as determinações do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC e a diretriz do Ministério do Meio Ambiente – MMA, de participação e controle social na gestão ambiental, não só frente às entidades da sociedade civil e a Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mas a sociedade em geral. Ademais, se tal atitude reporta-se ao chamado enfoque preservacionista que trata as áreas protegidas enquanto natureza sem gente, como explicar que ela considere outras tantas tipologias de usuários do Parque, como turismo, visitação, lazer, pesquisa, educação e, inclusive, atividades religiosas de outro credo.

Fica claro, então, que se dá um tratamento não equânime. De fato, sob a justificativa de ser produtora de impacto ambiental, fere-se a Constituição Federal ao proibir determinadas atividades religiosas e ao mesmo tempo permite-se outras no interior do PNT, como, também, não se dispõe do mesmo rigor em relação aos impactos ambientais negativos decorrentes da atividade do turismo, já que a unidade conta com intenso fluxo de pessoas. Com isto fica ainda patente que se ignora a relação natureza e cultura, no caso, a existência de uma estreita relação entre o meio ambiente e religiões afro-brasileiras, em razão de que os espaços de celebração e as suas divindades cultuadas coincidem com a própria natureza, o que favorece a sua proteção.

Por tudo isto, a chefia e a equipe técnica do PNT, ao modificar unilateralmente e *a posteriori* as deliberações aprovadas, em um Seminário patrocinado pelo próprio Instituto em parceria com as entidades da sociedade civil e a Universidade do Estado do Rio de Janeiro, põe em dúvida a credibilidade do propósito do MMA/IBAMA em dar centralidade à participação da sociedade na gestão das unidades de conservação, sob a

sua responsabilidade e, também, o trabalho desenvolvido pela equipe do PNT com os grupos religiosos desde 1997, por meio do “Projeto Meio Ambiente e Espaço Sagrado”.

Assim, é de fundamental importância, que seja examinada criteriosamente a possibilidade de incorporação das demandas objeto da “Carta ao IBAMA” decorrente do I Seminário Educação Cultura e Justiça Ambiental (fls, 04), durante a revisão do Plano de Manejo, ora em curso. Neste sentido, sugerimos a V. Sa que o presente Processo seja encaminhado a Diretoria de Ecossistema deste Instituto, para esta finalidade.

Brasília, 04 de agosto de 2006.

José Silva Quintas

Patrício Melo Gomes

ANEXO XVII

Informe Técnico de Denise Alves e Ana Cristina Vieira

Informe técnico: A questão do espaço multi-religioso no Lago das Fadas

O Projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados teve início em 1997, através de parceria do Parque Nacional da Tijuca / Ibama com setores governamentais, entidades religiosas, ambientalistas, pesquisadores e outros setores sociais, procurando conciliar a proteção do meio ambiente e a valorização da cultura, a partir de um enfoque participativo e dialógico.

A questão do espaço multi-religioso no interior do Parque vem sendo, há vários anos, objeto de discussão e demanda dos grupos religiosos e ambientalistas, que entendem que o poder público deve atender os preceitos constitucionais que garantem a liberdade de culto, devendo contribuir no sentido de respeitar e reconhecer as diversas vertentes religiosas que buscam a floresta para suas práticas, sem descuidar da proteção do meio ambiente.

A proposta do espaço multi-religioso, formulada em 2004 pela Coordenadora de Patrimônio Cultural, Ana Cristina Pereira Vieira, pretende, simplesmente, adaptar um pequeno abrigo abandonado no Lago das Fadas, área de lazer situada em zona de uso intensivo do Parque, para fins religiosos, de maneira que o espaço possa receber praticantes de todas as religiões, sem impactos ao ambiente. Com pequenas iniciativas de manejo, no sentido de preparar a área e um estacionamento no local, seria possível atender uma importante demanda social, reiteradamente expressa em reuniões e seminários promovidos pelo Parque e outras instituições.

É importante lembrar que a proposta nunca pode ser devidamente apresentada e discutida em reuniões técnicas do parque, pois o assunto era vetado antes que fosse exposto. Além disso, não houve uma discussão consistente sobre esta questão no Seminário sobre Práticas Religiosas em Áreas Protegidas realizado em 2005 por iniciativa da equipe do Plano de Manejo do Parque, onde houve demanda de representantes da sociedade civil no sentido de que o parque organizasse um espaço multi-religioso em área interna. O projeto, mais uma vez, não pode ser apresentado por Ana Cristina, constando no relatório final que “não houve consenso” sobre o assunto. Sendo um fórum coletivo e não havendo consenso, a questão necessitaria ser novamente discutida com os diversos atores sociais, caso o Parque mantivesse os propósitos e a metodologia adotados neste seminário.

A reunião técnica realizada posteriormente, aberta somente a uma parte da equipe técnica do PNT, uma vez que não contou com os técnicos da Prefeitura que atuam nesta unidade, vetou sumariamente a proposta, novamente sem oportunidade de exposição técnica. Os argumentos apresentados na época contra a proposta foram pouco precisos, alegando-se a inconveniência de estimular a visitação nesta área de uso intensivo. Certamente não era este o motivo, pois atualmente está sendo proposta a colocação de iluminação, churrasqueiras e novos brinquedos na área do Lago das Fadas, nas reuniões técnicas do Plano de Manejo.

O local poderia receber grupos de visitantes para churrasco, piquenique e confraternizações?

Por que não poderia receber religiosos também?

No I Seminário Educação Cultura e Justiça Ambiental, realizado em junho de 2006, com mais de 170 participantes, organizado pelo Ibama, através da Coordenação

Geral de Educação Ambiental/CGEAM e o Parque Nacional da Tijuca, com apoio do Núcleo de Educação Ambiental da Gerência do Rio de Janeiro, em parceria com nove instituições da sociedade civil e UERJ, este assunto voltou à discussão, dentro dos questionamentos e reflexões que atravessaram todo o seminário, quando inúmeras vezes a sociedade civil pode expressar seus direitos em relação ao patrimônio público, havendo denúncias de racismo ambiental em relação à exclusão dos cultos afro-brasileiros e outras religiões nas áreas do Parque.

No contexto político e social em que vivemos e trabalhamos, há uma demanda crescente por participação dos diferentes segmentos sociais nas decisões e na formulação das políticas públicas. Cada vez mais, os órgãos públicos necessitam se instrumentalizar para o diálogo e a negociação de soluções, face a conflitos, de maneira a ampliar a participação do cidadão na construção de soluções que contribuam para a qualidade de vida e o bem-estar social.

Nesse contexto, a proposta educativa e cultural desenvolvida nestes dez anos está pautada no respeito e reconhecimento à diversidade cultural, compromisso com posições assumidas em fóruns coletivos e transparência no processo de decisão.

Face ao exposto, lembramos que a Nota Técnica encaminhada pela CGEAM à Diretoria Sócio-Ambiental do Ibama, descreve todo o processo ocorrido antes e depois da aprovação na plenária final do seminário da "Carta ao Ibama". Coerente com a proposta de educação ambiental do Ibama, a CGEAM, que atendeu a solicitação de encaminhamento do documento, não poderia deixar de explicitar todo o processo ocorrido, bem como o fato de que as coordenadoras de educação e cultura foram "voto vencido" quando o restante da equipe técnica do Parque (que não atendeu o convite para participar do seminário nem acompanhou suas discussões), entendeu que o assunto estava previamente encerrado.

Tendo em vista a demanda e os direitos sociais em discussão, porque não rever a questão, com uma visita técnica ao local e discussão aberta aos representantes da sociedade civil, pesquisadores e todos os técnicos do parque?

Esperamos que na nova realidade política do Parque, com a instalação do novo conselho consultivo, haja maior espaço para a participação dos diversos segmentos sociais nas decisões sobre gestão ambiental, o que certamente contribuirá para que a instituição fortaleça parcerias e desenvolva maior interação com as comunidades do entorno, podendo cumprir sua missão de forma mais efetiva.

Ana Cristina Pereira Vieira e Denise Alves