

**BRUNO MOITINHO ANDRADE DE SOUZA**

**PROTEÇÃO JURÍDICA DOS TEMPLOS DE MATRIZ AFRICANA NA CAPITAL  
BAIANA E O MEIO AMBIENTE**

**CURITIBA  
2016**

**BRUNO MOITINHO ANDRADE DE SOUZA**



**PROTEÇÃO JURÍDICA DOS TEMPLOS DE MATRIZ AFRICANA NA CAPITAL  
BAIANA E O MEIO AMBIENTE**

Trabalho apresentado como requisito parcial para obtenção do título de Especialista em Direito Ambiental no curso de Pós-graduação em Direito Ambiental do Departamento de Economia Rural e Extensão, Setor de Ciências Agrárias, Universidade Federal do Paraná.  
Orientadora: Profa. MSc. Caroline Nogueira

**CURITIBA  
2016**

Dedico este trabalho à Professora  
Joseane Suzart Lopes da Silva, pelo  
exemplo de ser humano e de docência.

Kosi Ewé Kosi Òrìṣà  
Sem folhas, não há orixás.

## SUMÁRIO

RESUMO.....	5
ABSTRACT .....	6
1 INTRODUÇÃO.....	7
2 OBJETIVOS GERAIS .....	8
3 OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	9
4 REVISÃO BIBLIOGRÁFICA.....	10
4.1 Meio Ambiente: Natural, Cultural, Artificial e do Trabalho.....	10
4.1.1 Meio Ambiente Natural.....	10
4.1.2 Meio Ambiente Cultural .....	12
4.1.3 Meio Ambiente Artificial.....	14
4.1.4 Meio Ambiente do Trabalho.....	16
4.2 Templo de Matriz Africana como comunidade tradicional.....	17
4.2.1 Origem dos terreiros .....	21
4.2.2 Mapeamento dos terreiros em Salvador .....	27
4.3 Culto das divindades africanas e o Meio Ambiente .....	28
4.3.1 Povos de Santo e o Meio Ambiente Natural.....	29
4.3.2 Povo de Santo e o Meio Ambiente Cultural.....	34
4.3.3. Povo de Santo e o Meio Ambiente Urbano .....	37
4.4 Proteção jurídica dos terreiros.....	40
4.4.1 Tombamento.....	42
4.4.2 Instrumentos contra os danos ao Patrimônio Cultural.....	47
5 MATERIAIS E MÉTODOS .....	50
6 RESULTADO E DISCUSSÕES .....	51
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	56
REFERÊNCIAS .....	61

## RESUMO

O presente trabalho se destina a analisar a relação entre os Templos de Matriz Africana como comunidade tradicional e o Meio Ambiente nos seus aspectos naturais, culturais e artificiais, além de examinar os instrumentos jurídicos destinados à proteção do patrimônio cultural no Brasil e os mecanismos contra os danos aos bens ambientais. Aprofundará a análise nas relações dos cultos às divindades e a natureza, às perspectivas culturais dos terreiros e a formação desses locais sagrados com o desenvolvimento da cidade, especificamente em Salvador. Examinará o atual panorama da comunidade tradicional do Povo de Santo na capital baiana e os pontos críticos da tutela ambiental do Candomblé. Os terreiros são pontos de resistência da herança africana, fazem parte do patrimônio histórico, cultural e artístico nacional. A liturgia negra tem íntima relação com a Natureza e a preservação desses templos ajuda na conservação dos recursos naturais. Pelo fato de os Templos estarem inseridos no contexto das cidades, o ordenamento urbano não poderá deixar de observar os terreiros. Faz-se jus repensar e estimular a proteção jurídica pelo Tombamento e por outras formas como a educação ambiental e o estímulo à cidadania no combate à intolerância religiosa e ao racismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Meio Ambiente. Candomblé. Cultura. Natureza. Cidade. Tombamento.

## **ABSTRACT**

This study is intended to examine the relationship between African temples as traditional community and the environment in its natural, cultural and artificial aspects, in addition to examining the legal instruments for the protection of cultural heritage in Brazil and mechanisms against damage environmental goods. Deepen the analysis of relations of worship to the gods and nature, the cultural aspects of the yards and the formation of these sacred sites with the formation of the city, specifically Salvador. Examine the analysis of the current situation of this traditional community in Salvador and the critical points of environmental protection of the Candombles. The holy places are of African heritage resistance points are part of the historical, cultural and artistic heritage. The black liturgy has a close relationship with nature and the preservation of these temples help to conserve natural resources. To be placed in the context of cities, urban planning can not fail to observe the territory of this traditional community. It will be entitled rethink and encourage legal protection for tipping and other forms such as environmental education and encouraging citizens to combat religious intolerance and racism.

**KEYWORDS:** Environment. Candombles. Culture. Nature. City. Tipping.

## 1 INTRODUÇÃO

A existência das religiões de matriz africana no Brasil é incontestável, pois ela está presente em todo território nacional. Especificamente na Bahia, a sua influência é ainda mais evidente. Por fazer parte da sociedade, o Direito não fica alheio a essas manifestações. No entanto, não há muitos estudos de juristas sobre a questão dos terreiros; os atuais trabalhos jurídicos são direcionados mais para o campo do Direito Constitucional, o direito à liberdade de culto e a Constituição.

No Direito Ambiental, restringe-se apenas a questão dos sacrifícios dos animais e o Direito Animal. Percebe-se, portanto, que poucos estudiosos do Direito se debruçam sobre o Candomblé como possível patrimônio cultural e muito menos sobre a possibilidade de relacioná-lo com o meio ambiente natural e artificial.

A hipótese é que, em geral, os terreiros são comunidades tradicionais e assumem uma importância histórica e cultural e pelo fato de estarem inseridos no contexto urbano, merecem ser protegidos pelo Direito Urbanístico. Além disso, a prática tem um nexos destacado com a natureza, por isso, o tombamento pode ajudar na preservação do verde nas cidades.

## **2 OBJETIVOS GERAIS**

Paralaxe é um termo que traduz na aparente alteração na posição de um objeto a ser observado ao mudar-se a posição do seu observador. Essa é a proposta do presente estudo: analisar o Candomblé como comunidade tradicional em relação ao Meio Ambiente a partir da ótica do Meio Ambiente Natural, Cultural e Artificial; investigar quais os instrumentos jurídicos de proteção desse patrimônio histórico e refletir especificamente sobre o Tombamento. Será feito um estudo sobre Templos de Matriz Africana no Estado da Bahia, em especial, Salvador.

### 3 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Ao longo do trabalho, será aprofundado o estudo sobre o Candomblé, especificamente, os templos mais antigos, optando-se por não tratar sobre a Umbanda, religião que é genuinamente nacional e relevante no Brasil e surgiu no final do século XIX e início do século XX, mas que se diferencia do Candomblé, pois traz outros elementos da tradição africana, notadamente a Angola, além da tradição indígena e da Doutrina Espírita.

Esta monografia está dividida na seguinte forma: inicialmente será abordada a construção jurídica do conceito de Meio Ambiente Natural, Cultural, Artificial e do Trabalho. Em seguida, o terreiro será analisado como comunidade tradicional, tratando do seu significado, a origem dos terreiros no Brasil e na Bahia, e apontar o panorama atual dos templos em Salvador.

Posteriormente, aprofundar-se-á o estudo na relação do povo de santo com o meio ambiente natural, cultural e artificial no contexto da capital do Estado da Bahia. No item seguinte, será realizado um estudo sobre a proteção jurídica dos terreiros e explorará o Tombamento como instrumento principal da tutela do patrimônio cultural. Faz-se necessário, também, estudar os mecanismos jurídicos contra os danos ao patrimônio histórico, cultural e artístico.

Por fim, a realidade atual dos terreiros em Salvador será examinada, traçando uma reflexão sobre as sua proteção, e apontando as perspectivas dos Templos de Matriz Africana na sua preservação.

## **4 REVISÃO BIBLIOGRÁFICA**

### **4.1 Meio Ambiente: Natural, Cultural, Artificial e do Trabalho**

O Meio Ambiente é um conceito que vem sendo construído ao longo dos tempos. O ser humano desde os primórdios vem utilizando e explorando o meio em que vive e os seus recursos. Considera-se que o Meio Ambiente é único, mas que pode ser analisado a partir de pontos de perspectivas. Em geral, didaticamente, a Doutrina do Direito divide o Meio Ambiente em quatro tipos: Natural, Artificial, Cultural e Laboral. Essa seção se destina a explorar as diferenças entre essas formas e suas delimitações.

#### *4.1.1 Meio Ambiente Natural*

O conceito legal do Meio Ambiente está contido na Lei n. 6.938/81, artigo 3º, inciso I, que o preceitua como conjunto de “condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas”.

Essa denominação sugere que o meio ambiente está associado apenas aos recursos naturais, porém existe no seu aspecto artificial, no âmbito de relação do espaço do homem em seus mais diversos tipos de objetos passíveis de proteção jurídica ambiental. Então, segundo essa perspectiva restrita, para Édis Milaré (2011, 143), “o meio ambiente seria nada mais do que patrimônio natural e as relações com e entre os seres vivos. Tal noção, é evidente, despreza tudo aquilo que não diga respeito aos recursos naturais”.

Seguindo esse raciocínio, o conceito de meio ambiente não pode ser apresentado sob uma ótica reduzida, necessita estar compreendida tanto a natureza original quanto artificial, bens como solo, ar, fauna, flora, patrimônio histórico, artístico e paisagístico, o espaço do trabalho (GUERRA; GUERRA, 2005, p. 7).

A definição de José Afonso da Silva (SILVA, 1997, p.02) está de acordo com as múltiplas facetas do ambiente, porquanto traduz na interação do conjunto de elementos naturais, culturais e artificiais que possibilitem o desenvolvimento equilibrado da vida em suas formas.

Não há consenso para a definição e amplitude exata do conceito em tela, conforme sustenta Anderson Furlan da Silva (2010, p. 24), pois se trata de uma noção camaleônica (MILARÉ, 2011, p. 141). A autora Carla Amado Gomes (2010, p. 15-16), por exemplo, divide a concepção. A primeira é antropocêntrica, pois considera os bens naturais apenas como fonte de utilidade para a vida do Homem, meio ambiente está voltado para a disposição do ser humano, e para as suas necessidades de bem-estar e vitais a sobrevivência.

Nas palavras de Gomes (2010, p. 15-16): “tratar-se de tutelar o ambiente consoante a sua capacidade de aproveitamento, e o seu valor é calculado à medida do homem que dele se aproveita”. É a concepção ampla, que traz no seu rol, bens provenientes da Natureza quanto aos das atividades humanas.

A segunda concepção é a restrita, “o ambiente reduz-se à sua significância original, ao conjunto de recursos naturais, renováveis e não renováveis, e às suas interdependências”. Seria, portanto, “o núcleo duro do Direito do Ambiente, constituído por normas de proteção dos componentes ambientais [...]” (GOMES, 2010, p. 18).

A terceira corrente seria a consideração de um conceito indeterminado, entendimento esse do tipo descritivo, neutro em face da falta de homogeneidade dos seus significados, e as inter-relações que são produzidas, pois são fatores em constantes mutações.

Entende-se que o conceito mais coerente do ambiente seria o da realidade aberta, relativa, e que suas delimitações sejam definidas através de dados científicos, culturais, econômicos em contexto histórico. As duas concepções anteriores estariam acrescentadas a essa terceira corrente, permitindo que se adote uma ou outra construção conceitual a depender da perspectiva adotada no ordenamento jurídico (GOMES, 2010, p. 18-19).

O meio ambiente natural pode ser considerado como meio físico (SILVA, 2010, p. 27), no qual estaria inserido o espaço que não foi necessariamente alterado pelo homem, presente elementos como as águas, o solo, o subsolo, a flora e a fauna. Locais, portanto, onde existe uma dinâmica de integração entre os seres vivos e o âmbito onde estão situados.

A Natureza era vista tão somente como fonte inesgotável de recursos, campo infindável de possibilidade de exploração e agressões até entrar em pauta na agenda na política mundial por iniciativas da comunidade científica e organizações

não governamentais. A dimensão social foi paulatinamente sendo agregada ao conceito de patrimônio natural, fazendo o bem natural ganhar um novo sentido (SENA, 2015, p. 395-396).

Nesse contexto, a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da Organização das Nações Unidas contribuiu para a aproximação do entendimento da inter-relação entre cultura e natureza, elementos caracterizadores do patrimônio ambiental e sua necessidade de preservação para a presente e futuras gerações.

#### *4.1.2 Meio Ambiente Cultural*

Se o meio ambiente natural tem a sua importância merecedora de proteção, a cultura também deve ser objeto de tutela. O Meio Ambiente cultural pode se relacionar com o artificial, natural ou do trabalho, mas analisando sob o olhar jurídico, eles não se confundem (FIGUEREDO, 2011, p.222). Essa ideia revela a criação humana em expressão de múltiplos aspectos sociais.

A cultura é um elemento que está relacionado com a identificação social, constitui formas, modo de agir, crenças, religiosidade, e conhecimentos que fazem parte da história do povo. As manifestações culturais são consideradas como expressão de valores da sociedade.

Segundo Julia Alexim da Silva (2013, p. 316-317), pode-se identificar duas concepções de cultura: a antropológica e a semiótica. A concepção antropológica compreenderia ao conjunto de bens, práticas, leis morais, costumes de um determinado grupo, “sem a existência de um padrão comparativo que qualifique uma ou outra cultura como mais ou menos evolutiva”. A segunda concepção é a semiótica que seria “um sistema de relações e sentidos em um dado momento histórico”.

A mesma autora (SILVA, 2013, p. 317) cita a concepção trazida por Marilena Chaui (1997, p. 45):

Cultura como ordem semiótica por cujo intermédio homens determinados cumprem de maneira determinada suas relações com a natureza entre si e com o poder, bem como a maneira determinada suas relações com a

natureza entre si e com o poder, bem como a maneira pela qual interpretam essas relações

Nesse sentido, Julia da Silva (2013, p. 318) defende que o conceito mais adequado para o sistema jurídico e a que a Constituição adota, em especial o seu artigo 216, é o da semiótica, pois assume os objetos de proteção constitucional da cultura como os “valores simbólicos associados aos bens e ações humanas. Delimitamos, desse modo, o sentido do termo ‘cultura’ no ordenamento jurídico, sem decidir de antemão quais bens e ações humanas têm ou não valor cultural”.

A Constituição Federal considera o meio ambiente cultural como uma das espécies do meio ambiente ecologicamente equilibrado, à luz do artigo 225. No conceito de patrimônio cultural, estão inseridas as relações históricas, artísticas, turísticas, arqueológicas, paisagísticas e naturais, estando presente nos artigos 215 e 216 da Carta Magna.

Conforme afirma Luis Paulo Sirvinkas (2011, p. 517): “o patrimônio cultural, como se vê, é formado por uma gama diversificada de produtos e subprodutos provenientes da sociedade”. A tutela do patrimônio cultural é devida em função de constituir a memória de um país.

Em dimensões territoriais continentais, o Brasil não tem apenas uma característica cultural, considerando-se como uma nação rica em peculiaridades e expressões do povo que variam de Estado para Estado, de local para local, ou de classe social para classe social. Não se deve analisar as manifestações populares por apenas uma ótica limitada, pois o próprio Direito consagra o pluralismo cultural.

Segundo Édis Milaré (2011, p. 318), existe atualmente, a consagração do reconhecimento de que “a cultura brasileira não é única, não se resume ao eixo Rio-São Paulo nem ao Barroco mineiro e nordestino, mas é aquela que resulta da atuação e interação dinâmica de todos os grupos e classes sociais de todas as regiões”.

Esse arcabouço vem aliado aos direitos culturais, que não estão isolados, pois estes “[...] vêm inexoravelmente acompanhados dos respectivos deveres culturais, de responsabilidade não apenas do Estado, mas de múltiplos atores sociais” (CUNHA FILHO; COSTA, 2013, p. 308).

A proteção do patrimônio cultural está elevada ao nível constitucional, sendo os bens de natureza tanto material quanto imaterial, tal como: as formas de expressão; os modos de criação artística, científica e tecnológica; as vivências,

manifestações artístico-culturais. Além disso, consideram-se como integrantes a esse patrimônio, os objetos, obras, edificações que são voltados para expressão cultural, e destacando-se, “os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico”, conforme art. 216, V, da Constituição Federal.

O Estado da Bahia considera em termos legais para fins de preservação o patrimônio cultural como aquele que é constituído pelos “bens culturais cuja proteção seja de interesse público, pelo seu reconhecimento social no conjunto das tradições passadas e contemporâneas do Estado” (parágrafo único do artigo 1º do Decreto 10.039/2006).

Em sequência, o Meio Ambiente alterado e feito pelo homem e suas relações sociais será abordado no tópico específico.

#### *4.1.3 Meio Ambiente Artificial*

O meio ambiente artificial é aquele que foi alterado e constituído pelo ser humano ao longo da história. Pode ser entendido como um conceito que exclui o que é o ambiente cultural, o do trabalho, e o natural. Faz parte desse espaço, o complexo de edificações urbanas de âmbito público ou privado, à luz de Anderson Furlan da Silva (2010, p. 27).

A diferença principal entre o artificial e cultural é que nem todo local urbano é revestido de valores culturais. Os seus atributos se destacam nesse meio por trazer relevante significado histórico, artístico e/ou arqueológico. Em face disso, o meio ambiente artificial é visto sob a ótica do ordenamento urbano, em sua complexidade da vida social, tal como as questões de transporte público e outros aspectos urbanísticos. No entanto, há situações que envolvem tanto as questões culturais quanto as de caráter propriamente urbano.

Na Constituição Federal, a questão urbana está imersa na política de desenvolvimento urbano de competência do Município para a garantia do bem-estar dos seus habitantes (artigo 182). O plano diretor é um instrumento basilar urbano obrigatório para municípios de mais de 20 mil habitantes, estando regulado na Lei 10.257/2001, também chamada de Estatuto da Cidade.

O Estatuto da Cidade estabelece que a função social de uma propriedade urbana será cumprida quando esta se adequa às exigências fundamentais de ordenação contidas em Plano Diretor, “assegurando o atendimento das necessidades dos cidadãos quanto à qualidade de vida, à justiça social e ao desenvolvimento das atividades econômicas” (art. 39 do Estatuto da Cidade).

Paulo Affonso Leme Machado (2015, 446) conceitua o Plano Diretor como:

Plano diretor é um conjunto de normas obrigatórias, elaborado por lei municipal específica, integrando o processo de planejamento municipal, que regula as atividades e os empreendimentos do próprio Poder Público Municipal e das pessoas físicas ou jurídicas, de Direito Privado ou Público, a serem levados a efeito no território municipal.

O plano diretor não é o único instrumento de planejamento urbano previsto em lei. Existem, por exemplo, os programas e projetos setoriais e os planos econômicos e sociais, entre outros contidos no rol não taxativo do artigo 4º da citada legislação urbanística.

Nesse contexto, a política urbana deve ser norteada por diretrizes, consideradas por Paulo de Bessa Antunes (2010, p. 321) como princípios que têm como objetivo o desenvolvimento das cidades e suas funções sociais. Pode-se destacar, dentre alguns, “proteção, preservação e recuperação do meio ambiente natural e construído, do patrimônio cultural, histórico, artístico, paisagístico e arqueológico” (artigo 2º, inciso XII da referida Lei).

Isso demonstra que, no planejamento urbano municipal, a gestão pública dos espaços urbanos não deve ignorar as questões ambientais, seja natural seja o do patrimônio cultural. A própria Constituição estabelece como uma das competências municipais a promoção da proteção do patrimônio histórico-cultural local (art. 30, IX). Para Machado (2015, p. 461), “o Município não pode deixar a proteção dos bens e valores históricos e culturais sediados em seu território somente para a ação federal e estadual”.

O Plano Diretor deve ser elaborado sob o aspecto da sustentabilidade do ordenamento urbano, observando as peculiaridades dos locais, e proteção dos espaços mais vulneráveis, criando uma esfera de função socioambiental da propriedade urbana.

Em janeiro de 2015, foi instituído o Estatuto da Metrópole, Lei 13.089/15, estabelecendo diretrizes para o planejamento e gestão de regiões metropolitanas e aglomerações urbanas instituídas pelos Estados, e estabelecendo casos de improbidade administrativa relacionados ao não cumprimento da Lei. Com o crescimento das cidades e o avanço do desenvolvimento urbano, em vários pontos do país, se fez necessário um planejamento que não ficasse restrito aos limites dos municípios, mas que seja integrado às regiões metropolitanas.

Nesse interim, o citado Estatuto prevê o plano de desenvolvimento urbano integrado de região metropolitana ou aglomeração urbana, abrangendo não apenas as regiões urbanas, mas as rurais. Faz parte do conteúdo mínimo desse plano: a delimitação das áreas com restrições à urbanização visando à proteção do patrimônio ambiental ou cultural, bem como das áreas sujeitas a controle especial pelo risco de desastres naturais, se existirem (art. 12, 1º, V).

Essa legislação é uma tentativa de suprir uma lacuna sobre o planejamento urbano que encontra dificuldade em face à concentração populacional, às questões que ultrapassam o município e desarticulação entre os poderes públicos municipais vizinhos, a exemplo do esgotamento sanitário e situações de ameaça a patrimônio natural e cultural que necessitem de atuação conjunta dos entes públicos.

#### *4.1.4 Meio Ambiente do Trabalho*

O meio ambiente do trabalho pode ser definido como um local onde há a inserção do homem em seu espaço de labor. É nesse ambiente no qual o Homem exerce sua força de trabalho, que devem ser observadas a qualidade de vida, e a satisfação das necessidades do trabalhador. Segundo Anderson Furlan da Silva (2010), esse meio ambiente abrange o que ele chama de “complexo estrutural da empresa”, porque para o mesmo, “um ambiente de trabalho limpo, sadio, seguro, tranquilo e harmônico é uma necessidade inafastável da vida humana no atual estágio de desenvolvimento da sociedade” (SILVA, 2010, p. 33).

Segundo Julio Cesar de Sá da Rocha (2013, p. 229), pode-se compreender Direito Ambiental do Trabalho como um sistema jurídico que objetiva

proteger o meio ambiente laboral (de maneira imediata), e a saúde dos trabalhadores, (de maneira indireta). Ela é “disciplina jurídica in *statu nascendi*, descreve e compreende essa proteção normativa, tendo em vista o trabalhador em seu entorno do trabalho”.

Abordar esse tipo de meio ambiente relacionando o meio ambiente natural é verificar quais são os mais vulneráveis pelos prejuízos causados pela agressão aos recursos naturais. São os povos e comunidades tradicionais que exercem sua força de trabalho nos territórios tradicionais, tais como povos indígenas, os quilombolas, os extrativistas, marisqueiros, comunidade de fundo de pasto, as quebradeiras de coco babaçu, comunidade de Terreiro, entre outros (ROCHA, 2013, p. 226).

Um importante texto legal voltado para o meio ambiente do trabalho e sua relação com as comunidades tradicionais, em especial o povo indígena é a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais que estabelece em seu artigo 20 a proteção da saúde e condições de emprego dos trabalhadores.

#### **4.2 Templo de Matriz Africana como comunidade tradicional**

O advento da Constituição Federal de 1988 trouxe novas perspectivas para as interpretações sobre as questões das comunidades de minorias étnicas e seus direitos, incluindo o direito ao território ocupado tradicionalmente. Nas palavras de Julio Cesar de Sá da Rocha (2015, p. 14): “a constituição de 1988 abriu diálogo democrático com as comunidades tradicionais por meio da configuração do pluralismo jurídico e democrático, reconhecimento de seus direitos”.

Destaca-se, a exemplo, o capítulo VIII que versa sobre o povo indígena:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. § 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse

permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

Segundo Rocha (2015), pode-se afirmar que estão no rol dos povos e comunidades tradicionais:

Entre os povos e comunidades tradicionais, estão os povos indígenas, os quilombolas, as comunidades de terreiro, os extrativistas, os ribeirinhos, os caboclos, os pescadores artesanais e marisqueiras, os pomeranos, os pantaneiros, as comunidades de fundo e fecho de pasto, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, faxinalenses, ciganos, geraiszeiros, vazanteiros, piaçabieros, dentre outros (ROCHA, 2015, p. 18).

Salienta-se que não apenas a temática da terra indígena é elevada ao nível constitucional pela sua relevância histórica e social, mas também o território tradicional dos chamados remanescentes das comunidades dos quilombos. Conforme o artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

A Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais entrou em vigor internacionalmente em 1991 e, no Brasil em 2003, sendo considerada inteiramente através do Decreto n. 5.051 de 2004. Este corpo legal, não apenas tem importância sobre o meio ambiente do trabalho, mas o respeito pelo Poder Público da cultura e religião na relação coletiva com o território ocupado pela comunidade tradicional.

Esse respeito significa o reconhecimento do direito às terras e os meios para salvaguarda dos direitos de utilização dos locais que não estão ocupadas exclusivamente pela comunidade, mas que neles são exercidas atividades tradicionais e de subsistência. Nesses direitos, está incluído o que impõe a proteção especial dos recursos naturais existentes no território (artigos 13 a 15).

Os bens naturais devem ter a sua utilização, administração e conservação com a participação dos povos tradicionais. Em outros termos, a gestão do patrimônio natural do local tradicionalmente usado pelos indígenas, quilombolas, marisqueiros, ou povo de terreiro deve ser feita com a presença das comunidades. Isso não significa apenas o comparecimento formal da população tradicional em audiências

públicas, mas viabilizar a participação efetiva desta, dando voz aos atores sociais que são os mais vulneráveis em uma má gestão dos recursos ambientais.

O Decreto n. 6.040 de 07 de fevereiro de 2007 instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Nesse corpo jurídico, são trazidos os conceitos legais de “Povo e Comunidades Tradicionais” e “Territórios Tradicionais” no artigo 3º e incisos I e II, respectivamente:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por: I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações;

Os pontos relevantes para a identificação de povo e comunidade tradicional são: grupos culturalmente que se diferenciam do demais; auto reconhecimento e identidade como tradicionais; conhecimento de modos de ser como coletividade próprio; o aspecto cultural e religioso do grupo; o território que ocupam, e a transmissão pela tradição das práticas e conhecimentos adquiridos. Os quilombos e os terreiros tradicionais estão verdadeiramente inseridos nesse contexto.

Paul Little (2002, p. 22) defende o uso da terminologia “povos tradicionais” ao invés de grupos, comunidades, sociedades ou populações, e afirma que este conceito contém duas dimensões inseparáveis: a política e a empírica. “Tradicional” seriam tradições culturais que se perpetuam através dos tempos, mas que se atualizam “mediante uma dinâmica de constante transformação” (LITTLE, 2002, p. 23).

A definição de quilombo pode ser construída com base na territorialidade específica que traduz a relação, significação e a forma de uso da terra pela comunidade tradicional e é refletido pelo processo histórico social. Acrescentam-se a este conceito, a identidade social e o poder de autodeclaração enquanto pertencentes a grupos culturalmente específicos (FERNANDES, 2015, 93 e 99). A origem, formação, organização e resistência dos quilombos os mostram como a

maior expressão de resistência à escravidão no Brasil (SANTANA FILHO; GERNANI, 2015, p. 175-176).

O Templo de Matriz Africana é, também, polo de resistência cultural e social no Brasil. Em outros termos, através da continuidade das suas práticas, sua tradição é estruturada como dimensões religiosas da resistência negra. No contexto histórico, o povo de santo foi relevante para enfrentamento da escravidão: “o candomblé, pela sua simples existência já representava um ponto de resistência contra este processo de colonização que era totalitário” (MOURA, 2004 apud SANTANA FILHO e GERNANI, 2015, p. 174).

O Candomblé pode ser definido com uma religião criada no Brasil em função do acervo cultural, religioso e filosófico, herança dos africanos que serviram de mão de obra escrava no território brasileiro. Ao chegar ao solo do “Novo mundo”, o saber africano foi agregando a novos valores e se adaptando às novas condições fora do afro-continente. Pode-se afirmar que essa religião “tem como função primordial o culto às divindades – inquices, orixás ou voduns -, seres que são a força e o poder da natureza, sendo seus criadores e também seus administradores” (OXAGUIÃ; KILEUY, 2014, p. 29). O Candomblé não é uma seita, mas uma religião que possui riqueza de simbolismos e representações que auxiliam na compreensão do passado e presente, ligando o homem com as suas divindades.

Esses templos que se desenvolveram no espaço brasileiro podem ultrapassar os limites territoriais nacionais. Daniel Francisco de Bem (2007) ao dissertar sobre a transnacionalização afro-religiosa transfronteiriça para os países platinos, identifica o surgimento de terreiros que trespassem a restrição territorial brasileira nas fronteiras e se desenvolvem em cidades como Montevideu (Uruguai), Posadas (Argentina) e São Miguel de Tucumã (Argentina).

A origem e interpretação da terminologia da religião pode ser explicitado segundo Oxaguiã e Kileuy (2014):

A palavra “candomblé” parece ter se originado de um termo da nação Bantu, candombe, traduzido como “dança, batuque”. Esta palavra se referia às brincadeiras, festas, reuniões, festividades profanas e também divinas dos negros escravos, nas senzalas, em seus momentos de folga, popularizando-se. Posteriormente, passou a denominar as liturgias que eles trouxeram de sua terra natal. Este nome se modificou e se secularizou na religião africana que floresceu no Brasil. (OXAGUIÃ e KILEUY, 2014, p. 29)

As comunidades tradicionais do povo de santo, para Marco Aurélio Luz (2013), se constituem em “instituições compostas de um espaço socioreligioso e arquitetônico próprio e caracterizado por uma população flutuante de seus membros que ali comparecem conforme determinada temporalidade litúrgica” (LUZ, 2013, p. 383). A territorialidade representa o “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar e controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-o assim em um ‘território’ ou ‘homeland’” (LITTLE, 2002, p. 3). O território dos povos de santos representa produto histórico de processos sociais, campo que se manifesta as particularidades socioambientais.

Diante disso, Paul Little (2002) utiliza o termo “cosmografia” que traduz em “saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados que o grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território”. Deste modo, a cosmologia “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 suas formas de defesa dele” (LITTLE, 2002, p. 4).

O Povo de Santo faz parte do conceito de comunidade tradicional e os terreiros são pontos de resistência cultural e social brasileira. O Candomblé traduz no arcabouço de simbolismos do homem com as divindades africanas e sua territorialidade ultrapassa as fronteiras nacionais.

#### 4.2.1 Origem dos terreiros

Durante o século XVI ao século XIX, pessoas nascidas no continente africano, pertencentes a grupos étnicos e culturais distintos, foram vendidas e “exportadas” para o Brasil como mercadorias escravas. Podem-se identificar os *bantos* das regiões que atualmente se denominam Angola, Congo, Guiné, Moçambique e Zaire; os *Fons* do Benim; e os *Iorubas* da Nigéria, de cidades como Ketu, Ondô, Ijexá, Oyó e Abeokuta (os Égbas). Esses homens e mulheres africanos, considerados como bichos e sem valor humano pelos colonizadores, trouxeram bagagem de milênios de culturas e religiosidades, que ao se reorganizarem no solo brasileiro, deu-se a gênese do Candomblé.

A escravidão construída como base do edifício social da Grécia e da Roma Antiga serviu de inspiração para o colonialismo-escravista iniciada século XV, e se tornou durante séculos a principal fonte lucrativa. O negro, antes livre, passou a ser considerado como categoria de semoventes, tais como bois e cavalos, sendo imposto a ele a perda da sua humanidade (LUZ, 2013, p. 171). Estima-se segundo Regiane Augusto de Mattos (2012, p. 65-66), que no século XVI, o total de negros escravizados e comercializados no Atlântico foi de 800 mil a 1,3 milhão. Já nos séculos XVII e XVIII, foram mais de sete milhões de escravos na exportação, somente no século XVIII, 60 mil africanos foram enviados às Américas. Essa previsão representa o total de mais de 10 milhões de escravos africanos que foram expulsos de suas terras.

Luiz Cláudio Nascimento (2010, p. 22) aborda quatro ciclos do tráfico negreiro: o primeiro, ciclo Guiné, corresponde ao século XVI; o segundo, ciclo de Angola e Congo, ocorrido no século XVII; o terceiro, o ciclo de Mina, ocorrera nos três primeiros quartos do século XVIII; e o quarto, o ciclo da Baía de Benin, no período de 1770 a 1850.

Elikia M'Bokolo (2009) em seus estudos sobre a história das civilizações da África negra, cujo início se confunde com a própria história do homem, aprofunda mais a análise do tráfico negreiro e suas consequências aos futuros países do continente africano. Sobre o comércio dos negros destinados às Américas, ela afirma que:

[...] organizou-se como um autêntico sistema, orquestrado pelos Estados europeus. Se os efeitos do tráfico dos negros sobre as economias europeias são ainda controversos e se as consequências sobre as sociedades africanas continuam a alimentar os debates mais apaixonados, não há a menor dúvida que, antes de se tornar no século XIX, “o comércio vergonhoso” quase unanimemente condenado, foi durante três séculos um gigantesco e frutuoso negócio que mobilizou a Europa inteira e não poupou nenhuma região da África. Se os europeus foram os instigadores desta empresa, foi essencialmente para o Novo Mundo que o comércio de negros transportou os africanos arrancados à sua terra, sendo as exportações para a Europa inteiramente marginais durante todo o período do tráfico, quer legal, quer clandestino. (M'BOKOLO, 2009, p. 273).

Os escravocratas tentaram impor a desafrikanização do africano escravo, porque “a identidade africana representava o vínculo à terra, à ancestralidade, à religião, à liberdade, e, sobretudo, à soberania sobre a própria vida” (NASCIMENTO e NASCIMENTO, 2008, p. 138). A exploração não se restringia apenas ao corpo do

escravo, mas voltava-se para alijamento dos valores ancestrais e tradicionais africanos. Nas palavras de Elizabete Umbelino de Barros (2007, p. 09), os negros tinham “suas práticas rituais ligadas à família, à aldeia, ao clã ou ao reino e diziam respeito, sobretudo à coletividade”.

Ainda na África, o processo de dominação física e psicológica forçava o abandono de práticas de séculos pela destruição de locais de culto, de estruturas sociais das comunidades. No Brasil, houve um choque cultural em um sistema de modelo patriarcal e escravocrata. Uma sociedade que não permitira que o escravo exercesse sua identidade, rejeitando-se o valor humano e a ‘coisificar’ o indivíduo.

Segundo Marco Aurélio Luz (2013), o discurso do ‘perigo’ e risco de ‘africanização’ no Brasil, impôs o término do “tráfico e o início das políticas de imigração de brancos, etnocídio, genocídio, através da filosofia do ‘embranquecimento’; ao mesmo tempo que se reprimia de todas as formas possíveis os valores civilizatórios negros” (LUZ, 2013, p. 145).

Paralelamente ao aumento da migração europeia aumentando a população branca no Brasil, os negros eram mandados para frente de batalha no evento que foi denominado como Guerra do Paraguai, ajudando no aceleração do processo de branqueamento da população:

Se a imigração de europeus visava aumentar a população branca, a guerra do Paraguai proporcionou uma ocasião propícia para diminuir o número de negros. Convocados a pulso ou seduzidos pela obtenção da carta de alforria, foi convocada uma enorme quantidade de negros para a guerra. A maioria dos condecorados como Voluntários da Pátria eram senhores que sequer estiveram na guerra, mas simplesmente cederam dez ou mais escravos para o combate. A proporção dos convocados era de aproximadamente 40 negros para um branco.(LUZ, 2013, p. 177)

No processo histórico, o povo negro resistiu sob diversas formas e contextos contra a opressão colonialista da escravidão. A formação dos milhares de quilombos ou mocambos pelo Brasil, “próximas aos engenhos, às minas de ouro e pedras preciosas, nos sertões e nos campos” (MATTOS, 2012, p. 137), revela-se como símbolo de resistência e luta pela libertação.

O quilombo do Palmares é um significativo exemplo, porque durante mais de um século, constituiu-se em um vasto território assumindo dimensão de reino africano e abrigando não apenas a população negra, mas, também, a indígena e

branca insatisfeita com as questões políticas e econômicas da Coroa (LUZ, 2013, p. 292).

Conforme explicita MATTOS (2012, p. 144):

Em Palmares, havia uma complexa estrutura de organização com ruas, casas, muros, capelas, oficinas de fundição, produção de cerâmica e utensílios em madeira, lavouras de feijão, milho, mandioca e cana-de-açúcar. Era formado por várias aldeias, com seus respectivos chefes. Todas as aldeias eram comandadas por uma comunidade principal, onde ficava o líder do quilombo .

As Irmandades negras foram instituições criadas como legado civilizatório africano com objetivo não apenas de luta pela libertação da escravidão, mas, também, pela “ocupação de um espaço-social urbano capaz de garantir a coesão grupo necessária à afirmação existencial, a constituição da identidade e a continuidade dos valores culturais negros em nossa terra” (LUZ, 2013, p. 293). Vale ressaltar que no início da formação do Candomblé no Brasil, houve proibição dos ritos tanto pelos senhores escravocratas e quanto de autoridades da Igreja Católica. Uma forma encontrada para contornar essa dificuldade foi o sincretismo, o culto às deidades africanas juntamente com as divindades católicas.

Portanto, essas Irmandades ajudaram na associação dos santos católicos com as divindades dos orixás e pode-se citar a relação com o Senhor do Bonfim – Jesus Cristo – a *Oxalá*; Santo Antônio como *Ogun*; São Jorge como *Oxóssi*; São Lázaro como *Omolu* ou *Obaluaiyê*; São Jerônimo como *Xangô*; Santa Barbara como *lansã*.

Essa associação simbólica caracterizando “africanização nagô do catolicismo” (LUZ, 2013, p. 332) viabilizou as manifestações religiosas tradicionais nos espaços da sociedade, até mesmo no ambiente interno das igrejas e que se mantem até os dias atuais. A Lavagem do Bonfim, festa popular baiana na qual há um ritual de limpeza e lavagem das escadarias da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim é associado ao festival religioso de matriz africana denominado *Águas de Oxalá*, e a procissão baiana da Nossa Senhora de Conceição da Praia foi associada ao ritual de *Oxum*; o caruru de Santa Barbara e seus festejos homenageando a santa, são exemplos desse sincretismo religioso contemporâneo.

O surgimento e formação dos templos do Candomblé foram propiciados pelas Irmandades negras que cultivavam valores africanos. Marco Aurélio Luz

(2013) cita como um importante exemplo, o da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Barroquinha que se reuniam as “altas sacerdotisas do culto nagô, encabeçadas pela Iya Nassô, zeladora do culto à Sango no afin, palácio real, que fundam o Ilê Asé Airá Intilé, considerado a primeira casa de culto aos orixás no Brasil” (LUZ, 2013, p. 332).

Além dessas instituições, importante mencionar o surgimento do movimento de negros islamizados, os Malês, que se insurgiram no século XIX contra a escravidão e outras formas de exploração, mas que foram reprimidos de maneira violenta. Eles consideravam como entidade religiosa máxima o *Olorumulua*, uma associação entre *Olorum*, orixá supremo, e o *Alá*, o Deus dos Mulçumanos (LUZ, 2013, p. 339). Esse sincretismo acomodava as crenças *Iorubás* com as do Alcorão.

Mesmo após o término oficial da escravidão no Brasil e o significativo crescimento do número de terreiros (SANTOS, 2009, p. 65), não raras vezes, as práticas de herança africana eram coibidas de maneira violenta. O povo de terreiro sofreu todo tipo de agressões por parte da população e instituições públicas, como a Polícia, e a Igreja:

Alvo de perseguições policiais e religiosas, as casas de candomblé, no passado, eram invadidas, tendo seus objetos sagrados quebrados e as vezes, até apreendidos. Vários terreiros eram fechados, babalorixás e iyalorixás levados presos. Era uma religião que muitos denominavam de “seita demoníacas”, devido à perseguição que lhe fazia a Igreja Católica, que se valia de seu poder para também obrigar os negros a serem catequisados, no intuito de afastá-los de sua religião. (OXAGUIÃ e KILEUY, 2014, p. 34).

O Código Criminal do Império de 1830, por exemplo, determinava como crime, art. 276: “Celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado”.

Não apenas a perseguição dos terreiros pelo Poder Policial da época, a exemplo da Delegacia de Jogos e Costumes, mas a imprensa fez um papel relevante no discurso contra os costumes de base africana. Edmar Ferreira Santos (2009) ao examinar a perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia identifica o Jornal “A Ordem” na cidade de Cachoeira, nas primeiras décadas do século XX. Este jornal publicava reportagens e ‘denúncias’ contra o que ele sustentou como ‘perturbadores da tranquilidade e ordem pública’, e a liturgia religiosa dos terreiros

com suas danças e músicas, denominada pela imprensa como ‘batuques’, que ‘afrontavam’ a família e a sociedade.

Esse jornal local, em específico, se dedicava a campanha de intolerância exigindo que a polícia reprimisse os espaços negros, locais que considerava como ‘degenerados’ e de ‘africanismo barato’. É importante destacar que a imprensa relatava que existiam autoridades policiais que protegiam e participavam das atividades dessa comunidade tradicional, apesar de a polícia ter sido um expressivo agente de repressão, conforme já relatado (SANTOS, 2009, p. 53-63 e 135). Paralelamente a isso, no mesmo período, houve o surgimento de casas de candomblés que vieram a consolidarem-se como terreiros mais antigos (OLIVEIRA, 2007, p. 48).

Pode-se afirmar que na história da resistência desse povo tradicional, foram três etapas consideradas nas tensões do lugar (SERRA, 2006 apud SERENSEN, 2015, p. 26): a primeira, até 1930, foi o período quando o Estado colocava o Candomblé no patamar de caso de polícia; a segunda, iniciada em 1930 e consolidada em 1950 é a utilização do Candomblé como algo folclórico pelo Poder Público, apesar de a perseguição policial não ter se extinguido; e a terceira é a que começa na década de 80 quando houve o início de reconhecimento do valor histórico e cultural do candomblé, e a gênese de fato de iniciativas de preservação pelos instrumentos jurídicos.

Apenas na década de 1930, na assinatura pelo presidente Getúlio Vargas do Decreto Lei n. 1202 foi a termo a proibição legal da prática dos cultos afro-brasileiros. Segundo Sorensen (2015, p. 28), a promulgação do decreto é “geralmente atribuída pela tradição oral do povo de santo à mãe de santo Aninha do Ilê Axé Opó Afonjá. Segundo consta, a ialorixá teria influenciado Vargas por intermédio do ministro Osvaldo Aranha, seu filho de santo”.

No entanto, na Bahia, mesmo com o fim da proibição, até a década de 1970, os terreiros precisavam pedir autorização e pagar uma taxa à polícia para o seu funcionamento. Foi tão somente com a Lei estadual n. 3097/72 que a autorização foi dispensada, pois os terreiros foram considerados como “sociedades afro-brasileiras para atos folclóricos” (anexo da citada Lei).

Apesar da política contra os templos de matriz africana, eles resistiram e, atualmente, persistem na preservação da sua cultura, herança e linguagem. As principais nações que formaram o Candomblé no Brasil foram a *bantu*, a *iorubá* ou

*nagô* (nesse conceito está inserido nações que cultuam os orixás como o *Ketu*, *Ijexá*, *Efan*, *Egbado* e *Egba*) e a *fon* ou *jeje*. Usa-se o termo 'nação' para traduzir os países, cidades e etnias africanas com aspectos culturais específicos. A religiosidade da nação bantu tem como divindades os inquices, a nação ioruba, os orixás e a ancestralidade e, a nação fon, os voduns. Apesar de semelhanças entre as nações citadas, elas diferem entre si pela ritualidade, pelas formas de danças, musicalidade, alimentação e vestimentas (OXAGUIÃ; KILEUY, 2014, p. 36-37).

#### 4.2.2 Mapeamento dos terreiros em Salvador

Um importante projeto foi desenvolvido pela Prefeitura de Salvador e outras entidades públicas e privadas para o conhecimento do atual panorama dos Templos negros em Salvador. O Projeto de Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Salvador foi realizado nos anos de 2006 e 2007 e publicado em 2008. Identificaram-se 1.296 (mil, duzentos e noventa e seis) templos na cidade. A maior quantidade de terreiros está nos bairros do subúrbio, como o bairro Plataforma (57 templos), seguida de Paripe (40 templos). Existe uma quantidade relevante de terreiros em áreas contíguas no bairro de Cajazeiras XI e isso reflete no fato de que nas três últimas décadas, pelo menos 677 terreiros foram criados.

Por isso, sobre a antiguidade desses milhares de terreiros espalhados pela capital do estado da Bahia, 68,6% tem menos de 31 anos de existência. A grande quantidade de templos se concentra na Região Administrativa XVII que corresponde à região mais populosa da cidade e a metade tem 360 m<sup>2</sup> de área de terreiro.

Jocelino Teles dos Santos (2008) ao analisar os dados do mapeamento em tela, faz a seguinte reflexão:

O elevado crescimento do número de terreiros nessas áreas demonstra que, nas últimas décadas, havia a possibilidade do povo-de-santo encontrar terrenos extensos em um ambiente ecológico adequado para a consecução de rituais, festas públicas e "assentamento" das entidades" (SANTOS, 2008, p. 08)

A cor de pele da maioria da maioria dos líderes é negra, 59,1% seguida de parda, 31,6%, branca, 4,6%, indígena, 2,7% e amarela, 0,8%. Quanto ao sexo, a maioria é mulher, 63,7% (SANTOS, 2008, p. 19). Nesse universo afro-brasileiro é predominantemente dominado pelas mulheres negras, e nesses espaços religiosos as Mães de Santo reinam, representando a força feminina de resistência.

### 4.3 Culto das divindades africanas e o Meio Ambiente

Através das divindades de tradição africana – *orixás* para o povo *iorubá*, *voduns* para o povo *fun-jeje*, e os *inquices* para o povo *bantu* – que o mundo se harmoniza, revitaliza e se renova. Os orixás são criações divinas do *Olorum*, ‘Deus’ supremo, e por isso, as divindades são “intermediários entre esse ser divino e onipotente e os homens. O orixá também pode ser denominado de *Oluwarè* (senhor do mundo), porque ele é juntamente isso para aquele que o possui – o ‘senhor do seu mundo, da sua vida’” (OXAGUIÃ e KILEUY, 2014, p. 81).

Existe também a tradição de terreiro especificamente denominado de *Egungun*. O seu culto é direcionado para a ancestralidade, louvam-se os espíritos ancestrais, os *babás eguns*. Estes são considerados como forças centenárias com grandes poderes, “originárias de regiões africanas iorubas e que provêm, geralmente de famílias ilustres, reais, alguns são integrantes de dinastias familiares, ou mesmo governantes-protetores e benfeitores de cidades ou comunidades” (OXAGUIÃ e KILEUY, 2014, p. 348). *Egbé Orun* são entidades associadas à sociedade do mundo ancestral, de pessoas já falecidas na perpetuação da sua memória e ensinamentos em rituais tradicionais. Os *babá egúns* podem representar os ancestrais coletivos simbolizando conhecimentos morais, costumes e tradições em herança (SOBRINHO, 2015, p. 39, 44, 49).

Em um mesmo espaço podem-se ter potencialidades sociais, culturais, ambientais, religiosas e turísticas. A prática religiosa de matriz africana, marcada pela tradição é relevante para influenciar o modo de ser e viver dos seus praticantes, em especial na compreensão da Natureza e dos demais espaços do Meio Ambiente.

#### 4.3.1 Povos de Santo e o Meio Ambiente Natural

A Natureza tem um papel fundamental no culto do Candomblé. Em outros termos, os elementos do verde têm uma estreita relação com cada uma das divindades do povo de santo. O meio ambiente natural “é a representação viva de um orixá, ela torna-se sagrada e, conseqüentemente, intocável, divina, parte integrante e essencial da religião” (SOUZA, SANTOS e SOUSA, 2015, 424).

Existe um rol extenso de divindades cultuadas nas citadas nações tradicionais. A autora Oxaguiã (2014) indica algumas das principais *inquices* da Nação *Bantu*:

Abrimos com Aluviá, o comunicador, que responde pelas encruzilhadas. A seguir, Roxumucumbe, o senhor da guerra e dos caminhos. Cabila, o caçador, habitante das florestas. Gongobira, caçador e pescador. Catendê, o senhor das ervas, das folhas. Zeze Luango responde pela justiça entre os seres humanos, pelos raios das tempestades. Caviungo, inquice da saúde, ligado também à morte. Angorô/Angoroméa respondem pela comunicação, a representação do arco-íris. Quitembo, responsável pelas mudanças no tempo. Matamba, senhora da fertilidade, da beleza, poderosa mãe das águas doces. Caitumbá, a grande mãe, senhora das águas salgadas. Zumbarandá, a mãe mais velha dentre todas, senhora da lama, entrelaçada com a morte. Vunjé/Vungi, representação da juventude, da alegria, das brincadeiras. Lembra Dilê, inquice jovem ligado à criação do mundo, pertencente às cores branca e prata. Lembaranganga ou Gangarumband, divindade velha, do início da criação, usuária da cor branca. Zambi, senhor supremo, o grande criador. Esta nação engloba vários países e cidades, como Angola, Congo, Luanda etc., portanto, o mesmo inquice recebe às vezes mais de um nome. (OXAGUIÃ;KILEUY, 2014, p. 183)

Por outro lado, as divindades da nação *fon*, *voduns*, são denominados em razão da família, especificidade e ligação com a Natureza. Eles são cultuados em grandes árvores antigas cujos cuidados são especiais e são enfeitados de maneira permanente (OXAGUIÃ;KILEUY, 2014, p. 185). A autora Oxaguiã (2014) cita as principais famílias dos *voduns* da Nação *fon*:

As famílias dos *voduns* reúnem divindades de um mesmo estilo e são patronas de um mesmo elemento. À Família Dambirá ou de Dâ (água, ar e terra) pertencem Bessém, Iewá, Dangbé, Doquém, Acotoquém etc. À Família de Sakpatá (terra e ar) pertencem Naê, Dadarrô, Ajonsu, Graga Otulu, Avimaje etc. À Família dos Caviunos e Heviossô (fogo e água) pertencem Gbadé, Sogbô, Acurumbé, Kpossú, Loco, Xoroquê, Averequete, Azirí Tobossi, Aizã, Possu, Bogum etc. A Família Nagô-Vodum engloba os orixás que foram aceitos pelos *voduns* em sua nação, como Ogum, Odé, Oíá, Oxum, Iemanjá, Oxaguiã, Orixalá, etc. Algumas destas famílias de *voduns* pertencem às nações *fon* existentes no Brasil, como o jeje-mahi,

jeje-savalu, jeje-mina, jeje-modubi, jeje-aladano. (OXAGUIÃ;KILEUY, 2014, p. 186)

No panteão dos orixás, da tradição *nagô-yorubá*, as suas divindades são as mais conhecidas ao público fora da comunidade-terreiro e são as mais divulgadas pelas mídias sociais. Regiane Augusto de Mattos (2012) cita alguns desses orixás e sua relação com o meio ambiente natural:

No candomblé de origem ioruba os seres sobrenaturais que orientam o mundo dos vivos e regem as forças da natureza são chamados de orixás. No Brasil, os principais orixás são: Exu ou Elegbara é considerado o mensageiro entre os orixás. Tem a função de atender aos pedidos feitos aos orixás e punir as pessoas que não cumprem suas obrigações. É simbolizado como um tridente. As cores que representa esse orixá são o vermelho e o preto e o dia da semana é segunda-feira. Iansã é um orixá feminino, considerada uma guerreira. Seu símbolo é um raio, possuindo o domínio dos ventos e das tempestades. Suas cores são o branco e o vermelho e o dia da semana é a quarta-feira. Iemanjá é outro orixá feminino, considerada a mãe de todos os orixás. Ela representa as águas, por isso seu símbolo é um colar de contas cristalinas. Sua cor é o azul e o dia da semana, o sábado. Ogum é o orixá das guerras. Criou as montanhas e os minerais. Tem o poder de abrir os caminhos para a evolução do mundo usando a sua espada. As cores que o representam são o vermelho ou o anil e o dia da semana é a quinta-feira. Oxalá ou Obatalá é o oxalá criador da humanidade. Seu símbolo é o cajado, sua cor, o branco, e o dia da semana é a sexta-feira. Oxóssi é o orixá da caça e junto com Ogum desbrava os caminhos e remove os obstáculos da vida. É representado pelo arco e flecha, pela cor verde e seu dia é quinta-feira. Oxum é um orixá feminino que representa a beleza e o amor. Seus símbolos são os seixos rolados e a sua cor é amarelo. O dia da semana é o sábado. Xangô é o orixá dos poder e da justiça. Domina os raios e os trovões. Seu símbolo é o machado de duas lâminas e as cores, o branco e o vermelho. O dia da semana é quarta-feira.(MATTOS, 2012, p. 162-163)

No local dos terreiros, dois espaços interdependentes podem ser apontados: o espaço urbano, compreendendo em construções que se destinam às atividades de moradia; e o espaço do mato, que é “fonte dos elementos vegetais indispensáveis ao culto” (BARROS, 2014, p. 16).

Nesses espaços do verde, a memória africana é perpetuada através da relação entre a Natureza e a religiosidade tradicional. É indispensável a presença dos recursos naturais para a crença dos orixás e ancestrais. Não é outro o raciocínio de José Flávio Pessoa de Barros (2014, p. 16): “a inclusão da floresta africana como fonte simbólica, muitas vezes local iniciático, onde as grandes árvores poderiam ser objeto de adoração e de manutenção de uma memória, na qual a natureza está contida de maneira indissociável”. Por vezes, a prática dos cultos ultrapassam os

limites do terreiro e alcança áreas de vegetação que não sofreram o processo de degradação pela urbanização.

A pesquisadora Zambuzzi (2010, p. 31) ao estudar os impactos da urbanização e o reflexo no culto afro, afirma que “parte do povo de santo, que não utiliza as folhas comercializadas nas feiras e mercados, passam [a] ter como opção partir para novas estratégias como alternativas para aquisição dos ‘bens’ necessários ao culto”. Em Salvador, pode-se citar o Parque São Bartolomeu, área verde da Av. Luiz Viana (Paralela) e a coleta do material em locais fora da cidade. É importante, portanto a preservação desses espaços verdes urbanos para a manutenção do culto do Candomblé.

O Parque Metropolitano de São Bartolomeu é conhecido como área de preservação ambiental porque contém remanescentes de mata atlântica em área extensa, 1550 (mil, quinhentos e cinquenta) hectares de floresta na Bacia do Cobre. Pela presença de rios, cachoeiras e vegetação, é considerado como um espaço sagrado e serve de campo para os rituais de matriz africana (CONCEIÇÃO, 2008, p. 97).

Juridicamente, o local está na categoria municipal de área não edificável de domínio público. Foi declarada como utilidade pública através do Decreto n. 4590 de 1974. Depois, o Decreto 5363/78 cria o Parque Metropolitano, ampliando o então instituído o Decreto 4756/75 que já abordava a proteção da região. A floresta, a cachoeira e sua relação com as divindades *Nanã*, *Oxum* e *Oxumarê*, e as duas rochas sagradas, *Pedra do Tempo* e *Pedra de Omolú* fazem desse parque a maior referência de prática religiosa de matriz africana no Estado da Bahia.

Nos espaços do mato, encontram-se representações simbólicas da floresta africana e da prática do cultivo de plantas ligadas às divindades. O axé se manifesta no poder das plantas como força originária que alimenta o ser humano (SERRA, 2014, p. 153) como energia vital. No Brasil, assim com na África, “a floresta sagrada e o espaço das comunidades-terreiros estabelecem os vínculos ontológicos entre a natureza no homem e nos demais seres do universo” (LUZ, 2013, p. 387). A coleta das plantas sagradas segue um modo especial, caso contrário, perderia a sua potencialidade.

As árvores como objetos de culto estão inseridas no contexto da rotina dos terreiros, podendo servir de matéria prima para a confecção de instrumentos como atabaques. As árvores sacralizadas podem ser “adornadas por um laço de

pano branco (*òjá funfun*) ou pela presença, entre suas raízes, de recipientes de barro – quartinhas – com água e/ou pratos também de barro com oferendas” (BARROS, 2014, p. 29).

As árvores sagradas são locais de morada de muitas divindades, algumas plantas trazidas da África para a reverência de orixás específicos, a exemplo das espécies popularmente conhecidas como jaqueira (Apaocá, árvore sagrada para a nação *nagô-vodun*, sendo consagrada a *Exu* e a *Xangô*), o acocô (árvore consagrada ao *Xangô*, *Ogum* e *Ossâim*), gameleira ou figueira (iroco, usada para banhos de folha, é consagrada às divindades *Exu*, *Oxalá* e a *Iroco*, sendo esta última uma relação mais forte, ficando conhecida como “o vodun que é da árvore e a árvore que é vodum”), o dedezeiro (considerada como uma árvore sagrada de primordial importância para uma casa de terreiro, pois tem várias utilidades e destinada a muitos orixás), e a rama-de-leite ou folha-de-leite (obó, suas folhas servem para os banhos de iniciação, e é consagrada a *Oxóssi* e à *Ossâim*). (OXAGUIÃ e KILEUY, 2014, p. 217-219). Portanto, as *Árvores-peji* são:

[...] locais sagrados, santuários onde são oferecidas aos orixás, alimentando assim o axé, que é a base mágica do terreiros força sobrenatural da casa do candomblé. [...] Portanto, a conservação e o respeito a essas árvores, que são instrumentos do culto, contribuem para a manutenção da imagem dos deuses dos terreiros. (SOUZA, SANTOS e SOUSA, 2015, 425)

Conforme o estudo de Ordep Serra, a liturgia do candomblé pode ser comparada com o que os gregos antigos chamavam de *therapeia*: “um serviço divino, um culto e, simultaneamente, um procedimento ritual voltado para a preservação/restauração da saúde e do bem estar dos humanos” (SERRA, 2014, p. 139). A liturgia das folhas está inserida como simbologia sacra e fármacos, utilizadas para cura e terapias em uma verdadeira fitolatria: processo de sacralização e cultivo de vegetais.

O conhecimento das folhas, como uma arte ou ciência da divindade *Ossain*, senhor da natureza vegetal, forma a “etnofarmacobotânica” (SERRA, 2014, p. 142), caracterizando a vegetação de acordo com os efeitos que as folhas causam religiosidade e nos tratamentos em prol da saúde nos terreiros, existindo uma verdadeira estrutura taxonômica das folhas de *Ossain*. A expressão *Kosi ewé*, *Kosi òrìṣà* que significa em iorubá ‘sem folhas não há orixás’ representa a ligação do povo

de santo com o patrimônio natural. É um verdadeiro ‘brocardo’ religioso, um axioma que reflete a importância que a Natureza tem para o Candomblé.

Sueli Conceição (2008) utiliza o termo “Etnobotânica” e define como:

o estudo dos modos, estilos e técnicas de vida das comunidades que praticam religiões afro-brasileiras seguindo os princípios das antigas religiões africanas, tentando compreender suas formas de explicar e lidar com o mundo natural. Suas formas de organização social e suas expressões no imaginário coletivo, que pode ser observado nas narrativas que são produzidas pelos indivíduos credenciados na legião (CONCEIÇÃO, 2008, p. 24)

O verde está presente na liturgia do Candomblé de maneira harmoniosa e pode-se afirmar que “o exercício da fé nas divindades afro-brasileiras exige uma relação direta e estrita com o meio ambiente natural” (BARROS, 2014, p. 43). O desmatamento da vegetação e agressão do meio ecológico pela ação humana prejudica o patrimônio social da comunidade tradicional do povo de santo. As divindades de proteção do mato e das folhas são a *Ossain*, da nação *Ketu*, *Katendê*, da Angola, e *Agué* da nação *Jeje*. O *Babalossain* é o sacerdote de *Ossain*, e é especialista nas ervas sagradas, no cultivo e colheita das folhas. Porém, atualmente, esse cargo tem se tornado cada vez mais raro pela falta crescente de áreas verdes dentro das cidades. Sendo ausente o *Babalossain*, essa atribuição é exercida por outros membros designados (CONCEIÇÃO, 2008, p. 65).

Em Salvador, a represa da Prata é objeto de presença do sagrado pela existência do Terreiro Bate Folha nas relações que se estabelece sobre a Natureza, ajudando na preservação da área remanescente de Mata Atlântica. Esse fato pode ser identificado pelos estudos dissertativos da pesquisadora Narelize Maia de Melo (2010):

[...] a área remanescente de Mata Atlântica no bairro de Mata Escura que está um pouco mais afastada do Terreiro de Bate Folha, hoje encontra-se em vias de invasão com a ocupação urbana desordenada (conforme comumente mencionado por moradores do seu entorno, bem como foi verificado in loco), quando a área mais próxima ao Terreiro está mais preservada, tanto devido ao reconhecimento do Terreiro na qualidade de território cultural afro-brasileiro quanto devido aos sentidos que a área representa para a comunidade local (MELO, 2010, p. 99).

Percebe-se que a presença da comunidade do Terreiro Bate Folha na localidade ajuda na preservação da Mata Atlântica que ainda resta no bairro Mata

Escura. Na região desse bairro, a água e a vegetação fazem parte da experiência do sagrado, com seus valores simbólicos que são a eles atribuídos.

#### 4.3.2 Povo de Santo e o Meio Ambiente Cultural

A história do Candomblé e a cultura da Bahia tem uma ligação intensa porque a herança africana influenciou na comida típica baiana, na dança e sons. O acarajé, abará e moqueca são exemplos de culinária adquirida pela bagagem afro que os escravos traziam. Não apenas a alimentação, mas também a outras expressões populares como a capoeira e maculelê.

Os terreiros surgidos pela necessidade do povo negro expulso de suas terras de origem reconstruíram sua herança, tradição e memória, reunindo em um só espaço elementos simbólicos de diferentes regiões da África (SOBRINHO, 2015, p. 178). A *egbé*, termo em *Iorubá* que significa “sociedade e o lugar onde ela se reproduz”, é o território tradicional onde a identidade religiosa negra se manifesta e que não se caracteriza apenas como um “continuum negro-africano”, desenvolve uma “forma própria de relações sociais, valores e linguagem características e originais” (LUZ, 2013, p. 383).

Os templos apresentam identidade, etnicidade e cultura específicas, e cada nação revela singularidades religiosas que se diferem entre si. Não obstante as diferentes formas de culto dos candomblés, Elizabete Umbelino de Barros (2007) destaca pontos em comum entre os terreiros. Citam-se alguns deles:

Caracterizam-se pelo transe de possessão de divindades ou entidades em seus adeptos, mesmo havendo algumas pessoas que não vivem a experiência de incorporação. [...] Realização de festas públicas, também denominadas toques [...]. O uso de roupas próprias para as festas [...]. Instrumentos musicais, sobretudo os de percussão acompanham as cantigas dedicadas às divindades e às entidades [...]. Seus adeptos passam por um processo de iniciação para sua divindade [...] durante a qual vivem um período de recolhimento, cumprindo determinados preceitos, dando início a sua formação religiosa. [...] Após a iniciação, periodicamente, renovam as forças divinas e as suas próprias através de novos recolhimentos e cumprimento de preceitos, ao qual se dá o nome de obrigação. [...] As divindades ou entidades são homenageadas através de oferendas de sacrifício animal e de alimento à base de cereais, tubérculos e vegetais. [...] Os fundamentos se configuram em elementos utilizados nos rituais, mas também significam os conhecimentos adquiridos ao longo das experiências sacerdotais e que revestem à inicial de mãe e de pai de santo.

[...] Seus textos se caracterizam pela transmissão oral. [...] O aprendizado é gradual e se dá na prática do dia a dia. (BARROS, 2007, p. 17-18)

A construção dos espaços dos terreiros é reflexo da formação da memória coletiva do povo de santo. O terreiro é um local onde se constitui o patrimônio simbólico do negro brasileiro, um verdadeiro território mítico, político e religioso (BARROS, 2014, p. 13), além de ser espaço de preservação e continuidade do conhecimento afrodescendente e língua ancestral. Conceição (2008) ao estudar o processo histórico da formação dos terreiros nas cidades, em específico a capital baiana, reflete que:

Os espaços religiosos de cultos aos deuses de origem africana — inques, voduns, orixás, e os caboclos encantados divindades brasileiras — representam no contexto histórico uma forma de resistência cultural e aglutinação social. As diversas formas de expressões afroreligiosas brasileiras podem ser consideradas fatores fundamentais para o reagrupamento institucionalizado de africanos e seus descendentes. A religiosidade criou alicerce para formas específicas de relações interpessoais, regras, valores e costumes que identificam todos os indivíduos que são credenciados à organização. (CONCEIÇÃO, 2008, p. 55)

Os assentamentos das deidades ocorrem em um mesmo espaço sagrado dos terreiros. Essa prática se diferencia do culto às entidades na África. No continente africano, cada divindade protege uma determinada região ou determinado povo. Com a escravidão, e a interação de negros de povos diferentes em uma mesma senzala ou quilombo, permitiu-se que diversas deidades sejam cultuadas em um único local (ZAMBUZZI, 2010, p. 20).

Então, a Casa de Candomblé pode ser entendida como:

a morada arquitetônica de sagrada das divindades, um conjunto onde agem as energias naturais, que faz a ligação física destes com os seres humanos. Um local público, aberto a todos que o procuram e que recebe variados nomes, entre eles a “casa das forças sagradas”, a “casa dos elementos poderosos da natureza”, “casa-de-santo”, “Axé”, “roça” ou “terreiro”. Na nação ioruba as casas de candomblé denominam-se Ilê Axé; na nação fon, Kwe, Abassá ou Humpame; e Mbazi ou Canzué, na nação bantu. Geralmente, os terreiros ficam localizados em lugares distantes, em sítios, alguns em locais mais centrais. Podem ser grandes ou pequenos, porém precisam ser bem planejados para comportar todos os seguimentos necessários para o bom andamento das liturgias. (OXAGUIÃ e KILEUY, 2014, p. 42)

Na hierarquia religiosa, o Babalorixá (masculino) e Iyalorixá (feminina), terminologias do Iorubá, são as figuras centrais e são as lideranças dentro da

liturgia. São sacerdotes e sacerdotisas, autoridades máximas dentro da comunidade do povo de santo. Neles concentram grande responsabilidade sobre a vida religiosa dos frequentadores e o seu exercício requer dedicação e sacrifícios na direção e condução dos trabalhos. O seu papel é de suma importância para a continuidade dos terreiros, como “microcosmos da terra ancestral” (BATISTE, 1978 apud BARROS, 2014, p. 16).

Segundo Rodolfo Ferreira Alves Pena (2014), a hierarquia “se estrutura como um fator de emancipação social interna à religião e que se relaciona a fatores externos, como o prestígio de um filho de santo para a sociedade em geral” (PENA, 2014, p. 79). Isso significa que o recém iniciado está abaixo da autoridade do *babalorixá* ou *lyalorixá*, mesmo sendo um político influente, um cientista renomado ou destacado jurista.

Na teologia da nação nagô, existe um Deus supremo, chamado de *Olorun/Olodumaré*, “Senhor do *Orun*”, que é o criador de todas as coisas e formas de existência. *Orun* é a sede dos orixás, é o local transcendental em contraponto ao *Ayé*, mundo físico dos seres vivos. A partir dessa divindade-mor, surge o *Axé* que é a “força vital que mantém e renova a criação, mas a transmite através dos orixás, suas criaturas divinas” (SERRA, 2014, p. 137.). *Olorun* não é adorado e cultuado diretamente pelo povo de santo, apesar de ser considerado a divindade suprema. Residente do *Orun*, Ele compartilha energias que não tem formas e existência individual que possa identificá-lo. Sendo um ser de grande poder, não se considera possível haver a sua representação como os orixás (PENA, 2014, p. 65).

O pesquisador Jorge Luis Sacramento Almeida (2009) ao analisar o ensino e a aprendizagem dos instrumentos musicais de dois terreiros antigos em Salvador, trouxe às claras o ‘saber musical’ do povo de santo, que é transmitido através da oralidade, pela herança africana. Estudar os aspectos da musicalidade do Candomblé é analisar a ‘etimologia’ e a riqueza de ritmos e cânticos em complexidade que atravessa os séculos.

No contexto da dança, o sagrado é manifestado pelos movimentos e ritmos, o corpo e suas relações com a natureza e ancestralidade em convivência mútua. Através da dança no Candomblé, possibilita-se aos adeptos a sua “transcendência” ao se exercer o transe que liga o ser que dança às divindades negras. Larissa Michelle Lara (1999) ao pesquisar sobre as danças nos rituais

candomblecistas e suas relações com a Educação Física chega a algumas conclusões como essa:

Numa festa de candomblé, o tempo profano e o espaço geográfico são transpostos pelo espaço-tempo mítico, onde o potencial do sagrado é recarregado para proporcionar um revigoramento coletivo. As águas agitadas e calmas, as espadas que cortam o ar, as flechas atiradas, as tempestades e trovões, são representações que levam a instaurar o ingresso no mundo mítico. Cada elemento tem seu papel fundamental. O canto, a dança, a vestimenta, a comida, as plantas, os animais, formam um círculo de relações, de interdependência, de mistério envolvente. (LARA, 1999, p. 192-193)

Conforme se percebe, o patrimônio cultural do Candomblé é rico em liturgias, crenças, ritmos, culto ao uso dos objetos sagrados e uma hierarquia interna. Essa cultura vem sendo transmitida através da oralidade juntamente com outros valores de tradição africana.

#### *4.3.3. Povo de Santo e o Meio Ambiente Urbano*

As contribuições do povo africano na formação da nação brasileira são expressivas e, especificamente na formação das cidades baianas, a influência negra é ainda mais forte. O desenvolvimento dos espaços sagrados do Candomblé nas cidades faz parte da história da capital baiana e da região do Recôncavo. As comunidades negras foram obrigadas a resignificarem suas tradições acompanhando o processo de urbanização das cidades.

O terreiro, então, é um local sagrado e está inserido no processo de urbanização de cidades como Salvador. Nesses locais, apresentam-se a paisagem cultural do Brasil e são “marcas urbanas” na medida em que foram “vetores de agregação habitacional” (ABADIA, 2010, p. 50). O Candomblé é “uma religião urbana, e a manutenção de espaços amplos vem se tornando cada vez mais difícil, devido à crescente pressão populacional” (BARROS, 2014, p. 23). Esses templos em Salvador que antes estavam localizados nas regiões consideradas periféricas, hoje, com o avanço da cidade, fazem parte do perímetro urbano. Bairros populares de Salvador surgiram a partir de locais de terreiros pelo desenvolvimento da urbanização da capital baiana.

Por isso, pode-se afirmar que a ocupação dos terreiros nos espaços urbanos “teve um relevante papel no processo de formação urbana de Salvador, porque contribuiu para o surgimento de vários bairros populares da cidade, como o Curuzu, Engenho Velho da Federação e Mata Escura” (SOUZA, SANTOS e SOUSA, 2015, 420).

Segundo Luz (2013, p. 320), “no início do século passado, os africanos originários do Golfo de Benin, incluindo as etnias Jeje (Ewe), Nagô (Yorubá), Haussá, Tapa e benin, dentre outras, formam aproximadamente metade da população africana em Salvador”. O mesmo autor afirma que Salvador era rodeada de quilombos cujos locais serviam para reuniões da comunidade negra e celebração da religiosidade africana (LUZ, 2013, p. 325). O processo de urbanização de vários pontos da capital baiana foi reflexo da reconstrução da identidade da África nas terras brasileiras.

A herança cultural e religiosa trazida da África legou aos negros modelos e valores à formação dos candomblés, que foram sendo alterados, incorporando novas estruturas, adaptando-os à realidade social-urbana de Salvador. Alguns terreiros são verdadeiros pedaços da África, mas é importante ressaltar que cada um tem sua identidade particular por conta do seu processo histórico-cultural, dos seus adeptos praticantes e das suas divindades cultuadas, refletindo assim na dinâmica de utilização do espaço sagrado. (SOUZA, SANTOS e SOUSA, 2015, 420).

O processo de expansão da cidade de Salvador objetivou apenas as necessidades econômicas e industriais. As áreas verdes foram “substituídas por ‘próteses de concreto’, antagônicas às estruturas preexistentes – vasta áreas verdes e grandes representantes da Mata Atlântica” (CONCEIÇÃO, 2008, p. 35). A população que tinha menos condições financeiras foi forçada a ocupar áreas marginais que, em geral, eram distantes não apresentavam infraestruturas suficientes à demanda social.

Os terreiros estavam localizados nas regiões mais afastadas do centro das cidades, no início do século passado não tinham os equipamentos públicos urbanísticos imprescindíveis, tal como a energia elétrica, o saneamento o básico e transporte. Com o tempo, ao se atrair cada vez mais filhos de santo, que começaram a residir nas regiões próximas às casas de culto e passaram a exigir melhores condições e melhorias para a localidade (OLIVEIRA, 2007, p. 87).

A forte ligação dos cultos afro-brasileiros com elementos da natureza, notadamente a mata e a água contribuíram para a implantação de candomblés nas arrebaldes da cidade que, nas primeiras décadas do século XX tinham um caráter predominantemente rural, embora não se deva esquecer das condições financeiras dessas pessoas, que sempre buscavam terras mais baratas para a implantação de seus terreiros. (OLIVEIRA, 2007, p. 81).

Vale destacar que terreiros instalados próximos às regiões mais urbanizadas tiveram que se deslocar para áreas marginais pela intolerância religiosa representada pela atuação da polícia, como afirma Sueli Conceição (2008, p. 37): “a repressão da polícia contra as práticas religiosas também foi uma das causas que provocaram o deslocamento dos terreiros”.

A influência dos terreiros na configuração da cidade de Salvador, também, pode ser percebida na denominação dos logradouros, mesmo que não oficialmente reconhecidos, conforme Iris Verena de Oliveira (2007) sustenta:

Assim é que os nomes das ruas registraram práticas culturais ou personagens ilustres a ela relacionadas, evidenciando, ao longo da história, a atuação e a presença de afro-descendentes em Salvador. Com este mesmo sentido de marca da presença na cidade são encontrados lugares como a Rua dos Nagôs, Ladeira de Nanã, Ogunjá, Bonocó ou Cabula, topônimos que constituem indícios dos significados atribuídos aos espaços da cidade pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, em decorrência de suas paradas e andanças em ruas, becos e ladeiras da antiga cidade de Salvador. (OLIVEIRA, 2007, p. 91-92).

Portanto, não restam dúvidas, que a formação de bairros populares soteropolitanos se confunde, muitas vezes, com a fundação e instalação dos terreiros. Essa afirmação encontra respaldo quando se analisa a história de bairros e terreiros como (CONCEIÇÃO, 2008): o bairro Cabula e o *Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá*; o bairro Trobogy e o *Terreiro Olga Ngunza Za Nkisi Dandelunda Ye Tempo*; Estrada Velha do Aeroporto e o *Terreiro Manso Dandalungua Cocuazenza*; bairro da Federação e o *Terreiro Oxumarê*; bairro da Liberdade e o *Terreiro Vodum Zo*; Bairro San Martin e o *Terreiro Manso Dandalunda Neto*.

Os espaços do Candomblé não são homogêneos. Em determinados dias, o “território sagrado se estende pelos espaços públicos como nas situações de cortejos e procissões, quando as ruas se revestem de uma aura sagrada durante o período que dura o ritual; ao término deste, o local volta a sua função profana” (ZAMBUZZI, 2010, p. 20). Os locais públicos urbanos podem se tornar sagrado por alguns momentos, ao longo de certos rituais, como o oferecimento dos *ebós*

(oferendas) nas encruzilhadas, ruas, canteiros, praças e jardins. Esse fato se dá pela carência cada vez maior de espaços disponíveis para o exercício do sagrado no além-muro das comunidades de povo de santo.

Os espaços da comunidade são de interação de compromisso político-social, pois ampliam-se para o além-muros dos terreiros e atuam nas vizinhanças por movimentos educacionais e sociais. Há nesses locais, conforme Elizabete Barros (2007, p. 47), um estímulo para o exercício da cidadania. Os terreiros são locais de resistência e afirmação do povo de santo, e neles, sob a perspectiva do seu território interacional, “o que se busca no espaço religioso não é o território físico, mas sim o político” (CONCEIÇÃO, 2008, p. 39). O terreiro é tido como uma das principais formas sociais do negro no Brasil (CONCEIÇÃO, 2008, p. 30).

O terreiro tem papel social relevante que influe no seu entorno, ajudando na vizinhança através de ações sociais, chegando a ser identificado cursos profissionalizantes e até mesmo curso pré-vestibular fornecido no interior de um terreiro. Conceição (2008, p. 104) afirma que:

Quanto às atividades realizadas com as comunidades, mais de 30% dos terreiros desenvolvem atividades sociais, políticas e culturais como creches, distribuição de cestas básicas, cursos variados (capoeira, ioruba, dança afro, bordado, teatro, manicure, artesanato), palestras, programas na área de saúde, doação de alimentos e de brinquedos para as crianças, e há terreiros que têm info centro.

Os terreiros são locais de acolhimento de filhos de santo, seja como moradia temporária no processo do ritual ou quando os filhos precisam de um local para residirem. Isso agrega ao fato de que o Candomblé é um fato social que “extrapola os espaços físicos da cidade e possui toda uma dinâmica social muito particular que precisa ter sua existência garantida” (ZAMBUZZI, 2010, p. 89).

O Candomblé faz parte da história da formação da cidade de Salvador e está inserido nos processos urbanos atuais.

#### **4.4 Proteção jurídica dos terreiros**

Ao Poder Público é incumbido de tutelar os bens culturais do patrimônio brasileiro por intermédio de instrumentos como o inventário, registro, vigilância,

tombamento e a desapropriação, segundo o art. 216, §1º da Constituição. Antes de abordar mais especificamente o tombamento que é o mais utilizado e conhecido, cumpre explicitar sobre os demais instrumentos citados.

O Inventário, apesar de ser relevante para a tutela dos direitos culturais, precisa ter maior regulamentação a nível federal (SIRVINSKAS, 2011, p. 521). O inventário era, anteriormente, um procedimento meramente técnico e administrativo que objetivava a identificação e catalogação dos bens com valor cultural e para posterior início de processo de tombamento. Entretanto, a atividade de inventário poderia ser efetuada sem precaução, o que poderia implicar na falta de segurança necessária ao bem. Em verdade, atualmente, segundo Édis Milaré (2011, p. 331), a jurisprudência vem considerando os bens que foram inventariados como passíveis de tutela jurídica, em razão da qualificação de bens culturais, não se restringindo aos tombados, como objeto material de crimes ambientais (arts. 62 e 63 da Lei 9.605/98);

É dever para o Poder Público a realização de inventário de todos os bens de natureza material e imaterial, mesmo quando ainda não houve tombamento, para fazer parte do conhecimento nacional, regional ou local. O inventário pode ser um passo anterior ao processo de tombamento.

O Registro é um instrumento que tem uma força maior que o inventário (SIRVINSKAS, 2011, p. 521), mas ainda não há, tal como o inventário, uma maior regulamentação. Pode ser encontrado em âmbito legal nos artigos 6º, 7º, 16 e 27 da Lei n. 3.924/61 – que trata dos monumentos arqueológicos e pré-históricos –; e nos artigos 13 e 16 do Decreto-Lei n. 25/37 que trata da organização e proteção do patrimônio histórico e artístico nacional.

A Vigilância, que pode ser identificada no artigo 23, incisos III, IV, V, VI da Constituição Federal, artigo 20 do Decreto-Lei 25/37 e artigo 4º do Decreto n. 99.565/90, sendo este último dispendo sobre a tutela das cavidades naturais subterrâneas existentes no solo brasileiro. Através da vigilância, o Poder Público poderá realizar inspeções, fiscalizações em locais onde há objetos culturais, além de poder verificar se o bem tombado está sendo devidamente preservado.

A Desapropriação, por outro lado, é aquele instrumento que possibilita a aquisição compulsória do bem que pertenceria ao proprietário por um valor pecuniário integral. Esse montante é pago previamente para a transferência do seu domínio para o Poder Público que dará uma destinação cultural específica. Pode-se

destacar a legislação pertinente: artigos 1º e 2º, inciso VIII da Lei 4.132/62, artigo 32 da Lei n. 6513/77 e artigo 5º, alíneas k, l, e m do Decreto-Lei n. 3.365/41.

O Estado da Bahia traz outro instituto, denominado Espaço Preservado. Esse instrumento é aplicado para as áreas de concentração de bens culturais os quais a sua tutela tenha necessidade de planejamento e ação integrada. Está prevista uma Comissão composta pelo Secretário de Cultura e Turismo, representantes de diversos órgãos estaduais, como os das Secretarias do Planejamento, Secretaria de Desenvolvimento Urbano, do IPHAN, da Secretaria da Indústria, Comércio e Mineração, e da Prefeitura do município em foco, entre outros. Essa Comissão será responsável, por exemplo, pela elaboração de um Plano Geral de Preservação da Área do Espaço Preservado, e promoção da colaboração de pessoas e entidades civis. Além disso, o citado Plano deve conter no mínimo, itens como o Plano de Manejo ou Uso do Solo, Plano de Regularização Fundiária, Plano Setorial de Turismo, entre outras medidas (artigo 31, 33, 34 e 35 do Decreto Estadual n. 10.039/2006).

#### *4.4.1 Tombamento*

O instrumento jurídico que é considerado o mais relevante e o mais usado é o Tombamento e é voltado para a tutela do patrimônio cultural brasileiro. É uma ferramenta de limitação administrativa da propriedade privada ou pública imposta pelo Estado, por se tratar de situações que tem interesse da proteção dos bens de valor artístico e histórico. Entretanto, não apenas o meio ambiente cultural pode ser objeto desse instrumento, mas, também, consoante artigo 1º, §2º do Decreto-Lei 25/37, “os monumentos naturais bem como os sítios e paisagens que importe conservar e proteger pela feição notável com que tenham sido dotados pela natureza ou gerenciados pela indústria humana”.

É dever do Estado a preservação da riqueza cultural brasileira, apoiando e incentivando a valorização e a difusão de manifestações culturais (art. 215 do CF). Deste modo, o tombamento poderá ocorrer a nível federal, estadual e municipal, cabendo a cada ente federativo estabelecer os critérios para o instituto jurídico, e com a participação da comunidade realizar os devidos tombamentos.

A Constituição determina a participação comunitária para a prevenção e proteção desses bens – artigo 216, §1º da CF – e por isso, deve a pessoa na condição de cidadão colaborar com a política de preservação ambiental cultural, denunciando qualquer ato lesivo, inclusive peticionando perante o Poder Judiciário, e até requerer o tombamento de bens de valor artístico e histórico, relevante para a sociedade.

A preocupação do Patrimônio Cultural no Brasil surgiu a partir de intelectuais modernistas na década de 1920. O primeiro corpo legal voltado para a preservação do patrimônio cultural brasileiro foi o que elevou a cidade de Ouro Preto a Monumento Nacional em 1933, Decreto 22.928 (SORENSEN, 2015, p. 14).

O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) posteriormente se tornou o IPHAN, em 1937. Sorensen (2015) esclarece que a iniciativa da criação desse órgão foi pelo ministro da cultura, Gustavo Capone, com ajuda de Mario de Andrade, então diretor do Departamento de Cultura da cidade de São Paulo. Eles elaboraram um anteprojeto de criação do órgão e da lei federal de proteção cultural que serviu de base para o Decreto-lei 25/37. Esse Decreto objetiva organizar a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional.

Adicionalmente, em 2000, pelo Decreto n. 3.551 foi instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, sendo criado o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Essa legislação introduziu “inovações nesse campo através da incorporação de bens de natureza imaterial ao discurso patrimonial, incluindo consequentemente variados grupos étnicos até então excluídas da agenda preservacionista” (SERENSEN, 2015, p. 25).

O tombamento pode ser feito pela instituição de lei, por decreto judicial ou por ato do Poder Executivo. O tombamento instituído por lei é o que está regulamentado por lei federal, estadual ou municipal proveniente do poder legislativo do respectivo ente federativo.

Esclarece Sirvinskas (2011, p. 526) que: “uma vez estabelecido o tombamento por lei, somente outra norma de igual hierarquia poderá revoga-lo. A vantagem do tombamento criado por lei é tornar mais difícil o seu desfazimento”. Seguindo esse raciocínio, por outro lado, a desvantagem seria que os seus critérios poderiam ser meramente políticos, sem claras limitações do regime jurídico do bem, e há, ainda, a possibilidade de veto do Poder Executivo municipal (MILARÉ, 2011, p. 332).

A partir de 2003, o Estado da Bahia inicia o processo de proteção aos templos de matriz africana, declarando utilidade pública por lei e por Decreto o tombamento do bem de valor cultural. No ano seguinte, 2004, a Lei Estadual n. 9133 declara utilidade pública o Terreiro *Agomi Malé Oniré*, em Salvador. O Terreiro *Pilão de Prata* situado no bairro da Boca do Rio foi tombado pelo Decreto n. 9.211/2004. No mesmo ano, o Terreiro *Ilê Axé Oxumaré*, em Salvador, é tombado pelo Decreto n. 9.215/04.

Na cidade de Lauro de Freitas, foram três terreiros tombados por decreto: *São Jorge Filho de Goméia*, pelo Decreto n. 9071/2004; Terreiro *Ilê Axé Opô Aganju*, pelo Decreto n. 9.495/2005; e o Terreiro *Ilê Axé Ajagunã* pelo Decreto n. 9.743. Em Camaçari, o Terreiro *Manso Kilembe Kweta* foi tombado em 2006 pelo Decreto de n. 10.146. Em Cachoeira, o Decreto n. 10.147/2006 tombou o Terreiro *Runpame Ayona Runtolóji*. Na cidade de Maragogipe, o Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alabaxé* é tombado pelo Decreto n. 9.744 em 2005.

Outros dois terreiros são declarados como utilidade pública: o Terreiro *Ilê Axé Ojú Oniré*, localizado em Santo Amaro, pela Lei n. 10.171 em 2006, e em Vitória da Conquista, a Associação Terreiro de Candomblé *Lojereci Nação Ijesha* pela Lei n. 10.196, também em 2006.

O tombamento proveniente de decisão judicial acontece quando um cidadão propõe a ação coletiva, que pode ser Ação Civil Pública ou ação popular, com o objetivo de obter perante o juiz competente a declaração do bem como tombado. José Eduardo Ramos Rodrigues afirma que a Ação Civil Pública não é um instrumento costumeiro de tutela do patrimônio ambiental cultural, mas que tem se revelado útil para os casos que os Poderes Executivo e Legislativo se omitem (RODRIGUES, 2005, p. 558).

Consoante Milaré (2011, p. 334), ao se declarar o bem como de valor cultural, a sua fiscalização deve continuar “sob o comando de órgãos especializados do Poder Executivo, com condições e infraestrutura capazes de zelar pela preservação da coisa”. Então, sugere-se que ao se propor uma ação coletiva para a tutela desses tipos de bens que se devam integrar ao polo passivo como litisconsortes não somente o proprietário do bem, mas o ente federativo que mais diretamente possua órgão interno próprio e especializado para a fiscalização e proteção cultural (RODRIGUES, 2005, p. 557).

O tombamento por ato administrativo, por outro lado, é realizado pelo Poder Executivo através de parecer prévio do Conselho Consultivo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, sendo homologado pelo Ministro da Cultura, à luz do que estabelece o artigo 1º da Lei 6292/75 e artigo 3º do Decreto Federal n. 91144/85. Segundo o art. 5º do Decreto n. 25/37, o tombamento de bens que já pertencem à União, aos Estados e aos Municípios “se fará de ofício, por ordem do diretor do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, mas deverá ser notificado à entidade a quem pertencer, ou sob cuja guarda estiver a coisa tombada, a fim de produzir os necessários efeitos”.

Conforme Sirvinskas (2011, p. 526) o tombamento pode ser provisório ou definitivo. Será provisório quando ocorre no início do “procedimento administrativo, dando-se conhecimento ao proprietário com a notificação ou com a inscrição do bem no competente Livro do Tombo (art. 10 do Decreto-Lei n. 25/37). Também pode ser provisório quando for concedida liminar em ação coletiva”.

O tombamento definitivo será quando o “bem de propriedade particular for transcrito, para os devidos efeitos, em livros a cargo dos ofícios do registro de imóveis e averbado ao lado da transcrição do domínio”. Em outros termos “ele só se torna definitivo com a homologação pelo órgão público competente e com o registro realizado no Livro n. 3 do Cartório de Registro de Imóveis (art. 13 do Decreto-Lei n. 25/37)”.

Dentre os efeitos e características do tombamento, vale destacar (artigos 11, 19, §1º, 2º, e 3º e 22 do Decreto-Lei 25/37) que os bens tombados pelos entes federativos são inalienáveis, mas é possível a transferência do bem pelo proprietário a terceiro interessado, tendo o Poder Público o direito de preferência na aquisição deste. Ademais, o bem que foi tombado não poderá ser destruído, demolido, nem reformado sem a prévia autorização do Poder Público competente que deverá, caso haja descumprimento, a pena de multa de 50% do dano causado.

Se na situação prática, o proprietário do bem tombado não tiver condições financeiras para investir na reparação do patrimônio em limitação, deve-se comunicar para o IPHAN para que este órgão proceda às devidas reformas. No entanto, se as obras não estiverem sido realizadas no prazo de seis meses, poderá ser requerido o cancelamento do tombamento. Em casos urgentes, a restauração pode ser feita pela União sem comunicação ao proprietário.

Destaca-se, também, a possibilidade de o órgão de tombamento fiscalizar e vistoriar o local tombado. Haverá sujeição à multa caso tenha presente entraves indevidos para a vigilância (art. 20 do Decreto-Lei 25/37).

Outrossim, não apenas o imóvel tombado sofre as consequências do Tombamento, mas também os proprietários de imóveis vizinhos. Para Édis Milaré (2011, p. 327), “a área do entorno do bem tombado é importante para garantir a ambiência e a visibilidade do patrimônio”. Nesse contexto, está previsto no art. 18 do citado Decreto que, sem prévia autorização do órgão competente, é proibido fazer construção na área vizinha ao bem tombado, que impeça ou reduza a sua visibilidade, “nem nela colocar anúncios ou cartazes, sob pena de ser mandada destruir a obra ou retirar o objeto, impondo-se neste caso a multa de cinquenta por cento do valor do mesmo objeto”.

Portanto, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) é o órgão federal competente, cujo tombamento é regulado pelo já citado Decreto-Lei, e a nível estadual, existe o órgão Instituto do Patrimônio Histórico, Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) cuja legislação que fundamenta o processo de tombamento é a Lei 8.895/2003 e o Decreto 10.039/2006. Ao nível municipal, em Salvador, tem-se a Lei n. 8550/2014, que institui “normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural do município” e o tombamento é realizado pela Fundação Gregório de Matos.

Atualmente, são sete terreiros tombados pelo IPHAN, sendo seis localizados em Salvador: *Casa Branca*, 1984; *Axé Opô Afonjá*, 2000; *Kwerebentan To Zo Madonu*, 2002 (São Luiz do Maranhão); *Gantois*, 2002; *Bate Folha*, 2003; *Alaketu*, 2005; *Ilê Axé Oxumarê*, 2013.

Pelo IPAC, foram 12 (doze) terreiros tombados, sendo seis pertencentes ao município de Salvador: *Ilê Axé Ibá Ogu*, 2002 (Salvador); *Pilão de Prata*, 2003 (Salvador); *Ilê Axé Oxumarê*, 2004 (Salvador); *Ilê Axé Opô Aganju*, 2005 (Lauro de Freitas); *Ilê Axé Ajagunã*, 2005 (Lauro de Freitas); *Ilê Axé Alabaxê*, 2005 (Maragogipe); *Manso Kilembe Kweta*, 2006 (Camaçari); *Rumpame Ayona*, 2006 (Cachoeira); *Ilê Axé Kalé Bokin*, 2006 (Salvador); *Mokambo*, 2007 (Salvador); e *Tomba Juçara*, 2009 (Salvador).

No âmbito municipal, ainda não houve tombamento de templos de matriz africana pela Fundação Gregório de Matos.

#### 4.4.2 Instrumentos contra os danos ao Patrimônio Cultural

Pode-se afirmar que, diante de danos e riscos ao patrimônio cultural, existem dois tipos de instrumentos jurídicos de defesa: os administrativos, como a multa, embargo, destruição de obras que estão em desacordo com o bem protegido (art. 3º, inciso VII e VIII do Decreto 6.514/2008) e a remoção de objetos (art. 18 do Decreto-Lei 25/1937), e os judiciais, como a Ação Popular, a Ação Civil Pública e a Ação Penal Pública.

A multa assume, especificamente, triplo caráter: o punitivo, para que o agente causador do dano sofra sanção pecuniária pelo prejuízo causado; o preventivo, por desestimular a prática de ofensas aos bens culturais; e arrecadatório, por destinar as verbas colhidas pelas multas para reparos e conservação do patrimônio cultural.

A previsão de multa pode ser encontrada no Decreto Lei 25/1937, em especial nos artigos 13, §1º e 3º, 19, 20 e 22, §2º, definidas em função do dano sofrido ou no valor da coisa tombada, e no Decreto 6.514/2008, artigos 72 a 75, que estabelecem valores específicos, podendo chegar ao montante de R\$ 500.000,00 (quinhentos mil reais).

Nesse ínterim, cabe a crítica de Milaré (2011, p. 336) no qual o “dano ao patrimônio cultural é um dano ambiental, difuso, que atinge toda a sociedade. Não pode se resumir ao mero dano material”. Um dano ambiental cultural pode ser um prejuízo irreparável, mesmo se baseando pelo valor de mercado do imóvel tombado e existe a chance de se chegar a um valor que é bem abaixo do que deveria ser pelo seu valor cultural que não é levando em consideração.

Ademais, para se verificar qual o valor do bem em termos monetários, “seria necessária a realização de, no mínimo, uma perícia complexa e onerosa, que ainda assim seria passível de intermináveis questionamentos judiciais”. E não apenas isso, conclui-se, “tais sanções aplicam-se apenas a bens tombados ou que estejam em seu entorno, não alcançando aqueles que estejam protegidos por outro tipo de ato administrativo, lei, ou decisão judicial”. (MILARÉ, 2011, p. 336).

A Ação Popular é prevista na Constituição Federal como um instrumento de cidadania para a anulação de ato lesivo do Estado que agride a moralidade

administrativa, ao meio ambiente e ao patrimônio histórico e cultura, sendo o cidadão parte legitimada a propositura da ação (art. 5º LXXIII).

No âmbito infraconstitucional, a sua regulação está na Lei n. 4717 de 1965, em pleno vigor, e neste corpo legal está claro que: o juiz, ao julgar procedente a ação popular, o ato em discussão será anulado e o responsável será condenado a pagar as perdas e danos, inclusive havendo a possibilidade de ação regressiva em face dos funcionários que causaram os prejuízos, em caso de culpa (art. 11).

Por outro lado, Ação Civil Pública tem uma abrangência maior em relação à Ação Popular e poderá ser proposta não apenas contra o Estado, mas, também, contra particulares impondo anulação de atos e obrigações de fazer ou não fazer. A própria Constituição Federal estabelece como função institucional do Ministério Público, a promoção da Ação Civil Pública para a tutela de patrimônio público e social, do meio ambiente, entre outros interesses difusos e coletivos (art. 129, III).

O jurista Milaré (2011, p. 338) considera que o patrimônio cultural estaria inserido na ideia de patrimônio público e social. De qualquer forma, se o termo “meio ambiente” tem uma abrangência mais ampla do que somente o meio ambiente natural, o cultural estaria contemplando.

Ademais, a Lei n. 7347/85 que disciplina a Ação Civil Pública, elenca em separado como danos a ser mercedores de ações de responsabilidade: os que atingem o “meio ambiente”, os “bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico”, a “honra e à dignidade de grupos raciais, étnicos ou religiosos”, o “patrimônio público e social” e “qualquer outro interesse difuso ou coletivo” (art. 1º, I, III, IV, VII).

A Ação Civil Pública tem como rol de entidades legítimas para ser parte ativa: o Ministério Público, a Defensoria Pública, a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, a autarquia, empresa pública, fundação ou sociedade de economia mista e a associação constituída há pelo menos um ano nos registros civis e que tenha pertinência temática com a proteção do patrimônio cultural (art. 5º, I, II, III, IV, V, “a” e “b” da Lei 7.347/85).

Ao contrário da Ação Civil Pública que, como visto, tem o rol de várias entidades coletivas que podem dar início ao processo, a Ação Penal Pública (art. 129, I da Constituição, e os artigos 62 a 65 e 26 da Lei 9605/98) tem como único ente legítimo para a propositura o Ministério Público. Essa ação é voltada para os crimes ambientais, em especial os delitos contra o patrimônio cultural, e tem caráter

incondicionado, pois não depende de prévia manifestação de ninguém para ser proposta.

## **5 MATERIAIS E MÉTODOS**

Para cumprir o seu propósito, a pesquisa explorará o acervo bibliográfico que trata dos assuntos envolvidos ao tema. Utilizar-se-ão livros de juristas reconhecidos nacionalmente, e de autores de outras áreas, fora do Direito. Ademais, o presente trabalho buscará referências em dissertações e teses que tratam de pesquisas e estudos sobre os templos religiosos negros.

O método de abordagem eleito para o desenvolvimento deste trabalho é o caminho hipotético-dedutivo, por meio de pesquisa bibliográfica teoria jurídica nacional, notadamente, nos ramos do Direito Ambiental, Antropologia, História e Urbanismo. Da mesma maneira, observa-se a legislação nacional e internacional vigente e revogada, seja a nível federal, estadual (Bahia) e municipal (Salvador).

## 6 RESULTADO E DISCUSSÕES

A atual realidade do ordenamento jurídico brasileiro é o afloramento de um sistema legal plural e multiétnico, e as questões atinentes às comunidades e povos tradicionais impõem aos juristas novas visões e posturas em face das relações sociais contemporâneas (ROCHA, 2015, p. 25).

Infelizmente, o povo de terreiro ainda encontra um campo fértil de intolerância religiosa de parte de setores da sociedade. Discursos herdados pelo regime escravocrata que diminui o valor da cultura negra, apesar dos esforços na mudança de mentalidade racista que ainda permanece viva, como a inclusão no currículo oficial da rede de ensino a obrigação da abordagem sobre história e cultura afro-brasileira e indígena, Lei n. 11.645/2008 e o artigo 26-A da Lei n. 9.394/96.

Se o povo de santo foi vítima de perseguição de policiais, da imprensa, da Igreja Católica e do Poder Público de modo geral, surgem novos atores na intolerância como os neopentecostais e até traficantes (SERRA, 2014, p. 90). O antropólogo Ordep Serra (2014, p. 71-94) relata diversos casos de intolerância perpetrados pelas novas Igrejas neopentecostais “autônomas”, a exemplos em Salvador das invasões ao terreiro *Axé Abassá de Ogum*, da *Ialorixá Mãe Gilda*; apedrejamento durante os festejos de Ogum no Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho; e arremesso de sal, enxofre e ácidos no Terreiro do *Beiru*. Conforme aponta a pesquisa do mapeamento dos terreiros de Salvador, as maiores tensões encontradas são os dos adeptos de igrejas evangélicas (SANTOS, 2008, p. 13).

Não apenas ocorrem agressões aos templos de matriz africana, mas também aos símbolos e obras de arte espalhados pela cidade de Salvador, em atos considerados de vandalismo, tipificado como crime ambiental do artigo 63 da Lei n. 9.605/98. Assim afirma Ordep Serra (2014, p. 78):

O culto dos “encantados” enriqueceu o patrimônio cultural do país com a beleza de seus ritos e símbolos, inspirando muitos artistas. Seus novos adversários lhe opõem o vandalismo: em Salvador, belos painéis de Juarez Paraíso foram destruídos pelo martelo dos fanáticos porque continham imagens de sereias. Também nessa capital, uma curiosa manifestação promovida pela IURD [Igreja Universal do Reino de Deus] tentou fazer com eu o Governo do Estado da Bahia retirasse do Dique de Tororó esculturas do artista Tati Moreno, estátuas dos orixás. (Estas estátuas não tem valor religioso para o povo de santo, que se admira unicamente como obras de

arte: elas não foram consagradas, nem correspondem ao estilo dos símbolos sagrados do candomblé, geralmente anicônicos. São os novos evangélicos que as consideram habitadas pelos orixás, para eles, demônios).

Destaca-se que apesar de existir intolerância por parte de Igrejas ditas cristãs, cabe mencionar que, pelo Mapeamento de Terreiros em Salvador, identificaram-se existem prática de “paralelismo religioso” entre Templos de Matriz Africana e Igrejas Católicas, ou seja, encomenda de missas católicas pelo povo de santo. Jocelino dos Santos (2008) revela ainda que: “em 71 dos 428 que encomendaram missas, o padre realizou no próprio terreiro, o que denota novas práticas de tolerância por parte do clero católico” (SANTOS, 2008, p. 34).

Mesmo com todos os problemas apontados em face dos Templos, o tombamento ainda é a melhor opção para a proteção ambiental. Sorensen (2015) ao estudar sobre a patrimonialização dos terreiros chega a conclusão que “a garantia de que seu território não seja mutilado e que suas construções não sejam perdidas, o tombamento ainda parece ser a melhor alternativa para o povo de santo” (SORENSEN, 2015, p. 141).

No entanto, mesmo após o tombamento, as ameaças ao patrimônio religioso negro não cessaram por completo. Zambuzzi (2010, p. 72) indica como exemplo, o caso do Terreiro da Casa Branca cujo terreno foi ameaçado com a instalação de posto de gasolina na área da Praça de Oxum e os constantes vandalismos no local. Ressalta-se que a Praça de Oxum foi inaugurada em 1993 e sua arquitetura da autoria de Oscar Niemeyer conta com esculturas de Manuel de Bonfim e Carybé.

Segundo esta pesquisadora, os terreiros vêm perdendo seus espaços importantes para o culto:

Mesmo após o tombamento, as áreas de mata continuam sendo devastadas, os cursos d’água existentes na área urbanizadas da cidade são cobertas por lajes, para dar lugar a praças e áreas de recreação da população, e o candomblé cada dia mais rapidamente vem perdendo áreas fundamentais para a sua manutenção. (ZAMBUZZI, 2010, p. 77-78)

Além disso, a mesma apresenta conclusões negativas sobre a realidade dos terreiros em Salvador. Ao comparar as plantas e mapas nos processos de tombamento de terreiros como *Casa Branca*, *Gantois*, *Ilê Axé Opô Afonjá*, *Bate Folha*, *Zoô Godô Bogum Malê Rundô (Bogum)*, e *Aleketo*, e a situação dos templos

atualmente, por intermédio de imagens de satélites das áreas comprovam a perda crescente dos espaços dos terreiros. Especificamente o Terreiro *Bogum*, Zambuzzi (2010) revela como sendo um dos espaços mais ameaçados:

O Terreiro de Bogom, situado logo acima da Casa Branca, é um Terreiro que já perdeu a maior parte de seu território, que se estendia além dos limites da atual avenida Vasco da Gama, conforme depoimento de sua Zeladora – Anadoji, ou Mãe Índia. Possui hoje uma área inferior a 1500 m<sup>2</sup>, e conta com uma fonte preservada em uma área, atualmente, fora dos limites do terreiro. [...] Além da perda de área, o Bogum perdeu também a sua privacidade, principalmente, após a poda feita a pedido da dirigente da casa à prefeitura, que ao retirar por completo a copa das mesmas, revelou a área íntima do terreiro para as aberturas dos imóveis vizinhos, que encontravam-se irregularmente construídos, com gabarito acima do permitido e com aberturas para a área vizinha, consideradas servidões.(ZAMBUZZI, 2010, p. 82).

Não obstante a proteção federal e estadual pelo tombamento, os Templos de matriz africana não têm garantida a sua integridade, tanto dentro do espaço interno quanto fora que ameaçam a deterioração do ambiente. Por estarem geralmente em locais mais carentes de recursos e mais vulneráveis às edificações desordenadas, faltam ações preventivas por parte dos órgãos IPHAN e IPAC, se restringindo, muitas vezes tardiamente, a “fazer pequenas intervenções como recuperação de fonte, coberturas e muros de proteção dos locais tombados” (ZAMBUZZI, 2010, p. 84).

O Poder Público tem o dever de garantir a proteção ambiental dos terreiros mais vulneráveis, pela sua importância nacional e por fazer parte de povo e comunidades tradicionais. O Decreto n. 6040/2007 que trata da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos Tradicionais - PNCT tem como um dos princípios norteadores o “reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural dos povos e comunidades tradicionais”, levando em consideração, entre outros, os aspectos étnicos, religiosidades e ancestralidades, devendo ser viabilizado a expressão do pleno e efetivo exercício da cidadania; o “reconhecimento de todas as formas de discriminação, incluindo à intolerância religiosa”; e a “preservação dos direitos culturais, o exercício de práticas comunitárias, a memória cultural e a identidade racial étnicas”.

Ademais, não apenas a proteção do patrimônio cultural deve ser preservada, mas também o acervo da natureza que serve de campo para a prática religiosa afro-brasileira, o PNCT tem como objetivo específico a garantia aos povos

tradicionais os seus territórios e o “acesso aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam para a sua reprodução física cultural e econômica”. A preservação dos terreiros perpassa também na proteção dos recursos naturais ainda disponíveis no Brasil. Milaré (2011, p. 804) argumenta que é obrigatória a garantia do acesso dos povos tradicionais aos serviços prestados pelos seus ecossistemas, tal qual a proteção dos recursos naturais para o atendimento das demandas tradicionais: “esse postulado deve alcançar os projetos de implantação das infraestruturas, a solução ou minimização de conflitos entre grupos, agentes externos e organizações envolvidas”.

Não basta proibir, por meio de leis e regulamentos, condutas e práticas prejudiciais à preservação do patrimônio cultural. São necessários instrumentos outros que completem e subsidiem o tratamento legal, partindo-se do pressuposto de que não preservação sem a cooperação e os recursos da comunidade (MILARÉ, 2011, p. 342).

Em nível estadual, está constitucionalmente previsto na Carta Magna interna do Estado da Bahia, no seu artigo 275, que é dever do Poder Público a preservação e garantia da integridade, a respeitabilidade e permanência de valores do Candomblé, em especial:

I - inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados à religião afro-brasileira, cuja identificação caberá aos terreiros e à Federação do Culto Afro-Brasileiro; II - proibir aos órgãos encarregados da promoção turística, vinculados ao Estado, a exposição, exploração comercial, veiculação, titulação ou procedimento prejudicial aos símbolos, expressões, músicas, danças, instrumentos, adereços, vestuário e culinária, estritamente vinculados à religião afro-brasileira; III - assegurar a participação proporcional de representantes da religião afro-brasileira, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos e órgãos que venham a ser criados, bem como em eventos e promoções de caráter religioso; IV - promover a adequação dos programas de ensino das disciplinas de geografia, história, comunicação e expressão, estudos sociais e educação artística à realidade histórica afro-brasileira, nos estabelecimentos estaduais de 1º, 2º e 3º graus.

A viabilidade da proteção perpassa por três pontos: primeiro, possibilitar o fortalecimento dos instrumentos de proteção e fiscalização contra danos contra o patrimônio negro, e isso inclui maior investimento financeiro na contratação de agentes fiscais e compra de materiais físicos, programas que facilite o exercício dos direitos; segundo, estimular e garantir espaço político para que as lideranças dos terreiros possam ter voz e ajudar na política pública voltadas para o religião afro-

brasileira; e terceiro, o trabalho de educação ambiental ampla, nas escolas, cursos, campanhas e palestras para o combate da intolerância religiosa e do racismo.

A Educação Ambiental pode “proporcionar meios pedagógicos e métodos de participação comunitária, objetivando alertar a consciência e formar atitudes de cuidado cívico e preservação ante os diferentes bens e valores culturais” (MILARÉ, 2011, p. 342-343).

As práticas de preservação não se restringem a busca de meios jurídicos ao acessar o Poder Público. Existem ações que são tomadas dentro do terreiro e ajudam na valorização e perpetuação dos bens de valor cultural afro. Sorensen (2015) aponta para o que chama de processo de “musealização dos terreiros de candomblés”. Segundo os estudos dissertativos empreendidos pelo autor, esse processo foi iniciado na década de 80, pela Mãe Stella, *Ialorixá* do *Ilê Axé Opó Afonjá* que fundou em 1980 o *Museu Ilê Ohun Lailai*, que em ioruba significa “casa das coisas antigas”. A partir da década de 90, outros terreiros de Salvador seguiram o mesmo caminho e criaram nos espaços em “salas de exposições”, como o *Memorial Mãe Minininha* no Terreiro do *Gantois*.

[...] a iniciativa das comunidades na organização de museus, parece sinalizar a formulação de uma política de preservação do intangível, colocada em prática independentemente de critérios seletivos institucionais e com a garantia de que os preceitos continuem resguardados (SORENSEN, 2015, p. 141).

Importante destacar que nenhum instrumento jurídico conseguirá atingir a proteção em sua plenitude se não contar com o respeito da sociedade para com os terreiros e seus rituais.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Meio Ambiente deve ser compreendido como a natureza, quanto ao ambiente das cidades, patrimônio cultural e o espaço do trabalho. O seu conceito está na realidade aberta, relativa e suas delimitações serem definidas por dados científicos, culturais, econômicos em contexto histórico.

A Constituição Federal de 1988 trouxe novas perspectivas para as interpretações sobre questões como as que abrangem as comunidades tradicionais e seus territórios, abrindo diálogos mais democráticos por intermédio do pluralismo jurídico e do reconhecimento dos seus direitos.

A Convenção n. 169 da Organização Mundial do Trabalho, que entrou em vigor no solo brasileiro a partir do Decreto n. 5051/2004, aborda o respeito pelo Poder Público da cultura e religião na relação coletiva com o território ocupado pela comunidade tradicional. Essa proteção inclui a tutela de recursos naturais existentes no território que são utilizados pelas comunidades tradicionais.

O Decreto n. 6040/2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais aborda o conceito legal de povos e comunidades tradicionais. Os pontos a se destacar são: os grupos que culturalmente se diferenciem dos demais; auto reconhecimento e identidade como tradicionais; os modos de ser na coletividade; os aspectos culturais e religiosos do grupo; e o território que ocupa. O Templo de matriz africana está inserido nesse contexto.

O território do povo de santo é polo de resistência cultural e social no Brasil. As suas tradições são estruturadas como dimensões religiosas da resistência negra e no processo histórico do Brasil, foram importantes para a luta contra a escravidão. O Candomblé é uma religião criada no Brasil pela herança dos africanos que serviram como mão de obra escrava. Ela tem como função o culto às divindades como forças da natureza através da riqueza simbólica e representações que auxiliam os seus filhos de santo na compreensão do mundo.

Após o término oficial da escravidão, houve perseguição por parte da população, e instituições públicas como a Polícia e a Igreja Católica contra os terreiros. Além disso, a imprensa foi um agente importante no discurso contra os costumes tradicionais de base africana. Mesmo existindo uma política contra o

Candomblé, os terreiros resistiram na preservação da cultura, linguagem e herança da África. As principais nações que formaram esses templos foram a *bantu* que cultuam as inquices, a *iorubá/nagô* – *Ketu*, *Ijexá*, entre outros – que cultuam os orixás, e a *Fon/Jeje* que cultivam as divindades voduns. Vale citar que existe também o culto a ancestralidades, os chamados *babás eguns/egbé orun* nos terreiros *egunguns*.

Atualmente, foi identificado em Salvador um número considerável de comunidades terreiros espalhadas pela cidade, a maior parte localizada no subúrbio, em bairros mais populares. Além disso, o perfil da liderança predominantemente feminino e de pele negra. As mulheres negras tem força na hierarquia desse universo afro-brasileiro.

O olhar cosmográfico do Povo de santo demonstra que essa comunidade tradicional tem íntima relação com o Meio ambiente natural.

No local verde, encontram-se representações simbólicas da floresta africana e da prática do cultivo de plantas ligadas às divindades cujas moradas de muitas delas estão nas árvores sagradas, as árvores-peji. A expressão iorubá *Kosi ewé*, *Kosi òrìṣà* (sem folhas não há orixá) representa essa associação do povo de santo com o patrimônio natural.

Nos locais dos terreiros, podem ser identificados dois espaços que são interdependentes, o espaço urbano e o espaço do mato, sendo este último uma fonte de elementos vegetais que são indispensáveis para o exercício do culto. Nesses ambientes, a memória africana é perpetuada pela relação entre a natureza e a religiosidade tradicional. A liturgia das folhas está inserida como simbologia do sagrado e dos fármacos, podendo ser utilizada para cura e terapias no processo chamado de sacralização e cultivo de vegetais, a fitolatria.

A prática dos cultos muitas vezes ultrapassam os limites do território e alcança áreas de vegetação que ainda não sofreram o processo de degradação. O Parque Metropolitano de São Bartolomeu na região do subúrbio de Salvador é um local relevante pela presença de remanescente de mata atlântica em área extensas e ser considerado como espaço sagrado.

Se o Meio Ambiente natural tem uma relação relevante para o povo de santo, o Meio Ambiente Cultural evidencia-se como tão quanto primordial. A *egbé* é o território sagrado que não caracteriza apenas como uma continuação do negro africano, mas se renova e desenvolve uma maneira própria de relações sociais e

valores característicos. Na tradição afro, os babalorixás e Iyalorixá são figuras centrais na prática religiosa, pois são sacerdotes e sacerdotisas dentro do microcosmos da terra ancestral. Eles representam um fato de emancipação social interna à religião.

Os Templos de Matriz Africana apresentam etnicidade e cultura específicas e cada nação tem singularidades religiosas que se diferem entre si, mas que têm pontos em comuns. O patrimônio simbólico do negro brasileiro é um território de preservação e continuidade do conhecimento tradicional. Ademais, o patrimônio cultural do povo de santo é rico em liturgias, crenças, ritmos – saber musical –, e danças que são transmitidas através da oralidade.

Outrossim, existe um nexos entre a cidade – meio ambiente artificial – e o Candomblé como religião urbana, especialmente em Salvador. O desenvolvimento dos espaços sagrados de matriz africana faz parte da história de Salvador, estando inserido no processo de urbanização da cidade.

Antes, os terreiros estavam localizados nas regiões afastadas do centro, e como o avanço da cidade, passaram a fazer parte do território urbano.

Além disso, em determinadas épocas do ano, o território sagrado dos terreiros se estende pelos espaços públicos, como, por exemplo, nos eventos dos cortejos e procissões, momentos nos quais as ruas se revestem por uma aura sagrada enquanto durar o ritual, e voltando a função profana após o término. As encruzilhadas, ruas, canteiros, praças e jardins podem se tornar momentaneamente sagrados ao processo do ritual no oferecimento das oferendas.

No espaço social, o terreiro influencia o seu entorno, auxiliando a vizinhança através de cursos, palestras, distribuições de cestas básicas, programas da área da saúde, creches, entre outros, além ser um local de acolhimento dos filhos de santos.

Quanto à proteção jurídica dos Terreiros, cabe ao Poder Público a tutela de bens culturais, que pode ser feita por meio de alguns mecanismos: o Inventário, o Registro, a Vigilância, a Desapropriação e o Espaço Preservado, sendo este último prática do Estado da Bahia. No entanto, o mais destacado é o instrumento do Tombamento.

O Tombamento tem a função de tutelar o patrimônio cultural brasileiro e é uma ferramenta de limitação administrativa da propriedade privada ou pública

imposta pelo Estado, por se tratar de situações que tem interesse da proteção dos bens de valor artístico e histórico.

Pelo IPHAN, foram sete terreiros tombados, sendo seis localizados em Salvador. Pelo IPAC, foram doze, sendo seis na capital baiana. Pela Fundação Gregório de Matos ainda não foi feito nenhum tombamento dos templos.

Infelizmente, há ainda muito desrespeito por parte de setores da sociedade, reflexos de intolerância religiosa e racismo. Esse fato foi revelado por várias denúncias de casos causados por Igrejas evangélicas contra os templos negros em Salvador. Agressão não apenas ao território dos terreiros mas aos símbolos e obras de arte espalhados pela capital. Apesar disso, existem alguns casos de tolerância e sincretismo entre a Igreja Católica e alguns terreiros, mostrando respeito aos cultos.

O tombamento dos terreiros se revela como fundamental instrumento para a preservação do meio ambiente natural, do patrimônio cultural que faz parte da história do Brasil e do território no contexto das cidades e suas relações com o entorno.

Adicionalmente, mesmo após o tombamento dos locais sagrados, as ameaças não cessam completamente. Casos que envolvem o terreno onde estão instalados, que hoje, estão em regiões populosas e perda da vegetação em Salvador pelo processo de urbanização sem controle. Os terreiros vêm perdendo seus espaços importantes para a liturgia.

Fazem-se necessárias ações preventivas por parte dos órgãos IPHAN e IPAC para restringir as intervenções negativas nos locais. O Poder Público deve garantir a proteção ambiental do povo de santo que é comunidade tradicional e encontra respaldo no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável. O acesso aos recursos naturais precisa ser garantido, e as manifestações culturais serem respeitadas pela sua demanda social.

A efetividade da proteção pode ser alcançada pelo fortalecimento de instrumentos de proteção e fiscalização para coibir os danos em face do território tradicional; dar voz aos babalorixás e lyalorixás para que se manifestem e participem das políticas que afetam os seus templos; e a promoção da educação ambiental na cidade, para os estímulo do exercício da cidadania sócio-ambiental e diminuição das discriminações etnicoreligião e estímulo de práticas como a “musealização” dos Templos negros para a valorização cultural.

A palavra *Sankofa* é um termo que faz parte da filosofia africana cujo símbolo é um pássaro africano que voa para frente olhando para trás com um ovo (futuro). A reflexão que pode ser feita é aquela que conscientiza as pessoas da necessidade de se voltar ao passado para dar um novo significado ao presente. Aprender com o passado e caminhar na atualidade para a construção de um futuro melhor para a comunidade tradicional do Candomblé.

## REFERÊNCIAS

- ABADIA, Lília. **A identidade e o patrimônio negro no Brasil**. 2010, 113 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Cultura). Universidade de Lisboa. Lisboa, 2010.
- ALBUQUERQUE, Newton; CARMO, Valter (org). **Diálogo ambiental, constitucional e internacional**. Fortaleza: Premium, 2013.
- ALMEIDA, Jorge Luis Sacramento. **Ensino/aprendizado dos alabôs: uma experiência nos terreiros ilê axê oxumarê e zoogodô bogum malê rundó**. 2009, 279 f. Tese (Doutorado em Música) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009.
- ANTUNES, Paulo de Bessa. **Direito Ambiental**. 12 ed. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2010.
- BELTRÃO, Antônio. **Curso de direito ambiental**. São Paulo: Método, 2009.
- BEM, Daniel Francisco de. **Caminhos de axé: a transnacionalização afro-religiosa pelos países a partir do terreiro de mão chola de ogum, de Santana do livramento – RS**. 2007, 167 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2007.
- BARROS, Elizabete Umbelino de. **Línguas e Linguagens nos candomblés de nação angola**. 2007, 295 f. Tese (Doutorado em Linguística e Semiótica) – Universidade de São Paulo, 2007.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. **A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- CAULA, Bleine; MARTINS, Dayse; ALBUQUERQUE, Newton; CARMO, Valter (org). **Diálogo ambiental, constitucional e internacional**. Fortaleza: Premium, 2013.
- CHAUI, Marilena. **Cultura e democracia**. São Paulo: Cortez, 1997.

CONCEIÇÃO, Sueli Santos. **O processo de urbanização como imperativo da reestruturação espacial e liturgia das religiões de matriz africana**. 2008, 133 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

CUNHA FILHO, Francisco Humberto; COSTA, Rodrigo Viera. **Direitos Culturais: definição, abrangência e doutrina** in CAULA, Bleine; MARTINS, Dayse et al. *Diálogo ambiental, constitucional e internacional*. Fortaleza: 2013.

FERNANDES, Mariana Balen. **Território quilombola e o estado: etnicidade, direitos coletivos e processos de licenciamento ambiental e identificação territorial**. In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (org). *Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais*. Salvador: Edufba, 2015.

FIGUEREDO, Guilherme José Purvin de. **Curso de Direito Ambiental**. 4ª ed, rev. atual. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011.

GOMES, Carla Amado. **Direito Ambiental: o ambiente como objeto e os objetos do direito do ambiente**. Curitiba: Juruá, 2010.

GUERRA, Sidney; GERRA, Sérgio. **Direito Ambiental**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2005.

LARA, Larissa Michelle. **As danças do sagrado no profano, transpondo tempos e espaços em rituais de candomblé**. 1999, 220 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1999.

LINDOSO, Dirceu. **A razão quilombola: estudos em torno do conceito quilombola de nação etnográfica**. Organização por Bruno César Calvalcanti. Maceió: Edufal, 2011.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: DAN/UnB. 2002. (Série Antropologia, 322). Disponível em: < <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie322empdf.pdf>>. Acessado em 01/12/2015.

LOULA, Hugo Vasconcelos. **Decreto 4887/2003 e os desafios para os remanescentes quilombolas**. In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (org). Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais. Salvador: Edufba, 2015.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. 3 ed. Salvador: Edufba, 2013.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito ambiental brasileiro**. 22 ed. rev. amp. atual. São Paulo: Malheiros, 2015.

MATTOS, Regiane Augusto. **História e cultura afro-brasileira**. São Paulo: Contexto, 2012.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra: história e civilizações**. Trad. Alfredo Margarido. Rev. acad. Daniela Moreau e Valdemir Zamparoni. Salvador: Edufba, 2009.

MELO, Naurelice Maia de. **Territorialidade e saber ambiental: água e mata como elementos sagrados na Represa do Prata**. 2010, 130 p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional e Urbano da Universidade Salvador) – Universidade Salvador. Salvador, 2010.

MILARÉ, Édis. **Direito do Ambiente: a gestão ambiental em foco: doutrina, jurisprudência, glossário**. 7 ed. rev. atual. e reform. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011.

NASCIMENTO, Gizêlda Melo do; NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Reflexões sobre “descobrimento” das américas**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. A matriz africana no mundo. São Paulo: Selo negro, 2008.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio. **Bitedô: onde moram os nagôs**. Rio de Janeiro: Ceap, 2010.

OLIVEIRA, Iris Verena Santos de. **Becos, ladeiras e encruzilhadas: andanças do povo de santo pela cidade de Salvador**. 2007, 204 p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Ceará, 2007.

OXAGUIÃ, Vera de; KILEUY, Odé. **O candomblé bem explicado: nações bantu, ioruba e fon.** Organização por Marcelo Barros. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

PENA, Rodolfo Ferreira Alves. **As múltiplas espacialidades contextuais do candomblé: estudos de geografia de religião.** 2014, 128 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014.

ROCHA, Julio Cesar de Sá da. **Direito ambiental do trabalho: mudanças de paradigma na tutela jurídica à saúde do trabalhador.** 2 ed. São Paulo: Atlas, 2013.

\_\_\_\_\_. **Direito, grupos étnicos e etnicidade: reflexões sobre o conteúdo normativo de povos e comunidades tradicionais.** In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (org). Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais. Salvador: Edufba, 2015.

RODRIGUES, José Eduardo Ramos. **Tutela do patrimônio ambiental cultural.** In: PHILIPPI JUNIOR, Arlindo; ALVES, Alaôr Caffé. Curso Interdisciplinar de direito Ambiental. São Paulo: Manole, 2005.

SANTANA FILHO, Diosmar M.; GERMANI, Guiomar Inez. **A população negra no Estado: relação espaço e tempo.** In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (org). Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais. Salvador: Edufba, 2015.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no recôncavo da bahia.** Salvador: Edufba, 2009.

SANTOS, Jocelino Teles dos. **Os candomblés da bahia no século XXI.** Disponível em: <[http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os\\_candombles\\_no\\_seculo\\_XXI.pdf](http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os_candombles_no_seculo_XXI.pdf)>. Acessado em 01/12/2015.

SENA, Viviane de Santana. **Bem cultural e bem natural: tombamento como instrumento de proteção.** In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (org). Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais. Salvador: Edufba, 2015.

SERRA, Ordep. **Os olhos negros do brasil**. Salvador: Edufba, 2014.

SILVA, Anderson Furlan da. **Direito Ambiental**. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

SILVA, José Afonso da Silva. **Direito ambiental constitucional**. São Paulo: Malheiros, 1997.

SILVA, Julia Alexim da. **O direito à cultura na constituição de 1988** in CAULA, Bleine; MARTINS, Dayse; ALBUQUERQUE, Newton; CARMO, Valter (org). *Diálogo ambiental, constitucional e internacional*. Fortaleza: Premium, 2013.

SIRVINSKAS, Luís Paulo. **Manual de direito ambiental**. 9 ed. rev., atual e ampl. São Paulo: Saraiva, 2011.

SOBRINHO, José Sant'anna. **Terreiros egúngún: um culto ancestral afro-brasileiro**. Salvador: edufba, 2015.

SORENSEN, Sheiva. **De tombamento e museus. Estratégias político-culturais no candomblé de salvador**. 2015, p. 163. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2015.

SOUZA, Bruno Moitinho Andrade de; SANTOS, Clarissa Pereira Gunça dos; SOUSA, Sue Safira Andrade de. **Os terreiros de candomblé em salvador: a colaboração do tombamento para a preservação do espaço natural**. In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (org). *Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais*. Salvador: Edufba, 2015.

ZAMBUZZI, Mabel. **O espaço material e imaterial do Candomblé na Bahia: o que é e como proteger**. 2010, 143 p. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010.