



**Gláucio Gleí Maciel**

**Pentecostalismo, classe e raça no  
Parque Nacional da Tijuca (RJ): o  
caso dos canelas de fogo no Monte  
Cardoso**

**Tese de doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social do Departamento de Serviço Social da PUC-Rio.



**Gláucio Glei Maciel**

**Pentecostalismo, classe e raça no  
Parque Nacional da Tijuca (RJ): o  
caso dos canelas de fogo no Monte  
Cardoso**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

**Orientador: Prof. Rafael Soares Gonçalves**

Orientador

Departamento de Serviço Social – PUC-Rio

**Profa. Andrea Clapp**

Departamento de Serviço Social – PUC-Rio

**Prof. Celso Pinto Carias**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Carlos Frederico Bernardo Loureiro**

UFRJ

**Prof. Celso Sánchez Pereira**

UNIRIO

Rio de Janeiro, 31 de Julho de 2019.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Gláucio Glei Maciel**

Graduou-se em Produção Fonográfica pela Universidade Estácio de Sá em 2009. Especialista em Educação Ambiental. Consultor e educador ambiental com mais de 15 anos de experiência na área socioambiental, atuando principalmente nos seguintes temas: Cidade, Parques Urbanos, Educação Ambiental.

### Ficha Catalográfica

Maciel, Gláucio Glei

Pentecostalismo, classe e raça no Parque Nacional da Tijuca (RJ): o caso dos canelas de fogo no Monte Cardoso / Gláucio Glei Maciel ; orientador: Rafael Soares Gonçalves. – 2019.

274 f.: il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Serviço Social, 2019.

1. Serviço Social – Teses. 2. Pentecostalismo. 3. Classe. 4. Raça. 5. Parque Nacional da Tijuca. I. Gonçalves, Rafael Soares. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Serviço Social. III. Título.

CDD:361

Dedico esse trabalho a minha  
mãe Maria Aparecida Rocha  
(in memoriam), com todo o  
meu amor e gratidão.

## **Agradecimentos**

Ao meu orientador Professor Rafael Soares Gonçalves pelo estímulo e parceria para a realização deste trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O presente trabalho também contou com apoio complementar da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ

Aos meus amigos Wanderson (pequeno), Edvandro Nunes de Souza, Denise Alves, por todo apoio, paciência e compreensão.

A minha filha Gláucia da Silva Maciel, pela, paciência e carinho de todas as horas.

A professora e companheira Eloise Silveira Botelho, pelas importantes contribuições e palavras de apoio.

Aos meus colegas da PUC-Rio.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

A todos os professores e funcionários do Departamento, pelos ensinamentos e pela ajuda.

A todos os amigos e familiares que de uma forma ou de outra me estimularam ou me ajudaram.

## Resumo

Gonçalves, Rafael Soares Maciel, Glaucio Gleis; Gonçalves, Rafael Soares (Orientador). **Pentecostalismo, classe e raça no Parque Nacional da Tijuca (RJ): o caso dos canelas de fogo no Monte Cardoso**. Rio de Janeiro, 2019. 274p. Tese de Doutorado – Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O objetivo desta tese é analisar as violações de direitos envolvendo o uso público religioso no Parque Nacional da Tijuca, principalmente aqueles referentes ao ritual pentecostal que os(as) negros(as) vêm praticando e, conseqüentemente, resistindo no processo de (re)produção e apropriação capitalista do espaço urbano. A partir da observação direta sobre as práticas pentecostais, a tese examina a legitimação da divisão de classe e raça, verificando os seus efeitos no uso público no Parque Nacional da Tijuca. Interpreta, sob o ponto de vista dos(as) negros(as), os modos de produção das ausências, negligências, desqualificação e estigmatização da religiosidade por via do silenciamento, da opressão e da marginalização empregada pelo Estado. Por fim, realiza uma leitura crítica sobre as iniciativas e movimentos alternativos ao modo de produção capitalista, revelando a diversidade de experiências espirituais e sociais vivenciadas pelos pentecostais que buscam resignificar seus modos de vida e identidades pela fé e pela ação.

## Palavras-Chave

Pentecostalismo; Classe; Raça; Parque Nacional da Tijuca

## Abstract

Maciel, Glaucio Gleí; Gonçalves, Rafael Soares (Advisor). **Pentecostalism, Class, Race and Tijuca National Park (RJ: the case of fire shanks on Monte Cardoso).** Rio de Janeiro, 2019. 274p. Tese de doutorado – Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis aims to analyze the rights violations involving the religious public use in the Tijuca National Park. The thesis focus on Pentecostal rituals of black people and on the consequently resisting process, considering the context of capitalist (re)production and appropriation of urban space. From semi-structured interviews and directed observation of Pentecostal practices, the thesis examines the legitimation of the class and race division, verifying the effects on public use at National Park of Tijuca. It interprets, under the point of view of blacks, the types of production of absences, negligences, disqualification and stigmatization of religiosity by the silence, the oppression and marginalization employed by the State. Finally, it carries out a critical reading on the initiatives and movements of the capitalist production, revealing the diversity of spiritual and social experiences of the Pentecostals who seek to resignify their ways of life and identities by faith and by the action.

## Keywords

Pentecostalism; Class; Race; Tijuca National Park

## Sumário

1. Introdução	
1.1. Implicação na pesquisa	12
1.2. Problematização, justificativa e objetivos	19
1.3. Método, procedimentos metodológicos e perfil sociodemográfico dos interlocutores	36
2. Contexto, caracterização e estudo de caso	
2.1. Perspectiva geográfica e caracterização	55
2.2. Contextualização histórica sobre a escravização dos negros no Parque Nacional da Tijuca	60
2.3. Fugas, mocambos e favelas: espaços de resistência	65
2.4. Religiosidade no Parque Nacional da Tijuca	74
2.5. Religiosidade e cosmologia pentecostal negra	80
2.6. Rituais pentecostais no Monte Cardoso	98
2.7. Lideranças e membros pentecostais	104
2.8. Serviços religiosos e sociais	105
3. Questões práticas e teóricas sobre o processo de violação de direitos de uso público religioso	
3.1 . “A violação de direitos não é nossa”	116
3.2 . Cidade, produção do capitalismo e uso público religioso no Parque Nacional da Tijuca	136
3.3 . Reivindicando o Monte Cardoso: ação de resistência pentecostal contra as violações de direitos	145
4. Leituras críticas acerca da religião pentecostal	
4.1 . A percepção do senso comum sobre os negros pentecostais	154
4.2 . Pentecostalismo: uma questão ancestral	158
4.3 . Pentecostalismo como forma de sobrevivência	168
4.4 . Mercado da fé evangélica e a população negra	180
4.5. Marxismo e religião: a alienação não é negra	203



5. “Sou negra, pobre e pentecostal, um fragmento comum, de um jogo de desigual”	
5.1. O exercício do culturalismo racial na gestão conservadora dos parques nacionais	222
5.2. Conservacionismo ambiental e culturalismo racial como forma de subserviência ao colonizador	237
5.3. A colonialidade do saber: o eurocentrismo desdobrado na gestão dos parques nacionais.	240
5.4. Raça e classe como instrumento de determinação do uso público pentecostal no Parque Nacional da Tijuca	243
5.5. Pensamento colonizador na gestão do Monte Cardoso.	247
6. Considerações finais	255
7. Referências bibliográficas	260

## Lista de Siglas e Abreviaturas

CFE	Conselho Federal de Educação
CNIA	Centro Nacional de Informação Ambiental do Ibama/ SISNAMA
CNUMAD	Conferência das Nações Unidas Meio Ambiente e Desenvolvimento
CONAMA	Conselho Nacional de Meio Ambiente
CONDEMA	Conselho de Desenvolvimento de Meio Ambiente Municipal
DIED	Divisão de Educação Ambiental (IBAMA)
DIRPERD	Diretoria de Pesquisa (Ibama)
E.A	Educação Ambiental
FNDE	Fundo Nacional do Desenvolvimento da Educação (MEC)
FNMA	Fundo Nacional de Meio Ambiente
GA	Grupo de Acompanhamento ( Técnicos do PEA)
GT	Grupo de Trabalho (Técnicos de PEA , da sede BSB e NEAs)
IBDF	Instituto Brasileiro do Desenvolvimento Florestal
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Renováveis
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
INSS	Instituto Nacional de Serviço Social
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MINC	Ministério da Cultura
MMA	Ministério do Meio Ambiente
NEA	Núcleo de Educação Ambiental
OEMA	Órgão Estadual de Meio Ambiente
PEA	Programa de Educação Ambiental
PNMA	Programa Nacional do Meio Ambiente
SBF	Secretaria de Biodiversidade e Floresta

SCA	Secretaria de Controle Ambiental
CFE	Conselho Federal de Educação
CNIA	Centro Nacional de Informação Ambiental do Ibama/ SISNAMA
CNUMAD	Conferência das Nações Unidas Meio Ambiente e Desenvolvimento
CONAMA	Conselho Nacional de Meio Ambiente
CONDEMA	Conselho de Desenvolvimento de Meio Ambiente Municipal
DIED	Divisão de Educação Ambiental (IBAMA)
DIRPERD	Diretoria de Pesquisa (Ibama)
E.A	Educação Ambiental
FNDE	Fundo Nacional do Desenvolvimento da Educação (MEC)
FNMA	Fundo Nacional de Meio Ambiente
GA	Grupo de Acompanhamento ( Técnicos do PEA)
GT	Grupo de Trabalho (Técnicos de PEA , da sede BSB e NEAs)
IBDF	Instituto Brasileiro do Desenvolvimento Florestal
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Renováveis
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
INSS	Instituto Nacional de Serviço Social
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MINC	Ministério da Cultura
MMA	Ministério do Meio Ambiente
NEA	Núcleo de Educação Ambiental
OEMA	Órgão Estadual de Meio Ambiente
PEA	Programa de Educação Ambiental

# 1

## Introdução

### 1.1. Implicação na pesquisa

Cabe revelar, logo de entrada, que gostaria de começar a escrita dessa tese com um relato pessoal, pois minha experiência de vida, acredito, é significativa dessa interação raça, classe, religião e área de conservação ambiental. Tendo vivido em favelas na zona norte do Rio de Janeiro, comecei por conhecer a desigualdade rígida e dura no cotidiano. Embora de certa forma estivesse impregnado de sangue, suor e dor da minha mãe, que fugiu conjuntamente com uma tia de uma fazenda, situada em São José do Campos, onde viviam como escravizadas (sofriam e eram obrigadas a dar continuidade a uma saga de escravização que se iniciou com a desumanização de meus bisavôs nesse mesmo espaço), pude vivenciar essa experiência de escravização apenas indiretamente, através dos relatos da minha mãe.

Vivi também, assim, a famosa herança da dor, do medo, da falta de oportunidades, que teve origem na escravidão negra brasileira, que igualmente recheou com suas particularidades socioculturais e econômicas o conjunto de valores que perduram até as relações forjadas pelo neoliberalismo.

Nas favelas em que morei, onde na ocasião não havia a intensa venda de drogas e nem os confrontos armados que existem hoje, a polícia já era considerada a maior vilã. Na percepção dos favelados, a polícia amedrontava e oprimia os mais velhos e as crianças ao mesmo tempo. Ali, no cotidiano da favela, penso que comecei a viver o paradoxo entre o temor do Estado, no qual a polícia representava (e representa) a opressão, e a vontade de lutar contra as violações de direitos, pelo reconhecimento do povo negro. Meu sonho era viver as relações sociais sem o advento do medo e da incerteza que se originam através das questões que envolvem raça e classe.

O racismo tem para mim um sentido concreto,, de consequências trágicas, visto que a minha e as demais vidas negras dependiam (e dependem) diretamente de sua eliminação. O racismo sempre me tirou a calma e as oportunidades, tanto é verdade que virei homem mais cedo, pois sempre fui orientado a não andar sem identificação. Lembro que minha mãe colocava a carteirinha de escola e a cópia da certidão de nascimento dentro da mochila e dizia “menino negro tem que andar com documento porque pode ser confundido com bandido”.

Também fui transformado em homem mais cedo, pelo mesmo processo que certamente é próprio aos interlocutores desta tese, a necessidade de colaborar no complemento da renda familiar e ainda cuidar de irmãos mais novos, na ausência da minha mãe que trabalhava incessantemente. Entre os 13 e 17 anos de idade, trabalhei em toda forma de subempregos. Tentei manter os estudos, mas não foi possível visto que, além do trabalho externo, desempenhei o papel de pai/mãe. Além disso, também passei a vivenciar experiências nas religiões de matriz africana e logo na sequência no pentecostalismo, sob orientação da matriarca da família.

Diante desta condição, descobri outra face do racismo, que se desdobrava na divisão de classe. Verifiquei, ao meu modo, que era forçado a trabalhar por conta de uma herança histórica que me retirou (retira) as oportunidades e violou (viola) minha humanidade desde a infância. Percebi rapidamente que o negro não era bem-vindo e respeitado no universo das relações privadas e com o próprio Estado.

Lembro que, quando trabalhei em uma loja de lanches famosa, fui colocado nas funções que exigiam muito do físico, entretanto longe do público. Ali fiquei por muito tempo até descobrir que não podia assumir atribuições mais leves e em contato com o público porque, de acordo com o gerente, os clientes não gostavam da interação com “escurinhos”. O que se vê aí é a verdadeira divisão e exploração da força de trabalho, pela cor da pele. Fato que me deixava triste, envergonhado, psicologicamente abalado e contraditoriamente com desejo de mudança.

Recordo que minha mãe falava que, se eu quisesse transpor a barreira de raça, deveria ser duas vezes melhor. Ocorre que estava e estou atrasado devido a um processo histórico de escravidão, racismo e neoliberalismo que me mantinham sem escolarização, salário e oportunidade adequados e ainda me mantêm sem representatividade nos aparelhos de poder, nos termo de Gramsci (2008)<sup>1</sup>. Contudo, aprendi que não deveria esmorecer.

---

<sup>1</sup> Para se ter ideia do que é aparelho privado de hegemonia em Gramsci (2008), primeiramente é fundamental compreendermos que o Estado aparece nesse concepção, como instância garantidora de uma hegemonia, na medida em que assume o papel de criar as condições necessárias de materialização dos conteúdos e práticas constituintes do projeto político-ideológico de expansão da classe hegemônica. Em termos gramscianos: a função do Estado é educar para o consenso das classes dominadas; porém, tal papel não se limita numa prerrogativa somente do Estado enquanto sociedade política. Ela também diz respeito àqueles organismos e instituições que não fazem parte diretamente do aparelho governativo, constituindo o aparelho privado de hegemonia das classes dominantes, que representam os mecanismos através dos quais a classe ou fração de classe hegemônica exerce sua direção/domínio sobre a sociedade (GRAMSCI, 2008).

Lembro, ainda, que o único lugar de alento, de reconhecimento da minha humanidade, ainda que ferida pela dor causada pelo racismo e pela divisão de classe, era nos espaços religiosos e/ou nos lugares que reúnem o sagrado e o profano (escolas e roda de samba, blocos afro e roda de rap, de capoeira etc). Era (ainda é) nesses espaços, geralmente constituídos em favelas e periferias, que recebia (recebo) o autocuidado por afinidade afetiva e cultural.

O trecho do Rap *Fim de Semana no Parque* (1993), dos Racionais MC's, ajuda a ilustrar o que estou relatando:

*[...] Na periferia a alegria é igual  
É quase meio dia a euforia é geral  
É lá que moram meus irmãos, meus amigos  
E a maioria por aqui se parece comigo  
E eu também sou o bam, bam, bam e o que manda  
O pessoal desde às 10 da manhã está no samba  
Preste atenção no repique e atenção no acorde  
(Como é que é Mano Brown?)  
Pode crer pela ordem [...]*

É nesses espaços de vizinhança que se constituem as relações de rede e dependência. Ao chegar das atividades do dia-a-dia, contava com a colaboração dos vizinhos na lida com os irmãos, sobretudo daqueles que eram (são) religiosos. O apoio era de todo o tipo, fato que configura a construção das relações sociais baseadas na ajuda mútua. No entanto, não podia atrasar na ida a atividades religiosas que me sentia mal, pois, tinha a sensação de não estar agradando a quem me apoiava. Daí a relação de parentesco ampliada (rede) e também a ideia de dependência.

Aos 18 anos, aceitei o convite para dar aula de percussão e capoeira em ONGs. Então o que era diversão e aprendizado, nos ensaios de escola de samba, blocos afros, grupos de coco e maracatu, se transformou em profissão. Assim, deixei o evangelho de Cristo, naquele período, por motivos óbvios para os praticantes das religiões pentecostais, que não admitem essas práticas culturais. .

Passado quatro anos de trabalho realizado em ONGs, a minha percepção sobre as causas e os efeitos do racismo e da divisão de classe, em especial por pigmentação de pele, se ampliou. A participação em cursos e seminários foi fundamental para o surgimento de outros questionamentos, tais como: se eu fosse rico e dono dos meios de produção, deixaria de sofrer com os efeitos do racismo? Certamente a resposta para esse questionamento seria, não. Mais uma vez recorro a um trecho de um dos Raps dos

Racionais MC's, *Negro Drama* (1993) para fundamentar a resposta que dei e que irei percorrer no presente trabalho:

[...] Aê, na época dos barracos de pau lá na Pedreira, onde vocês tavam?  
 O que vocês deram por mim?  
 O que vocês fizeram por mim?  
 Agora tá de olho no dinheiro que eu ganho  
 Agora tá de olho no carro que eu dirijo  
 Demorou, eu quero é mais  
 Eu quero até sua alma  
 Aí, o rap fez eu ser o que sou

Ice Blue, Edy Rock e KL Jay e toda a família  
 E toda geração que faz o rap  
 A geração que revolucionou  
 A geração que vai revolucionar  
 Anos 90, século 21  
 É desse jeito

Aê, você sai do gueto, mas o gueto nunca sai de você, morou irmão?  
 Você tá dirigindo um carro  
 O mundo todo tá de olho em você, morou?  
 Sabe por quê?  
 Pela sua origem, morou irmão?  
 É desse jeito que você vive  
 É o negro drama  
 Eu não li, eu não assisti  
 Eu vivo o negro drama, eu sou o negro drama  
 Eu sou o fruto do negro drama [...]

E é justamente através desse entendimento que pude perceber que os problemas sociais que vivia (vivo), parecem não ser apenas oriundos da dicotomia capital x trabalho, mas, sim, de uma junção perversa que figura condições que envolvem a cor da pele e a extração do valor da força de trabalho, configurando, portanto, a desigualdade racial.

Como resultado desse entendimento, comecei a militar ainda mais. Baseado, especialmente nas ideias do movimento negro que eclodiu nos anos 1970<sup>2</sup>, passei a defender a dignidade e o orgulho racial em oposição ao racismo, me envolvi ainda mais com os movimentos culturais de afirmação da identidade negra brasileira na luta contra as desigualdades raciais.

Após 5 anos de trabalhos e luta contra a desigualdade racial em ONGs, aceitei o convite para trabalhar como técnico terceirizado na área de educação ambiental do Parque Nacional da Tijuca. Nosso papel inicial era a mobilização dos favelados do entorno desta

<sup>2</sup> Tratarei deste assunto no decorrer desta tese de doutorado.

unidade de conservação<sup>3</sup> por meio de aulas de música. A função de educador ambiental possibilitou a ampliação da militância contra as desigualdades de raça e classe, visto que os pressupostos da educação ambiental permitiam o debate e a busca por avanço nessa arena.

Ainda que estivesse na condição precária de trabalhador terceirizado e sem recursos do Estado para desenvolvimento pleno das atividades propostas, foi possível lutar por políticas públicas de reparação da exclusão política, social, econômica, religiosa e ecológica posta à população periférica, predominantemente negra. Não foi uma tarefa fácil, porque também sofria racismo e discriminações, no próprio ambiente de trabalho. Sofri com as piadas, insultos, negação de direito e a descrença nas atividades. Mas ao resistir pude perceber que fui aceito pelo grupo de servidores que pensava de forma progressista. Também com os elogios tais como: “*você é diferente do outros, parabéns, você consegue lidar com eles* (negros favelados, religiosos, trabalhadores)” [...]. É óbvio que essa situação também ocorre com os interlocutores desta pesquisa por estarem diretamente conectados a estruturas sociais que foram e estão sendo colocadas na subalternidade ao longo do processo de colonização (escravidão e neoliberalismo).

Por fazer parte de um contexto sóciohistórico que ao longo do tempo vem colocando a população negra da África e da Diáspora em condições de subalternidade e pobreza, não enfrentei tal situação de maneira contundente. É claro que essa postura não teve nada a ver com aquilo que os brancos chamam de habilidade social, já que fazia parte de um projeto de vida que conjugava estratégias de sobrevivência pessoal e de luta contra as desigualdades que assolam especialmente o povo negro brasileiro, no qual estão obrigatoriamente inseridos os interlocutores deste estudo.

Nesse sentido, cabe ressaltar que, naquela época, necessitava do trabalho (ainda que precarizado), por duas questões que considero importantes, a saber: só tinha (tenho) a minha força de trabalho para sobreviver; e também deveria cumprir o que havia assumido com diferentes grupos sociais formados por negros (as) que faziam parte do alcance de atenção do Núcleo de Educação Ambiental do Parque Nacional da Tijuca. Sabia da importância da minha permanência, tendo em vista o desmonte do modelo de

---

<sup>3</sup>O Sistema Nacional da Unidade de Conservação (SNUC) define unidade de conservação como: “espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção” (SNUC - LEI 9.985, DE 18 DE JULHO DE 2000). Unidade de conservação é, portanto, um subconjunto de áreas ambientalmente protegidas.



educação ambiental crítica que estava em curso com a transferência, em 2007, da gestão das unidades de conservação ambiental, de competência Federal, do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) para o Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBio), autarquia, que se mostrou mais flexível aos interesses do mercado.

A partir daquele ano, os setores progressista do IBAMA e do recém-criado ICMBio sofreram ataques de toda ordem<sup>4</sup>. A gerência nacional de educação ambiental foi extinta, vários servidores que formavam a linha de frente da vertente de educação ambiental crítica foram desmobilizados, transferidos, perseguidos até solicitarem aposentadoria.

Contudo, ainda assim, não deixei a “peteca cair”, respondi de forma firme às pressões das diferentes chefias do Parque Nacional da Tijuca que, por questões ideológicas e políticas, ora pessoal e ora em cumprimento das determinações institucionais, intensificaram o desmonte das ações em educação ambiental crítica, inviabilizando, praticamente a continuidade de um programa de educação ambiental comprometido com a garantia de direitos dos grupos colocados em condição de subalternização, forçando o meu desligamento em 2013.

Ao sair do Núcleo de Educação ambiental do Parque Nacional da Tijuca, ampliei, no mesmo ano, a minha participação no Programa Elos de Cidadania, desenvolvido pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro com recursos técnicos e financeiros da

---

<sup>4</sup>O segundo governo Lula tinha como um dos compromissos assumidos em seu programa o “Aprofundamento do novo modelo de desenvolvimento: crescimento com distribuição de renda e sustentabilidade ambiental”. No entanto, no primeiro semestre de 2007, a rejeição, pelo IBAMA, da licença ambiental prévia ao projeto de construção de duas grandes usinas hidrelétricas no rio Madeira, em Rondônia, alimentou polêmicas em torno dos processos de licenciamentos ambientais no contexto do novo desenvolvimentismo brasileiro. O debate se acirrou sob a pressão para que o órgão ambiental federal concedesse as licenças prévias, abrindo caminho para a licitação das obras. Em 26 de abril, em meio às polêmicas, a ministra do Meio Ambiente divulgou a mudança institucional do MMA e do IBAMA, na contramão da medida que um dia uniu as instituições federais que gerenciavam políticas ambientais, e reconhecia a necessária articulação de ações na gestão ambiental. Foi por meio da Medida Provisória nº 366/07 (MP 366/07) que o IBAMA foi desmembrado em duas autarquias, criando-se o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), que ficaria responsável pela gestão das Unidades de Conservação. Nessa reconfiguração dos institutos, foram extintas a Diretoria de Desenvolvimento Socioambiental (DISAM) e a Coordenação Geral de Educação Ambiental (CGEAM), e no ICMBio não estava prevista a existência de uma unidade organizacional para a educação ambiental. Em 28 de agosto, é sancionada a Lei 11.516/07, mais conhecida como lei de conversão da MP n. 366/07, que confirmava o conteúdo da MP, mas previa a realização de programas de educação ambiental entre as funções do ICMBio. Houve grande mobilização contra a medida, tanto no âmbito das instituições governamentais quanto em setores da sociedade civil. Os servidores do IBAMA entraram em greve e centenas de pessoas e entidades assinaram um manifesto contrário à referida Medida Provisória, sob o argumento de que ela “prejudica a Educação Ambiental brasileira” (LOUREIRO, SAÍSSE e CUNHA, 2013, p. 58-59).

Secretaria Estadual do Ambiente do Rio de Janeiro, onde contribuí até o seu término, em 2015, utilizando as ferramentas da educação ambiental crítica.

Tive a oportunidade de trabalhar em duas frentes do Programa Ambiente em Ação: no Projeto Elos Cidadania, desenvolvi atividades voltadas para elaboração de projetos de intervenção social em oito escolas localizadas nos municípios de Duque de Caxias. Já no Projeto Elos da diversidade realizei ações focadas no diagnóstico, formação e elaboração de material educativo para criação de espaços sagrados em áreas do Parque Nacional da Tijuca. Aí voltei a atuar junto aos Griôs e “mães, pais e filhos de santo”, como são chamados os praticantes, seja da umbanda ou do candomblé, e também com os pentecostais, que são os interlocutores deste estudo de doutoramento. Na verdade, continuei a desenvolver ações em educação ambiental, no sentido de enfrentar as desigualdades, sobretudo com grupos que frequentam a unidade de conservação da qual havia me desvinculado.

Paralelamente, nessa época, ingressei no Mestrado em Serviço Social, e posteriormente no Doutorado em Serviço Social, ambos na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, após ter finalizado a graduação em Produção Musical, na Universidade Estácio de Sá, bem como a Especialização em Educação Ambiental na Universidade Cândido Mendes. Hoje, além deste estudo doutoral, curso a segunda graduação, só que agora em Serviço Social, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

No universo acadêmico, eu me aproximei ainda mais das teorias críticas sobre desigualdade de raça e classe, vinculando-me aos movimentos pelos direitos da população negra, sobretudo no campo ambiental. Desta aproximação teórica e prática, e das minhas experiências anteriores, resultou a elaboração da dissertação de mestrado que tratou das violações de direitos no processo de mercantilização da cidade e suas implicações na concessão do Setor Paineiras/Corcovado, áreas do Parque Nacional da Tijuca.

Naquele momento já surgia, portanto, a preocupação em discutir de maneira simultânea as relações de desigualdade de raça e classe definidoras de direitos sociais e ambientais. Optei, assim, por aprofundar a análise das repercussões da violação de direito, que envolve a atuação religiosa dos negros (as) pentecostais, em áreas do Parque Nacional da Tijuca por considerar esta temática relevante para o desenvolvimento acadêmico, social, político, religioso e ecológico.

Na academia, emergi um objeto tão próximo da minha experiência de vida, que negá-lo seria como rejeitar a condição de negro em situação de precariedade, criado no campo das religiões periféricas, que por diversas vezes estive em cada grito, choro,

opressão e enfrentamento. Esteve também na naturalização das violações, às quais fui constantemente submetido, sobretudo, a física, psicológica e moral, que se materializam com a negação da humanidade do povo negro, sob múltiplos argumentos que asseguram a desigualdade como estratégia ideológica para manutenção de relações de poder em que o negro é subalternizado.

Além disso, entre os anos de 2016 e 2017, apoiei como técnico voluntário a luta dos Favelados dos morros do Cerro Corá, Guararapes, Prazeres e Vila Cândido pelo direito a água potável, emprego articulado à prestação de serviços turísticos no Corcovado/Paineiras. Atuei em favor de um projeto de mitigação ambiental que envolveu a concessionária que explora o transporte turístico em áreas do Parque Nacional da Tijuca e, por fim, nos anos de 2018 e 2019 trabalhei junto a quilombolas, pescadores e ribeirinhos em projetos de mitigação ambiental, patrocinados por empresas de exploração de petróleo na região norte do Estado do Rio de Janeiro.

Com isso, posso destacar que, assim como os milhares de negros da diáspora, sobretudo os brasileiros, também não levei muito tempo para verificar que fui/sou e somos violados pelas diferentes formas decorrentes das desigualdades de raça e classe. Mas, a partir do envolvimento nas discussões e resistência, despertei para as violações de direitos ao uso público religioso pentecostal que tratarei nesta tese. Em face disso tudo, acredito que minhas experiências e o presente objeto estão entrecruzados nesse universo que envolve classe, raça, religião e ecologia. Daí propor um debate a partir de uma análise crítica, que seja capaz de permitir a unidade do diverso.

## **1.2. Problematização, justificativa e objetivos**

Durante muitos séculos, populações humanas têm realizados os seus rituais<sup>5</sup> em contato com a natureza (*strictu sensu*). Em parte, essa afirmação é consequência de um breve exame de algumas obras, que reconhecem que os nômades, por exemplo, realizavam na pré-história rituais religiosos em contato com o ambiente natural de forma

---

<sup>5</sup>No que diz em respeito a definição de rituais, Coutinho (2012, p. 179) nos revela que “os ritos religiosos são heranças culturais religiosas que determinam formas especiais de viver as crenças, nomeadamente o culto e a devoção pessoal. Os rituais religiosos são gestos, palavras, procedimentos, imbuídos de simbolismo, que efetivam os ritos religiosos, sendo resultado das normas estabelecidas por tradições religiosas”.

harmônica. Mendes (2010) revela a existência dessas práticas que envolvem a relação do ser humano e da religião<sup>6</sup>, na natureza.

Para além da questão alimentar, da saúde, do lazer e da integração física ao meio, estas sociedades (nômades), consideradas primitivas, praticavam rituais de magia que demonstravam uma relação de profundo temor, respeito e veneração pela natureza. A plena harmonia com o ritmo da natureza se refletia em toda a organização da comunidade: no direito, na moral, nos costumes e na religião, de modo que não havia necessidade de diferenciação destes em categorias específicas (Mendes, 2010, p. 1630).

Na perspectiva do nomadismo, as religiões desenvolveram formas de lidar com a natureza (em que a proteção dos rios, lagos, cachoeiras, rochas, plantas, mares, animais, solo, montes estão no centro das coisas), e mostraram ser possível ligar, os rituais, ao processo geral de espiritualidade<sup>7</sup> com o entendimento explícito<sup>8</sup> de proteção ambiental. Esse fato exprime que as práticas religiosas, independentemente de sua localização proporcionam elos entre os praticantes e o conjunto da natureza. Algo que ao longo dos séculos vem sendo fragmentado, principalmente pela transformação no modo de vida das populações ocidentais, particularmente devido à intensificação de um modelo de sociabilidade focada em princípios individualizantes. No entanto, essas reconfigurações sociais também sofreram resistência social, tanto é verdade que há registros históricos de esforços para atribuir sentido sagrado aos espaços naturais em diferentes partes do mundo.

A teoria dos Sítios Naturais Sagrados (SNS), por exemplo, trata as práticas religiosas em áreas naturais, protegidas por leis ou não, situando os rituais e a proteção

<sup>6</sup>Do ponto de vista etimológico a palavra religião deriva do latim, podendo significando religar, reler ou reeleger. Em todas está presente a ligação da humanidade com o divino. Mas, segundo Coutinho (2012, p. 176), a concepção de religião pode sofrer influência sobremaneira de acordo com o contexto cultural. “Nas sociedades ocidentais, onde se associa a religião à relação com algo transcendente, ela é sistema mediador entre o homem e entidades superiores. o ocidente, altamente marcado pela cultura judaico-cristã, releva o Deus único e transcendente. Nas cidades orientais, budistas e hinduístas, a transcendência não está presente, mas antes o panteísmo, um deus em tudo. Em África a religião é diversificada, mas, há o predomínio do cristianismo seguido pelo islamismo. Assim, a religião não é ligação a algo superior e transcendente, mas à própria natureza, a todos os seres vivos”.

<sup>7</sup>A relação do homem com o sagrado poderá ser dupla: religiosa, guiada somente pelas regras institucionais; espiritual, conduzida pelo sujeito. A espiritualidade, conceito amplamente utilizado na nossa modernidade, poderá ter alguma ambiguidade. Considera-se, aqui, que a espiritualidade poderá ser subjetiva ou objetiva. Na primeira, o sujeito é o princípio e o fim da demanda. Na segunda, o sujeito rumo a algo transcendente (COUTINHO, p. 179). Se compararmos a religião com a espiritualidade podemos dizer nos termos de Giordan (2006), que a religião consiste na dimensão institucional da relação com o sagrado e, focando-se em ritos e dogmas que subordinam o indivíduo. Já a espiritualidade parte da liberdade de escolha do sujeito, da sua experiência, dos seus sentimentos, do seu bem-estar e da sua realização.

<sup>8</sup> De acordo com Coutinho (2012, p. 179) “as práticas religiosas configuram a relação do homem com o sagrado, englobando ritos, rituais, orações e outros”.

ambiental no centro da história da humanidade. Por essa razão, a sacralidade é o motor, cuja potência aumenta em contato com a natureza. Nesse sentido, a prática religiosa em áreas ambientais é inevitavelmente expansível e passível de observação, pois esse sistema religioso cria uma força permanentemente contra-hegemônica, que incessantemente impede a apropriação capitalista do ambiente natural em diversas partes do mundo.

A prática religiosa reproduzida em contato com os elementos da natureza é, para muitos adeptos<sup>9</sup> (para outros não), incompatível com a degradação ambiental, própria do modo de produção capitalista. Expressam-se aí algumas das “funções históricas da religião” na formula de religação do ser humano com a natureza, que surge na interação ritualística com os Sítios Naturais Sagrados.

Se levarmos em conta a importância do trabalho de Pinto (2017, p. 22), podemos considerar que a percepção dos “*guardiões desses Sítios Naturais Sagrados (SNS), está associada aos seus conhecimentos e práticas culturais, sendo esses componentes indissociáveis de uma mesma equação*”. Através dessa colocação, podemos constatar que a categoria de (SNS) vem sendo compreendida, até os dias atuais, a partir de uma leitura que integra a visão ecológica (ou seja, ligada a necessidade de proteger os diversos biomas e ecossistemas) à cultural. Pinto (2017) pautada em (Dudley *et al.*, 2010) ressalta que:

Em função de seu valor espiritual e importância cultural, os Sítios Naturais Sagrados frequentemente são objeto de proteção voluntária dos grupos sociais a eles relacionados, por vezes há centenas de anos. Podem estar vinculados a regras e restrições de acesso e uso dos recursos naturais que favorecem a manutenção de áreas naturais bem conservadas e muitas dessas áreas vêm se revelando como valiosos refúgios de biodiversidade. Por essa razão, os sítios naturais sagrados são considerados elos entre a diversidade natural e cultural, importantes não somente para os grupos que os reconhecem e consagram, mas para toda a Humanidade (Pinto, 2017, p. 24.)

Nesta tese, os Sítios Naturais Sagrados são considerados, como Pinto (2018) os nomeia, espaços de interação entre a diversidade cultural e natural. Seu reconhecimento desde o princípio da história da humanidade pode ser a chave argumentativa para a elaboração de metodologias que possibilitem a legitimação do uso público religioso

---

<sup>9</sup>Segundo Thorley e Gunn (2008), os guardiões dos Sítios Naturais Sagrados são grupos sociais que os reconhecem tais espaços como sagrados a partir de suas tradições culturais. Para diversos povos tradicionais, esses sítios se interconectam e fazem parte de um complexo sistema que garante o equilíbrio planetário, devendo, por isso, ser não apenas venerados, mas também protegidos (PINTO, 2017, p. 22).

dessas áreas, através de políticas que contemplem a proteção da natureza vinculada à manutenção das ritualísticas (Pinto, 2017).

Nos Sítios Naturais Sagrados, a inter-relação natureza-ser humano coexiste com sua religiosidade, na tentativa do equilíbrio da unidade do diverso e, nesse sentido, não é por acaso, devido à natureza espontânea e caótica da produção das relações sociais fundadas no capitalismo, que muitas pessoas aderem às práticas religiosas nesses locais.

A despeito da sociabilidade pautada no sistema de produção capitalista que, por sua vez, conduz a percepção da vida para a incerteza, assim como para certas tendências que relacionam exploração e graves tensões no processo de acumulação (Harvey, 2005)<sup>10</sup>, determinadas religiões, nas devidas proporções e concepções, ainda, concentram seus rituais em consonância com a proteção da natureza por manterem articulações com os saberes e fazeres de povos antigos e como forma de resistência.

Este modo de vida tem estimulado debates em torno das práticas religiosas em áreas de parques nacionais em diferentes lugares do mundo, tendo em vista que existe reconhecimento de civilizações que historicamente “reservam determinados espaços, por pelo menos duas motivações: para a preservação de lugares sagrados e à manutenção de estoques de recursos naturais” (BENSUSAN, 2014, p. 32). Posição que de certa forma não caminha na direção dos princípios capitalistas.

Dessa maneira, se confirma que a prática religiosa em contato com a natureza é uma das relações mais antigas do ser humano consigo e com o ambiente, claro que se considerarmos a espiritualização nesses locais, recentemente reconhecidos (por uma minoria dos acadêmicos, estados, órgãos de proteção ambiental, religiões etc.) como Sítios Naturais Sagrados. Os Montes *Shasta*, na Califórnia/EUA, Monte *Sinai*, no Egito, as montanhas de *Meteora*, na Grécia e o Ninho do Tigre, no Butão, são exemplos dessa relação sociedade religiosa e natureza. As figuras (1a 4) apresentam esses Montes Sagrados:

<sup>10</sup> Para entendermos as incertezas e as tendências, e consequentemente as tensões, oriundas do modo de vida capitalista, Harvey (2005, p. 42), exemplifica nos itens a seguir que o progresso da acumulação depende e pressupõe: i) a existência de um excedente de mão – de – obra, que pode alimentar a expansão da produção. Portanto, deve existir mecanismos para o aumento da oferta de força de trabalho, mediante, por exemplo, o estímulo ao crescimento ao crescimento populacional, a geração de correntes migratórias, a atração de “elementos latentes” – força de trabalho em situações não capitalistas; mulheres, crianças etc. – para o trabalho, ou a criação de desemprego pelo uso de inovações que poupam trabalho; ii) a existência no mercado de quantidades necessárias (ou oportunidades de obtenção) de meios de produção – máquinas, matérias-primas, infraestrutura física e assim por diante -, que possibilita a expansão da produção conforme o capital seja reinvestido; iii) a existência de mercado para absorver as quantidades crescentes de mercadorias produzidas.

**Figuras 1**  
**Montes Shasta**



Fonte: <http://conspiraciones1040.blogspot.com/2015/11/los-misterios-misticos-del-monte-shasta.html>

**Figura 2**  
**Monte Sinai**



Fonte: <http://conspiraciones1040.blogspot.com/2015/11/los-misterios-misticos-del-monte-shasta.html>

**Figura 3**  
**Montanhas de Meteora**



**Fonte:** <https://www.360meridianos.com/dica/mosteiros-de-meteora-um-dos-lugares-mais-incriveis-da-grecia>

**Figura 4**  
**Ninho do Tigre**



**Fonte:** <http://meudiariodobutao.com/monasterio-ninho-do-tigre-o-lugar-mais-sagrado-do-butao/>

Para (Thorley, 2007), (Gunn, 2007), (Wild, 2008) e (McLeod, 2008), existem Sítios Naturais Sagrados, como os destacados acima, em diferentes partes do mundo, formando uma ampla rede social que colabora para a manutenção das múltiplas tradições religiosas e também à proteção da natureza. Essa articulação mundial contempla as áreas apontadas como patrimônio da humanidade, protegidas por leis, de interesse comunitário e outras modalidades que marcam a importância da relação sociedade e sua espiritualidade em contato com a natureza.

Diante disso, cabe destacar que os Sítios Naturais Sagrados acabam atraindo milhares de religiosos que buscam realizar seus rituais, sobretudo em monumentos, mosteiros, igrejas em contato com natureza. Muitos desses grupos contam com serviços privados e estatais como forma de apoio nos espaços naturais em que entram em contato com o sagrado. Mas existem segmentos religiosos, como os que apresentarei no primeiro capítulo desta tese, que não despertam interesse sequer do poder público.

Nesse último aspecto, o processo da reprodução capitalista talvez encontre algum tipo de barreira, que provavelmente precipitará contradições, principalmente para culturas religiosas em que a ritualística não depende da oferta dos meios de produção tendencialmente criada pelo mercado de artefatos, produtos, serviços turísticos<sup>11</sup>.

<sup>11</sup>“O turismo é característico da sociedade de consumo, sendo o fenômeno um “produto composto ou uma combinação de bens e serviços” que envolvem deslocamentos, transportes, alojamentos, alimentação,



Atualmente, podemos enxergar mais claramente como isso é capaz de acontecer, examinando, brevemente, o consumo e o reinvestimento nas fases (ciclo de peregrinação religiosa) articuladas à totalidade do processo capitalista de produção. Nessa direção, Pinto (2017) coloca que os Sítios Naturais Sagrados podem ser mantidos basicamente na sua forma natural e consagrados como símbolos religiosos e como uma mercadoria.

Eles podem ser mantidos como ambientes essencialmente naturais ou, em muitos casos, ser consagrados com símbolos religiosos e outros artefatos humanos – desde pequenas imagens de figuras sacras, cruzeiros e altares até edificações de maior porte como monumentos, mosteiros, igrejas e estátuas. (Pinto, 2017, p. 20).

Em casos como esse, a reprodução do capitalismo pode se manifestar de diversos modos, dependendo da vertente e do interesse de seus líderes. A peregrinação e demais práticas religiosas poderão ser integradas ao mercado de hospedagem, traslado, alimentação, artefato, demonstrando a existência de uma relação dialética que resulta da necessidade do ciclo do capital.

Considerando que a reprodução, enquanto processo de produção capitalista, “não é apenas imediatamente consumo e o consumo não é apenas imediatamente produção, a produção não é apenas meio para o consumo e o consumo não é apenas o objetivo da produção [...] mas, também, tanto a produção quanto o consumo [...] criam o outro completando-se enquanto o outro” (Marx, 2011, p. 62 ), podemos dizer que de acordo com os interesses dos líderes religiosos e a sua capacidade de persuasão, a interação entre o ser humano e de sua religiosidade com a natureza pode significar, inevitavelmente, tendência à acumulação, que pode se anunciar tanto na produção de demandas e consequentemente nos seus movimentos de distribuição e troca, quanto no consumo que envolve bens e serviços determinados pelos “dono do poder”<sup>12</sup>.

Ainda no Grundrisse, Marx, (2011) nos dá a chave interpretativa para compreender essa faceta do capital que viabiliza a interação produção-consumo que ocorre no âmbito da exploração dos espaços sagrados:

A produção cria os objetos correspondentes às necessidades; a distribuição os reparte segundo leis sociais; a troca reparte outra vez o já repartido, segundo a necessidade singular; finalmente, no consumo, o produto sai desse movimento social, devém diretamente objeto e

---

atividades relacionadas a visitas, lazer, entretenimento e **religiosidade**” (ANDRADE, 2008 APUD BOTELHO, 2018, p. 28 Grifo nosso).

<sup>12</sup> A utilização do termo empregado por Raimundo Faoro em publicação feita em 2001 não significa a concordância integralmente com o autor, significa, portanto, recorrer a uma expressão cuja força representa certos segmentos religiosos, que se realizam através da fé.

serviçal da necessidade singular e a satisfaz no desfrute. Produção aparece assim como o ponto de partida; o consumo, como o ponto final; a distribuição e a troca, como o meio-termo, o qual, por sua vez, é ele próprio dúplice, uma vez que a distribuição é o momento determinado pela sociedade e a troca, o momento determinado pelos indivíduos (Marx, 2011, p. 63)

Em face dessa integração dialética, podemos salientar que, dentre os Sítios Naturais Sagrados onde ocorre tal implicação, estão o Santuário de Las Lajas, Colômbia; O Vale Sagrado dos Incas, localizado nos Andes peruanos representados pelas figuras; Ilha Isladel Sol, Bolívia, considerada sagrada para os Incas por conta dos santuários das “virgens do sol”; Santuário Bom Jesus da Lapa, situado no Brasil; Monte; Monumento Budista de Borobudur, Indonésia, ilustrados nas figuras (5 a 9), como forma de revelar que a natureza, como elemento religioso pode ser transformada em beleza cênica submetida aos interesses do mercado turístico.

**Figura 5**  
**Santuário de Las Lajas**



Fonte: <http://ttnotes.com/santuario-de-las-lajas.html>

**Figura 6**  
**Vale Sagrado dos Incas**



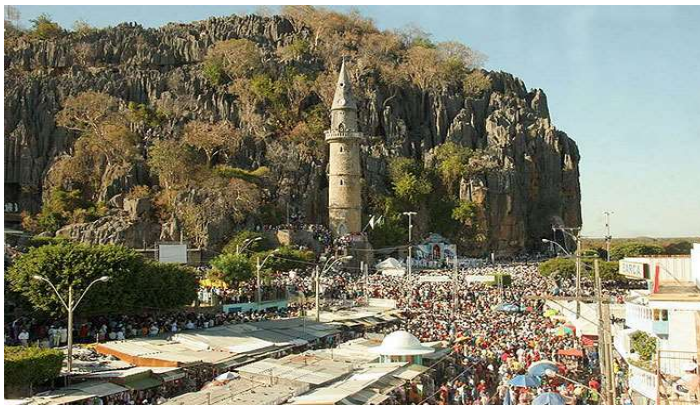
Fonte: <http://andarilhosdomundo.com.br/2013/09/como-e-o-passeio-para-o-vale-sagrado-dos-incas-peru/>

**Figura 7**  
**Ilha Isladel Sol**



**Fonte:** <https://www.buenasdicas.com/isla-del-sol-o-lugar-mais-lindo-do-mundo-fica-na-bolivia-306/>

**Figura 8**  
**Santuário Bom Jesus da Lapa**



**Fonte:** <https://www.catingadeporco.com.br/2012/06/acesse-o-site-oficial-do-santuario-bom.html>

**Figura 9**  
**Monumento Budista de Borobudur**



**Fonte:** <https://www.siganossatrilha.com/asia-indonesia-borobudur-o-maior-templo-budista-do-mundo/>

Constantemente, os capitalistas do mercado e da fé tendem a criar demandas para expandir seus negócios junto a prática religiosa em Sítios Naturais. Nessa perspectiva, o uso público desses espaços acaba restrito apenas àqueles que podem pagar. No entanto, existem outras formas de interação entre os seres humanos, seus rituais e a natureza que podemos considerar menos interessante para o mercado turístico.

Nesses tipos de manifestações a presença da população local é predominante, o que pode evitar a necessidade de reprodução capitalista de bens e serviços. Abaixo segue as figuras (10 a 13), que ilustram a manutenção das tradições religiosas pautadas em diferentes elementos que, em certa medida, não requerem sacrifício financeiro de uns, mas ainda assim podem ser explorado pelos mercados da fé e dos bens e serviços.

**Figuras 10**  
**Batismo no Rio Jordão**



Fonte: <https://oglobo.globo.com/sociedade/batismo-no-rio-jordao-17672059>

**Figuras 11**  
**Rituais no Rio Gandhi**



Fonte: [https://www.paulopes.com.br/2016/04/rituais-do-hinduismo-poluem-importante-rio-da-india.html#.XSnWw\\_IKjIU](https://www.paulopes.com.br/2016/04/rituais-do-hinduismo-poluem-importante-rio-da-india.html#.XSnWw_IKjIU)



**Figuras 12**  
**Ritual na Pedra de Xangô**



Fonte: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/xire-para-xango-ritual-em-cajazeiras-pede-axe-e-boas-energias-para-2019/>

**Figuras 13**  
**Rituais indígenas**



Fonte: <https://medium.com/jornalistas-livres/um-ritual-que-celebra-a-chegada-das-chuvas-e-clama-pela-preserva%C3%A7%C3%A3o-da-natureza-7323adeb8136>

O uso dos Sítios Naturais Sagrados pelos segmentos religiosos locais, independentemente da tradição religiosa, pode ser estabelecido muito mais pela fé do que pelo mercado que exige o poder aquisitivo. Mas, isso não significa que esses espaços e seus elementos naturais estejam totalmente isentos da atuação do mercado. Para os praticantes do hinduísmo, por exemplo, o Rio Ganges possui um caráter místico e é venerado porque está associado à deusa Shive e Ganga. No entanto, também é reconhecido como espaço vinculado ao próprio desenvolvimento das cidades que entrecortam 9 estados. Consequentemente o Rio Ganges adquire um caráter ambíguo por atender as necessidades percebidas e as demandas motivadas.

Assim, também ocorre com os cristãos que veem no batismo a oportunidade de entrelaçamento do sagrado com a natureza. Por esse ângulo, buscam o perdão e a graça divina reproduzindo a aprendizagem adquirida através da leitura da Bíblia Sagrada<sup>13</sup> e por meio das orientações de lideranças religiosas.

Todavia, por muitas vezes também sofrem a interferência capitalista quando são levados a consumir pacotes de serviços turísticos destinados ao fomento das práticas religiosas. Essa situação pode ser vista nos casos em que os mercadores da fé fazem campanhas de arrecadação para que membros de suas religiões possam realizar o batismo, por exemplo, no Rio Jordão foto (12)<sup>14</sup>.

No Brasil, os rituais realizados em contato com a natureza fazem parte de diversas crenças, como a pentecostal, cultos afrobrasileiros, ciganos, celtas entre outros. Os pentecostais são cristãos negros (as) sobem os montes, considerados por eles como sendo aos Sítios Naturais Sagrados, mesmo que estejam sobre influência ocidental/branca, particularmente no neopentecostalismo para se religar com Deus em ambientes naturais e com a própria comunidade, resgatando e mantendo a sua cosmovisão religiosa tradicional. As figuras (14 a 16) corroboram coerentemente com a ideia de que a ritualística pentecostal em contato com a natureza, sobretudo no Brasil, é significativamente realizada pela população negra:

---

<sup>13</sup>A base que reforça a necessidade do batismo está nas referências feitas ao Rio Jordão: “[...] então ia ter com ele Jerusalém, e toda a Judéia, e toda a província adjacente ao Jordão; E eram por ele batizados no rio Jordão, confessando os seus pecados. (Mateus 3:5,6) [...] Então veio Jesus da Galiléia ter com João, junto do Jordão, para ser batizado por ele. (Mateus 3:13) [...] Então Eliseu lhe mandou um mensageiro, dizendo: Vai, e lava-te sete vezes no Jordão, e a tua carne será curada e ficarás purificado.” (2 Reis 5:10). Mas, isso não impede os que não tem recursos financeiros de realizarem o ritual em outros rios, situados em diferentes partes do mundo. ” (BÍBLIA SAGRADA, 2015).

<sup>14</sup>As matérias publicadas pelo Jornal Estadão e pelo autor do blog Gospel Prime revelam o quanto pode custar o batismo no Rio Jordão, em Israel. Para obter outras informações acesse: <https://internacional.estadao.com.br/blogs/gustavo-chacra/o-batismo-no-rio-jordao-pode-custar-meno/>; <https://www.gospelprime.com.br/batismo-rio-jordao-4-mil/>.

**Figuras 14**  
**Ritual de consagração**



Fonte: [https://www.youtube.com/watch?v=QL9xrh\\_F430](https://www.youtube.com/watch?v=QL9xrh_F430)

**Figuras 15**  
**Consagração do azeite**



Fonte: [https://www.youtube.com/watch?v=VQ\\_Y2eIK71Q](https://www.youtube.com/watch?v=VQ_Y2eIK71Q)

**Figuras 16**  
**Oração no monte Sagrado**



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=Jf5f03KYbFA>

No Estado do Rio de Janeiro, os negros (as) pentecostais, na maioria das vezes buscam nos Sítios Naturais Sagrados, sejam, eles definidos e protegidos pelas leis Federal, Estadual, Municipal ou não, como possibilidade de reconstrução da própria vida,

sem perder de vista as incertezas e as formas de resistência social que o mundo real exige. Gilroy (2001) e Haal, (2006) corroboram com nossa afirmação ao salientarem que, embora os negros (as) em diásporas tenham seus direitos materiais e subjetivos violados, carregam consigo a sua cosmologia.

As diferentes formas de opressão e (des)territorialização a que negros (as) vem sendo submetidos no Brasil, nos termos de Haesbaert (2012), não foram capazes de impedir que os escravizados e seus descendentes reconstituíssem pelo menos em parte suas tradições culturais e cosmológicas. Esse fato foi reconhecido por (HAAL, 2006 p, 27)<sup>15</sup> como "re-identificações simbólicas com as culturas africanas". As figuras (17 a 19) demonstram comprovam que os negros (as) pentecostais brasileiros não fogem a regra:

### **Figuras 17 Culto no Monte**



Fonte: [https://www.youtube.com/watch?v=8b\\_mR8ggSWA](https://www.youtube.com/watch?v=8b_mR8ggSWA)

<sup>15</sup> Fernandes (2015, p. 2) concorda com (Haal, 2006), ao afirmar que manutenção da cosmologia negra nas Américas salienta que. “Este processo, desterrou-os de várias localidades geográficas, sobretudo das macrorregiões denominadas de África do Oeste e África Central. Homens e mulheres, foram negociados no circuito Atlântico, e apesar de considerados como objetos e mercadoria, foram capazes de reter e ressignificar suas cosmologias. Mesmo transpostos para margens opostas do Atlântico como escravos, rearranjaram-nas, reinventando-as nas Américas para assim recompor memórias que os ligassem até as suas vivências nas Áfricas”.



### Figuras 18 Oração no Monte



Fonte: <https://oglobo.globo.com/rio/pontos-de-peregrinacao-de-evangelicos-montes-de-oracao-se-propagam-no-grande-rio-17448455>

### Figuras 19 Oração e estudo bíblico



Fonte: <https://oglobo.globo.com/rio/pontos-de-peregrinacao-de-evangelicos-montes-de-oracao-se-propagam-no-grande-rio-17448455>

As figuras são fiéis ao apresentarem a interação da população negra pentecostal carioca com a natureza. Para muitos desavisados ou mal intencionados, esta inter-relação pode ser fruto da colonização, da alienação ou traição à própria cultura. Mas, ao contrário do que pensam, a adesão ao cristianismo na diáspora certamente ocorreu como forma de resistência social, em negociação com as culturas dominantes produzindo como efeito certo reconhecimento da cristologia ancestral, devido à incorporação de uma cultura sincrética<sup>16</sup> de sobrevivência.

<sup>16</sup> (Mercer, 1994 e Fernandes 2015), diz que a provável adesão do negro à outras práticas culturais-religiosas pode ter sido estratégia de sobrevivência, e não somente alienação ou traição. Numa gama inteira de formas culturais, há uma poderosa dinâmica sincrética que se apropria criticamente de elementos dos códigos mestres das culturas dominantes, desarticulando certos signos e rearticulando de outra forma seu significado simbólico.

O mais importante é que em ambas alternativas, a população negra busca religar-se com Deus em contato com a natureza, como forma de enfrentar as faces fragmentadoras do colonialismo que se desdobra no liberalismo capitalista.

Por esse ângulo, é possível certificar que os Sítios Naturais Sagrados são uma categoria fundamental para as religiões, por dizerem respeito à questão cultural e ao autocuidado. Para a população negra e pentecostal, esses espaços colaboram para a reconstrução/manutenção de uma cosmologia que busca assegurar a relação integral entre os seres humanos e destes com a natureza.

Como efeito, esse seguimento social busca algum resquício da ética ubuntu, mesmo em situação de diáspora. Isso significa passar por diferentes etapas da vida, cultos e ritos determinados pelo coletivo onde o sujeito está inserido. Ou seja, em senso comum essa ética ubuntu representa a compaixão, o respeito, a partilha, ou melhor, o cuidado de um negro para com o seu coletivo (vice e versa) e de todos para com a natureza<sup>17</sup>. Sendo, portanto, compatível com as leituras feitas por (Thorley, 2007; Gunn, 2007; Verschuuren, 2007), quando defendem a importância dos Sítios Naturais Sagrados para garantir a existência das diversas tradições.

Diante desses antecedentes, e tendo em vista que as atuais políticas públicas brasileiras de uso das áreas de conservação ambiental têm privilegiados as visitas turísticas através das concessões como estratégia para tornar os bens não mercantis em mercadorias, é importante refletir sobre a situação da prática religiosa realizada por negros (as) pentecostais em parques nacionais no Brasil<sup>18</sup>, a fim de verificar se existe violação de direitos decorrentes de um modelo de gestão do espaço público que parece ser seletivo.

Este tema nos remete ao uso público religioso que envolve negros (as) pentecostais no Parque Nacional da Tijuca e sua especificidade no que se refere a situação desse segmento social que, na maior parte das vezes, não dispõe de recursos para custear o uso de áreas de conservação ambiental com estrutura e serviços ao visitantes.<sup>19</sup> Por esse

---

<sup>17</sup> A temática será melhor desenvolvida ao longo da tese.

<sup>18</sup> Botelho (2018, p. 5) define que “os parques nacionais são um tipo de território especialmente protegido e regulamentado pelo Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP) e pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Os parques nacionais estão presentes em todos os biomas brasileiros e são caracterizados pela diversidade de paisagens e de ecossistemas, o que proporciona uma ampla gama de atividades de recreação e lazer”.

<sup>19</sup> Botelho (2018, p. 69) em consonância com o “MMA, 2006, p. 9) afirma que “as Diretrizes para visitação em unidades de conservação elaboradas pelo Ministério do Meio Ambiente e publicado em 2006, conclui que o termo “visitação” é compreendido como “o aproveitamento e a utilização da UC com fins recreacionais, educativos, entre outras formas de utilização indireta dos recursos naturais e culturais” Sendo

motivo, o caso escolhido para estudar é o dos negros pentecostais que utilizam o Monte Cardoso, em áreas do Parque citado.

Considerando que nesse caso pode haver violações de direito envolvendo a prática religiosa de negros (as) pentecostais no Monte Cardoso, o que colocaria a gestão do Parque Nacional da Tijuca na contramão dos costumes religiosos vistos em Sítio Naturais Sagrados em todo o mundo, desde os primeiros registro da humanidade, a presente pesquisa pretende se desenvolver procurando responder duas perguntas que se articulam: 1) por que existem no Parque Nacional da Tijuca violações de direitos envolvendo o uso público religioso dos negros (as) pentecostais 2) O caso seria de racismo ou preconceito de classe e/ou religioso?

A partir destas questões foi formulado o **objetivo geral**: mapear e analisar as possíveis violações de direitos envolvendo o uso público religioso no Parque Nacional da Tijuca (RJ), especialmente aqueles associados à prática de negros (as) pentecostais. Seus **objetivos específicos** foram: i) compreender o uso público pentecostal e as violações de direitos envolvendo uso religioso no Parque Nacional da Tijuca, verificando a atuação do poder público no enfrentamento da questão; ii) averiguar as possíveis repercussões do racismo e da divisão de classe na atuação dos diferentes atores sociais envolvidos, como forma de identificar as relações de poder e dominação existentes e iii) conhecer as possíveis estratégias de resistência/enfrentamento das violações de direitos acionadas pelos negros (as) pentecostais, em seu dia-a-dia no Monte Cardoso, área do Parque Nacional da Tijuca.

Observando as questões problemas e os objetivos levantados anteriormente, é possível a construção das seguintes hipóteses:

- A gestão do Parque Nacional da Tijuca, ao longo dos anos, pode estar reproduzindo o desenvolvimento de práticas colonialistas conjuntas com princípios técnicos da conservação ambiental e do neoliberalismo, através do estímulo à clandestinidade do uso público dos negros (as) pentecostais.
- A gestão do Parque Nacional da Tijuca pode promover violações de direitos na medida em que consegue ser omissa, ausente, negligente, opressora na elaboração de políticas públicas de atenção aos negros (as)

---

assim, visitante é “a pessoa que visita a área de uma UC de acordo com os propósitos e objetivos de cada área. O visitante pode ter várias motivações: lazer, conhecimento, recreação, contemplação, entre outras.”

pentecostais, que realizam suas ritualísticas no Monte Cardoso, em favor da manutenção do poder da elite e da classe média à própria manutenção.

- O uso público religioso que envolve os negros (as) pentecostais em áreas do Parque Nacional da Tijuca só será possível se a questão de raça e classe, preocupação central desse segmento social, foram consideradas e tratadas de forma consciente e crítica.

Em face de tudo que foi colocado até o momento, esperamos que essa tese possa:

a) contribuir para o enfrentamento das violações de direitos sofridas por negros (as) pentecostais no campo ambiental; b) favorecer o entendimento acerca da distinção de classe, raça e prática religiosas entre os evangélicos pentecostais; c) colaborar para a manutenção da prática religiosa pentecostal em áreas de conservação ambiental brasileira; d) cooperar para o fortalecimento dos vínculos de proteção entre diversidade cultural e biológica; e) oferecer subsídios para o aprofundamento do debate em torno da importância da criação oficial de Sítio Natural Sagrado, viabilizando com isso, a elaboração de políticas públicas de interesses ritualísticos, no conjunto do Sistema Nacional, Estadual e Municipal de unidades de conservação ambiental; g) contribuir para abertura de mais um campo de atuação para o Assistente Social dentro das unidades de conservação ambiental, especialmente na gestão, na educação ambiental e na elaboração de teorias e administração de projetos vinculados à garantia de direitos às práticas religiosas coadunadas com a manutenção da biodiversidade.

A seguir, serão apresentados os pressupostos teórico-metodológicos utilizados para a realização da pesquisa, os interlocutores envolvidos e demais dados iniciais.

### 1.3.

#### **Método, procedimentos metodológicos e perfil sociodemográfico dos interlocutores**

A pesquisa tem por base as questões teóricas e políticas que pautam a práxis social, provocando conhecimento provisório e inacabado na medida em que se aproxima do concreto (real), que por sua vez, não é uma variável definitiva, tendo em vista o seu caráter complexo em face do que podemos obter através deste estudo. Nesse sentido, este trabalho de doutoramento somente foi/é possível *“reinventado, assim como a vida”* (Martinelli, 1999, p. 19).

Nessa perspectiva, a pesquisa não se limitou à repetição daquilo que já está visível no campo do conhecimento científico porque “se nem mesmo as verdades científicas são definitivas, também a ciência humana é uma categoria histórica, um movimento em contínua evolução” (Gramsci, 1999, p. 74). Por isso, esta tese é composta por diversos elementos. Ou seja, nela existe a articulação entre teoria, dados, saber e agir, de forma que se torna uma atividade complexa que envolve dedicação no sentido de tentar compreender os fenômenos das práticas pentecostais no Parque Nacional da Tijuca.

Diante deste desafio, quando se fala de metodologia, se faz necessário explicitar que a opção de trabalhar no sentido de enfrentarmos a “*síndrome do objeto escondido*”, expressão defendida por Mara (2007) e Diniz (2014). Dessa forma revelo, antes de tudo, o método e a metodologia que permitiram compreender o movimento da realidade, para que haja condição de demonstrar os interlocutores desse estudo, suas igrejas/pontos de pregação e os principais dados iniciais que foram obtidos pela pesquisa de campo consciente dos processos sociais nos quais estamos imersos.

Compreendendo que o método é determinante na mudança de rumos de qualquer estudo científico pretendo analisar os fenômenos que envolvem o objeto investigado, considerando a processualidade, a totalidade e a contradição, resgatando a singularidade, a particularidade e a universalidade das questões, em articulação com as categorias de análise, em conjunto com as informações obtidas e produzidas no campo.

Este posicionamento se deve a tentativa de pensar tanto o sujeito como o objeto, a partir de uma relação unívoca, numa tentativa de entender as relações sociais e os fenômenos vivenciados na sociedade, sobretudo no que se refere às violações de direitos praticadas contra negros (as) pentecostais no Parque Nacional da Tijuca, fundamentando-se na maneira como esses religiosos recuperam ou mantêm a sua cosmologia em face das estruturas de poder de raça e classe que se impõem na construção social brasileira.

Os fenômenos das violações de direitos neste trabalho são entendidos como decorrentes de um longo processo histórico que define a vida nacional.. Essa compreensão, aliás, declara que a totalidade é composta por muitos fenômenos em articulação e por isso existe uma unidade complexa que se retroalimenta de polos contraditórios, sem, com isso, reduzir as nossas especificidades históricas para facilitar as análises (Loreiro, Azaziel e Franca, 2005).

Dessa forma, a dialética enquanto método adotado permite entender os seres naturais como cultura, o que implica trabalho social e linguagem em um movimento que nega a redução do nosso ser social ao biológico, ao físico, entre outros, ou a separação do

nosso ser social do resto da natureza como forma de dividir as ciências e as próprias relações sociais. Esta é uma das problemáticas a ser enfrentada por este estudo (Loreiro, Azaziel e Franca, 2005).

Em face das particularidades relacionadas à adoção de um método e um tipo de metodologia compatível com ele, ocorreram limitações de ordem religiosa, política, econômica e jurídica, dentre outras, externas ao trabalho acadêmico, que constrangeram ou impediram a utilização de determinadas técnicas de estudo. Durante a realização da pesquisa de campo, por exemplo, muitos negros (as) pentecostais que concederam entrevistas estavam visivelmente desconfiados, pois não tinham assegurado o direito de ir ao monte sem autorização do pastor responsável pela denominação, visto que o poder de autorizar o ato de ir ao Monte é atribuído a algumas lideranças religiosas.

Algumas entrevistas somente foram possíveis na congregação religiosa e na presença dos pastores e dos demais membros e líderes espirituais, outras foram realizadas em clima de muito medo. Nesse último caso, o entrevistado (a) estava preocupado(a) com a chegada de algum representante do Estado e, conseqüentemente, com uma possível abordagem constrangedora e violenta. Além dessas, as restrições relacionadas ao tempo e o alcance espacial da pesquisa, de sua aplicação e da validação de seus resultados também foram fatores limitadores.

Diante disso, a definição do tipo de estratégia de pesquisa se faz necessária e, nesse sentido, as formulações propostas pelo estudo de caso nos pareceram pertinentes em face dos limites encontrados, da possibilidade de servirem de referência para outros estudos e por serem uma modalidade de pesquisa pela qual se tenta compreender fenômenos complexos em curto espaço de tempo (Loreiro, Azaziel e Franca, 2005).

Sua natureza se coaduna com a pesquisa qualitativa e quantitativa<sup>20</sup> por incluir nos estudos históricos as relações sociais, as crenças e as percepções dos sujeitos sobre diversos fenômenos, bem como sobre si e seus modos de vida, possibilitando que a leitura das informações obtidas no campo tenha como propósito “a singularidade do sujeito, compreendido como um ser histórico, detentor de um modo de vida que lhe particulariza, ao mesmo tempo em que o situa em suas relações sociais” (Diniz, 2014, p. 30).

---

<sup>20</sup>De acordo com Minayo (2007, p.76) a pesquisa qualitativa e quantitativa não são incompatíveis e podem ser integradas num mesmo projeto de pesquisa, pois uma investigação de cunho quantitativo pode ensejar questões passíveis de serem respondidas só por meio de estudos qualitativos, trazendo-lhe um acréscimo compreensivo e vice versa; [...] que em lugar de se oporem, os estudos quantitativos e qualitativos, quando feitos em conjunto, promovem uma mais elaborada e completa construção da realidade, enseja o desenvolvimento de teorias e de novas técnicas cooperativas

Na definição da direção metodológica, o estudo de caso será associado à pesquisa-ação visto que ambos objetivam a obtenção de dados voltados à garantia da aprendizagem e à intervenção na realidade durante e depois do processo de pesquisa. Essa abordagem metodológica está conectada nas perspectivas em que (Loreiro, Azaziel e Franca, 2005) denominam como pesquisa-ação participante. Através desse caminho metodológico buscamos reunir de maneira sintética as duas tradições: pesquisa-ação e pesquisa participante<sup>21</sup>. A opção escolhida permitiu trabalhar com os interlocutores da pesquisa em igualdade de poder de decisão, sem confundir os papéis.

Tal abordagem teórica-metodológica possibilitou assumir o compromisso político com a luta antirracista e anticlassista que certamente deve transcorrer no campo ambiental, por meio de ações e reflexões que articularam teoria e prática para entender as relações sociais que formam a realidade em que os negros (as) pentecostais estão inseridos, no sentido de buscar a elaboração de uma crítica que seja capaz de reunir o diverso na perspectiva transformadora, na tentativa de fazer com que todos (as) tenham condições de exercer a cidadania.<sup>22</sup>

Sigamos aqui as recomendações de Loureiro, Azaziel e Franca (2007, p. 13) quando nos ensinam que “transformar pela pesquisa-ação participante significa favorecer que ocorram mudanças no processo existencial, podendo implicar diferentes níveis de alterações, desde algo ligado a uma necessidade ou a um problema específico e particular até processos coletivos e estruturais”.

Ou seja, buscamos na pesquisa-ação participante a possibilidade da realização de um estudo articulado com o processo coletivo de aprendizagem, dinamizando, assim, o papel político que surge das implicações que temos com este estudo. Dizer isso não significa diminuir a relevância da pesquisa, mas destacar que não há neutralidade e que a influência pode potencializar movimentos de enfrentamento e quem sabe de ruptura, se articulado a outras experiências de pesquisa e vida local e global, conforme orientam

---

<sup>21</sup> A pesquisa-ação nem sempre pressupõe a participação dos agentes envolvidos em todas as suas etapas, nem na definição dos objetivos e nem necessita que os pesquisadores (as) assumam compromisso político e a pesquisa participante que nem sempre pressupõe ação, pode-se resumir à observação participante, técnica comum na antropologia em que há envolvimento, mas não há previsão de ações interventivas na realidade (THIOLLENT, 2004).

<sup>22</sup> Assumo a concepção de cidadania cunhada por Coutinho (1999, p. 41) como sendo um dos conceitos que melhor “expressa essa reabsorção dos bens sociais pelo conjunto dos cidadãos - que melhor expressa, portanto, a democracia - como capacidade de conquistada por alguns indivíduos, ou (no caso de uma democracia efetiva) por todos os indivíduos, de se apropriarem dos bens socialmente criados, de atualizarem todas as potencialidades de realização humana abertas pela vida social em cada contexto historicamente determinado”.

Loureiro, Azaziel e Franca (2007, p. 13), ao estudarem a participação comunitária em conselhos consultivos de parques nacionais.

Assim, é possível explicitar que, a partir do estudo de caso associado à pesquisa-ação participante, buscaremos compreender como se objetivam as violações de direitos em situação de opressão, coação, truculência e negligência às quais os negros (as) pentecostais aparentam ser submetidos ao tentarem realizar seus rituais no Monte Cardoso, setor (D) do Parque Nacional da Tijuca.

Para entender e analisar essa situação problema, instrumentos de pesquisa, foram utilizados: visitas *in locus*; observação direta dos cultos e demais rituais; entrevistas individuais e em grupo; pesquisa bibliográfica e documental. Estas ferramentas possibilitaram conhecer o campo de pesquisa e registrar as percepções dos interlocutores, com técnicas como a de grupos focais, em que foi utilizado roteiro com perguntas chave, sem que houvesse restrições à liberdade de posicionamento dos atores sociais envolvidos.

Na primeira etapa da pesquisa, buscamos a aproximação com os interlocutores, por meio de visitas no Monte Cardoso<sup>23</sup>. Na ocasião utilizei como instrumento a observação direta participante, no sentido de, facilitar a identificação da vertente evangélica escolhida pelos interlocutores do estudo, assim como a delimitação das regiões de influência do Parque Nacional da Tijuca enquanto Sítio Natural Sagrado.

Na segunda etapa, visitei o Monte Cardoso, 12 igrejas e seis pontos de pregação onde foram realizadas entrevistas individuais e encontros em que foram utilizadas técnicas do tipo grupo focal, com 48 pentecostais e onze neopentecostais<sup>24</sup>. Também foi possível entrevistar três agentes público<sup>25</sup>. Aqui foi possível levantar informações sobre gênero, escolaridade, ocupação, renda, raça, denominação, cargo exercido na igreja ou no ponto de pregação.

<sup>23</sup>Este estudo realizado em 2016 foi complementado com os elementos encontrado em outra pesquisa que fiz e publiquei na revista Argumentum em 2017, em conjunto com o meu orientador. Na ocasião dei os primeiros passos *in locus*. Para mais informações sobre o artigo acesse o site; <http://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/13666/0>

<sup>24</sup> Esse tema com as suas devidas diferenciações serão trabalhados ao longo da tese, sobretudo nos capítulos primeiro e terceiro.

<sup>25</sup>Cabe destacar que os agentes públicos que faremos referência nesta tese se distinguem ideologicamente da minoria dos agentes, que, por esforço, colocam-se no campo progressista. Esses tentaram por anos implementar espaços itinerantes para realização dos diversos ritos religiosos. Fato que certamente não daria certo devido à natureza de cada religião. Nesse sentido, somente foi possível autorizar o uso público religioso para os umbandistas e candomblecista na área externa, conhecida como Curva do S, no Alto da Boa Vista.



Dessa forma, constatei que dentre os entrevistados aproximadamente 82,5% eram negros(as) e 17,5% eram brancos(as). Verifiquei que a média de idade era de 40 anos e a salarial equivalia a R\$ 1,161,00. Averigui que 37 interlocutores não saíram do ensino fundamental, dentre os quais 17, não chegaram a concluir esse primeiro ciclo básico. Apurei ainda que 14 pentecostais chegaram ao ensino médio, no entanto, apenas 10 concluíram. Examinei que havia três religiosos cursando o nível superior e um que confirmou ter concluído curso técnico, ambos de pele branca.

Esses fatores permitiram, logo de saída, o questionamento de concepções que partem do senso comum, no sentido de definir todos(as) evangélicos(as) como privilegiados e poderosos, deixando evidente que não basta se posicionar em favor do evangelho, para ser liberado das opressões oriundas das questões de raça e classe.

É justamente nessa perspectiva, que negros(as) pentecostais aparecem nessa pesquisa tão distintos dos demais evangélicos, sobretudo nas oportunidades socioeconômicas, nos seus interesses, nas suas concepções de vida etc., e por isso são privilegiados. A seguir apresento, no quadro 1, a síntese dos dados obtidos junto aos negros e brancos pentecostais e no quadro 2 demonstro as informações obtidas junto a negros e brancos neopentecostais que permitiram chegar a essa conclusão:

**Tabela 1** – Perfil dos pentecostais interlocutores da pesquisa

Interlocutores	Vínculo denominacional	Idade	Raça <sup>26</sup> declarada	Escolaridade	Ocupação	Fonte de recursos	Renda Mensal em R\$
1	Assembleia de Deus	23	Negra	Fundamental incompleto	Servente de pedreiro	Informal	1.800,00
2	Assembleia de Deus	26	Negra	Fundamental incompleto	Pedreiro	Informal	2.200,00
3	Assembleia de Deus	24	Negra	Fundamental incompleto	Diarista	Informal	1.280, 00
4	Assembleia de Deus	18	Negra	Fundamental incompleto	Vendedor ambulante	Informal	800,00
5	Assembleia de Deus	32	Negra	Fundamental completo	Babá	Celetista	1,128, 00

<sup>26</sup>Esses interlocutores da pesquisa recebem os nomes de origem africana, no sentido, de proteger as suas identidades e também na tentativa de marca que se trata de religiosos que não tem influência mercadológica na sua prática religiosa. Vale ressaltar que os poucos brancos encontrados não fizeram aos nomes africanos.

6	Assembleia de Deus	47	Negra	Fundamental completo	Cuidadora de idosos	Informal	1, 600,00
7	Assembleia de Deus	51	Negra	Fundamental completo	Empregada domestica	Celetista	1.190,00
8	Assembleia de Deus	40	Negra	Fundamental completo	Desempregado	Parentes e amigos	400,00
9	Assembleia de Deus	27	Negra	Fundamental completo	Desempregado	Bolsa família	123
10	Assembleia de Deus	34	Negra	Fundamental completo	Desempregado	Bolsa família	96, 00
11	Assembleia de Deus	45	Negra	Fundamental completo	Desempregado	Igreja	Doações
12	Assembleia de Deus	59	Negra	Fundamental completo	Desempregado	Igreja	Doações
13	Assembleia de Deus	67	Negra	Fundamental completo	Aposentado	INSS/BPC	998,00
14	Assembleia de Deus	53	Negra	Fundamental completo	Aposentada por invalidez	INSS	743,00

Interlocutores	Vínculo denominacional	Idade	Raça declarada	Escolaridade	Ocupação	Fonte de recursos	Renda Mensal em R\$
15	Assembleia de Deus	19	Negra	Fundamental completo	Estudante	Mãe	945,00
16	Assembleia de Deus	28	Negra	Médio incompleto	Ferreiro	Informal	1.900,00
17	Assembleia de Deus	31	Negra	Médio completo	Lavador de veículo	Informal	500,00
18	Assembleia de Deus	46	Negra	Médio completo	Desempregado	Bolsa família	205,00
19	Assembleia de Deus	65	Negra	Médio completo	Aposentado	INSS/BPC	998,00
20	Assembleia de Deus	23	Negra	Médio completo	Motorista de ônibus	Celetista	2.735,00
21	Assembleia de Deus	49	Negra	Médio completo	Gari	Comlurb	2.701,20

22	Assembleia de Deus	32	Negra	Médio completo	Motorista da Uber	Contrato zero	3.430, 00
23	Assembleia de Deus	25	Branca	Superior incompleto	Servidor público	Guarda Municipal	4.864,00
24	Assembleia de Deus	23	Branca	Técnico completo	Enfermagem	Celetista	3. 632,00
25	Assembleia de Deus	49	Branca	Superior incompleto	Professor	Celetista	1.900,00
26	Deus é Amor	69	Negra	Fundamental incompleto	Aposentado	INSS/BPC	998,00
27	Deus é Amor	59	Negra	Fundamental incompleto	Diarista	Informal	1.240, 00
28	Deus é Amor	71	Negra	Fundamental incompleto	Aposentado	INSS/BPC	998,00
28	Deus é Amor	65	Negra	Fundamental incompleto	Aposentado	INSS/BPC	998,00
30	Deus é Amor	62	Negra	Fundamental incompleto	Desempregado	Igreja	Doações
31	Deus é Amor	39	Negra	Fundamental completo	Garçom	Trab. intermitente	740,00
32	Deus é Amor	45	Negra	Fundamental completo	Caixa de supermercado	Celetista	1.241, 25

Interlocutores	Vínculo denominacional	Idade	Raça declarada	Escolaridade	Ocupação	Fonte de Recursos	Renda Mensal em R\$
33	Deus é Amor	67	Negra	Fundamental completo	Aposentado	INSS	998,00
34	Deus é Amor	39	Negra	Fundamental completo	Vendedor ambulante	Informal	700,00
35	Deus é Amor	31	Negra	Médio incompleto	Vendedor ambulante	Informal	880,00
36	Deus é Amor	24	Negra	Médio incompleto	Desempregado	Igreja	Doações
37	Deus é Amor	67	Branca	Médio incompleto	Aposentado	INSS	998,00
38	Deus é Amor	63	Branca	Médio completo	Pensionista	INSS	1.823,00
39	Ponto de Pregação Cristo Vive	72	Negra	Fundamental incompleto	Desempregado e sem o BPC	Igreja	Doações
40	Ponto de Pregação Fogo Puro	64	Negra	Fundamental incompleto	Pensionista	INSS	1.700,00
41	Ponto de Pregação Rosas de Saron	62	Negra	Fundamental incompleto	Feirante	Informal	1.350,50
42	Ponto de Pregação Rosas de Saron	55	Negra	Fundamental incompleto	Ponteiro	Celetista	1.630,00

43	Ponto de Pregação Rosas de Saron	47	Negra	Fundamental incompleto	Carregador	Trab. intermitente	890,00
44	Ponto de Pregação Jesus esta voltando	34	Negra	Fundamental incompleto	Balconista	Trab. intermitente	1.100,00
45	Ponto de Pregação Jesus esta voltando	38	Negra	Fundamental incompleto	Desempregado	Igreja	Doações
46	Ponto de Pregação Jesus esta voltando	26	Negra	Fundamental incompleto	Desempregado	Família	Doações
47	Ponto de Pregação Jesus esta voltando	21	Negra	Fundamental incompleto	Desempregado	Igreja	Doações
48	Ponto de Pregação Jesus esta voltando	18	Negra	Médio incompleto	Desempregado	Igreja	Doações

**Quadro 2** – Perfil dos neopentecostais interlocutores da pesquisa

Interlocutores	Vínculo denominacional	Idade	Raça <sup>27</sup> declarada	Escolaridade	Ocupação	Fonte de recursos	Renda Mensal em R\$
1	Universal do Reino de Deus	25	Negra	Fundamental incompleto	Servente de pedreiro	Informal	800,00
2	Universal do Reino de Deus	58	Branca	Fundamental incompleto	Porteiro	Formal	1.900, 00
3	Universal do Reino de Deus	24	Negra	Fundamental incompleto	Diarista	Informal	1.600, 00
4	A Universal do Reino de Deus	18	Negra	Fundamental incompleto	Vendedor ambulante	Informal	1, 400,00

<sup>27</sup>Embora tenha encontrado alguns brancos nesse subcampo pentecostal (neopentecostalismo) a presença dos negros nessa vertente religiosa foi mais significativa do pondo de vista da raça. Aqui os negros e os brancos são denominados com nomes adotados com mais frequência no Brasil para marcar a influência do capitalismo da fé em seus modos de vida e de culto.



PUC-Rio - Certificação Digital N° 1512148/CA	Negra	Fundamental completo	Babá	Celetista	1,128, 00
	Branca	Ensino médio completo	microempresário	Informal	6, 600,00
	Branca	Superior incompleto	Motorista	Celetista	2.190,00
	Negra	Ensino médio completo	Desempregado	Parentes e amigos	600,00
	Negra	Fundamental completo	Desempregado	Bolsa família	223, 00
	Negra	Fundamental completo	Desempregado	Bolsa família	96, 00
	Negra	Fundamental completo	Desempregado	Igreja	400, 00

interlocutores da pesquisa

Raça <sup>28</sup> declarada	PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1512148/CA	Escolaridade	Ocupação	Fonte de recursos	Renda Mensal em R\$
		Superior completo	Analista ambiental	Estado	11.000,00
		Superior completo	Analista ambiental	Estado	11.000,00
		Mestrado	Analista ambiental	Estado	11.000,00

Além das questões que permitiram traçar o perfil sociodemográfico, na segunda etapa da pesquisa, os pentecostais e seu subcampo neopentecostal também foram indagados acerca da: i) motivo de suas conversões; ii) necessidade de subir o Monte; iii) motivos e significados que os levam ao Monte Cardoso (setor D – do Parque Nacional da Tijuca); iv) frequência no Monte Cardoso para a realização de atividades religiosas; v) serviços e infraestrutura disponíveis (sinalização, proteção do patrimônio natural, limpeza, segurança, banheiro, sinalização, cuidados com as trilhas e oficinas de formação em educação ambiental) e vi) presença institucional, ou seja, do contato destes religiosos com analistas/terceirizados que administram a área onde ocorrem os rituais.

Na segunda e terceira etapas, realizei o diagnóstico socioambiental na tentativa de compreender a problemática em torno da temática escolhida. Através dele, foi possível verificar que os negros (as) pentecostais compõem o grupo social que incorre em maior dependência do uso do público religioso no Monte Cardoso para reconstituir ou manter o seu modo de vida vinculado à natureza.

Foi possível observar que esses sujeitos são excluídos do acesso aos bens públicos, estão ausentes de participação em processos decisórios de políticas públicas que interferem no uso religioso do Parque Nacional da Tijuca e sofrem opressões, intimidações, constrangimentos e outras formas de violação de direitos ao tentarem acessar tal área para a realização de rituais. Os depoimentos nos ajudam a argumentar nesse sentido:

Não sabia que eu poderia dar opinião na gestão do Parque. Na verdade nem sabia que existia essa instância chamada Conselho Gestor. Para que seve isso? Ah! Agora já sei dessa porta, um dia eu abro.” (Layla, entrevista concedida em 11/03/2017).

Eu também não sabia da existência desse canal de diálogo. Mas, de qualquer maneira não estou a fim de fazer parte disso porque não quero ser chamado de criminoso somente porque venho buscar o senhor aqui no Monte Cardoso. Os agentes do Parque Nacional da Tijuca já impuseram essa barreira, agora é só Jesus na causa, ”(Niara, entrevista concedida em 11/03/2017).

Essa forma de violação de direitos se caracteriza por relações sociais assimétricas, devido ao perfil dos atores sociais envolvidos, e talvez seja por isso

que emergem diferentes formas de resistência social<sup>29</sup>. Há múltiplas reações de enfrentamento das violações de direitos, contudo ainda não foram capazes de superar as deliberações da gestão do Parque Nacional da Tijuca.

Por fim, o diagnóstico possibilitou identificar as potencialidades socioambientais existentes, sobretudo ao perceber que, mesmo fora das estratégias turísticas e dos investimentos públicos em visitação, o Monte Cardoso tem um conjunto de atributos de um ecossistema passível de uso sustentável por grupos sociais.

Na quarta etapa do trabalho, aprofundi a pesquisa bibliográfica e documental, buscando compreender o objeto de estudo a partir do referencial teórico existente, isto é, por meio de livros, teses, dissertações, periódicos, revistas, sites e vídeos, dentre outros. Os documentos analisados foram memórias e relatórios técnicos do Ibama, do ICMBio e da Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro, bem como o Plano de Manejo e o Programa de Uso Público do Parque Nacional da Tijuca.

A partir dessa problemática e da mencionada metodologia aplicada, propomos o seguinte sumário para essa tese. No primeiro capítulo, caracterizaremos o espaço, buscando especificar o objeto de estudo, a partir da compreensão do movimento histórico que determina a presença da população negra, considerando suas particularidades religiosas, econômicas, sociais, políticas e culturais como pontos principais.

No segundo capítulo, iremos privilegiar a análise das questões teóricas e práticas que envolvem as violações de direitos que os negros(as) vem sofrendo em áreas do Parque Nacional da Tijuca. Colocaremos em discussão aqui a manutenção das ideias coloniais e capitalistas na gestão dessa unidade de conservação, como algo que está estreitamente vinculado à própria forma como a sociedade se organiza no âmbito da cidade do Rio de Janeiro, privilegiando, portanto, as resistências sociais realizadas pelos nossos interlocutores.

Embora tenha suas capelas no interior do parque, o PNT só permitiu às religiões da natureza o uso religioso na Curva do S, uma área externa. A tentativa

---

<sup>29</sup> Situação “onde há movimento popular de reação as assimetrias no campo ambiental” (SIMIONATTO, 2009, p. 10).

da Ana de inserir um espaço multi-religiosos no setor A nunca foi aceita. Nesse contexto, o uso do Monte Cardoso esbarra nas determinações mais rigorosas devido às fragilidades ali existentes para a proteção da fauna e flora, tornando-se, que eu saiba, “zona de recuperação” no Plano de Manejo. Seria interessante situar a luta dos negros no Monte Cardoso com as lutas anteriores dos diversos grupos religiosos, entre 1997 e 2011, quando essas questões permearam o projeto meio ambiente e espaços sagrados (Livro A Floresta: educação, cultura e justiça ambiental).

No terceiro capítulo, apresentaremos a leitura crítica a respeito da religião pentecostal, na tentativa de desmistificar o senso comum e também demonstrar ao meio acadêmico que segmentos do cristianismo, tais quais os que os nossos interlocutores representam, não estão alheios à realidade concreta. Dentre as diversas formas de classificar e agrupar tipos religiosos, é possível identificar que também existem negros (as) no subcampo pentecostal – no neopentecostalismo - no caminho da fé-mercadoria, no entanto, não é plausível na visão crítica colocar todos os religiosos pentecostais na vala comum da alienação. Daí a importância desse debate a partir da visão da teoria crítica marxista.

No quarto capítulo, aprenderemos mais sobre o que se refere ao conhecimento e a renda para entender que o modelo de sociabilidade nacional é reproduzido, nas suas divisões de raça e classe, no campo religioso. No decorrer deste último capítulo, destacaremos o lugar que os negros(as) ocupam no uso público religioso do Monte Cardoso diante de formas de gestão do espaço.

Como proposta conclusiva, defenderemos a ideia de que as violações de direitos envolvendo o uso público religioso de negros (as) pentecostais em áreas do Parque Nacional da Tijuca são, na verdade, parte de um movimento de reprodução das condições sociais determinadas pelas desigualdades classe e raça que se intensificam, no sentido de colonizar ainda mais a população que sobrevive no país como descendentes de escravizados. Este processo concomitante de destruição de humanidade e construção de formas de resistência é um importante campo de enfrentamento das desigualdades em várias escalas, por constituir redes de autocuidado e luta social através da fé.

O discurso da conservação ambiental, adotado como argumento de proteção dos parques nacionais brasileiros, faz parte de estratégias que alinham a cultura racista brasileira ao conservacionismo ambiental internacional. Essas estratégias

atentam à realidade da produção e reprodução capitalista globalizada e alheia desigualdades que se expressam, sobretudo, na violação de direito sofrida por negros(as), inclusive por aqueles situados no âmbito pentecostal.

## 2

**Contexto e caracterização e estudo de caso**

Nesta primeira parte da tese, procuramos caracterizar o nosso campo de estudo. Inicialmente, é apresentado o local e o contexto histórico de resistência ao processo de escravização durante o período colonial. Posteriormente, é apresentado o perfil dos interlocutores da pesquisa.

Os espaços do hoje chamado Parque Nacional da Tijuca tem sido, cada vez mais, território de reprodução das relações sociais hierarquizadas, sendo objeto de investimentos públicos e privados, reserva de valor e mercadoria, revelando, como resultado, um padrão que aprofunda desigualdades e violações de direitos.

A nossa ideia, diante da tendência amparada na lógica da colonização e do mercado de capital turístico, é apresentar inicialmente, como essa reunião termina por gerar uma unidade de conservação<sup>30</sup>, fragmento da cidade do Rio de Janeiro, em ilhas de riqueza e pobreza e de brancos e negros

Em segundo lugar, apresentamos algumas formas do uso religioso do Parque Nacional da Tijuca, no sentido de caracterizar que historicamente a população negra e sua religiosidade não são respeitadas, demonstrando a importância do Monte Cardoso enquanto espaço sagrado para a afirmação da religiosidade e cosmologia pentecostal negra. Por fim, destacamos as relações não lineares estabelecidas entre lideranças e membros dessa vertente de pentecostalismo, bem como os serviços sociais e espirituais que fornecem para o segmento mais excluído da sociedade, como forma de demarcar a importância dessa prática religiosa em contato com a natureza.

---

<sup>30</sup>As categorias de unidades de conservação integrantes do Sistema Nacional de Unidade de Conservação dividem-se em dois grupos, com características específicas: I - Unidades de Proteção Integral; II - Unidades de Uso Sustentável. O objetivo básico das Unidades de Proteção Integral é preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto dos seus recursos naturais, com exceção dos casos previstos nesta Lei. O objetivo básico das Unidades de Uso Sustentável é compatibilizar a conservação da natureza com o uso sustentável de parcela dos seus recursos naturais. O grupo das Unidades de Proteção Integral é composto pelas seguintes categorias de unidade de conservação: I - Estação Ecológica; II - Reserva Biológica; III - Parque Nacional; IV - Monumento Natural; V - Refúgio de Vida Silvestre. Constituem o Grupo das Unidades de Uso Sustentável as seguintes categorias de unidade de conservação: I - Área de Proteção Ambiental; II - Área de Relevante Interesse Ecológico; III - Floresta Nacional; IV - Reserva Extrativista; V - Reserva de Fauna; VI - Reserva de Desenvolvimento Sustentável; e VII - Reserva Particular do Patrimônio Natural (SNUC - LEI 9.985, DE 18 DE JULHO DE 2000).

Nossa proposta direciona-se a, colocar no debate a relação entre o que denominamos “visitantes respeitados” e “visitantes violados”, demonstrando que essa dicotomia trata de uma separação não apenas econômica mas, principalmente, racial, simbólica, identitária e política, algo que aparecerá ao longo dessa tese.

## 2.1.

### Perspectiva geográfica e caracterização

O local atualmente reconhecido como Parque Nacional da Tijuca foi, no passado, habitado por indígenas da etnia Tupinambá, que se concentravam na orla marítima e viviam da pesca, da caça e do plantio da mandioca. O topônimo Tijuca significa charco ou pântano. O nome do Parque originou-se do dialeto “tupi” falado por indígenas, que habitaram a cidade do Rio de Janeiro por 5 mil anos antes da invasão portuguesa (Ibama, 2008). No entanto, segundo Costa (2008), a oficialização do nome Floresta da Tijuca só ocorre em 1861, quando foi criada a Floresta Nacional da Tijuca, formada por propriedades que o Estado desapropriara mediante indenização para realizar reflorestamento com vistas à proteção ambiental. Daí surge um nome que se transformara em símbolo de um espaço de muitas disputas, envolvendo diferentes segmentos sociais desde o período colonial.

Entrecortado por bairros das zonas norte, leste, oeste e sul da cidade do Rio de Janeiro (ver no mapa 1), conta com uma abrangência espacial de 3.958,51 ha, conforme informa o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMbio)<sup>31</sup>. Do ponto de vista espacial, o Parque Nacional da Tijuca está subdividido em 4 setores, nas montanhas do Maciço da Tijuca, a saber: 1) Floresta da Tijuca (Setor A); 2) Paineiras/Corcovado/Parque Lage (Setor B); 3) Pedra da Gávea/Pedra Bonita (Setor C); 4) Covanca/ Pretos Forros (Setor D). A imagem 1 ilustra os setores:

<sup>31</sup> Para maiores informações acessar o site: <http://www.icmbio.gov.br/portal/unidadesdeconservacao/biomas-brasileiros/mata-atlantica/unidades-de-conservacao-mata-atlantica/2198-parna-da-tijuca>.



### Mapa 1

#### Abrangência do Parque Nacional da Tijuca e delimitações dos seus setores (A), (B), (C) e (D)



**Fonte:** Rio de Janeiro aqui, 2019. RIO DE JANEIRO AQUI. Setores do Parque Nacional da Floresta da Tijuca. Disponível em: <http://www.riodejaneiroaqui.com/pt/setores-parque-nacional-floresta-da-tijuca.html>. Acessado em julho/2019.

O acesso ao Parque Nacional da Tijuca pode ser feito oficialmente por diferentes vias urbanas, através de setes portões principais, a saber: 1) Sumaré (Estrada do Sumaré); 2) Caixa D'Água dos Caboclos (Rua Almirante Alexandrino); 3) Macacos (Estrada Dona Castorina); 4) Passo de Pedras (Estrada da Vista Chinesa); 5) Sapucaias (Estrada do Redentor); 6) Solidão – (Estrada do Açude da Solidão); 7) Cascatinha (Estrada da Cascatinha) .

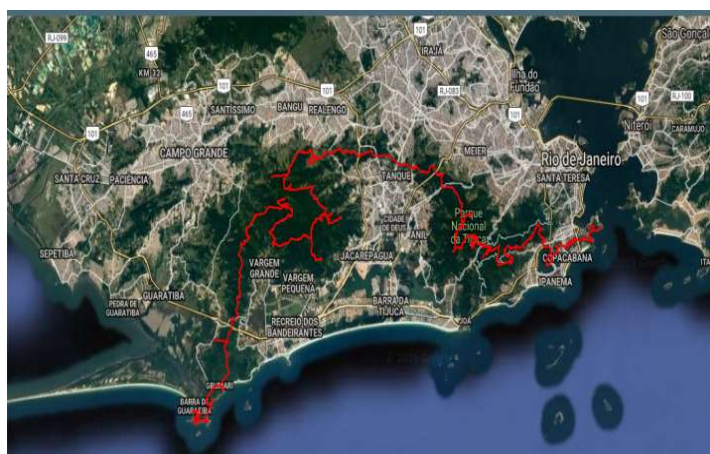
Estas áreas são fragmentos de Mata Atlântica, que foram reunidos pelo Decreto Federal n. 50.923, de 06/07/1961, com a denominação de Parque Nacional do Rio de Janeiro. Porém, em 1967, por iniciativa do professor Alceo Magnini, o nome do Parque foi alterado para Parque Nacional da Tijuca por meio do Decreto Federal n. 60.183, de 08/02/1967, ocasião em que foram anexadas a ele os fragmentos da Floresta da Tijuca, da Serra da Carioca, da Pedra da Gávea e da Pedra Bonita. Em 2004, o Parque teve seus limites ampliados de mil hectares para 3,95 mil hectares pelo Decreto Federal n. 03/2004, publicado no Diário Oficial da União em 4 de junho de 2004. Nesse período, o Parque passou a incorporar o Parque Lage (zona sul) e o atual setor D (Pretos Forros/Covanca, localizado na zona oeste).

O Setor D é pouco visitado por turistas, devido à falta de infraestrutura, de segurança e de serviços de apoio à visitação. Da mesma forma, não é cobiçado pelos empresários do ramo do turismo. Devido às dificuldades de acesso, essa área

permaneceu praticamente isolada, sob a alegação da necessidade de sua recuperação ambiental (Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca, 2008).

Essa afirmação pode ser verificada no recorte feito para investimentos na consolidação da chamada Trilha Transcarioca<sup>32</sup>. O Mapa 2 dispõe sobre o trajeto, que curiosamente envolve a região de Jacarepaguá, onde fica o setor D (Pretos Forros e Covanca), mas não o inclui:

**Mapa 2**  
**Traçado da Trilha Transcarioca**



**Fonte:** Wikiparques, 2019. Disponível em [transcarioca.wikiparques.org/sobre-a-trilha/](https://transcarioca.wikiparques.org/sobre-a-trilha/).

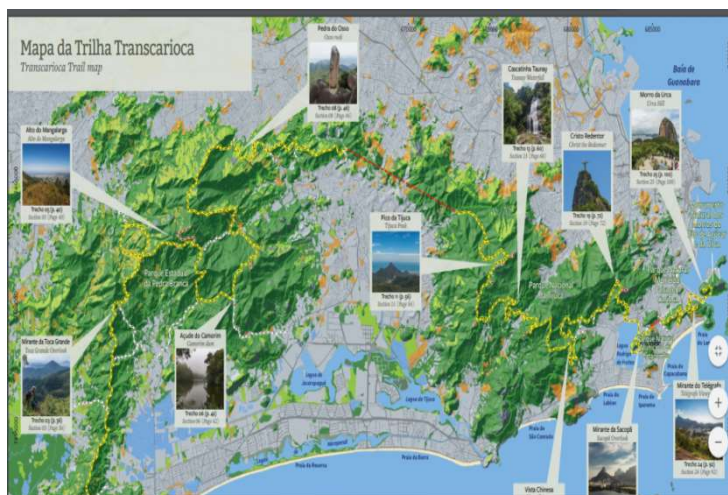
A Trilha Transcarioca entrecorta o Rio de Janeiro por um percurso de aproximadamente 180 quilômetros, articulando nove unidades de conservação, a saber: i) Parque Natural Municipal de Grumari; ii) Parque Estadual da Pedra Branca; iii) Parque Nacional da Tijuca; iv) Parque Natural Municipal da Cidade; v) Parque Natural Municipal da Catacumba; vi) Parque Natural Municipal Fonte da Saudade; vii) Parque Natural Municipal Jose Guilherme Merquior; viii) Parque Natural Municipal da Paisagem Carioca e ix) Monumento Natural Municipal dos Morros do Pão de Açúcar e da Urca (Trilhitranscarioca, 2019).

Com base nas informações disponíveis no *site* da Trilha Transcarioca, chama a atenção o trecho em que se afirma que “o seu trajeto, o visitante tem a oportunidade de apreciar atrativos naturais pouco conhecidos da cidade e descortinar a Cidade Maravilhosa de ângulos inusitados,”. Porém, ainda que inusitado, sobretudo pela fauna e flora, o Setor D (Pretos Forros e Covanca) fica de fora sob a justificativa da necessidade de recuperação ambiental. O Mapa (3) possibilita a visualização de

<sup>32</sup> Para mais informações sobre a Trilha Transcarioca acesse o site: <https://trilhitranscarioca.com.br/sobre-a-transcarioca/>.

um tracejado em vermelho onde é possível verificar a dimensão da área e a sua não incorporação no circuito de Trilhascarioca.

### Mapa 3 Traçado demarca o setor Pretos Forros e Convanca



**Fonte:** Blog Descalada. **Trilha Transcarioca disponibiliza download gratuito de todo percurso.** Disponível em: [blogdescalada.com/trilha-transcarioca-disponibiliza-download-gratuito-de-todo-percurso/](http://blogdescalada.com/trilha-transcarioca-disponibiliza-download-gratuito-de-todo-percurso/). Acessado em jul/2019.

Não sendo incluído no planejamento no roteiro turístico do órgão gestor, a Serra dos Pretos Forros tem um tratamento distinto dado pelos poderes público e privado em comparação às outras áreas da unidade de conservação, estas, consideradas de relevante interesse turístico. Segundo dados do ICMBio (2017), o Corcovado/Cristo Redentor (setor B) é o local mais visitado. A Floresta da Tijuca (setor A) é a segunda área mais visitada do Parque, devido à extensa rede de trilhas, atrativos naturais, infraestrutura e segurança.

A Imagem 2 também demonstra o quanto o Parque Nacional da Tijuca é um espaço do município que herdou as marcas históricas e sociais que construíram a sociedade brasileira desde período da colonização (Souza, 2018). É um espaço que separa o seu público naquele que pode ou não usufruir dos bens naturais e construídos. Foi e é dividido de forma seletiva, nomeado e mantido por parâmetros legais, tidos como democráticos. Como analisarei, foi e é um dos lócus de opressão e luta da população negra. Juntamente com ele, os donatários das terras (hoje o Estado e seus correligionários)<sup>33</sup> tentaram, infelizmente com sucesso, manter o uso

<sup>33</sup>O Estado, sua demanda “se justifica pela complexificação da divisão social do trabalho e a apropriação privada dos meios de produção e pelo crescimento da população e a fragmentação dentro da sociedade. Em face disso, fez-se necessário um aparato que apresentasse certa “autonomia” em relação aos diferentes grupos sociais e que fosse capaz de normatizar e administrar

do espaço colonizado e, com o passar do tempo, foi estrategicamente concedido à privatização das terras e dos bens naturais.

## 2.2.

### Contextualização sobre a escravização dos negros no Parque Nacional da Tijuca

O primeiro sinal de presença de negros em áreas do Parque Nacional da Tijuca foi na Serra da Tijuca<sup>34</sup>, em um engenho de propriedade dos jesuítas, datado de 1565 (Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca, 2008). Com o crescimento populacional na cidade do Rio de Janeiro, no século XVI, o então governador Mem de Sá autorizou a intensificação da extração de madeira com a finalidade de atender às necessidades da construção civil e da indústria canavieira (Ibama, 1998), o que ativou a utilização da mão de obra escravizada no perverso processo de degradação da região montanhosa do Maciço da Tijuca<sup>35</sup>. A figura (21) ilustra a presença negra em áreas do Parque Nacional da Tijuca na condição de escravizada:

---

os interesses particulares e gerais (GONÇALVES, 2016). Mas, cabe salientar, que o caráter neutro que o Estado assume na luta de classes é ideológico, na verdade, ele é expressão de dominação e, por essa mesma razão, não se pode dizê-lo sem definição ou acima da própria sociedade como um todo. O que se sabe é que na disputa de forças sociais, o Estado tem representado os interesses das elites e da classe média (MARX; 2011). Para Gramsci (1978, p. 158), “o Estado é concebido como organismo próprio de um grupo visando criar condições de expansão do grupo dirigente e se apresenta como força motriz de uma expansão universal de um ‘desenvolvimento de das energias nacionais’, como se o grupo dominante coordena-se os interesses dos grupos subordinados. O Estado é concebido como uma contínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos subordinados. O equilíbrio prevalecerá até atingir o estreito interesse econômico-corporativo”.

<sup>34</sup> Esta encosta provavelmente corresponderia a uma porção atual do PNT na vertente de Jacarepaguá.

<sup>35</sup>(Comastri et alii, 1981) releva algumas referências a presença de negros (as) atuando como escravizados nos engenhos de cana-de-açúcar situados em área que, supostamente, hoje é o PNT. “Um destes sítios, na Tijuca, pertenceu ao Sr. Miguel Aires Maldonado que se estabeleceu a partir de 1650; outro, de propriedade da família Asseca com o nome de Nossa Senhora da Cabeça, ocupou a porção da serra que verte para Jacarepaguá”.

**Figura 21**  
**Negros(as) escravizados em fazendas de café em áreas do Parque Nacional da Tijuca:**



**Fonte:** Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca, 2008.

Comastri et alii (1995) afirmam que, por volta de 1760, havia negros(as) atuando como trabalhadores escravizados em fazendas, que exploravam a cultura do café no Parque Nacional da Tijuca:

O café começou a ser plantado no Rio de Janeiro, expandindo-se pela área agrícola da cidade, a partir do Sítio dos Barbonos (situado na atual Rua Evaristo da Veiga - Centro) e chegando a substituir, em alguns sítios, a cultura da cana. O café cobriu morros da Gávea, ao redor da Lagoa, ocupou a Gávea Pequena e a área alta da Tijuca, aproveitando o solo florestal ainda rico das colinas [...] todo o trabalho eram realizados por negros de propriedade do agricultores (Comastri et alii, 1981, p. 95)

Com o avanço da cultura cafeeira, entre os séculos XVII e XVIII, foram introduzidas inúmeras espécies exóticas e também espécies nativas trazidas e aclimatadas pelos estrangeiros (portugueses, franceses, holandeses etc.), na tentativa de reparar os efeitos provocados pelo desflorestamento. Embora tivesse ocorrido tal tentativa de restauração da mata do PNT, a intensificação do uso dos recursos naturais e a recomposição feita com a introdução de espécies exóticas, gerou escassez de água potável. À época, isso preocupou vários setores do poder público e privado, e também da população em geral (Plano de manejo do Parque Nacional da Tijuca, 2008).



Ao mesmo tempo em que se processava a ocupação agrícola, causando o desmatamento das encostas ao redor da cidade, uma questão preocupava as autoridades: o abastecimento de água potável para a zona urbana. Este foi sempre um dos grandes problemas da população carioca, concentrada em área baixa, pantanosa e mal drenada, onde a água disponível - de poço - era escassa e salobra. Desde a fundação da cidade, portanto, o povo teve por hábito servir-se da água que descia das montanhas, apesar da dificuldade de suprimento causada pela distância dos mananciais. Uma das águas mais procuradas foi sempre a do Rio Carioca (Parque Nacional da Tijuca) que nascia no Silvestre e corria pelo vale das Laranjeiras até desaguar na Marinha do Flamengo, onde atualmente se encontra a Praça José de Alencar (Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca, 2008, p. 141).

A reação das autoridades ocorre somente a partir do século XIX, período que se agravou a escassez de água. Para recompor o abastecimento, D. João ordenou cercar todos os terrenos do alto da Serra da Carioca (atualmente correspondente ao setor B do PNT), por meio do Decreto de 9 de agosto de 1817.

Em 1831, foram captados cursos d'água nas Paineiras e construídos vários reservatórios na tentativa de ampliar o volume d'água disponível para consumo. Com a introdução das tubulações de ferro fundido, a adução passou a ser feita “através de encanamentos sob pressão”. Surgiram então vários reservatórios, entre os quais a Caixa Velha da Tijuca (1869), o da Quinta da Boa Vista (1867), o da Ladeira do Ascurra (1868), a Bica da Rainha, a Caixa d'Água de Jacarepaguá e a represa dos Ciganos (1906), todos abastecidos com águas provenientes da área do PNT (Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca, 2008, p. 174).

Em 1856, efetivamente, passaram para o governo sítios e casas pertencentes às seguintes famílias: Fortes, Francisco Pedro Guilherme Midosi, D. Joana Maria de Oliveira Alves Negreiros, Antônio Joaquim de Almeida, José Antônio de Araújo e Francisco Antônio Gomes. Como ainda restavam alguns terrenos em mãos de particulares, em 27 de setembro de 1860, foi aprovada a lei que determinou “desapropriar as nascentes de água que forem necessárias para o abastecimento da cidade do Rio de Janeiro” (Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca, 2008, p. 175).

Paralelamente, a mão de obra de negros(as) escravizados(as) foi utilizada, em especial após a nomeação de Major Manoel Gomes Acher, por volta de 1861. Na gestão desse escravocrata, seis trabalhadores negros(as) em condição de escravizados, em conjunto com 33 trabalhadores assalariados, iniciaram um amplo

trabalho de reflorestamento das áreas degradadas do PNT. Em publicação feita pelo Ibama (1998), há relatos onde consta o plantio de 100 mil mudas nessa gestão.

A presença da população negra em áreas do Parque Nacional da Tijuca também pode ser confirmada na origem dos geosímbolos<sup>36</sup>, que podem ser verificados até os dias atuais “nas muralhas e estradas (...) no pé-de-moleque posto em trilhas que resistiram ao tempo e ainda hoje podem ser vistos e percorridos, na escada escavada na rocha dura do Pico da Tijuca, ou nos quilombos que ali havia” (COSTA, 2008, p. 146). Em conformidade com a autora, Menezes (1999) também registra a presença dos negros(as) nos geosímbolos deixados :

[...] O ônibus me deixa na estrada dos Três Rios. Entro na mata e subo pela centenária trilha dos Ciganos. (...) Passo as Ruínas da Fazenda Cantagalo, imponentes muralhas levantadas por escravos mil debaixo de açoite para dar pouso ao dono do cafezal, que a história sanduichou entre duas florestas: a de Deus e a de Archer. (...) Subo em frente palmilhando o pé-de-moleque posto pelos escravos, muitas vezes já percorrido por longas fileiras de mulas e seus balaíos pesados [...] (Menezes, 1999, p. 10).

No Corcovado, desci em direção à Mesa. Lá embaixo, dei de cara com o Imperador e suas vastas barbas a deliciar-se atracado com uma suculenta coxa de peru regada a borbulhante champanhe. De cada bolha da taça saía um personagem diferente: Cochrane [...], com seu sotaque carregado a dispensar ríspidas ordens e castigos a uma turba de chineses e negros. Estes, suando copiosamente, pagavam com juros e correção monetária as consequências da Tijuca ter sido mais receptiva ao negro café que ao amarelo chá de Macau. Picaretas à mão, músculos a latejar, rasgavam impiedosos a propriedade de Dona Castorina, abrindo nas amplas saias da serra da Carioca a mais bela estrada do Rio de Janeiro [...] (Menezes, 1999, p. 18).

Sai de novo na Pedra Bonita, agora na altura do morro do Chapecó, quanto capim-colonial! Planta invasora, comburente, feiosa. Compete com vantagem contra as mudas replantadas de Mata Atlântica. Seria de todo execrável não fora o conforto mínimo que proporcionou a quanto escravo importado em negreiro navio, onde lhes fazia às vezes de cama, quando fugia dos violentos castigos [...] (Menezes, 1999, p. 23).

Estamos na Gávea Pequena. [...], a horta que carrega o sangue azul da Floresta. Fechou o tempo, despencou negro temporal.

<sup>36</sup> Os espaços naturais, tais como: os Montes para os negros (as) pentecostais são considerados sagrados, estando, portanto, os elementos e paisagens relacionados com a aproximação com o sagrado (Jesus, Deus e Espírito Santo), por meio do que Bonnemaïson (2002, p. 83-131) chama de geosímbolos (pode ser uma trilha, lugar, rocha, paisagem, rios elemento/símbolo natural). Ou seja, para Costa (2008), “o geosímbolo é a natureza/espaço carregada de afetividade e significações religiosas e passa a ser um território de pertencimento e identidade para estes grupos”.

Corri a casa de Mocke. Cheguei ensopado. Ebel Mocke sorvia sua sopa de aspargos e comentava: benfazeja essa torrencial chuva. Vai aguardar as mudas que Archer vai plantar na Floresta`. Henriette Mocke pareceu concordar, já que manteve os escravos a mourejar os extensos cafezais de sua propriedade [...](Menezes, 1999, p. 27).

No pico da Tijuca, vi o Imperador a querer descer pelo Costão. – Mas Majestade, por que não voltar pelas escadas tão diligentemente escavadas na rocha pelos Vossos escravos para Vossa Realeza. Não fomos em direção a Ladeira dos Guararapes, escondemo-nos em profunda floresta. Era belo o acampamento; perfeito kraal africano, com chocas de palhas arranjadas em círculo. Para o Quilombo da Floresta, explicou-me um deles, convergiam todos os escravos fugidos da corte: era o quartel general da libertação. (Menezes, 1999, p. 30).

Cabe destacar que essa mancha escravista deixada no Parque Nacional da Tijuca faz parte de um efeito desencadeado na América Latina daquele período. Considerando as análises e dados produzidos por diversos autores (Karasch, 2000; Moreira, 2006 e Costa, 2008), destacamos que desde o período da colonização nas Américas, a concentração de negros egressos do continente africano era predominantemente em condição de escravidão, sendo raro os casos em que havia negros em situação de liberdade.

No Brasil, por exemplo, “em 1798 a população negra somava 1.988.000, entre escravos e libertos. Em 1872, 74 anos depois, o número de negros alcançaria 3.324.278 milhões” (Moreira, 2006, p. 61). De acordo com Costa (2008, p. 134), “no Rio de Janeiro, em 1799, havia nas freguesias urbanas 23.798 negros, entre 14.986 escravos e 8.812 libertos. O percentual de cativos cai, em 1872, de 34% para 16%, mesmo assim, o número de escravos de freguesias urbanas cariocas chegava a quase 40 mil”.

Karasch (2000) considera que o quantitativo da população negra em condição escravizada nas principais regiões urbanizadas do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX era expressiva. Costa (2008), baseada nos ensinamentos e dados produzidos por Moreira (2006), evidencia que o número de negros(as) colocados em situação de escravizados no município do Rio de Janeiro era alto e, portanto, desastroso para história nacional:

Em 1821, os escravos representavam 45,6% da população carioca. Juntando as freguesias urbanas e rurais do município do Rio de Janeiro esse número sobe para 48,8%. O interessante e



que mais de 65% dos escravos viviam nas freguesias urbanas. Em 1838, esse índice sobe para 78% e, em 1870, os escravos somam aproximadamente 81% da população, transformando a cidade do Rio de Janeiro numa cidade literalmente negra. (Costa, 2008, p. 134).

Segundo os dados apresentado por Richard Graham (2002) e Robert Conrad (1975), a partir dos dados do censo de 1872, havia negros(as) em diferentes partes do país, sobretudo nas cidades como o Rio de Janeiro, São Paulo, Recife, Salvador, São Luís, entre outras.

Até meados do século XIX, a utilização do trabalho escravo era levada ao limite, isto porque o fluxo intenso do tráfico atlântico sempre alimentava o mercado com mais mão-de-obra. Era, então, menos oneroso usar a força do cativo até o limite, pois sua reposição era rápida e garantida, e mais barata do que custear tratamentos de saúde ou investimentos em boa alimentação (Costa, 2008, p. 135).

Como efeito desse processo de escravização, formas de resistência social foram comuns, fugas e a criação de espaços reconhecidos como quilombos<sup>37</sup>. No Rio de Janeiro do século XIX, os negros(as) colocados em condição de escravos que fugiam “buscavam as matas do entorno da cidade para se esconderem. São comuns as citações em anúncios de jornais, de escravos fugitivos que se embrenhavam nas matas da Serra da Carioca (COSTA, 2008, p. 136). Campos (2005) e Moreira (2006) reconhecem, em seus estudos, a existência de mocambos nas áreas do Parque Nacional da Tijuca desde o século XVII. Prática que se intensifica nos séculos XVIII e XIX e que dão forma a muitas favelas da cidade.

### 2.3.

#### **Fugas, mocambos e favelas: espaços de resistência**

A presença dos negros (as) em áreas do Parque Nacional da Tijuca foi marcada por um processo histórico-colonial, cuja finalidade era “proteger e preservar” a unidade para o branco e seus sistemas completos de valores culturais e econômicos. Porém, negros(as) estabelecem formas de resistências que possui aspectos em comum como sua ancestralidade africana.

---

<sup>37</sup>Ao fazer menção ao termo quilombo adotarei a nomenclatura mocambos em respeito aos meus ancestrais.

Os mocambos, por exemplo, surgem como espaços de lutas e de negação da ordem dominante. É parte física, intelectual e espiritual de um fenômeno de resistência, que aparece com a necessidade da população negra em superar a escravidão na América Latina (Costa, 2008). Já em 1740, o rei de Portugal determinou que “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles, é considerada quilombo que deve ser destruído” (Moura, 1988, p. 11).

No entanto, Sodré (1988, p. 64), ao definir o que é quilombo o acentua como espaço que “representava recursos radicais de sobrevivência grupal, com forma comunal de vida e modos próprios de organização”. Obviamente que a concepção cunhada pelo autor, de certa forma, representa o significado desse agrupamento. Porém, não se pode perder de vista que os negros(as) adotaram outra nomenclatura, mocambos, para definir o lugar que surgia na contramão do poder colonizador (Costa, 2008).

Talvez seja por esse motivo que Nascimento (1980, p. 17), ao tratar da importância e da definição do termo “quilombo”, o compreende como espaço de institucionalização do poder com base na autodeterminação das massas afro-brasileiras, “o que significa a adoção da estrutura progressista do comunismo tradicional da África, cuja longa experiência demonstrou que em seu seio não há lugar para exploradores e explorados”. A opção pelo comunismo africano, que pode ser verificado no quilombismo,<sup>38</sup> que surge como forma de resistência, inclusive, em áreas do Parque Nacional da Tijuca, como “um sistema de autonomia político, financeiro e cultural, que antecede os paradigmas do socialismo”, destaca Nascimento (1980, p. 17-18).

Por esse comunismo, a população negra certamente teria condições de eliminar, no Brasil, os privilégios econômicos, políticos, culturais e sociais que perduram na forma como se institucionaliza as estruturas do poder. Assumir essa prática é negar as opressões que veem sendo imposta por práticas coloniais “é assumir nossa própria identidade, é proclamar nosso direito legítimo ao poder.” (Nascimento, 1980, p. 17).

---

<sup>38</sup> Segundo Nascimento (1980, p. 209), O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas.

Nesse sentido, a perspectiva teórica, econômica e cultural que orientam a concepção de quilombo parece ser a mais pertinente por se basear em valores, cuja “luta de libertação é, acima de tudo, uma luta tanto para a preservação e sobrevivência dos valores culturais do povo, quanto para a harmonização e desenvolvimento desses” (Cabral, 1973, p. 48).

Nas cidades brasileiras, principalmente no Rio de Janeiro, essa forma de comunalismo negro pode ser registrada desde o período colonial. Algranti (1988) e Costa (2008) frisam que o fenômeno de formação de mocambos foi uma alternativa encontrada para o desenvolvimento dessa população na cidade, pois ofereciam maiores oportunidades para o refúgio de negros em fugas ou libertos na região urbana, porém, excluídos da vida social e econômica. Como efeito dessa e de outras situações de exclusão, o encerramento formal da escravização, os espaços de comunalismo foram extintos pela polícia ou se transformaram em lugares de concentração da pobreza.

Nesse contexto, as formas de resistência, por meio, do comunalismo foram extintas devido à falta de políticas públicas de reparação. Assim, as ocupações de áreas que ainda estavam desabitadas se tornaram uma alternativa à sobrevivência, entre as quais os sítios próximos à área central e/ou aquelas localizadas nas regiões de charcos, encostas de morros, sobretudo as que apresentavam coberturas vegetais (Zaluar e Alvito, 1998, p. 7).

Autores, como Gomes (1995), Alves (2006) e Costa (2008) procuram demonstrar que, nos primeiros anos da década de 1850, esses espaços serviam como lugares ocultos para a construção de mocambos. Esses espaços enegrecidos, embora fossem escondidos, já eram transformados em alvos da Polícia da Corte que, por sua vez, reconhecia mas também reprimia, sobretudo no interior e no entorno da Floresta, que hoje compõe o Parque Nacional da Tijuca. Dentre as muitas diligências policiais efetuadas contra os mocambos é possível destacar a que ocorreu no setor Tijuca, em 1854:

Tendo seguido um trilho único que existia nas terras da Tijuca e descido por uma ladeira muito íngreme, depois de uma hora da manhã encontramos cinco ranchos onde achamos farinha, bananas e um ferro chamado ‘macho’, e não foi possível encontrar nenhum quilombola (Gomes, 1995, p.55).

Cumpre-me notar a V.Sa que em todos os trilhos encontrados, de espaço em espaço, buracos profundos cobertos por folhas e cheios de estrepes, de maneira que nos retardavam a marcha a cada instante. Estes buracos rodeavam também os ranchos. Por todas essas razões parece-me poder afirmar a existência de um quilombo nas matas, o qual não teve a felicidade, digo, infelicidade de encontrar por haverem eles mudados de lugar. (Gomes, 1995, p.116).

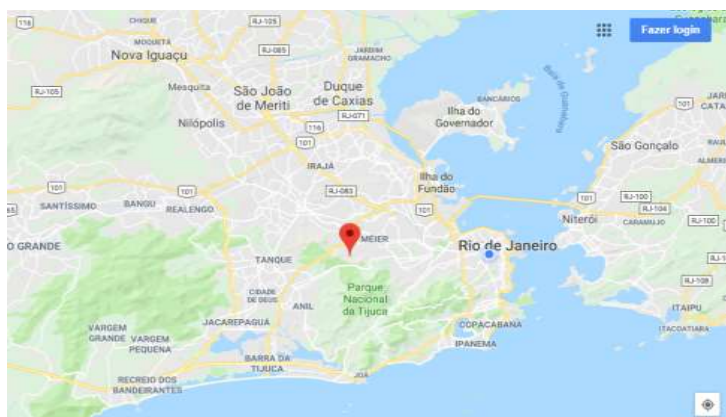
O Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca (documento que versa sobre a história, registro, delimitações de uso, metas etc) também reconhece a existência dos mocambos em áreas do Parque e do seu entorno. No entanto, o faz de forma discriminatória, veja a seguir:

É importante observar aqui um curioso tipo de ocupação, resultante do cultivo da cana e do café: são os quilombos, formados por negros escravos fugidos das roças e fazendas. Há conhecimento da existência de alguns quilombos em área do Parque; entre eles destacou-se o Corcovado, "pelo número de componentes e pela ferocidade de suas práticas" (Cruls, 1949). Segundo os autores da época, este quilombo situava-se na vertente do Corcovado, voltado para o Vale das Laranjeiras, próximo à linha de captação do Rio Carioca; seus componentes, acrescidos aos poucos de malandros e malfeitores da cidade, desciam à noite pelo vale, espalhando o terror entre os moradores, a ponto de fazê-los abandonar os passeios pelas trilhas abertas na floresta. Mesmo o telégrafo que havia sido instalado no alto da montanha teve que ser abandonado, pois não se conseguia chegar até ele. Este quilombo foi atacado diversas vezes pela polícia do Rio de Janeiro, sob a chefia do famoso Major Nunes Vidigal, e só na metade do século XIX foi completamente dizimado (Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca, 2008, p. 141).

Devido às condições físico-geográficas, a Serra da Carioca e o setor Pretos Forros e Covanca, há registro da presença de escravizados alforriados e fugidos nesses locais e, conseqüentemente, anotações sobre a construção de mocambos. O mapa (4) marca o lócus exato em que os negros (as) se alojaram entre os séculos XVIII e XIX (Costa, 2008).

## Mapa 4

### Setor Pretos Forros e Covanca



Fonte: [www.google.com/maps/place/Serra+dos+Pretos+Forros/](http://www.google.com/maps/place/Serra+dos+Pretos+Forros/)

Com a chegada da Família Real<sup>39</sup>, em 1808, o comunalismo africano<sup>40</sup> em áreas do Parque Nacional da Tijuca é acirrado devido à ampliação de concessões de alforrias. Compensadas financeiramente pelo Estado que indenizou os proprietários de negros(as) pelas perdas provocadas por mudanças no sistema produtivo<sup>41</sup>, a quase liberdade negra surge como efeito ainda maior entre os anos 1870 a 1880. Daí, a cidade do Rio de Janeiro, a mais populosa da época, e também a que concentrava o maior número de ex-escravizados, foi também a que mais subalternizou tal população depois do abolicionismo, em 1888 (Drumond, 1997).

Yedo Ferreira, um dos principais militantes negros filiado à Organização pela Libertação do Povo Negro (OLPN), afirma que a escravização sofrida pelos negros(as) deveria ter sido reparada, pois se trata de um crime contra a humanidade<sup>42</sup>. Essa dívida não paga pelo Estado nos faz refletir que o alforriamento

<sup>39</sup>Segundo Atala (1966) e Ibama (2008), a Família Real Portuguesa trouxe da Europa um séquito de nobres, diplomatas, artistas, familiares quase 20 mil novos habitantes, o que impactou no quantitativo populacional na casa de 25%. No quadro geral a maioria dos habitantes da cidade era de pessoas de cor.

<sup>40</sup>Segundo Nascimento (1980, p. 17) “Para a institucionalização do poder com base na autodeterminação das massas afro-brasileiras, temos o exemplo inspirador do Quilombo dos Palmares: isto significaria a adoção da estrutura progressista do comunalismo tradicional da África, cuja longa experiência demonstrou que em seu seio não há lugar para exploradores e explorados. Aceitar o comunalismo africano, situá-lo no contexto das exigências conceituais, funcionais, e práticas da atualidade, significaria nada mais do que tornar a história a favor de nós mesmos”.

<sup>41</sup>De acordo com CAMPOS (2005) e Costa (2008, p. 140), essa situação que gerou a libertação dependente dos negros (as) “talvez explique a atitude imputada a Rui Barbosa, Ministro da Fazenda entre 1889 e 1891, que mandara destruir todos os documentos relativos a escravidão depositados no Ministério’ que contavam a passagem do colonialismo escravocrata para o sistema de relações sociais fincado nos pressupostos de exploração capitalista.

<sup>42</sup> Para saber mais sobre essa questão acessar o site: <http://sintufjrj.org.br/-jornaisantigos/Jornal1155.pdf>.

em massa da população negra foi um movimento injusto e de consequências desiguais, pois restringiu o acesso à terra, aos meios de produção, ao ensino de qualidade e à possibilidade da manutenção integral da cultura.

Nesse sentido, o alforriamento expressivo ao longo do século XIX foi na verdade uma ação de “quase liberdade”, tendo em vista que aprisionou suas vítimas na condição de desigualdade racial em favor de um sistema que estava imbricado com colonialismo e com práticas neoliberais. Nesses termos, Ribeiro (1996) esclarece que:

O negro, sentindo-se aliviado da brutalidade que o mantinha trabalhando no peito, sob a mais dura repressão [...], só queria a liberdade. Em consequência, os ex-escravos abandonavam as fazendas em que labutavam [...] Caíram, então, em tal condição de miserabilidade que a população negra reduziu-se substancialmente [...]. Muito mais pela terrível miséria a que foram atirados não podiam estar em lugar algum, porque, cada vez que acampavam, os fazendeiros vizinhos organizavam e convocavam forças policiais para expulsá-los, uma vez que toda a terra estava possuída e, saindo de uma fazenda, se caía fatalmente noutra. (Ribeiro, 1996, p. 221).

A condição de pobreza ao qual foram submetidos os ex-escravizados e seus descendentes foi agravada também por terem sido impedidos de exercer funções de importância no mercado de trabalho, inclusive, de fazer parte do corpo de oficiais da Marinha, Exército, Guarda Nacional, assim como de votar ou serem funcionários públicos. Ou seja, todo o processo de alforriamento e posteriormente a própria abolição da escravização negra, em 13 de maio de 1888, mesmo sendo a primeira manifestação a mobilizar brancos(as) supostamente “em favor da população negra”, não foi capaz de promover a integração dos negros(as) nas novas relações sociais que emergiam pautadas na exploração da força do trabalho.

Dessa forma, negros(as), forros e fugitivos, foram inseridos em um modelo socioeconômico sem igualdade de direitos na venda da sua força de trabalho. Essa população, afetada frontalmente por estratégias de desqualificação e não inserção de sua mão de obra, também foi vitimada pelas políticas de remoção encabeçada pelo Estado, a mando da elite nacional. Segundo Campos (2005) e Costa (2008), ambos os artifícios provocaram a intensificação e a fixação dos negros(as) em mocambos, como forma de enfrentar as forças escravocratas e capitalistas, que começavam a interagir para impor limites aos trabalhadores, mas principalmente

àqueles(as) de pele escura que iniciavam a corrida pela vida em condições desiguais.

Para Moura (1987), Algranti (1988), Gomes (1995), Sodré (1988), Campos (2005), Costa (2008), essas áreas, que hoje formam o Parque Nacional da Tijuca, readquirem, naquele período, a função de moradia, trabalho<sup>43</sup> e organização social. No entanto, os grupos dominantes recorriam aos argumentos de desenvolvimento econômico e, conseqüentemente, à urbanização da cidade, para promover o projeto de higienização. Este processo vigorou em toda a segunda metade do século XIX, a fim de proibir construções e promover a remoção de cortiços.

Se pensarmos no período de 1870 a 1890, os espaços apropriados pelos mais pobres, sobretudo por negros que compunham a maioria da população do Rio de Janeiro (mais de 80%), foram atingidos pela interferência do Estado, que tinha muita preocupação com a relativa autonomia adquirida por grupos de negros cada vez mais numerosos e significativos [...] os escravos urbanos e libertos forros eram considerados perigosos e violentos, e ofereciam perigo para a cidade, principalmente aqueles que se concentravam na área central e moravam nos cortiços e nos mocambos (Costa, 2008, p. 142).

Segundo Costa (2008), a interferência do Estado e de seus correligionários no processo de remoção da população negra dos cortiços e no isolamento daqueles que habitavam os mocambos, não se utilizou apenas do argumento higienista, teve, ainda, o incremento de uma artimanha montada para o “embranquecimento da cidade” (Zaluar e Alvito, 2006, p. 1). A destruição compulsória das referidas residências provocou o fenômeno da favelização<sup>44</sup>, como desdobramento dos mocambos instalados em regiões deflorestadas.

Segundo Campos (2005), esse acontecimento que dá origem ao surgimento das favelas têm pelo menos dois motivos principais, a saber: o primeiro foi motivado pelo fim da guerra do Paraguai (1865- 1870), que alforriou grande

<sup>43</sup> De acordo com Sodré (1988, p. 40), Esses cortiços eram divididos em pequenos compartimentos de madeira, serviam como moradias e, também, como locais de trabalho (havia lavanderias, doçarias, alfaiatarias, sapatarias, etc).

<sup>44</sup> O termo favela ficou registrado oficialmente como “área de habitação irregular construída, sem arrumamento, sem plano urbano, sem esgoto, sem água, sem luz. Dessa precariedade urbana, resultado do racismo e da pobreza sofrido por seus habitantes e do descaso do poder público, surgiram a imagem fizeram da favela o lugar de carência, da falta, do vazio a ser preenchido pelos sentimentos humanitários, do perigo a ser erradicado pelas estratégias que fizeram do favelado um bode expiatório dos problemas da cidade, o “outro”, distinto do morador civilizado da primeira metrópole que o Brasil teve” (ZALUAR E ALVITO, 2006, p. 1-2).

contingente de escravos. Por não terem onde morar, ocuparam os cortiços do centro e ex-quilombos dos morros próximos do centro da cidade. E o segundo motivo se explica pela extinção dos cortiços do centro da cidade.

Esses fatores compõem o conjunto das expressões da questão social<sup>45</sup> que motivaram o aparecimento das favelas em resposta às opressões, violações e assimetrias orquestradas pelo Estado em parceria com os demais aparelhos privados de hegemonia. Entretanto, essa iniciativa de resistência social não foi suficiente para provocar reflexões e reações propositivas em prol da habitação negra. Ao contrário, suscitou a progressão da criminalização<sup>46</sup> e a efetivação da precariedade jurídica como forma de manutenção do não direito à cidade (Gonçalves, 2015).

O documento datado de 4 de novembro de 1890 (citado por Zaluar e Alvito, 2006), reforça o condicionamento do espaço em que se encontravam os retintos e mulatos como o não lugar:

Obedecendo ao pedido de informação que V. Excia, em ofício sob nº 7.071, ontem me dirigiu relativamente a um local do Jornal do Brasil, que diz estar o morro da Providência infestado de vagabundos e criminosos que são o sobressalto das famílias no local designado, se bem que não haja famílias no local designado, é ali impossível ser feito o policiamento porquanto nesse local, foco de desertores, ladrões e praças do Exército, não há ruas, os casebres são construídos de madeira e cobertos por zinco, e não existe em todo o morro um só bico de gás, de modo que para a completa extinção dos malfeitores apontados se torna necessário um grande cerco, que para produzir resultado, precisa pelo menos de um auxílio de 80 praças completamente armados (...) dos livros desta delegacia<sup>47</sup> consta ter ali sido feita uma diligência pelo meu antecessor que teve êxito, sendo, como um contingente de 50 praças, capturados, numa só noite, cerca de 92 indivíduos perigosos. Parece, entretanto, que o meio mais prático de ficar completamente limpo o aludido morro é ser pela Diretoria de

<sup>45</sup>Essas expressões da questão social “resultam da divisão da sociedade em classes e da disputa pela riqueza socialmente gerada, cuja apropriação é extremamente desigual no capitalismo. Supõe, desse modo, a consciência da desigualdade e a resistência à opressão por parte dos que vivem de seu trabalho. Nos anos recentes, a questão social assume novas configurações e expressões, e “as necessidades sociais das maiorias, as lutas dos trabalhadores organizados pelo reconhecimento de seus direitos e suas refrações nas políticas públicas, arenas privilegiadas do exercício da profissão” sofrem a influência do neoliberalismo, em favor da economia política do capital”. (IAMAMOTO, 2007, p.107)

<sup>46</sup>Para Barros (2011, p. 6) criminalizar, significa configurar uma ação, seja ela individual ou coletiva, como um crime. Esse processo de criminalização da pobreza, quando generalizadamente constrói a visão da comunidade pobre como um grupamento de criminosos traz consigo uma enorme carga de estigma que tem consequências para a realização dos direitos mais básicos dessa população.

<sup>47</sup>10ª circunscrição de polícia coordenada pelo delegado Enéas Galvão (ZALUAR e ALVITO, 2006, p. 8).



Saúde Pública ordenada a demolição de todos os pardieiros que em tal sítio se concentram, pois são edificados sem a respectiva licença municipal e não têm as devidas condições higiênicas (Zaluar e Alvito, 2006, p. 8-9).

A criminalização dos negros(as) empobrecidos descrita nesse documento revela que velhas práticas escravocratas de não reconhecimento da sociabilidade e do corpo negro enquanto legítimo tinha respaldo da sociedade como um todo. Ainda que tenha ocorrido no período pós-escravização, a narrativa intrinsecamente política de liberdade, os negros(as) ocupantes da primeira favela do Rio de Janeiro são frontalmente criminalizados por estarem forçadamente em situação de pobreza, que aliou a ausência de políticas públicas e de acesso aos demais direitos à instauração de uma sociedade de consumo.

[...] a criminalidade assumiu feições que hoje são praticamente ‘indiscutíveis’ na sociedade: ser jovem, negro e de baixa escolaridade – quase que generalizadamente [...] A definição dos critérios de quem são e quais são aqueles portadores de direitos; ou de quais são os considerados perigosos ou inimigos, desde sempre na história é perpassada por relações informais de poder e minorias dominantes que sempre se utilizaram do aparato repressivo do Estado para conter tudo aquilo que lhes preocupa (Barros, 2011, p. 6).

A criminalização em que os negros(as) foram (e são) submetidos desde ao longo da construção da sociedade brasileira passa igualmente pela dinâmica que se constituiu de ocupação de áreas, onde poderia haver uma precariedade jurídica na questão do acesso ao solo, ou que não corresponderia à legislação urbanística da época (Gonçalves, 2015).

As definições do que seja ou não umas cidades são dadas pelos seus “contrastes” decorrentes de um projeto modernista de cidade que, a partir do século XX, define, ainda mais, quem não se encaixa nele. Então, as favelas, desde a sua origem, são pensadas como “não-cidades”. Conforme afirmam Gonçalves (2015, p. 2, grifos nossos): “essa precariedade é mantida e construída pelo próprio Estado **burguês e racista**”.

Assim, há de fato um crescente interesse pela destruição dos cortiços e na ressignificação dos mocambos em favelas, principalmente no entorno do Parque Nacional da Tijuca onde, a partir do início do século XX, cresceu o movimento de ocupação do solo. Em decorrência da expansão das favelas, o Estado reage com

remoções. No entanto, a necessidade de moradia nas proximidades dos polos de trabalho não permitiu que os governantes e seus correligionários obtivessem o sucesso total com o projeto de divisão espacial da pobreza.

Nessa direção, há o reconhecimento da existência de uma multiplicidade de tipos de ocupação favelada no entorno do Parque Nacional da Tijuca, especialmente organizada em grande parte por negros(as). Costa (2008, p. 144) expõe que, após todo esse processo de ressignificação dos quilombos da Tijuca, Andaraí, Cosme Velho, existem “pelos menos 54 favelas em que sejam registradas de diferentes maneiras a presença do negro em vários momentos da história do Parque Nacional da Tijuca”.

De fato, no decorrer de três séculos, a presença da população negra em áreas do entorno do Parque Nacional da Tijuca – fundiária e urbana – se confunde com o processo de construção da historiografia do Rio de Janeiro e do próprio país. Dos mocambos às favelas sempre justificou a falta de reparação pelos erros históricos cometidos pelo processo de subalternização da população negra. A ausência de investimentos públicos nos serviços coletivos como forma de manter a população negra na condição de pobreza, foi e é um projeto.

Essa interferência estatal constitui a passagem dos mocambos às favelas reforçando a dualidade no uso do espaço público, principalmente no caso do Parque Nacional da Tijuca, pois as pessoas de pele escura não tinham (e não têm) pleno direito ao uso dessa unidade de conservação e, portanto, são alijados do próprio direito à cidade. Embora a condição imposta pelos grupos dominantes seja essa, existe a tentativa da manutenção da religiosidade negra como um provável instrumento de avanço à conservação da biodiversidade e da sociodiversidade.

## **2.4.**

### **Religiosidade no Parque Nacional da Tijuca**

A importância do Parque Nacional da Tijuca como Espaço Sagrado pode ser verificada no caráter multirreligioso, que vem sendo retratado por diferentes autores. Desde 1845, por exemplo, há registros de práticas religiosas no interior desse espaço. As Capelas Mayrink e Silvestre, e posteriormente a estátua do Cristo Redentor (que abriga uma capela), construída entre 1931 a 1932 são geosímbolos

católicos que atravessaram o tempo e possuem forte impacto nacional e mesmo internacional.

As Figuras (22 a 24), a seguir, ilustram significativamente a presença da religiosidade Católica Apostólica Romana em diversos setores do Parque Nacional da Tijuca:

### **Figuras 22** **Rituais e símbolos católicos**



Fonte: <https://sambrasil.net/turismoecultura/2018/01/17/sao-sebastiao-chega-ao-santuario-cristo-redentor/>

### **Figuras 22** **Capela Mayrink**



Fonte: <https://www.flickr.com/photos/leonardomartins/8883933169>

**Figuras 22**  
**Capela Silvestre**



**Fonte:**

<http://inventariodosmonumentosrj.com.br/index.asp?iMENU=catalogo&iiCOD=1207&iMONU=Orat%C3%B3rio%20%C3%A0%20S%C3%A3o%20Silvestre>

Fernandes-Pinto (2017, p. 225) destaca que o Parque Nacional da Tijuca é um valioso patrimônio histórico e cultural por concentrar “mais de 120 sítios arqueológicos e 102 objetos sacros catalogados”. Malta (2016) faz um mapeamento e constata a existência de inúmeras religiões que realizam seus rituais nas áreas dessa unidade de conservação, registrando a presença de grupos católicos, candomblecistas, umbandistas, ciganos, evangélicos, *hare-kishnas*, budistas, esotéricos, druidas, *wiccas*, entre outros, que deixam diversas marcas e vestígios na paisagem natural.

Malta (2016), ao estudar o uso público religioso no Parque Nacional da Tijuca, realizou um importante trabalho ao mapear 46 áreas, que o autor chama de “caminhos naturais de significância espiritual”, relacionadas com diversas práticas religiosas. Também nessa direção, Pinto (2017, p. 225) revela que a valorização de todo o acervo cultural, histórico e simbólico está focada na perspectiva do patrimônio material, sendo os seus aspectos imateriais praticamente negligenciados, quer do ponto de vista do reconhecimento dos saberes e fazeres para a conservação ambiental, quer na “produção teórica sobre o tema”.

No que se refere às práticas religiosas realizadas pela população negra nessas áreas de Mata Atlântica, Bandeira (1993) revela que a própria nomeação de lugares no interior do Parque Nacional da Tijuca - Vale do Elefante e Vale das Almas; as Cachoeiras das Almas (conhecida como Pai Antônio), do Quebra; e Mata do Pai Ricardo, dentre outros - constituem elementos que fazem parte do

geosímbolo e da presença da religiosidade negra nesse espaço desde o período colonial. Bandeira (1993) destaca que:

No interior do Vale do Elefante, temos um conjunto importante de grutas e cavernas, muitas das quais utilizadas pelos escravos. Uma delas, o Abrigo do IAB, escavado arqueologicamente, revelou que o local fora frequentado por escravos, ali sendo achados cachimbos de barro, contas de colares e louça de barro bastante queimada. E é, provável que eles se reunissem no abrigo para realizar cerimônias de culto africanista e invocar seus Orixás [...] desde o período colonial (Bandeira, 1993, p. 124).

Alves revelam a presença e interação dos negros(as) em áreas do Parque Nacional da Tijuca, destacando, em especial, as suas práticas culturais:

[...] Simultaneamente a frequência às missas católicas no Altar do Cruzeiro, os escravos buscavam, de maneira discreta, praticar seus cultos. Reverenciando a natureza através de sua fé [...] encontraram em rios, matas, pedras e cachoeiras altares perfeitos para os rituais. Trouxeram da África a tradição de cultivar o axé-energia, através de cânticos, danças e oferendas como forma de sacrifício. Estas eram colocadas originalmente em folhas de plantas e compostas por frutos e alimentos rituais, como parte do amplo elenco de procedimentos voltados para a interação homem-natureza, de acordo com a cosmovisão africanas. [...] O legado cultural afro-brasileiro presente no PNT hoje mostra a capacidade de resistência e a delicada trama de reconstrução de suas referências, que ocorreu desde que foram retirados de suas casas, na Guiné, Angola e Congo, para se tornarem escravos no Rio de Janeiro (Bandeira, 1993, p. 124).

Ainda hoje, os negros(as) praticantes do candomblé realizam rituais em áreas do Parque Nacional da Tijuca. No entanto, esse uso público religioso, que faz parte da presença da população negra na região, não é consensual. Ou seja, há vários impedimentos colocados pelo órgão gestor para limitar e proibir tais rituais.

Nesse sentido, muitas abordagens violam os direitos a tais práticas religiosas, se desdobrando, por exemplo, na não formalização de uma área específica para a manutenção dos rituais. Isso pode ser considerado contraditório porque o espaço já existe informalmente, mas depende somente da sociedade civil para que haja limpeza, sinalização e algum serviço de orientação religiosa e de preservação ambiental. As figuras (24 a 25) abaixo podem ilustrar tal afirmação, e trazem como referência o local conhecido por “Curva do S”, no entorno direto do PNT:

**Figuras 24**  
**Rituais e manutenção da Curva do S.**



Fonte: <http://aloambiente.blogspot.com/>

**Figuras 25**  
**Rituais e manutenção da Curva do S.**



Fonte: <http://www.vermelho.org.br/noticia/240042-1>

Mesmo diante de uma intensa mobilização na tentativa de alinhar a conservação ambiental ao uso público religioso, os negros(as) do candomblé e da umbanda ainda não conseguiram que a Curva do S se transforme em um local oficial destinado às práticas religiosas.

Muitos conflitos foram evidenciados e esforços colocados na tentativa de mediação. Contudo, não foram desenvolvidas ações institucionais efetivas por parte da gestão do PNT com o objetivo de dar suporte à realização dos rituais nesse espaço (Costa, 2008).

O Parque Nacional da Tijuca através de seu extinto Núcleo de Educação Ambiental (NEA) desenvolveu de forma isolada, com poucos recursos técnicos e

nenhum financeiro, entre 1997 a 2013, ações integradas para fins de “formação, interpretação ambiental, desenvolvimento de projetos, desenvolvimento de instrumentos e metodologias para a prática de educação ambiental, tendo como princípios orientadores: a participação, interdisciplinaridade, descentralização e o reconhecimento da biossociodiversidade (interrelação da diversidade biológica e cultural)” (Maciel e Alves, 2018, p. 12).

O NEA desenvolveu o Projeto “Meio Ambiente e Espaços Sagrados”, com início em 1997, e teve por objetivos: pesquisar as práticas religiosas realizadas em áreas do Parque Nacional da Tijuca; promover discussões e construir ações educativas com representantes das religiões da natureza; desenvolver alternativas sobre a questão das oferendas e práticas religiosas em áreas florestadas; promover o diálogo entre os diversos atores sociais envolvidos na questão; compatibilizar a proteção do patrimônio natural e cultural e produzir material educativo<sup>48</sup>.

A experiência tornou-se um referencial<sup>49</sup> para a replicação nas Unidades de Conservação do país, uma verdadeira alternativa para que as manifestações religiosas sejam respeitadas e realizadas de forma consciente (Maciel e Alves, 2018, p. 13). No entanto, devido à priorização de ações, que envolvem os interesses de grupos hegemônicos, essas iniciativas não foram suficientes para garantir direitos efetivos à prática religiosa, entre os quais participaram do projeto representantes da umbanda e candomblé, wicca, esotéricos, ciganos, entre outros, sendo muitos negros que professam as duas primeiras religiões.

<sup>48</sup> Em 2006, a discussão sobre os conflitos relacionados a essas práticas e a discriminação aos religiosos de matriz afro-brasileira avançou para o âmbito da justiça ambiental. Como desdobramento, foi realizado, em 2008, o Encontro sobre Educação, Cultura e Justiça Ambiental, no Ibama, onde foi lançado um livro em CD, com os resultados do seminário de 2006. Posteriormente, o livro foi publicado com o apoio da Faperj, por iniciativa do professor da Uerj, José Flávio Pessoa de Barros, junto com a professora Aureanice de Mello Corrêa e Lara Moutinho da Costa, que revisou a obra (MACIEL e ALVES, 2018, p. 13).

<sup>49</sup> Além disso, em 2007, a Secretaria de Estado do Ambiente do Rio de Janeiro formulou, em parceria com a Campanha Elos do Axé e o PNT, o Projeto Florestas Sagradas, voltado para o uso público religioso nas Unidades de Conservação do Estado. Entre 2008 e 2011, dando sequência às resoluções do seminário de 2006, foram realizados mutirões de limpeza e recuperação de árvores, bem como articulações voltadas para uma experiência-piloto de manejo e educação ambiental, no entorno do Parque, na área denominada Curva do S, no Alto da Boa Vista, que ainda não foi concretizada.



Devido à interpretação de que diferentes valores, códigos, linguagens e recursos, que muitas vezes dificultam o diálogo entre essas vertentes religiosas e os chamados “canelas de fogo”<sup>50</sup>, estes não foram convidados a se alinhar ao movimento das religiões da natureza no decorrer do projeto. Paralelamente, surgiram conflitos, envolvendo violações de direitos entre os agentes de fiscalização do Parque Nacional da Tijuca e os pentecostais que sobem o Monte Cardoso no Setor D, tendo início uma ação educativa específica para este segmento, por meio do projeto Elos da Diversidade, em parceria com a UERJ. Nesta iniciativa, de pequena duração, foi iniciado o diagnóstico participativo da questão na área dos Pretos Forros/Covanca, com subsídios para o presente estudo.

O que se verifica até aqui é a relevante interdependência religiosa entre os diferentes grupos sociais e o Parque Nacional da Tijuca, o que aponta para existência de uma função não contemplada no SNUC: o uso público religioso. Este é um fator que não está devidamente explicitado nos debates relacionados à política pública de conservação ambiental, especialmente quando se trata da realização de rituais sagrados realizados por negros(as), como no caso dos religiosos do candomblé e, também dos pentecostais, conforme apontaremos a seguir.

## **2.5. Religiosidade e cosmologia pentecostal negra**

Entre os negros(as) pentecostais, as práticas religiosas são realizadas no setor Pretos Forros e Covanca. Segundo contam esses religiosos, também reconhecidos como “canelas de Fogo”, a subida ao monte tem como principal objetivo o fortalecimento da relação entre o fiel e o sagrado “ainda que muitas vezes em detrimento dos laços institucionais” (Jesus, 2017, p. 13).

A subida ao Pretos Forros e Covanca teria produzido um encantamento que os deixou prisioneiros da Floresta. O local é reconhecido pelos negros(as) pentecostais como Monte Cardoso, em referência ao Hospital Cardoso Fontes, que está localizado ao lado da entrada principal do Monte. Com base em informações coletadas por meio de entrevistas realizadas junto aos grupos focais, os

---

<sup>50</sup>Segundo Maciel e Gonçalves (2017, p. 137), canelas de fogo são pentecostais que caminham por quilômetros monte acima em busca da manifestação do Espírito Santo.



interlocutores da pesquisa afirmam que o lugar é frequentado por pessoas que se apegaram ao espaço, pessoas de muita fé.

Segundo os interlocutores, para os frequentadores do lugar, a principal motivação para visitar é enfrentar e vencer, a qualquer hora do dia ou da noite, as colinas do Monte Cardoso, considerado por eles como local sagrado. Outro fator que motiva a frequência dos religiosos é o autocuidado. Os trechos a seguir ilustram esta interpretação:

Comecei a frequentar esse monte depois de ouvir as bençãos contadas pelos irmãos em Cristo. Em três meses recebi a minha vitória nesse lugar santo. Por esses motivos venho aqui todos os dias, não somente agradecer a Deus, como para orar pelos enfermos, aprisionados, desesperados [...] venho buscar a benção para eles também (Layla, entrevista concedida em 11/03/2017).

Eu passei a vir para o Monte Cardoso há mais de 10 anos e, nunca mais me interessei por outro monte. Já recebi várias bençãos e hoje sempre quando posso trago algum irmão em Cristo (pentecostal) para conhecer o lugar [...] todos saem interessados em retornar, é uma benção! (Amir, entrevista concedida em 18/03/2017).

Desde 1980 busco o Senhor (Deus) em Montes. Mas, só comecei a vir para o Monte Cardoso na década de 1990, período quando passei uma batalha espiritual (luta contra espírito obsessivos) na família, e ao receber a vitória (a libertação espiritual), não deixo de vir e indico para todos os evangélicos (Babafemi, entrevista concedida em 18/03/2017).

Foram os irmãos da igreja que me trouxeram para o Monte Cardoso. Foram eles que me apresentaram essa maravilha de Deus. Aqui eu me conecto com o divino e comigo [...] Mas, também trago os meus familiares, pois a Bíblia diz que “eu e minha casa serviremos ao Senhor” (Daren, entrevista concedida em 25/03/2017).

Venho toda semana ao Monte Cardoso e quando saio de casa passo na casa dos irmãos (pentecostais) e convido para vim buscar a benção. Sempre alguém vem junto. Quando a gente retorna contamos as vitórias conquistadas através das orações para os crentes dessa terra (Adia, entrevista concedida em 08/04/2017).

Estou aqui (Monte Cardoso) duas vezes por mês, quando não venho costumo ir pregar a palavra de Deus nas igrejas onde conto dos milagres ocorridos aqui no Monte [...] dessa forma muita gente se motiva para buscar o Espírito Santo de Deus nesse lugar sagrado (Limbre, entrevista concedida em 08/04/2017).

Sou obreira em um ponto de pregação que fica na Vila Vintém (Favela). Todos(as) que fazem parte desse Corpo de Cristo sobem o Monte Cardoso em busca da vitória, que geralmente é a cura divina, a libertação de um ente querido, o batismo espiritual, uma oportunidade de emprego etc. (Gimbya, entrevista concedida em 15/04/2017).

A subida ao Monte Cardoso reforça a ideia de que esse espaço adquiriu funções sagradas e sociais, o que aumenta significativamente a chance de visitação de cunho religioso e consequentemente da obrigação de elaboração de políticas públicas de uso público para área. Estima-se que essa região recebe mais de quarenta mil de negros(as) pentecostais por ano. Esse número certamente deve aumentar se confirmada a tendência de crescimento das igrejas pentecostais nas regiões periféricas do Rio de Janeiro, devido à ampliação do quadro de pobreza que se avizinha<sup>51</sup>. As figuras (26 a 28) a seguir demonstram como os pentecostais interlocutores dessa pesquisa se cuidam e mantêm a ritualística em contato com a natureza, a partir das suas próprias iniciativas de manutenção e segurança do espaço:

**Figuras 26**  
**Sistema de arrecadação para manutenção do Monte Cardoso**



**Fonte:** arquivo do autor

<sup>51</sup> Segundo (Silva, 2010, p. 153) “O entendimento é de que o sistema de produção capitalista, centrado na expropriação e na exploração para garantir a mais-valia, e a repartição injusta e desigual da renda nacional entre as classes sociais são responsáveis pela instituição de um processo excludente, gerador e reproduzidor da pobreza, entendida enquanto fenômeno estrutural, complexo, de natureza multidimensional, relativo, não podendo ser considerado como mera insuficiência de renda é também desigualdade na distribuição da riqueza socialmente produzida; é não acesso a serviços básicos; à informação; ao trabalho e a uma renda digna; é não a participação social e política”.

### **Figuras 27** **Manutenção do Monte Cardoso**



Fonte: arquivo do autor

### **Figuras 28** **Manutenção do Monte Cardoso**



Fonte: arquivo do autor

Cabe destacar que esse fenômeno se amplia devido a necessidade da criação de redes de apoio que muitas vezes oferecem alimentação, abrigo, ajuda material e espiritual a pobres, órfãos, viciados, loucos e enfermos etc. Nesse processo, a Igreja e os pontos de pregação pentecostal tem importante papel, por meio de suas práticas de autocuidado. As ofertas e dízimos, que são recolhidas, e ações sociais de apoio vão cunhar um modelo de cuidado que recolhe dos membros e distribuí aos mais pobres, sem misturar assistência, dependência e repressão. Assim, esse apoio social e espiritual parecer ser, na atualidade, uma das principais modalidades de organização informal de assistência aos pobres na periferia do Brasil e da própria cidade do Rio de Janeiro.

Essa inferência não é leviana, pois se comparada com toda intervenção da Teologia da Libertação, (principalmente a leitura que os teólogos progressistas

realizaram a partir dela), é possível afirmar que tal atualização deu origem a muitos movimentos sociais e atores políticos, tais como: o Movimento dos Sem Terra, Movimento dos Sem Teto, o Partido dos Trabalhadores, a Central Única dos Trabalhadores.

É claro que no caso estudado não temos ainda esse desdobramento, somente aponta para a possibilidade de ocorrência de um movimento similar devido ao papel exercido, sobretudo pelos pentecostais e demais religiosos, que não se enquadram no modelo de religião diretamente articulada ao capital-fetice.

Nesse sentido, vale destacar que ao subir o Monte Cardoso, os negros(as) pentecostais desenvolvem práticas de autocuidado vinculadas à sua memória ancestral. Esse modo de vida reforça, mesmo que tais religiosos não saibam, o tradicional aforismo africano, na versão Zulu do termo. Ou seja, ao praticar o pentecostalismo de forma intensa, conforme orienta a interpretação considerada libertadora da bíblia, esses religiosos retomam agudamente suas humanidades, sobretudo para seu grupo social. Isso significa principalmente a retomada de uma ética Ubuntu que, por sua vez, pode ser traduzida pela compaixão, partilha, compressão etc., conforme afirma Louw (2010):

O sentido de ubuntu está resumido no tradicional aforismo africano “umuntu ngumuntu ngabantu” (na versão zulu desse aforismo), que significa: “uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas”, ou “eu sou porque nós somos”. Ser humano significa ser por meio de outros. Qualquer outra forma de ser seria “desumana” no duplo sentido da palavra, isto é, “não humano” e “desrespeitoso ou até cruel para com os outros”. Essa é, grosso modo, a forma como a ética ubuntu africana descreve e também prescreve o ser humano. Em um sentido estritamente tradicional ou, se preferir, religioso, ubuntu significa que só nos tornamos uma pessoa ao ser introduzidos ou iniciados em uma tribo ou em um clã específicos. Nesse sentido, “tornar-se uma pessoa por meio de outras pessoas” implica em passar por vários estágios, cerimônias e rituais de iniciação prescritos pela comunidade. Entretanto, em um sentido comum ou, se preferir, secular, ubuntu significa simplesmente compaixão, calor humano, compreensão, respeito, cuidado, partilha, humanitarismo ou, em uma só palavra, amor (Louw, 2010, p. 5):

Concordando com Louw (2010), Ramose (2010) nos revela que:

[...] de acordo com a ontologia do ubuntu, be-ing [em inglês, o verbo “ser”], diferentemente de being [o substantivo “ser”], não tem um centro. Assim falamos das noções duradouras que até agora têm sido as marcas de autenticidade do ubuntu. A noção fundamental da epistemologia e ética ubuntu é – tomando o termo emprestado de Tshiamalenga – a filosofia do “Nós”. Nos termos dessa filosofia, os princípios da partilha, da preocupação e do cuidado mútuos, assim como da solidariedade, constituem coletivamente a ética do ubuntu Ramose (2010, p. 10)

Swanson (2007) em consonância com Louw (2010), Ramose (2010) destaca que o ubuntu tem sido uma expressão vivida de uma filosofia coletiva ética entre os povos sul-africanos há séculos. Ele também tem expressões linguísticas e vividas em outros povos africanos mais ao norte. Nesse sentido, é uma das normas culturais mais poderosas e universais que vinculam as pessoas em todo o continente e transcende línguas, tribos e locais como uma ética humana coletiva.

As referências às fontes do Ubuntu, sua relação com a cultura africana e, sobretudo com os negros(as) em situação de diáspora é polêmica. Primeiro porque tem sido comunicado através da história de “geração a geração desde os tempos imemoriais” esse pensamento africano, do autocuidado, por ser mais antigo do que o pensamento ocidental certamente pode ter sido transformado ou escondido por tal modo de vida que hoje é hegemônico. Mas isso não tira dos africanos e dos seus descendentes de terem suas raízes preservadas, ainda, que de forma desarticulada. Em segundo lugar, a polêmica pode se instalar na perspectiva interpretativa daqueles que veem o ubuntu como uma cortina de fumaça para esconder as violações de direitos cometidas por africanos (Louw, 2010).

Nesse sentido, podemos seguir a sugestão do filósofo e psicólogo Louw (2010), ao perguntar: a ética ubuntu existe? Os africanos a seguem e se os negros(as) em situação de diáspora poderiam praticá-la? Para que essas questões sejam respondidas, precisamos compreender Louw, sobretudo porque é ele quem afirma que essa é chave interpretativa mais apropriada para se resgatar e manter esse modo de vida.

Logo de saída, Louw (2010, p. 6) afirma que ubuntu existe e isto “não significa necessariamente sustentar que a compaixão que ele expressa prevalece ou prevaleceu sempre e em toda parte nas sociedades africanas. Contudo, depois que

se conseguir olhar para além das manchetes populares, podem-se detectar os mais anônimos atos de compaixão entre os africanos”. No sentido de exemplificar a sua afirmação, Louw (2010) cita um exemplo que a nosso ver é importante reproduzir para dar andamento à nossa sustentação de que a subida ao Monte Cardoso resgata e reforma o autocuidado entre os negros(as) pentecostais. Algo que ficará cada vez mais aparente no decorrer do capítulo:

[...] a transição relativamente não violenta da sociedade sul-africana, que passou de um Estado totalitário para uma democracia multipartidária, não foi meramente o resultado das negociações transigentes de políticos. Ela foi também – e talvez primordialmente – o resultado do surgimento de um *ethos* de solidariedade, um compromisso com a coexistência pacífica entre sul-africanos comuns a despeito de suas diferenças. Em segundo lugar, embora talvez se duvide da existência do ubuntu como uma realidade plenamente vivida, dificilmente se pode negar a sua existência como um conceito, narrativa ou mito proeminente na África e certamente no sul da África (Louw, 2010, p. 6)

Sobre o mesmo assunto Ramose (2010, p. 9) acrescenta que:

A primeira fase da transição para a “nova” África do Sul foi parcialmente impulsionada pelo ubuntu na medida em que esse conceito foi usado para dar sentido à constituição interina de 1993. Ironicamente, mas por razões bastante táticas, o ubuntu está completamente ausente da Constituição final de 1996. Apesar disso, o ubuntu foi usado, de maneira bastante discutível, para justificar a abolição da pena de morte e para dar credibilidade ao projeto Verdade e Reconciliação. No tocante a este último projeto, alguns clérigos cristãos assumiram a vanguarda na justificação da Comissão da Verdade e Reconciliação a partir da base teológica de que o “Deus” cristão endossou a reconciliação ao assumir a carne humana (a encarnação) como meio e método para restaurar a relação rompida entre “Deus” e Adão e Eva, alienados por causa da queda<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> É claro que aqui cabe todo o debate entorno do problema dessa justificativa de que o mesmo “Deus” até agora não tem disposição nem capacidade para restaurar a relação rompida entre Ele e Lúcifer, que o ofendeu com o pecado da soberba (Ramos, 2010). Outro fato que levanta polemica sobre o assunto é “que a sociedade sul-africana contemporânea continua em grande parte irreconciliada, na medida em que o abismo entre ricos e pobres aumenta. Há um imperativo ético de se corrigir isso urgentemente. O ubuntu pode ajudar nesse sentido, insistindo no reconhecimento, no respeito, na proteção e na promoção de sua máxima ética expressada pelo provérbio “feta kgomo o tshware motho” – se a pessoa está em uma situação em que precisa optar entre proteger e salvaguardar a riqueza ou preservar a vida humana, ela deve então optar pela preservação da vida humana” (RAMOSE, 2010, p. 9).

O ethos societário ao qual Louw (2010, p. 6) afirma que “trata-se de um compromisso que advém da ética ubuntu, algo factual, capaz de inspirar moralmente e revela o sentido (isto é, a relevância) da vida para as pessoas que participam dela, ou seja, que contribuem para contá-la e recontá-la”. Por essa experiência internacional e por outras vividas pelos negros(as) que sobem o Monte Cardoso que serão colocadas ao longo deste trabalho, é possível afirmar que a ética africana tradicional é influente nas comunidades negras dentro e fora do continente.

No âmbito dos crentes que sobem o Monte Cardoso, o ubuntu também emerge, mesmo que de forma inconsciente, pelo autocuidado. Ou seja, aparece através de forma de enfrentamento, principalmente das expressões da questão social, ou melhor, as incertezas sociais, econômicas, políticas, dentre outras. E, se vista pelo ponto de vista da aproximação com o sagrado, remonta à ideia do ubuntu de que uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas.

Esse entendimento se traduz de forma concreta no cotidiano, conforme pode ser visto nas entrevistas colocadas anteriormente. A princípio, poderia ser interpretado no senso comum “apenas como um apelo geral para tratar as outras pessoas com respeito e decência” (LOUW, 2010, p. 6). Mas, na tradição africana, esse pensamento tem um sentido religioso:

(...) A pessoa que devemos nos tornar “por meio de outras pessoas” é, em última análise, um ancestral. E, da mesma forma, essas “outras pessoas” incluem os ancestrais. Os ancestrais são a família extensa. Morrer é um último voltar para casa. Por conseguinte, não só os vivos devem compartilhar e cuidar uns dos outros, mas os vivos e os mortos dependem uns dos outros (Louw, 2010, p. 6-7).

Pela perspectiva de Louw (2010), é possível verificar que na ética ubuntu, o autocuidado incluem os ancestrais, inclusive aqueles que não fazem parte da família consanguínea. Por isso, a busca no Monte Cardoso pode significar a troca do autocuidado entre os vivos e os mortos, pois ao adentraram nesse local e clamarem pelo amor de Jesus, não estão evocando qualquer Cristo, mas, sim, em Cristo ancestral, como veremos ainda nesse capítulo.

Ainda pela ótica de Louw (2010), é possível afirmar que os valores do ubuntu, do autocuidado, podem ser identificados na filosofia de povos não negros.

Porém, é uma cosmovisão distintamente africana das formas de se relacionar com os outros.

[...] embora a compaixão, o calor humano, a compreensão, o cuidado, a partilha, o humanitarismo etc. sejam sublinhados por todas as principais cosmovisões, ideologias e religiões do mundo, eu gostaria, no entanto, de sugerir que o ubuntu atua como uma justificação distintivamente africana dessas formas de se relacionar com os outros. O conceito de ubuntu dá um sentido distintivamente africano e uma razão ou motivação distintivamente africanas para uma atitude amorosa para com o outro Louw (2010, p. 18),

Nesse sentido, o ethos do ubuntu certamente tem a “ensinar” às culturas e religiões não africanas. Ele pode servir como um importante incentivo para reavaliar o “ser por meio de outros” em tradições, culturas e religiões não africanas, para reenfatar os imperativos do cuidado e da partilha com os outros. Ou seja, pode ser um projeto societário alternativo. Ramose (2010) ao concordar com Louw (2010) acrescenta que:

A noção de comunidade na filosofia ubuntu provém da premissa ontológica de que a comunidade é lógica e historicamente anterior ao indivíduo. Com base nisso, a primazia é atribuída à comunidade, e não ao indivíduo. Entretanto, disso não se segue que o indivíduo perca a identidade pessoal e a autonomia. O indivíduo é considerado autônomo e, portanto, responsável por suas ações. De outra forma, toda a teoria e a prática do lekgotla – um fórum para a resolução de disputas entre indivíduos, assim como entre o indivíduo e a comunidade – não teriam sentido justamente porque a pressuposição da autonomia individual não se aplicaria (Ramosé (2010, p. 9).

Essa ética ubuntu se mostra alternativa ao modelo societário em que vivemos em virtude de ser inclusiva. Mas por não pretender ser uma lei do amor, também gera conflitos, tais como: o provocado pela noção de que nos ritos familiares e comunitários de iniciação em sociedades africanas tradicionais em que essa ética “funcionava (e ainda funciona) como uma ética vinculativa exclusivamente dentro dos limites de um clã específico. Essa compreensão exclusiva da comunidade que é o ubuntu combina com o óbvio potencial do ubuntu de desencadear conflitos étnicos” (Louw, 2010, p. 7-8).

Por outro lado, o ubuntu “constitui a base da forma pela qual alguns negros sul-africanos tendem a ver o ubuntu como “a” diferença definitiva entre eles



próprios como africanos e os não africanos (incluindo as chamadas “pessoas de cor”, asiáticos e brancos). Ser membro da comunidade que é o ubuntu não parece, portanto, ser fácil para os não africanos ou, ao menos, para os africanos não negros.” (LOUW, 2010, p. 8). Ou seja, o ubuntu é indicado enquanto ética para os negros(as):

[...] embora a comunidade que é o ubuntu transcenda os limites de um clã específico, ela só inclui aqueles cujas origens estão na África. Outros salientam que a comunidade que é o ubuntu também inclui “estranhos”, isto é, pessoas que não estão relacionadas por sangue, parentesco ou casamento” isso quer dizer que mesmo sendo polissêmico, na concepção ética ubuntu, a coletividade em seu mais pleno sentido, inclui toda a humanidade. Todos nós (isto é, os vivos e os mortos-vivos ou ancestrais) somos família – ninguém está excluído conforme (Louw, 2010, p. 8).

Sendo assim, a noção de autocuidado pode ser estendida a humanidade como um todo, tornando-se um projeto societário mais eficiente do que o dominante. A ênfase atribuída ao ubuntu, como sendo uma ética que zela pelo respeito à particularidade, dialoga plenamente com a sobrevivência dos negros(as) interlocutores dessa pesquisa, ajudando a forjar nesse segmento pentecostal um certa unidade, ao mesmo tempo que valoriza a diversidade.

Vou ao Monte Cardoso todas as semanas. Lá eu me aproximo de Cristo e do meu próximo. Esse efeito dura por vários dias, mas necessita ser regado, por isso subo o Monte sempre. Foi lá que aprendi o sentido de respeito ao outro. Lá tem de tudo. Ex-bandido, ex-viciados, ex-prostituta, ex-assassino. Também tem pessoas com deficiência, sem emprego, com um dinheirinho a mais, vítimas de todos os tipos de violências e enfermidades, de gênero e cor diferente. Do outro lado do Monte Cardoso, tem, praticantes de outras religiões, separados apenas por uma rua [...] todos, nós, convivemos em harmonia. E isso, é bom! [...] saio dali revigorada, tentando sempre reproduzir o que aprendo nessa convivência. Tento com isso seguir os ensinamentos de Cristo, o de seguir a paz com todos (Núbia, entrevista concedida em 14/06/2018).

Nessa entrevista, é possível verificar o respeito à particularidade como um modo de vida. Similarmente, essa forma de ver o mundo contribui como alternativa societária pois não é individualista. É algo que ajuda na sobrevivência, assim como

ocorre no caso do ubuntu sobre o respeito pela particularidade, para a sobrevivência da África do Sul no período da luta contra o *apartheid*.

Na cultura de mundo ocidental predomina uma visão que incentiva de diversas maneiras a concorrência, o individualismo, a exploração, somada às mais diversas formas de violações de direitos. Segundo Ramose (2010), assim como no caso do *apartheid*, o ubuntu contribui para que outras culturas reconheçam a autonomia africana:

Para outras culturas, o ubuntu pode enfatizar a importância vital de levar o “Nós” a sério. Na prática, isso significaria um ‘polílogo’ [ou polidiálogo] de culturas e tradições que promova a filosofia intercultural para a melhoria da compreensão mútua e a defesa da vida humana (Ramose, 2010, p. 10),

No sentido libertário e de reconhecimento da diversidade, é possível observar, a partir do conteúdo da entrevista, que ainda existe conexão, mesmo que dispersa, que reúne características da ética africana do ubuntu no cotidiano dos interlocutores dessa pesquisa. O ubuntu, nesse caso, funciona como uma “arma especial” para o enfrentamento do desafio de uma unidade na diversidade, colaborando, ainda que de forma inconsciente, para forjar a unidade na diversidade por meio de sua ênfase na comunidade, expressada por palavras como Simunye (“nós somos um”, isto é, “unidade é força”) (Louw, 2010, p. 8). Esse pensamento unitário na diversidade faz dessa ética uma alternativa para, quem sabe, uma outra sociabilidade.

Esta outra sociabilidade se dá, inclusive, do ponto de vista da relação da religiosidade com a natureza. Nesse sentido, a ética ubuntu, enquanto um pensamento africano, por ser holística nos permite afirmar que a natureza e a religião são interdependentes. A religião praticada pelos interlocutores dessa pesquisa, por exemplo, inclui rituais no ambiente natural, o que de certa forma implica um autocuidado ampliado à fauna e flora:

O pensamento africano é holístico. Como tal, ele reconhece a íntima interconectividade e, mais precisamente, a interdependência de tudo. De acordo com o ethos do ubuntu, uma pessoa não só é uma pessoa por meio de outras pessoas (isto é, da comunidade em sentido abrangente: os demais seres humanos assim como os ancestrais), mas uma pessoa é uma pessoa por meio de todos os seres do universo, incluindo a natureza e os seres não humanos. Cuidar “do outro” (e, com isso, de si mesmo),

portanto, também implica o cuidado para com a natureza (o meio ambiente) e os seres não humanos (Louw, 2010, p. 8).

As Figuras a seguir (29 a 32) permitem apresentar essa interdependência no uso religioso do Monte Cardoso.

**Figura 29**  
**Oração e meditação na rocha**



Fonte: <https://oglobo.globo.com/rio/as-colinas-de-fe-no-rio-17419976>

**Figura 30**  
**Oração e revelações**



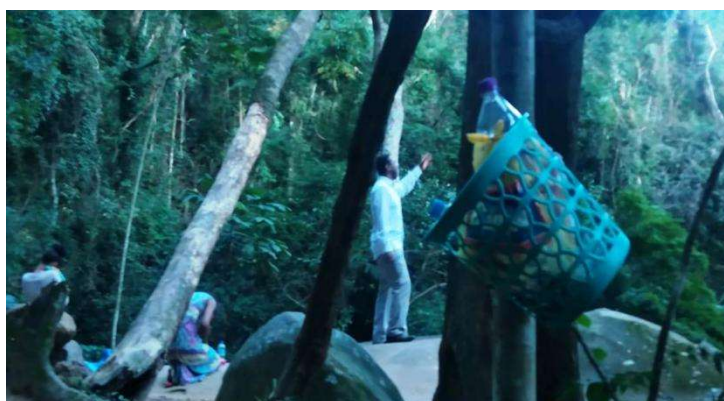
Fonte: Arquivo do autor.

**Figura 31**  
**Queima do pedido de oração**



Fonte: Arquivo do autor.

**Figura 32**  
**Oração e manutenção do Monte Cardoso**



Fonte: Arquivo do autor.

A partir da verificação de que existe uma importante relação entre os negros(as) pentecostais que sobem o Monte Cardoso para realizar seus rituais e a natureza, e a sua reconexão, mesmo sem ter consciência com a ética ubuntu que, por sua vez, pressupõe autocuidado, posso afirmar, baseado no crescimento dos pentecostais nas regiões periféricas, conforme afirma o IBGE (2018), a forte tendência ao aumento de frequentadores pentecostais nessa área do Parque Nacional da Tijuca.

A ampliação do uso público religioso pentecostal demonstra a capacidade de abrangência dessa unidade de conservação. Ao verificar para além dos limites físicos da unidade de conservação, demonstraremos a seguir a importância de espaços como esse para os religiosos pentecostais do Estado do Rio de Janeiro. Para que essa análise fosse feita, adotamos os seguintes critérios: localização das

congregações frequentadas pelos interlocutores da pesquisa; a quantidade de igrejas e pontos de pregação identificados; e seus respectivos municípios e bairros. O quadro 2 revela essa possibilidade:

**Quadro 2:** Abrangência do Parque Nacional da Tijuca para os pentecostais dentro os entrevistados

Instrumento	Quantidade de igrejas pentecostais e pontos de pregação	Municípios	Bairros
Observação direta	11-1	Rio de Janeiro	Centro, Mangueira, Penha, Tijuca, Parada de Lucas, Bangu, Costa Barros, Fazenda Botafogo/ Acari, Cosme Velho e Realengo, Meier e Riachoelo.
Observação direta	1 – 2	Duque de Caxias	Pilar, Jardim Gramacho e Cidade dos Meninos.
Observação direta	3 – 1	Belford Roxo	Ponto 5, Areia Branca, Jardim Portugal e Bom Pastor.
Observação direta	1 – 1	Queimados	Belmonte e Campo da Banha.
Observação direta	0 – 2	Nilópolis	Paio da Pólvora e Cabral.
Observação direta	2 – 1	Nova Iguaçu	Morro Agudo, Santa Rita e luz.

Dados compilados pelo autor.

A pesquisa identificou o crescimento do uso público pentecostal do Monte Cardoso. Entre os negros(as) entrevistados, acredita-se que o Monte Cardoso é “Sagrado”, um lugar de intensa atividade espiritual. Atribuem o grande número de bênçãos conquistadas nesse setor do Parque Nacional da Tijuca a sacralidade dos “arraiais” da Floresta. Os “arraiais” constituem locais descampados, por desmatamento natural ou antrópico, onde frequentadores se concentram para realização de rituais. Segundo eles, seriam esses lugares ungidos por Deus que permitem a “aproximação” dos cativos e oprimidos com Jesus Cristo. As figuras 33 e 34 apresentam os “arraiais”:

**Figuras 33 e 34**  
**Prática religiosa e as funções dos “arraiais”**



Fonte: Arquivo do autor.

**Figuras 33 e 34**  
**Prática religiosa e as funções dos “arraiais”**



Fonte: Arquivo do autor.

Por influência dessa sacralidade espacial, esses fiéis entram em transe<sup>53</sup> e passam, então, a “falar e ouvir o Espírito Santo de Deus”, o que ocorre geralmente durante os rituais de “revelação religiosa”<sup>54</sup>. Durante a pesquisa de campo, em que foi possível observar alguns rituais, pessoas entram em transe e começam a se identificar com o próprio Espírito Santo de Deus, o que causa efervescência entre os presentes. Nos instantes em que se acredita “incorporar o divino”, os negros(as)

<sup>53</sup> Fenômeno religioso e social de representação coletiva, no qual os pentecostais experimentam um sentimento de identificação e incorporação correspondentes a determinada divindade.

<sup>54</sup> Revelação divina é a denominação para todo conhecimento transmitido ao homem diretamente por um Deus, através de um cristão que tem uma vida dedicada à aproximação com o sagrado.



não se identificam pelos nomes, mas deixavam ser percebidas como sendo a própria entidade espiritual.

Deus fala com todos, inclusive, com o pecador, mas somente quem tem o discernimento e a fé poderá compreender melhor a mensagem divina e tomar para si ou transmiti-la para os outros. Ao subir o Monte, estamos em consagração, separados para Cristo e por esse motivo o diálogo com o Senhor é mais eficiente (Akin, entrevista concedida em 22/04/2017).

Além das lideranças religiosas há muitos outros pentecostais, que relataram ter contato com o Espírito Santo de Deus no Monte Cardoso. As histórias desses contatos são comuns entre esses religiosos. Ele seria realizado através da audição de vozes ou visões espirituais apresentadas pelo divino e, como efeito, o incorporado tem o dever de transmitir a mensagem profética aos demais crentes que se encontram na ocasião. As bênçãos divinas seriam enviadas por meio desse contato que, segundo os entrevistados, acaba gerando mais fé, que se reflete na permanência da caminhada. Essas bênçãos causariam benefícios concretos, tais como, livramento dos vícios das drogas, cura de doenças, libertação em prisões e, segundo relatos, livramento até de assassinatos e atropelamentos.

É interessante notar que cinco entrevistados afirmam compreender que “Deus cuida daqueles que se dedicam à obra”<sup>55</sup>. Mas é necessário que “o inimigo (Satanás) peça autorização para ferir algum ungido do Senhor.” Uma forma de ser protegido das investidas do inimigo seria carregar consigo a vigilância e a oração, ou então clamar pelo sangue de Jesus, caso o pentecostal seja capaz de perceber a tempo que está em perigo. No entanto, para que as graças sejam alcançadas, é imprescindível se dedicar aos mandamentos divinos, que incluem, segundo os entrevistados, oração, jejum, dedicação à obra de Deus, e também, subida ao Monte. Todas essas indicações ritualísticas seriam formas de “solicitar proteção” até mesmo para adentrar ao Monte Sagrado.

Deus zela pelo crente; mas para isso devemos andar nos caminhos dele. Devemos ser justos, buscar a santificação no jejum, na oração e na leitura da Bíblia Sagrada. Eu faço tudo isso aqui no Monte Cardoso, pois consigo me retirar somente para

<sup>55</sup>Cabe destacar que o entendimento desse termo entre os negros (as) pentecostais não está vinculado a ideia de fé pela obra, no sentido de pagamento. Entre esses religiosos, a fé que se materializa pela obra pode ser lida como ação política em favor de algo social e/ou espiritual.

isso. Lá em casa ou na igreja existem entraves que não permitem (Adia, entrevista concedida em 08/04/2017).

Procuro andar de acordo com a palavra de Deus (Bíblia), tento amar e respeitar o meu próximo e para isso me santifico orando, jejuando e vindo ao Monte para consolidar essa comunhão. Através desse sacrifício, Deus me recompensará com a salvação, porém, já vem me dando vitórias aqui na terra, tais como os livramentos das enfermidades e da violência. Ao sair de casa sempre coloco a minha Bíblia em baixo do braço e elevo os olhos para o alto de onde me virá o socorro, e dessa forma me sinto seguro, para enfrentar as mazelas do dia-a-dia (Matunde, entrevista concedida em 15/04/2017).

Venho ao Monte Cardoso para buscar uma palavra divina e também força espiritual para trabalhar, cuidar da família, da vizinhança, dos irmãos da congregação e de todos que Deus colocar no meu caminho. E com isso, fico longe do caminho do mal, sou liberto e protegido por Deus sem dar algo material em troca (dinheiro). Para Ele (Deus) só dou o meu amor e dedicação e recebo as bênçãos e os livramentos, não está bom? (Akin, entrevista concedida em 22/04/2017).

A palavra de Deus é tremenda, através dela eu aprendi a viver e me livrar das investidas do inimigo (Satanás) e dos homens maus. Ela me diz que aquele que habita no esconderijo do Altíssimo, à sombra do Onipotente descansará. Direi do Senhor: Ele é o meu Deus, o meu refúgio, a minha fortaleza, e nele confiarei. Porque ele me livrará do laço do passarinho, e da peste perniciosa. Ele me cobrirá com as suas penas, e debaixo das suas asas me confiarás; a sua verdade será o meu escudo e broquel. Então não terei medo do terror de noite nem da seta que voa de dia. Nem da peste que anda na escuridão, nem da mortandade que assola ao meio-dia (Makori, entrevista concedida em 22/04/2017).

A devoção a um Deus que se manifesta em áreas do Monte Cardoso se traduz em bênçãos concretas, que definem esse espaço como sagrado, tornando-se necessário uma preparação espiritual para entrar no lugar. Ritos especiais que envolvem oração, jejum, leitura bíblica, vigilância, amor ao próximo, dentre outros, devem ser realizados como forma de purificação para que o contato com o divino tenha êxito. Existe na cosmologia religiosa do pentecostalismo negro, um conjunto de rituais responsáveis pela purificação, transformação de padrões de comportamento e de integração do sujeito com Deus e com a própria ideia de libertação<sup>56</sup>. As águas correntes, por exemplo, não tão comum no Monte Cardoso,

<sup>56</sup>Para Boff, (2010, p. 35), “não se trata de uma libertação apenas do pecado (do qual sempre nos devemos libertar), mas de uma libertação, que também possui dimensões históricas (econômicas, políticas e cultural”.



mas presentes em outras unidades de conservação são, em geral, consideradas locais sacralizados diante das quais os pecadores devem ser batizados após um determinado período de conversão.

Há também, nessa cosmologia pentecostal, a queima dos pedidos de oração, que ocorrerem nas rochas do Monte Cardoso. Essa é uma prática que ajuda a dar cabo aos males espirituais e/ou, no extremo, possibilita iniciativas de enfrentamentos às mazelas cotidianas. Esse ritual é importante para demonstrar a existência da divisão das práticas religiosas por elementos da natureza e também para destacar que parece criar certa ordem empírica para o uso do espaço, separando-o das áreas de maior e menor sacralidade. Isso pode significar a identificação de lugares com mais ou menos uso e, portanto, a definição de políticas públicas.

Nessa definição espontânea do uso público do espaço, estão contidas concepções de interdependência entre ser humano e natureza, baseadas principalmente na necessidade da manutenção religiosa-cultural. O respeito ao ambiente natural de certa forma é incorporado pelos negros(as) pentecostais durante a ritualística. As práticas religiosas – queima do pedido de oração, orações, castigos, consagração do azeite etc. – são atravessadas por determinados princípios éticos, que abarcam a proteção do ambiente natural.

Nesse sentido, os ritos realizados no Monte Cardoso são considerados como de reconexão entre o sagrado, a natureza e o ser humano. Entretanto, vale destacar que os elementos da fauna e da flora não são entidades na visão cosmológica dos negros(as) pentecostais, porém são fundamentais por serem classificados como elementos da criação divina. Ou seja, para essa cosmologia religiosa, os elementos da natureza não são espíritos propriamente ditos, mas fazem parte de categorias significativas por permitirem a aproximação com Deus e, conseqüentemente, o alcance dos livramentos, bênçãos e libertações espirituais. As rochas, os rios, a terra onde se consagram o azeite utilizado na unção e cura dos enfermos, por exemplo, são apenas elementos naturais responsáveis pelo assentamento da prática religiosa.

De acordo com os interlocutores da pesquisa, os elementos da natureza utilizados na ritualística são como porta de entrada para o contato com Deus, porém não tem poderes para decidir sobre os malefícios e os benefícios vividos no cotidiano. Para o interlocutor da pesquisa, “já as mãos dos seres humanos

desavisados, pentecostais sem informação e consciência ambiental, são consideradas passíveis de degradação” (Obi, entrevista concedida em 13/05/2017).

Dessa forma, o quadro 3, a seguir, nos permite analisar as relações entre os negros(as) pentecostais, suas ritualísticas e os elementos da natureza, apontando as funções e finalidades atribuídas a eles para demonstrar que não se expressa dicotomia entre tal prática religiosa e a conservação da natureza, exceto quando se trata de “cristãos desavisados”.

**Quadro 3** - elementos da natureza, funções e finalidades

Elementos da Natureza	Função	Finalidades
Rocha	Queima do pedido de oração.	Libertação das amarras espirituais.
Terra	Aterramento do azeite para sua consagração.	Ungir para cura de enfermidades.
Água	Batismo	Remissão dos pecados
Floresta/mat a	Adoração e meditação.	Locais de adoração, castigos, leitura da Bíblia e meditação.

Elaboração própria.

A partir do quadro 3, é possível considerar que os elementos naturais não são entidades e não tem o poder de decisão, no entanto, são parte da composição de um espaço considerado sagrado por todas as atribuições que adquire. Assim, segundo os interlocutores dessa pesquisa, apenas o Deus da fé cristã se manifesta no sentido de proporcionar as bênçãos alcançadas através da ida ao Monte Cardoso.

## 2.6.

### Rituais pentecostais no Monte Cardoso

Os rituais realizados por negros pentecostais no Monte Cardoso podem ser percebidos de duas formas complementares, a saber: libertação e cura; adoração e meditação. Os negros(as) que são responsáveis pela sua realização geralmente não se dividem hierarquicamente, mesmo que haja divisão de papéis. Assim, o pastoreio, a evangelização, o diaconato possuem certa relevância na condução dos trabalhos ritualísticos, mas não a centralidade. Logo que se inicia o culto, há uma mediação das atribuições, cuja finalidade é conceder a oportunidade de condução dos ritos para os demais participantes. Nesse sentido, todas as pessoas acabam

assumindo algum papel na condução das práticas religiosas, o que não permite uma divisão hierárquica rígida das atribuições. Nesse sentido, percebemos que todos(as) sentem-se reconhecidos pelo coletivo cristão em que estão inseridos, gerando com isso uma certa afinidade.

O ritual de libertação é realizado sob muita oração e tem a finalidade de expulsar os espíritos malignos, a eliminar os vícios (jogos, sexo, drogas e demais situações consideradas ações profanas negativas.) e a cura dos problemas físicos. A cura é específica e se dá necessariamente através da imposição de mão embebida em azeite (preparado espiritualmente) na testa do sujeito enfermo, mas há casos em que a unção é feita na roupa, fotografia e pertences daqueles que estão ausentes ou hospitalizados e, portanto, dependentes da cura. Segue abaixo a figura 35 que ilustra esse tipo de ritualística:

**Figura 35**  
**Fotografia e pedidos de oração**



Fonte: Arquivo do autor

Normalmente, esse ato de ungir os enfermos somente pode ser realizado pelos pastores, mas como o processo hierárquico convencional é quebrado, a prática só se sustenta, porque passa a ser realizada por aqueles presentes e que iniciaram a campanha para a libertação, subindo o Monte.

O ritual de meditação bíblica geralmente se inicia em grupo e continua individualmente. É realizado em diálogo ou em silêncio. Através dele, é possível observar o alívio do estresse cotidiano através da conexão do sujeito consigo mesmo, com o outro, com o sagrado e com a natureza. As figuras 36 demonstram como ocorre esse ritual:

### Figuras 36

#### Ritual de meditação bíblica



Fonte: Arquivo do autor

Já a adoração a Deus, embora tenha momentos de leitura, a meditação é realizada ao som de cânticos e de instrumentos de percussão<sup>57</sup>. Há casos que foram utilizados de um a três pandeiros, por exemplo. O mais frequente é que se utilizem dois pandeiro e um triângulo. Também podem ser utilizados outros instrumentos de percussão como o agogô, tantan e pandeiro meia lua. Os instrumentos musicais são responsáveis nos rituais apenas pela parte rítmica dos coros (músicas). Os cânticos da harpa cristã<sup>58</sup> entoados pelos praticantes são elementos musicais responsáveis pela melodia, podendo provocar sensações e ondas cerebrais de relaxamento ou de tensão em diferentes momentos dos rituais realizados no Monte.

Os cânticos costumam ter entre três e sete estrofes<sup>59</sup>, repetidas várias vezes pelo conjunto de negros (as) que então louvando a Deus. Os componentes acreditam que cada canção corresponde a grandiosidade de Deus; força na caminhada da vida através da mensagem da cruz; consagração da vida para Jesus, vitória em Jesus. Segundo eles, quando o corpo de Cristo (componentes do culto) canta uma canção, não é ele que canta e sim o coral do céu composto por anjos.

<sup>57</sup> A percussão geralmente é feita com pandeiros, palmas e triângulos.

<sup>58</sup> A Harpa Cristã é o hinário oficial das Assembleias de Deus no Brasil, editada por Emílio Conde, Samuel Nyström, Paulo Leivas Macalão, José Tenório de Lima, John Sorhein, Nils Kastberg e o Dr. Carlos Brito e lançada em 1922. Com 640 hinos, ela foi especialmente organizada com o objetivo de enlevar o cântico congregacional e proporcionar o louvor a Deus em diversas liturgias da igreja: culto público, santa ceia, batismo, casamento, apresentação de criança, etc. para saber mais sobre o assunto acesse: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Harpa\\_Crist%C3%A3](https://pt.wikipedia.org/wiki/Harpa_Crist%C3%A3).

<sup>59</sup> Para saber mais sobre os cânticos da Harpa Cristã acesse: <https://www.letras.mus.br/harpa-crista/450198/>.

A cada cântico que termina, ocorre uma significativa excitação. Quase todos os presentes batem palmas descompassadas, gritam Glória a Deus! Choram copiosamente, fazem os seus pedidos materiais, que não passam de emprego, moradia, casamento e/ou de cunho mais espiritual. Também dedicam as orações para gestão das diferentes esperas públicas, pedem a Deus o encerramento da violência nas favelas<sup>60</sup> e suplicam por força e sabedoria para enfrentar as problemáticas causadas pela questão social.

Durante os rituais, os cânticos são retomados, com raras repetições. Isso pode significar que há uma variedade de músicas (640 somente na harpa cristã) capaz de direcionar os clamores para o relaxamento (mansidão, humildade, amor, arrependimento, dentre outros) e para a tensão (resistência aos males espirituais e às problemáticas provocadas por expressões da questão social e sua particularidade racial)<sup>61</sup>. A seguir, apresento trechos de orações que foram observadas através da pesquisa de campo no Monte Cardoso, após a realização os cânticos:

Senhor meu Deus e meu pai peço que nos livre do mal. Suplico que visite os nossos familiares e deem a eles o livramento do homem pernicioso, da fome, do desemprego. Meu Deus faz uma obra e toca no coração dos gestores desse país, retira meu Senhor do coração desse homem a sede de morte e ilumine suas cabeças para que olhem para sua nação e a proteja (Nassor, entrevista concedida em 05/05/2017).

Deus querido perdoo as minhas falhas, me ajuda a ser um ser humano cheio do seu Espírito Santo, de amor e respeito pelo próximo, conforme orienta a sua palavra (Bíblia Sagrada). Nos ajuda a vencer as tentações do mundo profano, não nos deixe cair nos vícios, livra-nos da prisão, não nos permita ficar sem o pão. Oh, meu Deus! O Brasil vai de mal a pior, dessa forma, muito inocentes irão pagar com a vida, por erros daqueles avaros. Nos ajudem a resistir o fogo do inferno que se apresenta (Yooku, entrevista concedida em 05/05/2017).

Deus de Abraão, Izaque e Jacó tenha piedade de nós. Ajuda-nos a permanecer firme na sua palavra, mas também nos dê direção

<sup>60</sup> Para saber mais sobre o assunto acesse o site: [http://www.ipea.gov.br/igualdaderacial/index.php?option=com\\_content&view=article&id=730](http://www.ipea.gov.br/igualdaderacial/index.php?option=com_content&view=article&id=730).

<sup>61</sup> A presença de caixa de som e microfones foi detectada em um ritual, no entanto, após a nossa intervenção baseada no diálogo, a congregação que foi pega tal prática se comprometeu em não fazer uso desses equipamentos no Monte Cardoso. É a segunda vez que utilizamos aparelhos elétricos nos rituais, em vinte anos de culto na região, só fizemos isso porque não tinham sido alertados sobre os problemas que causariam para a fauna local, não faremos outra vez, afirma o líder religioso daquele momento (MPUMELELE, ABORDAGEM REALIZADA EM 23/04/2017).

para se proteger desse mundo cruel, sem emprego e comida para todos. Senhor ajuda a irmã “fulana” conseguir um emprego, a sua serva tem dois filho para criar, tenha misericórdia (Obi, entrevista concedida em 13/05/2017).

Nos rituais de libertação e cura, acredita-se que o Espírito Santo de Deus é incorporado. Então, cada membro do grupo que esteja em comunhão e que dê oportunidade para essa manifestação divina será mais utilizado para inflamar o cantar, tocar, louvar e bater palmas, a fim de que todos possam se aproximar do sagrado.

Os rituais de adoração e meditação se caracterizam por batidas de pandeiro, com o andamento musical rápido, que às vezes se confunde com o ritmo de canções da música popular brasileira pé de serra, coco e maracatu, especialmente quando é acompanhada por triângulo e pisadas de pés. Nesse momento, também podem ocorrer eventos de transe espiritual.

Nesses rituais realizados no Monte Cardoso, aqueles que conduzem os instrumentos, localizam-se no centro da meia lua que é formada pelos demais, o mensageiro da vez (sujeito que faz as leituras bíblicas nos momentos adequados) geralmente se situa ao lado direito dos tocadores ou a dois passos à frente deles. Os demais presentes no semicírculo podem apoiar o culto na medida em que recebem oportunidades para louvar, orar ou entregar alguma revelação. E, também podem simplesmente estar esperando a unção da cura e do batismo com o Espírito Santo de Deus.

Ainda na observação direta em campo, foi possível observar que àqueles que se submetem a cura ou ao batismo, não se atribui nível de pureza espiritual tão elevado quanto os outros e, portanto, ficam mais afastados das benções. Situam-se ainda num estado espiritual pós-convertimento à religião, considerando-se que estão em transição entre o mundo profano e a dedicação ao divino. Nesse sendo, são iniciados pelos mais velhos no pentecostalismo, onde estes assumem algum papel de destaque nesse processo de inserção dos novatos, porém, através do rodízio de posições.

A incorporação desses sujeitos recém-convertidos ao universo do Monte Sagrado se dá através do ato dos negros(as) pentecostais iniciados na ritualística e que ensinam alguns procedimentos espirituais de preparação, a saber: realização de campanha de oração, normalmente na madrugada; jejum por um determinado

período; vigilância para não pecar contra Deus, que significaria estar contra o próximo; se colocar em dia com a santa ceia; dentre outras preparações.

Durante o período de realização dos rituais preparatórios, os sujeitos devem ser supervisionados pelos mais experientes porque geralmente os novatos podem entrar em transe momentâneo, antes de receber o batismo com o Espírito Santo de Deus e, com isso, interromper todo o processo de interação com o divino no Monte. Daí os cristãos mais velhos organizam essa experiência do transe com a imposição de mão e orações, que de alguma maneira equilibra o frenesi espiritual.

Os mais experientes também costumam ficar o tempo que for necessário abraçado ou cercado o incorporado com os braços para protegê-lo de quedas, visto que se trata de um iniciante nos rituais. Nesses rituais de preparação ou introdução à uma aproximação maior com Deus, sobretudo quando se trata da subida ao Monte, os novatos também ocupam lugares e posições de ouvintes na leitura da Bíblia, mas há casos em que eles podem colaborar na reflexão, o que confirma a ideia de organicidade, sem hierarquização.

Quando se trata dos rituais de cura de vícios, por exemplo, daqueles que estão no processo de iniciação religiosa é mais complexo a subida do Monte e pode envolver não apenas orações, jejuns ensinamento bíblicos e, também retiros espirituais e consagrações vigiadas que podem ocorrer na casa do afetado ou em algum sítio, alugado ou não. Os negros(as) mais experientes no pentecostalismo podem desenvolver, entre si, um sistema de apoio ao novo convertido que necessita sair dos vícios, podendo isso se dar através de visitas diárias ao dependente que quer se libertar.

Nessas visitas, que ocorrem pelo menos duas vezes ao dia, os mais velhos da religião podem prescrever atividades religiosas e de trabalho a serem seguidas posteriormente pelo dependente químico, mantendo, assim, em constante vigilância até que se sinta livre dos vícios e, conseqüentemente, apto para buscar as graças do Espírito Santo de Deus no Monte.

Os ritos religiosos ocorrem com frequência no Monte Cardoso. Pelo menos todo final de semana é possível verificar, principalmente ao final do período vespertino, um número significativo de negros(as) adentrarem o espaço. Quase todas as mulheres vestem vestidos que cobrem todo o corpo. Geralmente elas usam cabelo preso, tipo “coque”, usam tênis ou sandálias rasteiras e quase sem maquiagem. Já os homens vestem terno e calça social (quase sempre fora da medida

corporal) e, por vezes, carregam barracas para acampamento, em que a finalidade é abrigá-los em dias de campanha de oração para libertação, consagração do azeite, encontro com o divino.

Erguidas para este fim, as barracas podem, em outros casos, servir apenas como um lugar de retiro nas noites de sexta-feira e de sábado, dia em que sujeitos ou grupos costumam ficar acampados fazendo vigília em busca de Deus. Alguns desses cristãos levam seus filhos menores por não terem com quem deixar e, nesse sentido, as barracas também servem de abrigo para as crianças.

É interessante destacar que esses pentecostais começam o seu processo de mobilização para subida ao Monte Cardoso cruzando-se nas ruas e vielas das periferias dos diferentes municípios do Estado do Rio de Janeiro, conforme apresento no quadro (2). Quando trocam entre si informações a respeito de onde está ocorrendo derramamento de bênçãos, o que provoca o aumento do número dos visitantes no Monte pois, afinal, ninguém quer “ficar de fora”. Entretanto, mais importante que defender a prosperidade material para solução de alguns problemas, esse tipo de mobilização pode se desdobrar na criação de redes coletivas de enfrentamentos das problemáticas sociais. A seguir discuto os papéis exercido pelos negros(as), como forma de demonstrar sua organização não hierarquizada.

## **2.7.**

### **Lideranças e membros pentecostais**

Todo esse sistema religioso apresenta-se coordenado por uma espécie de liderança momentânea, ou seja, todos os membros desenvolvem algum papel no comando das práticas religiosas. Essa razão advém da crença de que todos nascem predestinados, com o “chamado” para lidar com o movimento de adoração a Deus.

Nesse caso, o conhecimento é adquirido oralmente, através da leitura da bíblia e, principalmente, do reconhecimento comunitário que veem nos “religiosos”, elementos que os diferenciam dos considerados “mundanos”. Geralmente, esses sujeitos vocacionados iniciam suas vidas religiosas em pontos de pregação, que podem ser instituídos dentro de uma casa, apartamento (tipo habitação popular), casebres, barracos, garagens, fundo de quintais nas periferias e favelas.

As lideranças atuantes na chamada “obra de Deus” são formadas não em bancos da igreja, da escola e da universidade, mas são escolhidas pela própria comunidade,



considerando as experiências vividas no mundo real, como pudemos constatar no diálogo com nossos interlocutores. É através dessas experiências que, por vezes, ocorrem as conversões “pela dor, ou pelo amor”, conforme diriam alguns pentecostais.

O fato é que, formam-se religiosos orgânicos, portanto, vinculados com a realidade, o que facilita o convencimento dos demais. Certos da capacidade de cooperação coletiva do sujeito aspirantes à liderança e de sua atividade na resolução dos problemas e conflitos do cotidiano, bem como a negação do lado “destrutivo” da “vida profana”, a comunidade o integra na condição de líder momentâneo. Esse tipo de passagem seria reconhecido no mundo secular como “pentecostal raiz”, adequando-se perfeitamente a (87%) dos interlocutores entrevistados.

Esse modelo de liderança é capaz de se deixar substituir, tendo em vista que o poder de escolha não é individual e depende de uma série de atributos que somente os “escolhidos por Deus” atendem a esses critérios. Gramsci (1992, p. 143) ao debater sobre liderança, afirma que o líder é o elemento de coesão que centraliza o objetivo comum e tem como funções articular as potencialidades do grupo, controlar e exercer autoridade, e formar seus sucessores. Nesse sentido, a momentaneidade é fundamental para permitir que o poder entre os negros(as) pentecostais não se concentre nas mãos de poucos. Quanto às características pessoais, o autor destaca o caráter (resistência aos apelos fúteis), a honra (vontade para sustentar novas ideias) e a dignidade (consistência em lutar por um fim superior), atributos que aproximam o sujeito do coletivo.

As iniciativas sociais ou os serviços sociais prestados, muitas vezes, advêm dessa formação de vida, que na religião lhes credenciam para uma liderança momentânea religiosa. Isso inclui, ainda, subir o Monte Cardoso como forma de se religar com o divino e, conseqüentemente, enfrentar o mundo real das mazelas em nome do conjunto periférico. Tudo isso faz parte da construção social dos negros(as) pentecostais, que partilham funções e atribuições com outros, em favor do coletivo.

## 2.8.

### **Serviços religiosos e sociais**

Além dos rituais que envolvem libertação, adoração, cura, jejum, oração, queima dos pedidos de oração consagração do azeite, os negros(as) pentecostais são

chamados quase que diariamente para resolver ou mediar os problemas e conflitos da população periférica como um todo. Essas atividades geralmente são realizadas em conjunto com outros “irmãos e irmãs em Cristo”, contando com o auxílio da Bíblia Sagrada, garrafa de azeite e água consagrada, dentre outros recursos.

Nas favelas e demais áreas periféricas, esse movimento é acirrado devido às mazelas sociais recorrentes, fazendo com que os convertidos prestem serviços especializados no desenvolvimento no sentido espiritual e social. Do ponto de vista espiritual, as experiências realizadas são diversas: orações e unção em favor dos enfermos, conversão dos “cativos” (pessoas consideradas endemoniadas, cativas do “Demônio”, ensinamento dos rituais aos novatos na religião, realização de casamentos, de cultos, e de campanhas de libertação, cura divina, dentre outros.

Essas ações, muitas vezes de aparência simples, são materializadas na forma do equilíbrio espiritual, psíquico e social. A operacionalidade dessas ações pode ocorrer nas igrejas, nos pontos de pregação e nos lares dos atendidos. No caso de atividades realizadas nos lares como, por exemplo, nos cultos de ação de graça, os pentecostais mais velhos, orientam a equipe de visita a se consagrarem (todos devem seguir os trâmites que possibilitam a aproximação com Deus). Também ensinam que a visita domiciliar somente pode ser realizada por crentes casados e devidamente acompanhados pelos seus cônjuges, a fim de evitar qualquer mal entendido na interação com os sujeitos do domicílio atendido.

As intervenções sociais são múltiplas e, nesse sentido, os membros da igreja ou do ponto de pregação criam uma rede de cooperação e autocuidado para atender as necessidades de seus corpos religiosos e a comunidade do entorno. Os membros e lideranças momentâneas tem uma espécie de código de ética não explícito, que serve para orientar as práticas religiosas e, ainda, as atividades sociais a serem desenvolvidas.

Os mais velhos na fé e em plena comunhão com Deus tem as atribuições mais complexas, tais como: realizar cultos em presídios, casas de detenções, internatos de infratores, orações para traficantes no interior das favelas, dentre outras. À primeira vista, tais ações podem soar como meras atenções religiosas ou, de maneira pejorativa, poderiam ser compreendidas com atividades que somente existe para converter “os pecadores” ao pentecostalismo. Embora tenhamos percebido que há essa possibilidade, podemos afirmar, levando em conta os relatos dos interlocutores da pesquisa, que essas iniciativas também adquirem cunho social

significativo. Destacamos, a seguir, trechos das entrevistas realizadas que nos permitem fazer tal interpretação:

Levamos a mensagem do céu, com isso, esperamos que os abençoados (interceptados pela abordagem) caminhem conosco para a salvação (se converta à religião). Mas em muitos casos isso não ocorre, no entanto, eles não rejeitam a palavra e, muitas vezes, nos pede apoio para outras questões [...] um dia estávamos caminhando e levando a palavra de Deus em uma favela, localizada no bairro de Vigário Geral, e fomos interceptados por um homem armado que pedia apoio para sua “esposa”. Partimos em direção a casa do sujeito e ao chegarmos ele disse: “se vocês realmente são de Jesus retire o demônio dela” apontando com a arma em direção a porta da residência. Ao entrarmos na casa nos deparamos com uma mulher muito ferida, tinha acabado de tomar uma surra de corrente do mesmo homem que nos pediu ajuda. A situação ali não era espiritual, mas de saúde e de segurança. Logo pegamos a mulher e a levamos para o hospital. Lá ela passou muitos dias e ao sair a convencemos de ficar uns dias abrigada na casa de um irmão em Cristo (pentecostal), após dois meses de acolhimento conseguimos que a tal mulher retornasse para o convívio dos seus familiares no Rio Grande do Norte. Infelizmente, ficamos sabendo que meses depois aquele homem que nos abordou tinha falecido em confronto com outros vendedores de droga (Hanna, entrevista concedida em 13/05/2017).

Eu e os irmãos em Cristo (pentecostais) estávamos trabalhando para o Senhor Jesus (evangelizando) na favela da Baixa do Sapateiro (localizada na cidade do Rio de Janeiro) e lá batemos em uma porta. Fomos recebidos com carinho e devido à receptividade oferecemos a oração e uma pequena mensagem bíblica, que foram prontamente aceitas. Contudo, na ocasião não houve convertimento, mas conseguimos servir a Deus de todo modo, pois no decorrer da conversa percebemos que a família não tinha alimentação em casa. Nosso grupo de missionários tinha pouco dinheiro, no entanto, conseguimos comprar alguma coisa para ajudar a família passar uns dias sem fome. Dias depois votamos e levamos a mãe dessa família para se cadastrar no Bolsa Família e logo iniciamos uma campanha no nosso ponto de pregação para ajudar a senhora a conseguir trabalho. Dias depois uma irmã em Cristo (pentecostal) conseguiu um emprego de doméstica para a tal senhora. Dois anos depois, a mesma pessoa que ajudamos adentrou o ponto de pregação e aceitou o nosso Deus com salvador. Hoje ela continua trabalhando como doméstica e também colabora com os necessitados que aparecem solicitando de algum apoio (Nala, entrevista concedida em 27/05/2017).

Nessas intervenções, é possível intermediar algum tipo de garantia de direitos aos que cometeram algum tipo de ato ilícito: i) facilitar contato como o familiar; ii)

intermediar a aparição de defensores públicos para orientar o detento e/ou seus familiares sobre a existência desse instrumento judiciário importante; iii) auxiliar no equilíbrio emocional ao levar palavras de esperança e fé; iv) estimular a transformação do indivíduo ao apresentar os cursos, oficinas e seminários que são oferecidos pelo próprio sistema carcerário; v) visitar e levar a mensagem de libertação para aqueles que estão nas bocas de fumos vendendo ou comprando entorpecentes e vi) Comprar e doar remédios, roupas e materiais de primeira necessidade para aqueles que não recebem visitas nas prisões.

Outros negros(as) pentecostais assumem também o papel de visita aos enfermos em hospitais, levando mensagens de apoio e de esperança. Muitas vezes, ao lado de um leito de dor, tomam para si: i) a responsabilidade de localizar algum parente (morador de favela) e comunicar-lhe a necessidade de visitar o paciente; ii) ensinar as famílias sobre a existência do Benefício de Prestação Continuada, orientando a procurar o Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS) e iii) abrigar entes queridos que tem necessidade de visitar constantemente o adoecido, mas não podem pagar para se hospedar na cidade.

Há aqueles que acionam as redes para possibilitar que os mais pobres consigam ter acesso a serviços de reparos, manutenção e construção de casa e barracos por um preço acessível. Muitas vezes, conseguem trabalho para os desempregados e, na ausência de creche, cuidam das crianças por um determinado tempo para que os pais possam trabalhar. Acolhem os desabrigados, e famintos e os recém-chegados de áreas longínquas ou de outras periferias, no agora, novos espaços de moradia.

No processo de desenvolvimento das intervenções sociais, não há receita pronta, talvez porque as respostas encontradas dependem da disponibilidade da rede de autocuidado construída por negros(as) pentecostais no território. Os líderes momentâneos de três pontos de pregação que visitamos reclamaram das poucas alternativas que dispõem caso necessitem atender algo mais urgente. Isso fica explicitado nos relatos destacados a seguir:

Nossas redes de apoio social são fracas e muitas vezes não nos permite apoiar uma pessoa que tem uma necessidade de moradia permanente, por exemplo. Sinto que nesses lugares (periferias) falta tudo e nossas igrejas não dão conta de atender as demandas. Nós somos pobres, quase que sem trabalho formal e, por isso, não temos dinheiro para contribuir, nem com a casa de Deus. Tem cristãos que saem de casa na esperança de receber uma cesta

básica na igreja. Aqui é pobre colabora com outro pobre, por falta de ação governamental (Paki, entrevista concedida em 13/05/2017).

Quando temos que ajudar um irmão em cristo ou até mesmo o não crente é uma peleja. Por não sermos uma grande congregação e atuar em regiões da cidade muito pobre, não temos recurso. Daí que o apoio acaba sendo momentâneo. Geralmente orientamos ou conduzimos os mais necessitados para os Centros de Referência de Assistência Social (CRAS) mais próximo. Muitas vezes não adianta não. Nesses casos apoiamos com o mínimo e indicamos outras igrejas com mais recursos para a pessoa ou o grupo familiar procurar (Kito, entrevista concedida em 13/05/2017).

Nossa igreja é pobre, não é de alvenaria, não tem ventiladores, e os bancos então quebrados e quando chove enche. Mas persistimos porque estamos lá pela graça de Deus. Ainda, sim o coração dos irmãos é cheio do amor de Deus [...] Sempre que algum necessita nos reunimos e ajudamos com o que podemos. Não é muito, mas garanto que ninguém sai de barriga vazia (Mandisa, entrevista concedida em 20/05/2017).

De certa maneira, parece que esses problemas não ocorrem em congregações de grande porte, já mercantilizadas. A sustentação financeira das pequenas igrejas e pontos de pregação está baseada em princípios que certamente não são de caráter econômico e político. A dedicação ao outro surge não apenas de um processo de empatia, mas, também de experiência vivida na própria pele. Nas periferias, os negros(as) pentecostais parecem padecer de problemas semelhantes e talvez por isso haja tendência ao autocuidado, ainda que exista uma importante pressão contra esse modelo de cristianismo desenvolvido pelo evangélico de mercado.

Alguns entrevistados afirmam que as igrejas não permitem avarezas, a luxúria, o ódio ao próximo. É preciso atender aos necessitados para não serem consumidas pela hermenêutica do capital. Conforme mencionado pela interlocutora da pesquisa:

Há muitas congregações independentes e de fundo de quintal e tentam seguir a ideia de um Jesus Libertador, mas se nada for feito essa perspectiva do evangelho libertador pode sofrer influência da perspectiva religiosa que defende a prosperidade como fio condutor Hadiya, entrevista concedida em (20/05/2017).

Existem muitos pentecostais com vergonha de serem favelados se, apegando as promessas da prosperidade divina. Comprando roupas, eletrodomésticos, materiais de construção para embelezar a casa com a intensão de ser visto como vitorioso. Esses frequentam essas igrejas que não tem comprometimento com pobres, presos e os doentes. Esses perderam os ensinamentos históricos do Senhor. Mas na outra ponta tem os pentecostais que se esforçam para viver de acordo com fé genuína. Esse modo de crer não permite colocar o dinheiro e as coisas materiais em primeiro lugar; também não permite ficar parado. Ou seja, o varão ou a varoa de fé tem que correr tem que fazer a obra, pois sem ela a fé é morta. Por isso, venho ao Monte pedir força a Deus para as dificuldades do dia-a-dia, porém, não luto sozinho tem sempre uns irmão na causa (Paki, entrevista concedida em 13/05/2017).

Sei que tem crente que gosta de ser enganado por falsas promessas de prosperidade, mas na minha congregação nós preferimos pregar uma mensagem de libertação, de luta contra as drogas, pobreza e violência. Pois o lugar que vivemos necessita de um Deus que ajude a mudar a realidade e não fique somente no sonho (Jata, entrevista concedida em 20/05/2017).

Aprendi a mensagem da cruz, de um Jesus que liberta os fracos e oprimidos. Aprendi a adorar a Deus, especialmente quando vou ao Monte, sem esperar nada material em troca. É claro que também tenho necessidades como as outras pessoas, mas procuro transformar a fé força para continuar lutando em conjunto com aqueles que querem mudanças sociais (Mandisa, entrevista concedida em 13/05/2017).

Conforme pode ser observado, os(as) negros(as) pentecostais se concentram em torno de uma interpretação bíblica, que defende um determinado crer e agir distinto daquele voltado exclusivamente para o bem material. Esses pentecostais pregam basicamente a ideia de libertação, sem intervenção econômica, ou seja, reconhecem a necessidade das questões materiais para sobrevivência. No entanto ponderam algum tipo de reação coletiva ou individual que é imanente aos grupos sociais que ao longo da formação social brasileira sofrem com as expressões da questão sociais latentes e específicas.

Nesse sentido, a atuação desses religiosos para solução de problemas, conflitos e confrontos envolvem as diferentes expressões da questão social e suas particularidades e abrangem práticas que resgatam de alguma maneira a sobrevivência coletiva, com modos próprios de organização. A fé no sagrado parece não funcionar sem a ação coletiva. A fé auxilia a luta pelos direitos humanos relacionados à proteção da vida e solução dos problemas que certamente passam

por práticas e rituais. A fé corrobora, também, para a realização de intervenções que, embora não tenham a “aparência revolucionária” abrem espaços para algum tipo de entendimento em relação à inversão das interpretações dominantes da bíblia, sobretudo da ação em favor dos oprimidos.

Os negros(as) ”canela de fogo” procuram os moradores de favelas e demais áreas periféricas para levar a mensagem do Jesus Libertador. Mas, assim que percebem que alguém necessita de apoio espiritual, emocional, físico, jurídico, alimentar, educacional, fornecem uma espécie de proteção às pessoas envolvidas, o que parece materializar a fé, como autocuidado.

Esse serviço geralmente é feito nas madrugadas. Durante à noite, os mais necessitados aparecem em maiores quantidades, sobretudo aqueles que foram afetados pelo vício ou pela venda de entorpecentes. Esses serviços sócio-espirituais consistem em ações pontuais que abarcam orações, orientações diversas, encaminhamento para tratamento da dependência, quando é o caso, distribuição de lanches. Quando é possível, o ritual pode incluir revelações e profecias, que neste caso podem ser fundamentais para orientar os fragilizados por problemáticas que tem origem nas questões que assolam o mundo real.

Esses cuidados sociais e espirituais se justificam pelas carências que cercam as áreas atendidas. Negros(as) pentecostais localizam-se às margens dos meios de produção, das riquezas produzidas e direitos e do direito à cidade do Rio de Janeiro e ao próprio Parque Nacional da Tijuca. Mas, ainda sim, procuram ser uma espécie de “válvula de escape” para aqueles que mais necessitam de apoio, o que significa não separar de si mesmo.

Por este motivo, os interlocutores dessa pesquisa chegam a ficar semanas no Monte Cardoso recebendo forças espirituais antes das suas abordagens de cunho religioso e social.

As práticas e ritualísticas no Monte Cardoso têm a sua organicidade e finalidade de forma bem distinta do que o senso comum defende. Como a necessidade de interligação com o sagrado é real e espiritual, particular e coletiva a sua principal finalidade pode significar apoio mútuo, mesmo tendo todo um processo histórico de alienação que se impõe desde o período colonial. Os interlocutores desse estudo, para conseguir encarar as mazelas sociais buscam na religião informações e práticas que lhes permitem abrir um campo de sobrevivência e de resistência social, que indica as diferentes direções para onde estão indo.

Dessa forma, é possível inferir que essa não é uma escolha por acaso, com destino fora do desejo ou fora da consciência, os negros(as) pentecostais que foram acompanhados por mim têm algum entendimento, que devem fazer o contato “direto” com o sagrado no Monte, principalmente para elaborar suas formas de resistência social que se objetiva pelos serviços.

E, nesse sentido, as crianças também podem ser “protegidas” pelos negros(as) pentecostais através de um ritual de “apresentação a Deus”. Diferentemente do que é realizado na Igreja Católica no ato do batismo, o ritual teria a finalidade apenas de pedir para que Deus zele pelo “inocente” até que ele possa se redimir dos erros na fase adulta, por meio do batismo nas águas. A frequência desse ato se dá devido à crença de que aumentam as suas chances de sobrevivência, principalmente dos meninos. O serviço prestado tem suas preservações espirituais, mas, de certa forma, produz uma sensação de que os filhos das periferias serão protegidos de diferentes mazelas sociais, que enfrentarão ao longo da infância e adolescência, sobretudo a violência policial.

O serviço de apresentação da criança é reforçado por trabalhos educacionais realizados em escolas dominicais para que os assistidos, ainda que se desvie dos caminhos de Jesus Cristo, não se esqueça da sua existência e importância. Esses trabalhos têm a finalidade de favorecer o sucesso da sobrevivência do “protegido”. Para as crianças negras e periféricas, esse serviço pode possibilitar os primeiros contatos com o mundo espiritual e de construção da ética da sobrevivência.

Nesse serviço, há também trabalhos realizados para favorecer a noção de resistência às drogas e ao crime. As lideranças momentâneas e os demais membros das Igrejas ou ponto de pregação acreditam que se a criança aprender as causas e consequências das drogas para vida, a partir de uma moral bíblica, que possibilita o surgimento de uma ética que se propõe a produzir mais reflexão do que imposição sobre as problemáticas sociais do dia-a-dia em regiões faveladas e periferias. Assim, as chances de se chegar a uma vida adulta são maiores, uma vez que há alto índice de mortalidade infantil e juvenil devido ao genocídio provocado pelo envolvimento e combate ao uso de drogas e/ou tráfico.

Nesse caso, os(as) negros(as) pentecostais julgam que podem interferir positivamente, minimizando os danos sociais que certamente seriam maiores se não houvesse tal serviço. Outra questão que pode ser resolvida com tal auxílio religioso



são os casos de brigas entre casais, sejam “crentes” ou “não crentes”. Destaco, como exemplo, alguns casos que me foram revelados:

Não somos psicólogos, e nem o povo onde vivemos e servimos a Deus tem condições de bancar um atendimento desse e mesmo que consiga no serviço público não será suficiente. No entanto, para glória de Deus salvamos alguns casamentos ou vidas. Há casos em que orientamos para que cheguem ao entendimento e respeito. Mas existem situações que somente a separação pode ser a solução. Tem cristão que não gosta de falar a real por pensar que a bíblia condena a separação. Esses defendem a ideia de o que uniu Deus o homem não separa. Tá certo, tá escrito, mas há casos que o homem deve intervir sim. Eu já orientei separações, e não acho que estou contra os ensinamentos de Deus, ao contrário em determinadas situações estou à favor visto que Deus é amor, mas é fogo consumidor - justiça – (Jata, entrevista concedida em 20/05/2017).

Lá na igreja que congrego vira e mexe tem um casal para ser curado por Jesus Cristo. Na maioria crente, é isso mesmo. Crente não é santo, e muitos são lobos na pele de ovelha. Há o trigo, mas existe o joio. Nesse sentido, temos um papel de revelar novamente para os irmãos quais são os ensinamentos de Deus e dos homens (leis, como Maria da Penha) para o convívio do casal (Umi, entrevista concedida em 04/06/2017).

Faço parte do grupo de missões e do corpo de formação de casais lá de onde congrego, esses são alguns dos motivos que me trazem ou Monte Cardoso. Tenho que buscar a Deus para ter temperança e discernimento para utilizá-los na hora de orienta as pessoas. Como falei [...] ajudo a ministrar cursos para casais que querem se casar. Falamos dos planos de Deus para o casal (compromisso e comportamento) e tratamos também de problemas que enfrentaram no cotidiano. Temos que ser temperado, não dá para acreditar que por ser cristão estaremos livres das provações (expressões da questão social) do mundo (Makori, entrevista concedida em 04/06/2017).

Em conversa com alguns(algumas) negros(as) pentecostais, ouvi relatos de casos mais complexos, descobertas de comportamentos, chamados por eles de “pecaminosos”, que ocorrem através das revelações divinas. Os suspeitos são entregues de forma oculta ou em público. A transmissão dos sonhos, visões e avisos vindos de Deus muitas vezes são de exortação. Segundo meus interlocutores, muitos “profetas” tem medo de entregar esses tipos de revelações, mas esses casos geralmente ocorrem quando o suspeito ou a provável vítima estão visitando igrejas ou ponto de pregação que não tem vínculo diretos com os afetados. De acordo com a crença, os homens e mulheres consagrados, inclusive no Monte, seriam capazes

de revelar tais transtornos sem mesmo conhecer a pessoa, fazendo-a crer no ato como sendo um “livramento” (superação de um risco ou qualquer forma de mal) e um aviso divino.

Os casos de traição conjugal são mais comuns nesse tipo de “serviço” divino. Nesse sentido, os interlocutores desta pesquisa ressaltaram que é mais fácil mediar problemas conjugais vinculados à questão financeira do que infidelidade, porque para esses religiosos o “dinheiro” já é tratado como algo que traz discórdia devido ao seu potencial alienador. Outro caso de prestação de serviços sociais pode ser verificado no auxílio aos detentos e ex-detentos do sistema prisional. Membros da religião relatam que utilizam da experiência de vida e da consagração espiritual no Monte Cardoso para cuidar e visitar prisioneiros. Levam consigo a coragem, mas sobretudo a oração e o louvor na tentativa de minimizar as sequelas deixadas pela vida na cadeia. Por causa desse tipo de trabalho, eles relatam que suicídios e assassinatos são evitados depois de intervenções religiosas.

Segundo meus interlocutores, as palavras de fé já foram capazes de produzir efeitos, inclusive, apaziguadores entre os detentos. Na prestação desse serviço, os crentes não somente oram e/ou tentam a conversão dos encarcerados, muitas vezes tomam partido dos problemas cotidianos dos apenados. Outra questão interessante, nesse serviço, é na dissonância teológica e social entre os pentecostais e os neopentecostais. Os interlocutores desta pesquisa contam que a população carcerária já foi mais próxima dos pentecostais.

No entanto, com o crescimento dos neopentecostais, tal contato foi sendo apropriado e o discurso de autocuidado foi sendo modificado por questão materiais. Ainda que presas, as pessoas “amparadas” pela “fé mercadoria”, são coagidas com uma versão de liberdade que se paga não apenas com dízimo e ofertas e, também, com a abertura de um campo de intolerância religiosa que só serve para ampliar o controle territorial dos poderosos da fé.

Mesmo em desvantagem na atenção aos detentos, os interlocutores da pesquisa revelam que acreditam na reintegração, tanto por intermédio dos rituais, quanto por outras ações sociais, que oportunize a garantia de algum modo de sobrevivência. Muitos desses detentos e ex-detentos são incentivados ao desenvolvimento de algumas atividades laborativa, principalmente as ditas como informais. Tivemos conhecimento de casos de ex-detentos que receberam alguma mercadoria (água, refrigerante, doces, biscoitos, dentre outros) para reiniciarem sua

vida financeira como vendedores ambulantes. Há relatos de que, depois de um tempo como vendedor ambulante, alguns buscam outras profissões - tais como pedreiro, pintor, eletricitista, gasista – somente para não retornar ao crime. Mas, ainda sim, na informalidade.

O mal que essas pessoas cometeram e pagaram na justiça não pode ser visto como sendo recompensado através do apoio espiritual e social oferecido por negros(as) pentecostais. O que se busca, por meio, desse serviço não é assumir o papel do Estado que, por sua vez, deveria ter políticas públicas efetivas para que muitos que saem do sistema prisional não dependessem de ajuda alheia. Busca-se dar o mínimo de dignidade à quem talvez nunca tenha tido.

Essas ações só são possíveis e reais por existir, no inconsciente, a lembrança de alguns aspectos do comunalismo africano como um sistema de crenças e de autocuidado. Cosmologicamente, o que foi descrito até aqui é compartilhado como uma tendência entre esses religiosos, pois a experiência de vida e espiritualidade encontrada no Monte fornece uma percepção de mundo estruturada por uma forma de pensar-agir própria de uma população, que tenta ser cristã no sendo de se proteger em proteção com o próximo.

Não queremos afirmar aqui que esse movimento religioso é revolucionário, mas defender a ideia de que as práticas evangélicas podem ser também alternativas para enfrentar a onda conservadora e neoliberal, que entra e sai das igrejas evangélicas corroendo mentes e ceifando vidas. Nesse sentido, os serviços oferecidos não podem ser entendidos somente como algo indissociável do capital por ter a função apaziguadora, eles são certa forma um potencial às transformações sociais por oportunizar o primeiro atendimento daqueles que não têm acesso aos direitos sociais básicos. Por ele pode ser possível o desenvolvimento de uma hermenêutica bíblica, que possa dar mais sentido social no contexto de uma concepção de Jesus Libertador.

### 3.

## **Questões práticas e teóricas sobre o processo de violação de direitos de uso público religioso**

Até aqui foi possível acompanhar como os(as) negros(as) pentecostais, entendidos como produtores sociais das formas de uso público religiosos de áreas do Parque Nacional da Tijuca tem assumido uma postura cada vez mais transparente, principalmente quando se trata da realização de práticas religiosas no setor Pretos Forro e Covanca, especificamente no Monte Cardoso. Mesmo estando presentes nesses espaços, contraditoriamente são levados a se esconder e, por vezes, incluem-se em “aventuras” na floresta. Esses sujeitos são impedidos de realizar seus costumes religiosos, por motivos que, muitas vezes, aparecem entre as esferas da legalidade, do interesse e do direito.

A perspectiva dessa segunda parte da tese é a de que o Parque Nacional da Tijuca, enquanto instituição, é um potencial causador de violações de direitos contra negros(as), na medida em que, no passado, se apropriou do corpo e do trabalho dessa população de forma escravizada e, no presente, impede suas manifestações religiosas, à medida em que oprime, humilha e cerca os lugares de cultos no Monte Cardoso. É certo antecipar que todas essas questões são limitadoras dos serviços espirituais e sociais prestados, pois a subida ao Monte Cardoso é parte fundamental do encorajamento que impulsiona o autocuidado entre os(as) negros(as).

### 3.1.

#### **“A violação de direitos não é nossa”**

Em certa medida, é fácil perceber a constituição e produção das violações de direitos cometidas contra os(as) negros(as), principalmente ao observar sobre, como mencionado anteriormente, a articulação violência, negligência, ausência e a não participação direta desses sujeitos na estruturação do planejamento do uso público do Parque Nacional da Tijuca. Quando perguntamos aos interlocutores dessa pesquisa sobre os serviços e infraestrutura disponíveis verificamos que as condições para o uso público religioso do Monte Cardoso não são ideais. Pedimos aos interlocutores que avaliassem os serviços e infraestrutura: sinalização, proteção do patrimônio natural, limpeza, segurança, banheiro, cuidados com as trilhas e

oficinas de formação em educação ambiental e a presença institucional. A tabela 2 a seguir ilustra essa tal afirmação:

**Tabela 2** - Avaliação dos serviços prestados pelo Parque Nacional da Tijuca aos pentecostais que utilizam a área do Monte Cardoso para realizar rituais:

Serviços prestados	Bom	Regular	Ruim
Sinalização das trilhas	0	9	39
Proteção do patrimônio natural	1	3	44
Limpeza	0	0	48
Cuidado com as trilhas	2	5	41
Segurança	0	1	47
Presença institucional	0	0	48

Fonte: Arquivo do autor

Esses dados obtidos no campo demonstram a dinâmica das violações de direitos, contradições e confronto de interesses, decorrentes de um modelo de gestão de unidade de conservação com abordagem conservadora e de sobreposição de práticas que historicamente controlam quem tem ou não direito de uso ao espaço com qualidade.

A negligência e ausência de políticas de atenção a esse público religioso geram violência, arbitrariedades, medo e, conseqüentemente, sentimentos de inferiorização. Nesse sentido, reproduz-se a dualidade entre “incluídos” e “excluídos”, ricos e pobres, brancos e negros(as)s, católicos e pentecostais. Isso termina por determinar quem acessa e convive nos espaços públicos, quem tem a prioridade de utilizar equipamentos e serviços que se equipare aos espaços privados, como requisito de proteção e segurança.

Sob essa ótica, o resultado preliminar é uma unidade de conservação em estado de tensão, em que o Monte Cardoso aparece como uma verdadeira fortaleza (troncos, arames farpados, gradil etc.), como pretensa resposta dos agentes públicos, ao assumir um caráter conservador e policialesco que proíbe o uso religioso desse espaço. As figuras 36 a 37 a seguir demonstram o nível em que as formas de impedimento às práticas religiosas realizadas por negros(as) pentecostais chegaram:

**Figuras (36 e 37)**  
**Grades, troncos, arrame e texto reflexivo com instrumento de proibição das práticas religiosas no Pretos Forros e Covanca.**



Fonte: Silva 2012



Fonte: Silva 2012

Com essa postura, o Estado assume um modelo de gestão dicotomizadora, causadora de uma série de sensações de violações de direitos correlatadas aos processos característicos do período da escravização, sobretudo no que diz respeito à marginalização do outro, a sua criminalização concreta, o silenciamento das formas tradicionais de se reconhecer como ser humano.

Este cenário configura o Parque, enquanto parte de sistemas de valores e comportamentos antidemocráticos, como um espaço de autoritarismo, abusos e opressões, não apenas pela falta de serviços e infraestruturas e, também, por ideias, e concepções de gestão conservadoras.

Segundo o Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca, o setor D cumpriria importante papel ecológico, no conjunto das unidades de conservação do Estado, contribuindo para um corredor de integração com o Parque Estadual da Pedra Branca e, por isso, não contemplaria visitação, muito menos que o visitante

permaneça no Parque no período noturno, acampe, realize rituais, organize a gestão de um determinado espaço.

Em desconformidade com as regras do conservadorismo ambiental, os “canelas de fogo”, ao ocupar o Monte Cardoso à revelia da lei, implantando ali sua própria forma de gestão, criam uma nova modalidade de uso. Entretanto, devido à ausência de categorias referentes a unidades de conservação voltadas para o sagrado e a sustentabilidade ambiental no Sistema Nacional de Unidade de Conservação (SNUC), as práticas religiosas de grupos tradicionais e periféricos estão descobertas juridicamente, sem falar na ausência de mediação em relação à proteção do ecossistema.

Enquanto na ocupação de imóveis abandonados, das escolas e universidade, praças etc., é possível que os setores mobilizados obtenham autorização legal, ou seja, legalizem a ocupação e a posse do imóvel, a ocupação de um pedaço de um parque nacional poderá ser atribuída a invasão ou uso ilegal. Esse fator é muito complexo e dificulta que os agentes mais progressistas tenham mecanismos de amparo para autorizar tal uso.

Observa-se, assim, posições rígidas e negadoras de direitos: a visão conservacionista que exclui uma abordagem socioambiental de mediação do uso público pentecostal do Monte Cardoso nega a interdependência entre religião e natureza, sem dimensionar que se não fosse a interferência que essa ocupação representa nesse setor do Parque Nacional da Tijuca, a mata atlântica remanescente nesse espaço poderia nem ter chegado aos dias atuais devido a pressão antrópica.

No presente momento em que há uma destruição das políticas ambientais, essa questão fica ainda mais complexa. Se as áreas protegidas têm o potencial de ser espaços de organização e/ou ocupação dos setores oprimidos, sua supressão ou privatização seriam prejudiciais às causas populares.

Nesse contexto, pensamos ser a conservação ambiental uma categoria potente, considerando que abre possibilidade para estudo, visitação, lazer, proteção, manejo, definida, em 2000, pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC)<sup>62</sup>. Mas, também, é uma vertente do pensamento ambientalista, que se

---

<sup>62</sup>Chamamos a atenção para algumas diretrizes do SNUC em relação às unidades de conservação, entendendo que estas favorecem a utilização privada do bem que deveria ser público. Destacamos trechos do Art. 5º: “III – assegurem a participação das populações locais na criação, implantação e gestão das unidades de conservação; IV – busquem o apoio a cooperação de organizações não

enquadra naquilo que Maciel e Gonçalves (2017) denominaram de *proteção ambiental mercantilizada*, ou seja, na medida em que os atrativos naturais são abertos para serem administrados pela modalidade de concessão, mas se fecham para a modalidade religiosa de base negra, conforme ocorre no caso do uso público religioso do Monte Cardoso. Oliveira (2003) corrobora com esta ideia ao afirmar que:

Os conservacionistas, movimento centrado na administração racional da exploração e uso dos recursos naturais [...] buscam pela redução dos resíduos e da eficiência na exploração e consumo de recursos naturais, assegurar a produção máxima sustentável, referência básica para as formulações dos propósitos que vieram fundar a hoje hegemonia política do desenvolvimento sustentável. Ampliam, contudo, as ações, características da abordagem preservacionista, votando-se para a mudança de hábitos e costumes diante do consumo, dos desperdícios e do mau comportamento das pessoas (Oliveira, 2003, p. 31).

Trata-se, portanto, de uma concepção desigual, notadamente marcada por traços do capitalismo, devido à referência que faz a eficiência econômica, e a orientação de cunho comportamental que determina o uso do espaço ambiental. Isso possui forte relação com os interesses do mercado de turismo do que com políticas públicas e sociais que pretendam garantir o uso público das unidades de conservação de forma plural (Loureiro, 2012).

Recentemente, uma nova dinâmica foi incorporada na gestão dos parques nacionais no Brasil. Podemos citar, por exemplo, que um novo ciclo de expansão mercadológica do Parque Nacional da Tijuca produziu reflexos na reestruturação da cidade do Rio de Janeiro, fazendo-se sentir na espacialização das atividades econômicas, no mercado de serviços turísticos, entre outros aspectos como destacamos em trabalhos anteriores:

Compreendemos que a noção conservacionista que vigora no processo de criação e manutenção das áreas naturais protegidas de longe vem sendo sustentada por ambientalistas, gestores de

---

governamentais, de organizações privadas e de pessoas físicas para o desenvolvimento de pesquisas científicas, práticas de educação ambiental, atividades de lazer e de turismo ecológico, monitoramento, manutenção e outras atividades de gestão das unidades de conservação; V – Incentivem as populações locais e as organizações privadas a estabelecerem e administrarem unidades de conservação dentro do sistema nacional” (BRASIL, 2000).



parques, governantes, ONGs, Institutos e fundações como um conceito capaz de propor alternativas seguras para a proteção ambiental, o que implica em certa aceitação, devido à sua aparente consistência teórica e prática. Porém, quando se examina mais detalhadamente, descobre-se que existem a ideia da conservação *stricto sensu* e também significados mercadológicos no que diz respeito à apropriação dos recursos pelo setor turístico, sobretudo, em espaços urbanos, mostrando sua complexidade, ambiguidade e incapacidade de conjugar a proteção da natureza em consonância com as populações humanas (Maciel, 2015, p. 64).

Essa percepção pode ser traduzida por meio de concessões para a exploração de serviços. É um modelo de gestão, que inaugura um novo ciclo de visitação turística do setor Corcovado-Paineiras (áreas do Parque Nacional da Tijuca), definidor de novas centralidades de valorização do solo urbano e indutor da falta de políticas de uso público aos demais usuários, sobretudo de atenção aos negros(as) pentecostais que realizam seus rituais no Monte Cardoso.

Todos os empreendimentos privados fizeram surgir um ambiente em que o capital turístico, agora reunindo agentes locais associados com agentes nacionais e globais, aparecem interessados em investir em áreas do Parque Nacional da Tijuca, que tem potencial para geração de lucro financeiro, sobretudo no setor Corcovado-Paineiras<sup>63</sup>.

As figuras a seguir (de 38 a 40) a seguir permitem visualizar o quanto que esse modelo de visitação-lazer atrai visitantes por conta dos investimentos em transporte, serviço, segurança e infraestrutura.

<sup>63</sup>De acordo com o Ministério do Turismo (2018) “em um ano que registrou um crescimento de 20% no número de visitantes nas unidades de conservação nacionais, o Parque Nacional da Tijuca, no Rio de Janeiro, onde está o Cristo Redentor, garantiu a liderança no *ranking* com a marca de 3,3 milhões de visitantes. Os dados são do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMbio), responsável pela gestão de parques”. (GURGEL, G. Parque Nacional da Tijuca foi o mais visitado em 2017. Ministério do Turismo, 2018. Disponível em: <http://www.turismo.gov.br/%C3%BAltimas-not%C3%ADcias/11228-parque-nacional-da-tijuca-foi-o-mais-visitado-em-2018.html>. Acessado em jul/2019).

**Figuras 38 a 41)**  
**Volume e fenótipo de visitantes no setor Paineiras/Corcovado.**



**Fonte:** [www.metropoles.com/brasil/acesso-ao-cristo-e-liberado-e-turistas-voltam-a-procurar-monumento-2](http://www.metropoles.com/brasil/acesso-ao-cristo-e-liberado-e-turistas-voltam-a-procurar-monumento-2)



**Fonte:** <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/01/sem-trens-visitantes-enfrentam-fila-para-van-para-o-corcovado-no-rio.html>



**Fonte:** <https://oglobo.globo.com/rio/apos-reveillon-turistas-fazem-fila-para-visitar-atracoes-como-cristo-redentor-o-pao-de-acucar-22247698>



Fonte: <https://vejario.abril.com.br/cidades/passeio-com-vista/>

As imagens demonstram grande concentração de visitantes em torno da visita ao Monumento do Cristo Redentor, no setor Paineiras/Corcovado, e que há serviços e infraestrutura capazes de oferecer conforto, segurança e acessibilidade no uso público.

Esse movimento não ocorre, entretanto, sem a persistência de diversos contratos sociais e a produção de desigualdades, permanecendo a concentração de serviços e demais instrumentos de apoio à visitação na região de relevância turística e o padrão de uso coletivo segmentado em termos sociais de produção do espaço (Harvey, 2005).

Ao conceder a gestão do setor Corcovado-Paineiras para a iniciativa privada, a intervenção estatal, realizada pelos governantes ao longo de décadas, somente reforça a desigualdade, pois atende apenas as demandas do mercado de turismo.

A perda é tão significativa que os governos que “privatizam” alguns setores do Parque Nacional da Tijuca, por meio de concessões para exploração de serviços de apoio à visitação, negam inclusive a possibilidade de entender o uso público religioso pentecostal no Monte Cardoso como atividade cultural, que também envolve certa contemplação, que é a principal atividade prevista para visitantes desse tipo de unidade.. Dessa forma, a política social que também inclui o lazer como parte das conquistas dos trabalhadores perde sua função de direito por falta de interesse dos governantes em implantar políticas públicas para o uso religioso atrelando-o ao lazer<sup>64</sup>.

<sup>64</sup>Do ponto de vista da concepção lazer, Camargo (1992, 31-32) destaca “às entidades ditas sérias, não cabe outra alternativa senão a de incluírem em seus calendários programações de lazer para seus

Apesar dessa negação na elaboração de políticas públicas e sociais de uso público religioso, os(as) negros(as) pentecostais não deixam de realizar seus rituais no Monte Cardoso, conjugados com calendários que incluem rituais e algum tipo de lazer, a saber: aniversários, cultos de ação de graça em que se misturam rituais e festas de agradecimentos à Deus por uma benção alcançada. Há também visitas, que compreendem apenas momentos de oração e contemplação da paisagem. Esses fatos são significantes porque apresentam o uso religioso em conjunto com a visitação tradicional, o que obrigaria investimentos em serviços, estruturas e segurança no local. Mas o que se observa são ações coercitivas de parte dos agentes do Estado na tentativa de proibir esse uso no referido espaço sagrado.

Um exemplo que pode ilustrar este argumento é o Boletim de Ocorrência n.1897/2014 da Polícia Federal. Este documento descreve que um usuário, religioso, assume ser o responsável por ter cometido o incêndio no Monte Cardoso no dia anterior.

Aos 27 dias do mês de agosto, nesta Superintendência Regional no Rio de Janeiro, onde se encontrava XXXX<sup>65</sup>, Delegado de Polícia Federal compareceu XXXX, sexo masculino, nacionalidade brasileira, natural do Rio de Janeiro, instrução terceiro grau completo, profissão Fiscal Federal, Matrícula XXXX do ICMBio, lotado e em exercício no Parque Nacional da Tijuca, cuja sede fica na Estrada da Cascatinha, 850, Alto da Boa Vista, nesta cidade. Inquirido a respeito dos fatos, respondeu: QUE, trabalha, comparece hoje na Polícia Federal em companhia de seus colegas XXXX, e YYYY ambos analistas e fiscais, em razão de incêndio ocorrido anteontem na mata dentro da área do Parque, isto é, no dia 25/08/2014, especificamente no Morro do Ramalho, na Beira da Estrada Grajaú-Jacarepaguá, em frente ao ‘Cabanas da Serra’; QUE no dia de hoje localizaram um neopentecostal dentro da área do parque, e entrevistando-o ele disse que foi o responsável pelo incêndio ocorrido anteontem. QUE trouxeram o religioso à Polícia Federal para providências (Boletim Ocorrência 1897/2014 da polícia federal apud maciel e gonçalves, 2017, p. 138)<sup>66</sup>

O que se verifica nesse caso é que a representação do povo negro e de seus rituais não tem importância para aqueles que traduzem um pensamento institucional de violação de direitos. Tal abordagem policialesca e opressora demonstra que na

---

associados. Festas, bailes, jogos fazem parte, hoje, da programação de partidos políticos, de sindicatos e até mesmo de associações religiosas”.

<sup>65</sup> Os nomes foram suprimidos para assegurar o anonimato.

<sup>66</sup> Os nomes e matrículas dos sujeitos envolvidos foram retirados a fim de preservar suas identidades.

gestão do Parque Nacional da Tijuca existem tratamentos diferenciados aos visitantes. Podemos citar, por exemplo, o fato de que nos setores Paineiras/Corcovado a presença do Estado se traduz em infraestrutura e conforto para atender aos visitantes que na maior parte das vezes são brancos(as) e pertencentes as classes alta e média. A informação disponibilizada pelo site do ICMBio reforça a questão da seletividade existente<sup>67</sup>:

Os visitantes do Corcovado, um dos principais cartões postais do Brasil, ganharão melhor infraestrutura e conforto até os Jogos Olímpicos de 2016. As obras de construção do Centro de Visitantes das Paineiras, no Parque Nacional da Tijuca, unidade de conservação (UC) administrada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), no Rio de Janeiro, serão retomadas pelo Consórcio Paineiras-Corcovado até setembro. O Ibama concedeu licença para a primeira fase do projeto, que inclui o prédio principal e alpendre. A iniciativa é mais um passo importante no ordenamento e qualificação do turismo no Corcovado. A área do antigo Hotel das Paineiras será toda revitalizada para abrigar espaços de entretenimento, cultura, gastronomia, além de novas estruturas de bilheteria e banheiros. O chefe do parque, Ernesto Viveiros de Castro, informou que, além do Ibama, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) também já autorizou as obras. Ele ainda garantiu que a reforma do hotel não trará impacto para a floresta. "O consórcio Paineiras-Corcovado, que já atua no Centro de Visitantes nos apresentou um levantamento detalhado de todas as árvores que estão na área de influência da obra, e vimos que serão derrubadas somente aquelas entre estacionamentos e jardins, ou seja, não será retirada nenhuma árvore em área de floresta. Independentemente disso, colocamos uma condicionante de que fosse replantado três vezes o número de árvores retiradas", afirmou (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, 2015)

Já o setor da Covanca/Pretos Forros é considerado um setor subutilizado, já que só é utilizado pelos substratos de mais baixa renda, o que se confirma no quadro (1). Certamente esse recorte de classe, que será melhor abordado no capítulo quatro, é um dos instrumentos que tornam os negros(as) pentecostais alvos de violações de direitos. Em trabalhos anteriores, analisamos o contexto no qual o religioso foi conduzido a confessar *o que não fez* à Polícia Federal:

<sup>67</sup> Para saber mais sobre o assunto acesse o site: <http://www.icmbio.gov.br/portal/ultimas-noticias/4-destaques/6942-tijuca-retoma-obras-do-centro-de-visitantes>.

De acordo com relatos de testemunhas recolhidos durante a realização do projeto Elos da Diversidade<sup>68</sup>, estas não foram ouvidas na abertura do processo pela Polícia Federal: o religioso confessou que ateou fogo na mata mediante coação, após a abordagem de aproximadamente 12 agentes públicos (servidores e terceirizados), que suspeitaram do religioso, quando o encontraram dormindo no PNT. Na sequência, eles o conduziram sem qualquer mandato judicial. Há fortes indícios que esse episódio expressa uma prática de criminalização do uso religioso do PNT, configurando-se uma forma de racismo ambiental, tendo em vista que o religioso era negro, pobre e apresentava vestimentas que possibilitavam de o identificar facilmente como um religioso neopentecostal (Maciel e Gonçalves, 2017, p. 139)

Essa abordagem permite pensar o Parque Nacional da Tijuca, sua concepção e uso, como um espaço material, simbólico e contraditório. O que se verifica nesse caso é que a representação do povo negro e de seus rituais não tem importância para aqueles que traduzem um pensamento institucional de violação de direitos.

Tal abordagem policialesca e opressora demonstra que na gestão do Parque Nacional da Tijuca existem tratamentos diferenciados aos visitantes. Podemos citar, por exemplo, o caso acima e, também, os casos em que os candomblecistas negros são reprimidos pelos ao usarem instrumentos de percussão como parte da ritualística em áreas do Parque Nacional da Tijuca.

Há certamente uma relação de ambiguidade, pois ao mesmo tempo, o Parque é um lugar repleto de símbolos, identidades biológica e cultural e de opressões desde o período da colonização, tornando a marginalização e criminalização da população negra elementos importantes de sua estruturação. É, dessa maneira, que o Parque dá significações ao pensamento conservacionista e ao viés mercadológico, que se revelam em função de uma “falsa percepção coletiva” de legalidade, sendo, por consequência, um instrumento integrado e desengraçado apropriado da colonização moderna.

---

<sup>68</sup>Segundo (Maciel e Gonçalves, 2017), o “projeto Elos da Diversidade surge em 2007, sob a coordenação da Superintendência de Educação Ambiental da Secretaria Estadual do Ambiente, em parceria com o Instituto de Geografia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IGEORG), e teve como objetivo debater e sugerir a elaboração de políticas públicas que contemplassem ao mesmo tempo a proteção da biodiversidade e da sociodiversidade, tendo em vista os conflitos de uso público religioso envolvendo praticantes de matriz africana em áreas naturais protegidas. O Projeto buscou realizar formações em educação ambiental de religiosos de matriz africana e gestores e servidores de unidades de conservação. Também promoveu oficinas de valorização dos rituais, limpeza de áreas naturais, campanhas contra a intolerância religiosa e elaboração de materiais didáticos de boas práticas na natureza. Tudo com a intenção de propor a criação de áreas destinadas aos rituais em unidades de conservação” (INSTITUTO DE GEOGRAFIADA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO, 2014, apud Maciel e Gonçalves, 2017, p. 141-142).

Se tais ações se justificam pela opressão, negligência e ausência de políticas públicas e políticas sociais para a realização da ritualística dos negros(as) pentecostais, observamos que tais impedimentos são seletivos e não tocam em todas as atividades religiosas existentes no parque. Corrêa, Costa e Loureiro (2013) destacam que católicos:

Contam com permissão prévia para realizar seus diferentes rituais (casamentos, batizados, missas e bodas) e infraestrutura adequada para receber os visitantes religiosos e realizar suas práticas, como lugares/templos sagrados (no caso as Capelas Mayrink e Silvestre, o Cristo Redentor e a Capela de Nossa Senhora Aparecida, no Corcovado), coletores de lixo em todos os ambientes, coleta regular de resíduos (realizada por empresa terceirizada nas áreas internas e pela empresa de coleta pública urbana nas áreas externas), áreas para acenderem velas e colocarem demais artefatos da ritualística (candelabros, taças e jarros para vinho, panos, Bíblia e recipientes para a hóstia), áreas para estacionamento, iluminação e segurança (Corrêa; Corrêa; Loureiro, 2013, p. 9).

Essa referência é fundamental para tentar elucidar a trama de produção e circulação de discursos, que ocorre no campo ambiental e como resulta, conforme analisam vários autores (McCormick, 1992; Diegues, 1994; Oliveira, 2003), da “distinção” produzida pelas posições que ocupam os pactos da elite com a classe média<sup>69</sup> para o acesso e uso de áreas e recursos naturais.

No campo ambiental brasileiro esse pacto entre as classes alta e média reproduz um acordo antipopular que se forma no começo do século XX, após a abolição. Através dele parte da população foi abandonada pela sociedade e explorada pela elite e pela classe média como mão de obra barata. São esses explorados que não foram à escola, não tiveram acesso ao saber formal e dominante que não aparecem no discurso de uso público das unidades de conservação, assim como não garantem o próprio lugar no mercado competitivo (Souza, 2017).

<sup>69</sup> Segundo (McCormick, 1992; Diegues, 1994; Oliveira, 2003), as percepções das questões ambientais começaram a ganhar relevância a partir dos alertas e resistência social de grupos locais, que se mobilizavam e lutavam em favor das soluções de problemas dos impactos gerados particularmente após a industrialização intensificar a degradação da natureza no século XVIII. Isso deu o início aos movimentos pela proteção da vida selvagem e, depois as reivindicações por oportunidade de lazer. No entanto, com o passar do tempo o que tinha aparência de mero cuidado com a natureza, se transformar na verdade em algo dominador, seletivo e excludente tendo em vista que as populações tradicionais, pobres e negros (as), que historicamente são colocados em condição de subalternidade quase sempre não tem acesso as unidades de conservação ambiental, especialmente as categorizadas como parques nacionais, nem para as práticas religiosas e nem para o lazer.

Assim, ocupar uma posição de privilegio nesse espaço pode representar, também, um ato de violação de direitos, na medida em que traduz um valor, uma representação de uma ideia, sem levar em consideração outros saberes e fazeres.

Permite, portanto, o controle dos recursos naturais, dos bens materiais e simbólicos, o trânsito de algumas religiões e, o mais importante, a distinção de pessoas e grupos sociais. Isso faz lembrar o que disse Lefebvre (2001) acerca da prática espacial ser uma das dimensões do espaço social, que admite as representações do espaço e os espaços de representações.

Sobre esse aspecto das representações, compreendo ser importante acompanhar sua aplicabilidade por meio da identificação das proposições para o planejamento e uso público dos parques nacionais, das concepções de conservação ambiental e das práticas que se apresentam nos documentos, nos discursos e nos fóruns de debate, e da interpretação do seu significado em diversos seguimentos da sociedade.

Pensamos que este caminho permite apreender a produção de sentido e do significado do uso público, as continuidades e rupturas na gestão de parques nacionais brasileiros, descortinando, assim, a emergência de novos atores sociais de esferas públicas heterogêneas para finalmente democratizar o acesso às áreas dos parques nacionais, particularmente para os negros(as).

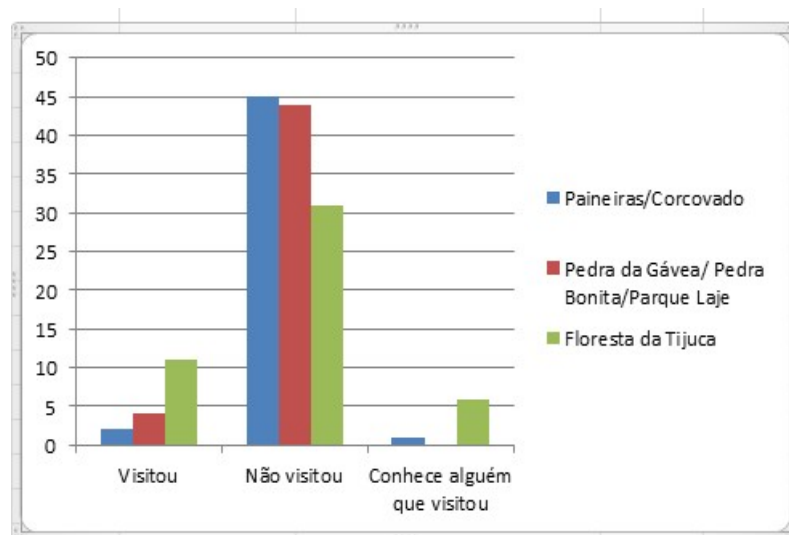
Retomando o cenário das unidades de conservação, acompanhamos o debate sobre os impactos sociais e espaciais decorrentes da nova fase de gestão ambiental capitalista, especialmente quando se trata da organização do espaço de parques urbanos e periurbanos. Sobre esse assunto, algumas instituições indicam a instalação de uma nova ordem de gestão. Nesse sentido em trabalhos anteriores (Maciel, 2015), já apontamos para uma tendência à polarização espacial dos parques nacionais brasileiros, por meio da apropriação, cada vez mais exclusiva, dos espaços mais valorizados pelas funções ligadas ao capitalismo, conforme leitura a partir de Harvey (2005). No contexto do Parque Nacional da Tijuca, é possível constatar esse panorama e correlacionar com a problemática socioespacial da cidade do Rio de Janeiro.

É fato que não existem dados oficiais sobre todas as áreas em que ocorre a maior circulação e o uso público de pessoas de pele escura no Parque Nacional da Tijuca. Mas a partir da pesquisa de campo deste trabalho, quando indagados se tinham visitado ou conheciam alguém que visitou os setores Paineiras/Corcovado,



Pedra da Gávea/ Pedra Bonita/Parque Laje e Floresta da Tijuca a maioria dos interlocutores respondeu que nunca tinha ido e que não conhecia quem tivesse tido tal oportunidade:

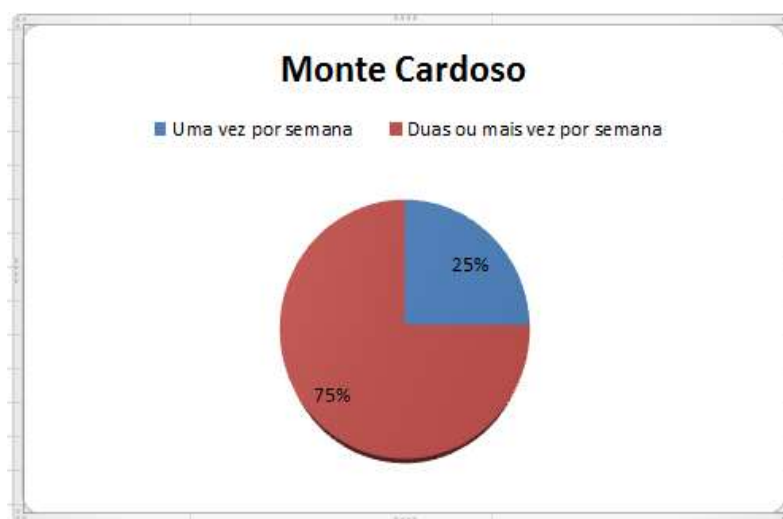
**Gráfico 1**  
**Negros(as) pentecostais que visitaram ou conhece alguém que tenha visitado os setores nos últimos dez anos:**



**Fonte:** Arquivo do autor.

O Gráfico 1, quando comparado ao gráfico abaixo, demonstra a frequência em que os(as) negros(as) pentecostais visitam o Monte Cardoso - Setor Pretos Forros e Covanca. A partir da interpretação do gráfico, é possível levantar uma hipótese, a de que a população negra quase não visita os outros setores, nem para a realização de práticas religiosas. Por essa razão, a maior concentração de visitas desse seguimento social não é nos pontos onde se dá ênfase aos investimentos em serviços e infraestrutura, evidenciando, ainda mais, uma provável polarização espacial que leva à reflexão sobre a existência de processos indutor de segregação, expressando, portanto, uma ação orquestrada para evitar dar o mesmo tratamento dado aos demais visitantes abastados e àqueles de pele negra, impedindo, portanto, a mistura social e racial:

**Gráfico 2**  
**Visita dos(as) negros(as) nos setores do**  
**Parque Nacional da Tijuca**



**Fonte:** Arquivo do autor.

Esses gráficos demonstram o modo como os(as) negros(as) pentecostais se distribuem nos diferentes setores do Parque Nacional da Tijuca, visto que uma pequena parcela dessa população empreende esforços financeiro na busca de proverem qualidade de vida, o que significa visitar setores com maiores serviços e infraestrutura no atendimento do visitante. No entanto, conforme pode ser verificado no quadro (1), uma parte importante dos interlocutores da pesquisa tem suas rendas comprometidas com a sobrevivência e, por isso, não acessam os bens e serviços em outros pontos do Parque.

Ao observar a tabela abaixo, na comparação da distribuição das pessoas de 10 anos ou mais de idade por rendimento mensal domiciliar *per capita*, mais da metade dos católicos brasileiros (55,7%) se concentram na faixa de até um salário mínimo. O número é ainda mais significativo entre os pentecostais na mesma faixa (63,7%). Entre todos os grupos religiosos contemplados pelo Censo 2010, os pentecostais são os que apresentam renda mais baixa.

Os “sem-religião” também apresentam proporções elevadas neste conjunto (59,2%). Entre os evangélicos, o número de pessoas de 10 anos ou mais de idade por rendimento mensal domiciliar *per capita* concentrados no grupo até um salário mínimo é menor (50,3%) e diminui entre as outras religiosidades (45,9%), inclusive

entre os umbandistas e candomblecistas (46,8%), e encontra a menor proporção entre os espíritas (32,3%)<sup>70</sup>:

**Quadro (4) - Número de pessoas de 10 anos ou mais de idade por rendimento mensal domiciliar per capita:**

2010	Católicos	Evangélico Pentecostal	Outras Evangélicas 11	Espíritas	Outras <sup>12</sup>	Sem Religião
% População	64,6%	13,3%	8,8%	2,0%	3,0%	8,0%
Rendimento Nominal Mensal Domiciliar <i>per capita</i> <sup>13</sup>						
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%
Até 1/8	5,0%	3,8%	2,2%	0,4%	2,1%	4,4%
De 1/8 até 1/4	6,7%	7,0%	4,5%	1,2%	4,3%	7,3%
De 1/4 até 1/2	17,0%	20,5%	15,0%	5,1%	13,7%	19,6%
De 1/2 a 1	27,1%	32,3%	28,6%	25,6%	25,8%	27,9%
De 1 a 2	22,4%	22,5%	26,5%	24,9%	25,6%	19,6%
De 2 a 3	7,5%	5,5%	8,8%	15,0%	9,6%	5,9%
De 3 a 5	5,5%	3,0%	6,3%	15,7%	7,5%	4,5%
De 5 a 10	3,6%	1,2%	3,5%	13,2%	4,8%	3,4%
Mais de 10	1,7%	0,4%	1,4%	6,5%	2,3%	2,1%
Sem renda	3,4%	3,7%	3,3%	2,8%	4,1%	5,2%

**Fonte:** IBGE, Censo, 2010.

Estes registros constituem um instrumento indispensável na comparação e caracterização da desigualdade salarial, sobretudo no campo religioso, tendo em vista que as relações baseadas na divisão social do trabalho não estão alheias aos religiosos. Observam-se diferenças de renda per capita e, sobretudo, a baixa renda entre os pentecostais. O intuito foi explicitar os principais indicadores de distribuição de renda que ficam ainda mais evidentes ao se analisar como as religiões se dividem entre os estratos econômicos:

<sup>70</sup> Quanto ao rendimento mensal domiciliar *per capita*, com relação ao grupo que recebe mais de 3 salários, a maior concentração é de espíritas (35,4%), posteriormente de outras religiosidades (14,6%) e de outros evangélicos (11,2%). Já entre os grupos com menor concentração, se encontram os pentecostais (4,6%), os “sem-religião” (10%) e os católicos (10,8%) (IBGE, 2010).

**Quadro (5)** – Distribuição Percentual de pessoas de 10 anos ou mais de idade residente em domicílios particulares permanentes, por grupos de religião, segundo as classes econômicas.

2010	Católicos	Evang. Pentec.	Outras Evangélicas <sup>9</sup>	Espíritas	Outras <sup>10</sup>	Sem Religião	Sem Info	Total
Total	64,6%	13,3%	8,8%	2,0%	3,0%	8,0%	0,03%	100%

Classes Econômicas								
Classe E	72,76%	12,51%	4,69%	0,33%	1,91%	7,72%	0,06%	100%
Classe D	66,81%	15,34%	6,95%	0,70%	2,48%	7,64%	0,08%	100%
Classe C	67,41%	12,84%	8,72%	1,88%	3,35%	5,73%	0,07%	100%
Classe AB	69,07%	6,29%	8,35%	5,52%	3,73%	6,91%	0,12%	100%

Fonte: Censo demográfico do IBGE 2010.

Esses dados trazem, por outro lado, uma visibilidade assumida pela desigualdade na contemporaneidade, reafirmando os dados do IBGE (de 2000 e de 2010) sobre a disparidade socioeconômica em que se encontram negros(as) nas piores condições salariais. Representam, por sua vez, um cenário de exclusão e apropriação cada vez mais exclusiva dos espaços mais valorizados pelo consumo do turismo<sup>71</sup>, exemplificado pelas concessões, evidenciando o papel principal exercido pelo mercado na relação entre reestruturação econômica e transformações espaciais.

Vale ressaltar que, por exemplo, no âmbito da produção/distribuição espacial de áreas do Parque Nacional da Tijuca, isto ocorre levando em consideração três estratégias: a) da produção empresarial dos serviços turísticos; b) da falta de promoção de políticas pública que possam garantir em primeiro lugar a manutenção harmônica dos rituais pentecostais com a natureza; c) a da produção informal das visitas para realização de práticas religiosas; sendo que cada uma com suas estratégias. Isso está descrito na tabela 3, a seguir:

<sup>71</sup> Segundo Botelho (2018) a concessão do parque é considerado um tipo de turismo de massa, que não é turismo das massas, mas significa padronização, eficiência na produção dos serviços para otimização dos lucros.

**Tabela 3**  
**Produção do uso das áreas do Parque Nacional da Tijuca**

PRODUÇÃO EMPRESARIAL DOS SETORES DO PARQUE	PROMOÇÃO PÚBLICA DO USO COLETIVO DO PARQUE	PRODUÇÃO INFORMAL DOS CULTOS NO MONTE CARDOSO
As estratégias da produção empresarial do uso das áreas relevantes, seja por meio da construção de empreendimentos, traslado de passageiros e venda de diferentes serviços no Corcovado, seja expandindo as fronteiras de valorização imobiliária por meio da incorporação de novas áreas do Antigo Hotel Paineiras, que contribuem, significativamente, em ambos os casos, para definir a divisão social e racial do espaço e distingui-la dos outros setores dessa unidade de conservação transcorrem principalmente através de concessões <sup>72</sup> .	A promoção pública do uso do uso coletivo das áreas do Parque, cujas modalidades são definidas pelas leis e plano de manejo que estiveram à frente das políticas públicas ambientais, envolvendo a gestão direta ou por concessão do poder público, ou a promoção da autogestão individual ou da autogestão coletiva não tem permitido o uso democrático dos espaços e implantado estratégias de cunho privado para a gestão	A produção informal de uso público religioso, que envolve as formas e estratégias dos(as)negros(as) pentecostais na sua luta pela sobrevivência, seja por autoconstrução ou autocuidado coletivo ou individual informalmente em espaços públicos tem sido abaixar a cabeça quando é pego pelos fiscais e/ou enfrentar quando a proibição e violações de direitos se acirram.

Por conseguinte, as características, acima mencionadas, apontam para a incapacidade do poder público federal de atender às demandas da população negra pentecostal, que cresce e, por necessidade, tende ocupar de forma precária<sup>73</sup> e desordenada o Monte Cardoso. Termina que, nessa lógica, o acesso a esse Espaço Sagrado, normalmente associados ao tipo de usuário negro(a) e pobre, depende diretamente das iniciativas deles próprios, a exemplo dos grupos pentecostais que sobem e descem em conjunto, devido ao eminente risco de ocorrer violência no local<sup>74</sup>.

Buscam aproveitar as oportunidades de fazer pequenos reparos nas trilhas, no sentido, de torná-la mais segura direcionando-as muito mais à circulação de pessoas idosas, não estando preocupados em resolver problemas mais estruturais,

<sup>72</sup>Botelho (2018, p. 4) fundamentada nos debates realizados por (Saporiti, 2006; Rocktasechel, 2006; Rodrigues, 2009; Thompson *et al.*, 2014; Kinker, 2002) “destaca que um dos temas centrais nesse debate é o procedimento de delegação de bens e serviços para a exploração da iniciativa privada por meio de concessões e outros instrumentos de gestão, que são avaliados como possíveis estratégias para equipar os parques e tendem a contribuir com a geração de recursos financeiros para o órgão gestor.

<sup>73</sup>Faltam banheiros, sinalização nas trilhas, segurança, manutenção e manejo de espécies invasoras, formação em educação ambiental, visando o uso religioso de acordo com a conservação da natureza, serviço de limpeza, dentre outros.

<sup>74</sup>A ausência da política pública de segurança torna o lugar relativamente perigoso, podendo ocorrer roubos, agressões físicas, abuso sexual e até morte, visto que se trata de uma mata que pode ser acessada por qualquer indivíduo.

que possam diminuir os impactos sofridos devido a total falta de recursos e orientação por parte do poder público. A figura 42 a seguir ilustra essa situação de autocuidado devido a ausência de políticas de uso público nesse setor:

**Figura 42**  
**Apresenta os pequenos reparos na trilha**



**Fonte:** Arquivo do autor

Desse modo, este cenário tem exigido um questionamento frente à emergência do reconhecimento do Monte Cardoso como um espaço formal de uso público religioso. A título de exemplo, destacamos o caso do Parque São Bartolomeu<sup>75</sup>, na cidade de Salvador, na Bahia, especialmente no tocante à experiência de debate sobre a existência e realização, ou não, de políticas públicas ambientais, que implantem e operem infraestruturas e serviços com a finalidade de garantir a manutenção dos rituais e o desenvolvimento da visitação, de maneira geral.

<sup>75</sup>O Parque São Bartolomeu, um santuário do candomblé e, desde a época em que existia um quilombo na região, seus rituais são lá praticados. Suas três cachoeiras – Oxumaré, Oxum e Nanã – além de alguns espaços do Parque, recebem nomes de orixás. Suas águas consideradas são sagradas. Até boa parte do século 20, existiam romarias até as águas do Parque. Em 1986, foi fundada a Associação dos Amigos do Parque que desenvolve atividades científicas, culturais e sociais em comunidades vizinhas. Ou seja, a gestão da unidade elaborou em conjunto com os moradores locais e demais interessados, projetos que foram possíveis de ser transformados pelos governantes em políticas públicas. Hoje o Parque reúne práticas religiosas e recreação, lazer, turismo etc. BACELAR, Jonildo. Parque São Bartolomeu. In: Guia geográfico Salvador, Bahia. 2014. Disponível em: <http://www.bahia-turismo.com/salvador/parques/sao-bartolomeu.htm>. Acesso em 09 de junho/2019.

Ao contrário disso, destacamos, que as rejeições à instalação e manutenção de serviços e infraestrutura de uso público religioso no Monte Cardoso são marcas, que se desdobram, na maioria das vezes, em violações de direitos que talvez poderiam se transformar em relação de respeito à “biodiversidade e sócio-diversidade” (Costa, 2008, p. 67). Particularmente, o caso do uso religioso pentecostal no espaço que venho mencionando, é emblemático no que concerne às restrições do uso público à própria cidade, inclusive provocando uma reação de diversos cristãos do Estado do Rio de Janeiro.

O Movimento pentecostal ativou, em 2011, um diálogo exatamente sobre os rumos das abordagens que os agentes do Parque Nacional da Tijuca vinham fazendo. Entre inúmeros aspectos, questionou sua legalidade, pelo fato de ter-se acirrado às proibições do uso público religioso sem os necessários estudos sobre os Impactos Ambientais e sem consulta pública. Em contraste com a aproximação junto aos visitantes das áreas do Corcovado-Paineiras, por exemplo, as ações foram conduzidas de fiscalização de forma policalesca<sup>76</sup>. Nesse sentido, podemos afirmar que o Monte Cardoso, área destinada a “recuperação ambiental”<sup>77</sup>, representa, portanto, um exemplo paradigmático de disputa, de conflitos, de reivindicações e violações de direitos decorrentes dos múltiplos interesses e contradições análogas ao processo de produção e uso da cidade do Rio de Janeiro. O relato do fiscal do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), responsável pelo Setor Pretos Forros e Covanca, reconhece o uso público religioso do Monte Sagrado pelos pentecostais e seus conflitos e violações de direitos, ao passo que ilustra tal analogia que tentamos estabelecer. Segundo suas palavras, coletadas por Silva, em 2012:

[...]de seis meses pra cá nós fechamos, aí cortaram de novo. Eu dei ideia de fazer um muro de concreto aqui. Fazer um muro de concreto e por trás do muro plantavam [*sic*] as árvores. O muro ia manter as mudas crescendo, de maneira que quando tivesse árvore o muro já podia derrubar que ninguém encostava mais a árvore. Porque se botar muro de árvore normal aqui eles vão cortar a árvore. Ou se não cabo de aço. Que isso aqui não, isso

<sup>76</sup> Nesse período construíram uma guarita e colocaram seguranças particulares para coibir o uso religioso. Esta iniciativa não gerou os resultados esperados, pois os pentecostais passaram a entrar no espaço por outros caminhos ou contavam com o autocuidado dos próprios seguranças, que ignoravam o fato por também serem religiosos e, portanto saber da importância dos rituais. Hoje não existe mais essa guarda terceirizada, provavelmente por não ter surtido efeito tal como ação para conservação da área.

<sup>77</sup> Uma das justificativas utilizadas pelos agentes públicos para não investir e/ou coibir o uso público religioso no local.

corta. Se botar cabo de aço grosso, quero ver. E solda a amarração dele, acabou o problema (Silva, 2012, p. 25).

Esta situação traduz um quadro que desenha uma divisão político-espacial na qual se questiona o papel do Estado diante da importância da atuação dos seus representantes à luz dos modelos de gestão de parques nacionais como instalação para o uso público de fato e de direito. Seu uso religioso se tornou um debate velado a respeito das transformações que atravessam o direito à cidade por não levarem em conta a importância dos crentes, dos seus rituais e iniciativas, que poderiam até culminar com ações de conservação ambiental.

Apesar de ignorada pelo poder público, trata-se de uma área especial em termos religiosos, ecológicos e urbanos. Revela-se, assim, como, mais do que um espaço sagrado porque a luta em questão não é apenas em prol das práticas religiosas. O que se encontra em disputa é algo mais complexo, trata-se do direito de acessar a própria cidade. Isso se refere a “ver obrigada a redefinir as formas, funções, estruturas (econômicas, políticas, culturais, ambientais etc.), bem como as necessidades sociais inerentes à sociedade urbana” (Lefebvre, 2001, p. 105).

### 3.2.

#### **Cidade, produção do capitalismo e uso público religioso no Parque Nacional da Tijuca**

Harvey (2014) revela que a articulação entre a produção do espaço urbano e o desenvolvimento capitalista, é ressaltada como uma forma fundamental no processo de acumulação.

O capitalismo, fundamenta-se como nos diz Marx, na eterna busca de mais valia (lucro). Contudo, para produzir mais valia, os capitalistas têm de produzir excedentes de produção. Isso significa que o capitalismo está eternamente produzindo os excedentes de produção exigidos pela urbanização. A relação inversa também se aplica. O capitalismo precisa da urbanização para absorver o excedente de produção que nunca deixa de produzir. Dessa maneira surge uma ligação íntima entre o desenvolvimento do capitalismo e a urbanização (Harvey, 2014, p.30).

Do ponto de vista do autor, as crises de superacumulação, e/ou superprodução industrial levam os capitalistas a lançarem mão do excedente, não



mais para investir nos setores produtivos convencionais, e sim na produção de infraestruturas e equipamentos no espaço urbano, que permitam outras maneiras de apropriação para além da mais valia que se coloca por meio da produção industrial.

Essa prática, segundo Harvey (2014), “desempenha um papel particularmente ativo (...) ao absorver as mercadorias excedentes que os capitalistas não param de produzir em busca da mais-valia”. (HARVEY, 2014, p. 33). Por essa visão, o solo urbano e, conseqüentemente, os ambientes naturais de relevante interesse turísticos que nele se encontram tornam-se, ao mesmo tempo, objeto e realizador do excedente.

determinadas relações de produção. Se lembrarmos que a terra urbana, ou um pedaço da cidade, constitui sempre uma condição de monopólio – ou seja, não há um trecho ou terreno igual a outro, e a sua localização não é reproduzível – estamos diante de uma mercadoria especial que tem o atributo de captar ganhos sobre a forma de renda (Maricato, 2015, p. 23).

Desse modo, a produção do espaço urbano, em que se inclui, o Parque Nacional da Tijuca, está na confluência da (re)produção do capitalismo, manchada, ainda mais, pela “mercantilização da terra, pela exploração dos serviços ambientes, pela especulação imobiliária e pela financeirização da moradia (Rolnik, 2015). Assim, destacamos o que Vallejo (2015) afirma:

como a própria construção da cidade se transforma em negócio, em motor do desenvolvimento econômico por meio da multiplicação do capital, é óbvio que foi surgindo progressivamente a tendência de ampliação do campo da produção dos **serviços turísticos**, como território da geração de mais-valia, pela sua proximidade dos fatores de **produção do espaço**” (Vallejo, 2015, p. 12, grifos nossos).

Dessa forma, os recursos naturais são colocados como produtos ao se construir infraestruturas e serviços de atenção aos visitantes em parques nacionais e passam, portanto, a serem modo de ampliação do campo da mercantilização capitalista do espaço. Certamente, esse processo acontece com a realização de processos expulsórios e proibitivos de uso público do espaço, de acirramento de conflitos, disputas e de violações de direitos, sobretudo porque a proposta de usufruto dos espaços urbanos, em que se inclui o Parque Nacional da Tijuca, é dividida e tendencialmente disposta às múltiplas formas de negação de direitos.

O processo de urbanização não só tem mudado a organização das cidades e **dos parques nacionais urbanos**, mas também tem gerado um novo estilo de vida, que estende praticamente por todo o seu território” (Vallejo, 2015, p. 12, **Grifos nossos**). O modo conforme se “possibilita o uso e o acesso aos espaços, recursos e serviços ambientais urbanos, depende, principalmente, do lado econômico e racial em que nos encontramos e a que tipo de consumismo temos acesso” (Harvey, 2014, p. 47, grifos nossos).

Assim, por essa percepção, existe uma forte relação entre urbanização, exploração dos serviços turísticos no Parque Nacional da Tijuca e o acirramento das violações de direitos sofridas pelos(as) negros(as) pentecostais. Isso porque esse cenário está articulado a ótimos investimentos em infraestrutura e serviços em uns setores do Parque e péssimos no setor Pretos Forros e Covanca (Monte Cardoso).

A ênfase no valor de troca de algo tão importante como o direito ao uso público da área do Parque Nacional da Tijuca gerou um impulso pelo marketing que favoreceu a imagem da cidade, sobretudo no contexto de sua preparação para os megaeventos.<sup>78</sup>

Essa visão, que de certa maneira tem a ver com a fluidez do capital monetário e com a imobilidade do capital fixo que conduzem o movimento da acumulação capitalista por vias tortuosas. Podemos citar, por exemplo, a utilização dos recursos naturais e de suas belezas cênicas como meio de atrair investimento para a cidade como modo para mitigar a crise financeira, que faz parte do ciclo de desenvolvimento do capital. No entanto, esse modo de projetar os espaços urbanos e a natureza que nele há para competir com outras cidades pode estar dentro de um contexto, que visa a assegurar uma forma de desenvolvimento reprodutor de desigualdades.

O desenvolvimento geográfico desigual e a expansão não podem curar as contradições internas do capitalismo. Os problemas do capitalismo não podem, portanto, ser resolvidos através da magia instantânea de algum “ajuste espacial”. No entanto, é importante reconhecer que as crises mais gerais surgem do caos e da confusão de eventos especiais locais. Elas são construídas sobre processos concretos de trabalho individuais e trocas no mercado,

<sup>78</sup>Em trabalhos de pesquisa anteriores, no âmbito da dissertação de mestrado, afirmamos que o processo de mercantilização da cidade do Rio de Janeiro em suas implicações na gestão e no uso dos espaços de unidade de conservação ambiental, destacando o caso da reconfiguração dos serviços turísticos do Setor Paineiras –Corcovado, em áreas do Parque Nacional da Tijuca. Para saber mais a respeito acesse: <<http://www.dbd.puc>(Maciel, 2015).

transformando-se em crises globais na qualidade de trabalho abstrato, na forma valor. As restrições temporais e espaciais ao tempo de rotação asseguram a produção de uma variedade de diferenciações regionais. Portanto, crises são construídas através do desenvolvimento geográfico desigual, coordenado por formas organizacionais hierárquicas. E a mesma observação se aplica aos impactos da desvalorização. Eles sempre são sentidos em lugares e tempos particulares, são construídos em configurações regionais, setoriais e organizacionais distintas. Os impactos podem ser espalhados e até certo ponto atenuados por meio do deslocamento de fluxos de capital e de trabalho entre setores e regiões (muitas vezes simultaneamente) ou por meio de uma reconstrução radical de infraestruturas físicas e sociais. As crises globais são construídas através do impacto das crises de deslocamento menos traumáticas (Harvey, 2013, p. 544).

Harvey (2014) destaca que a crise estrutural do capital destas últimas décadas, colocou a classe dominante diante de questões complexas, sobretudo se levar em consideração, as atuais condições de reprodução do capital. Sua lógica, baseada na busca da acumulação ampliada abarca as concessões como meios de exploração dos serviços em parques nacionais, fazendo-a parte da engrenagem para absorver um montante de capital demandante de atividades lucrativas:

Uma das contradições do capitalismo agora é que o capital precisa crescer. Mas as condições nas quais isso pode ocorrer são cada vez mais restritas. É muito difícil achar novos lugares para ir e novas formas de atividades produtivas que possam absorver a enorme quantidade de capital que está buscando por atividades lucrativas. Como consequência, muito capital agora vai para as atividades especulativas, para patrimônio, compra de terras, *commodities*, criam-se bolhas. Esse é o problema real: como o capital pode continuar crescendo nos próximos anos. Está ficando cada vez mais difícil para o capital achar formas de fazer isso. O crescimento está colocando muito estresse sobre o ambiente (Harvey, 2011).

A respeito da questão acima, Lefebvre (2009) concorda como Harvey (2011), fazendo uma leitura profícua a respeito dos mecanismos indutores de acumulação. O autor constata que tal processo aumentou em termos quantitativos e se metamorfoseou, fazendo-se presente nos dias atuais em forma de desenvolvimento econômico planejado. Isso afeta frontalmente o uso público em parques nacionais brasileiros por colocá-los no âmbito de uma “reconfiguração feita pelo passiva”.

Os Estados especialmente o brasileiro, foi o protagonista da “revolução passiva”, se utilizando não apenas da coerção, pois também se defende o consenso. Nos termo de Gramsci este fato e também o modo pelo qual se obtém esse consenso no caso dos processos de transição “pelo alto”. Ou seja, em face da necessidade de escamotear as reais intenções da gestão do espaço, a burguesia faz a cooptação das frações rivais das próprias classes dominantes e chega até mesmo a cooptar setores inteiros das classes subalternas para alcançar a sua finalidade que é o poder.

A ideia do governo em construir uma Nova Cultura na gestão dos parques nacionais<sup>79</sup> pode reforçar as intenções de poder da elite na medida em que define quem utiliza e quem não utiliza esses espaços. O dinheiro que segundo Souza (2017, p. 11) é “uma mera convenção” só pode exercer seus efeito através de concessões (gestão privada do espaço público) ancoradas em acordos políticos que refletem o poder relativo de certos extratos sociais.

Ou seja, quem constrói a legitimação do poder social que será a chave de acesso a todos os privilégios, nesse caso especificamente, são, em sua maioria, alguns intelectuais do campo ambiental. É nessa condição que se constitui a hegemonia de determinados grupos sociais sobre outros. É, portanto, dessa forma, que se estabelece o termo de Gramsci (2002), a revolução pelo alto em que o poder permanece no Estado e exclui a participação do povo, ressaltando a formação de uma elite num corporativismo autônomo da realidade.

Essa prática permite a consolidação de um “novo” projeto de revitalização das áreas do Parque Nacional da Tijuca, atrelado ao Planejamento Estratégico da cidade do Rio de Janeiro. Esse processo envolveu uma série de obras, serviços, transporte e promessas não cumpridas e violações de direitos. Porém, a novidade contida no atual modelo de transformação da unidade de conservação se resume ao gerenciamento que, por ora, é empresarial, assim, como ocorre na gestão da cidade (Arantes, 2012). Tendo em vista o “novo” processo de acumulação por espoliação,

---

<sup>79</sup>O modelo de Gestão por Resultados, adotado pelo ICMBio “desde sua criação, o Direcionamento Estratégico constitui o eixo estruturador da gestão ao estabelecer os resultados que norteiam a atuação institucional. Este direcionamento é construído a partir da definição de Diretrizes Estratégicas de longo, médio e curto prazo que precisam se articular de forma dinâmica por meio de um modelo conceitual e metodológico que ofereça ao mesmo tempo a constância de propósitos – estabilidade de rumo durante períodos de incerteza – e a flexibilidade estratégica para se antecipar e responder às mudanças e aos diferentes cenários econômicos, políticos, sociais e ambientais nos quais o ICMBio atua. Estas Diretrizes Estratégicas são constituídas pela Missão, Visão e Objetivos Estratégicos que por sua vez possuem Indicadores e Metas correlacionados”. Para saber mais sobre esse assunto acesse o site: <http://www.icmbio.gov.br/portal/gestaoestrategica>.

engendradora nos espaços urbanos, inclusive no Parque Nacional da Tijuca, Arantes (2012) argumenta que:

O que está sendo chamado de ‘nova geração’ urbanística, a meu ver, não apresenta – mais uma vez... nenhuma ruptura maior com a continuidade com o anterior. Se há algo novo, refere-se ao ‘gerenciamento’, agora assumidamente empresarial, de um lado de do outro do oceano – o que o levou, não por acaso, a ressuscitar o vocabulário descartado do ‘planejamento’ (Arantes, 2012, p. 24).

Nessa direção, Maciel (2015), com base nas reflexões de Arantes (2012), aponta que há uma convergência entre governantes, urbanistas e o empresariado-burguês em torno de transformar as cidades em protagonistas através de um planejamento dito “estratégico”, capaz de responder competitivamente aos desafios da mundialização econômica<sup>80</sup>. “O interessante é que o autor chama a atenção para a existência de um continuísmo ideológico-econômico à perpetuação da hegemonia das elites e da classe média, não apenas como promotora regional e internacional da revitalização das cidades e consequentemente do Parque Nacional da Tijuca”<sup>81</sup>, mas também, como importante grupo que integra o poder dos Estados de forma a submetê-lo aos métodos globais de gestão empresarial (Maciel, 2015, p. 61). Fatores que tem significativos rebatimentos na ampliação das violações de direitos sofridas por negros(as) pentecostais que buscam realizar seus rituais no Monte Cardoso.

<sup>80</sup>O conceito de mundialização econômica está pautado nos grupos industriais transnacionais, resultantes do processo de fusão e aquisição de empresas em um contexto de desregulamentação e liberalização econômica. Este processo ocorre quando os investidores financeiros, através de operações realizadas no mercado financeiro interferem no nível e no ritmo de investimento das empresas, na criação de novas capacidades de produção e na extensão sociais capitalistas voltadas à extração de mais – valia na definição de formas de emprego e no perfil do mercado, sobretudo, daqueles que atuam diretamente nas revitalizações das cidades (IAMAMOTO, 2007, p. 108).

<sup>81</sup>Para subsidiar a administração do PARNA Tijuca foram elaborados outros instrumentos de planejamento, ao longo do tempo: o Plano de Gestão Participativa, em 1998; o Plano Estratégico do PARNA Tijuca, em 2000; e, o Plano de Negócios do PARNA Tijuca, em 2003. “Neste Plano de Manejo do PARNA Tijuca constam as normas que devem orientar o uso e o manejo dos seus recursos naturais e a implantação das estruturas físicas necessárias. Estas orientações são norteadas por objetivos específicos, obtidos de um diagnóstico ambiental que analisa tanto o parque como sua região de entorno, ou seja, a área que o circunda e pode exercer influência sobre este. Também agrega informações oriundas de projetos especiais para a área. Sua elaboração teve início em 2004 e resultou da iniciativa da administração da antiga Diretoria de Ecossistemas (DIREC), do IBAMA, e do Parque Nacional da Tijuca. Contou com o apoio cartográfico do Instituto Pereira Passos, da Secretaria de Urbanismo da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, e foi elaborado por analistas ambientais lotados no Parque e na DIREC, atual Diretoria de Unidades de Conservação de Proteção Integral (DIREP), pertencente ao Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, que substituiu o IBAMA, a partir de agosto de 2007 na gestão das unidades de conservação federal” (PLANO DE MANEJO DO PARNA-TIJUCA, 2008, p. 3)..

Não por acaso que negros(as) pentecostais têm o direito de contato e formação, que vem sendo negado pela atual Coordenação de Educação Ambiental do Parque Nacional da Tijuca, criada em 2013. A Educação Ambiental Crítica<sup>82</sup> que vigorou nas unidades de conservação brasileira até o período de 2007, quando o Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBio) foi criado era um problema para a gestão, por ser em favor de políticas públicas e sociais com prioridade para segmentos colocados em situação de vulnerabilidade. Naquele período, o modelo de gestão que se impunha às unidades de conservação no Brasil se opunha à Educação Ambiental Crítica.

Esta abordagem, por sua vez, poderia ter sido um instrumento ainda mais importante para a luta por direitos ao uso público religioso pentecostal, “se não estivesse sendo alvo de desmonte no processo de transição da gestão das unidades de conservação, que deixava de ser de responsabilidade do Ibama, passando para o ICMBio” (Maciel, 2015. p. 133). Os textos escritos por cerca de 70 educadores do Ibama tornavam públicas as suas posições contrárias à reforma, que entendiam minar a capacidade de executar as políticas nacionais de meio ambiente conforme o estabelecido na legislação:

A educação ambiental que vimos construindo ao longo da existência do Ibama pressupõe, para sua efetivação, que seja praticada no contexto das atividades finalísticas do Instituto, tais como: educação ambiental na criação e gestão de UC, na gestão de recursos pesqueiros, no licenciamento ambiental, na proteção e manejo de fauna, na prevenção de desmatamentos e incêndios florestais, etc. Esta prática, exercida coletivamente pelos educadores e demais companheiros de outras áreas do Ibama, nos ensinou que os instrumentos de gestão ambiental manejados pelo Instituto, no cumprimento de suas atribuições, não são excludentes, mas, sobretudo, complementares. Por tudo isto é que nós, educadores do Ibama, sempre nos posicionamos pela unicidade da gestão ambiental federal, nos diversos momentos, desde 1991, em que se discutiu a reforma do Instituto. Por outro lado, constatamos que a reforma implementada (...) embora mencione a Educação Ambiental como atribuição de ambos os Institutos, não consta da estrutura organizacional dos mesmos. Neste sentido, nós, educadores da CGEAM, reafirmamos o nosso compromisso com uma educação ambiental crítica, transformadora e emancipatória e conclamamos todos os

<sup>82</sup> Visão de a educação com forte inclinação marxista. Mas com pouco espaço político e recursos financeiro para sua efetivação em todas as unidades de conservação no país. Para saber como era a atuação, conflitos e entraves enfrentados por agentes públicos e terceirizados do Núcleo de Educação Ambiental do Parque Nacional da Tijuca entre os anos de 1996 a 2013, acesse: [http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/media/OSQ\\_40\\_art\\_6\\_Maciel\\_Alves.pdf](http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/media/OSQ_40_art_6_Maciel_Alves.pdf).

companheiros a lutarem pela não fragmentação do Ibama, pela não diluição da Educação Ambiental e pela manutenção da CGEAM na sua estrutura organizacional. Exigimos respeito pelo nosso trabalho, construído ao longo desses anos com competência e compromisso social, com os devidos desdobramentos no campo acadêmico e na gestão ambiental pública nacional, bem como repudiamos a terceirização da educação ambiental (Loureiro, Saisse e Cunha, 2013, p. 59).

Em trabalhos anteriores (Maciel, 2015, p. 136), nos posicionamos em consonância com os autores acima citados. Concordamos que a criação do ICMBio motivou o “desaparecimento gradual da Educação Ambiental Crítica”, significando, portanto, o desmonte dos Núcleos de Educação Ambiental, que seriam “braços operativos nos estados”, comprometidos com a participação e o controle social da coisa pública. Essa também foi uma forma de violação de direitos, que atinge a população periférica que utilizam as áreas e recursos do Parque Nacional da Tijuca. É, portanto, a tentativa de por fim à possibilidade de inserção, nos debates e tomadas de decisão, de grupos historicamente postos em condição de subalternização, tais como: os(as) negros(as) pentecostais que vinham sendo sondados sobre a possibilidade de participarem das decisões internas das unidades de conservação.

Nessa direção, a gestão pela conservação ambiental e pelo capitalismo oferecem certa insatisfação e inconformidade. Nesse sentido, negros(as) pentecostais se aliam, entre si, defendendo a ideia da necessidade - humana-religiosa - de romper com a apropriação do espaço e, conseqüentemente, com a noção de conservação ambiental, que conflui com o mercado de turismo e abre mão do desenvolvimento da política de uso público para o conjunto da sociedade. Por não deterem poderes políticos, financeiro, e serem tratados de acordo com o não direito dado aos negros(as) no país, os interlocutores dessa pesquisa não chegam a provocar uma fissura significativa no sistema, enquanto ruptura.

As ranhuras, dessa forma, nascem de uma atividade de tentativas de ruptura que é, antes de qualquer outra coisa, produção subjetiva, individual e coletivamente, decorrente das pequenas intervenções diárias que contribuem para espaços de fuga dentro das opressões da conservação ambiental em conjunto com o capitalismo. Nessa perspectiva, terminaria por impor uma revisão da ideia de reconfiguração dos espaços urbanos porque instauram uma rejeição das relações econômicas que estabelecem condições sociais e espaciais pré-definidas. Emergem, assim, os novos

processos de resistência e ao passo que se acirra as violações de direitos, saltando aos olhos uma espécie de “olho por olho dente por dente”, que não resultou em diálogo em favor do uso público religioso em associação com a conservação da biodiversidade.

Trata-se de uma tentativa de transformação material da realidade emergencial que diz em respeito à luta pelo espaço que, no limite, é a luta pela sobrevivência. Assim, queremos, por um lado, demonstrar a relação entre desenvolvimento e crise capitalista em seus processos de reconfiguração urbana. Entende-se que, conseqüentemente, os e parques nacionais citadinos são relevantes para o Marketing, pois apresentam um conjunto de atividades desenvolvidas para atender o mercado da cidade do Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo, é preciso compreender, além das contradições e dos dilemas das cidades, as fronteiras entre o legal/ilegal, o lícito/ilícito e regular/irregular, formal/informal, as ranhuras, as lutas e as resistências em um campo de violações de direitos.

A crise capitalista no contexto urbano põe na ordem do dia, a necessidade de debater o uso público religioso pentecostal no Parque Nacional da Tijuca por ser uma unidade de conservação ambiental de referência internacional; por colaborar para que a cidade tenha mais visibilidade externa e possa competir com as demais. Com isso é possível verificar mudanças sociais para o uso público do espaço urbano. O acirramento das disputas pela apropriação dos fragmentos de terra e da natureza que, no modo de vida capitalista acentua a desigualdade social que se divide entre as áreas nobres e bem dotadas de infraestrutura e de serviços, como nos setores Corcovado-Paineiras e, por outro, configuram-se em zonas onde a precariedade e a inexistência de elementos básicos da urbanização.

Particularmente no setor Pretos Forros e Covanca, as práticas religiosas realizadas por negros(as) pentecostais apontam uma ausência histórica de políticas urbanas e ambientais, de atenção aos segmentos pauperizados. Para estes, a conservação ambiental e a modernização capitalista não trouxeram mudanças efetivas nas condições de vida, ainda que religiosa.

Em face de todo o cenário que venho apresentando e analisando, mostraremos a seguir outras formas de violações de direitos as práticas religiosas no Monte Cardoso (Pretos Forros e Covanca ), lutas, resistência e oposição que se expressam no contexto de um parque nacional urbano, abrindo-se para um



importante campo de debate que será realizado no capítulo três a em torno da percepção que trata da religião como algo que leva a conformidade.

### 3.3.

#### **Reivindicando o Monte Cardoso: ação de resistência pentecostal contra as violações de direitos**

O direito à prática religiosa pentecostal no Monte Cardoso tornou-se uma reivindicação comum, nos últimos vinte anos, reunindo demandas de grupos sociais composto por negros(as). No entanto, mais do que uma luta por um direito no campo ambiental e cultural há, nesse contexto, uma luta desigual pelo espaço urbano – sua organização territorial, sua configuração social e suas especificidades-amparado, conforme percebemos, por uma dinâmica de exploração que decorre, entre outros aspectos, da produção e da reprodução do capital (Harvey,2014). Nesse cenário, o Monte Cardoso se torna um espaço importante de ação e resistência social, de contraposição aos interesses da conservação ambiental e privados que visam a ampliação do lucro e, como efeito, os privilégios.

Evidente que tal processo não acontece sem enfrentar aparatos e proibições disciplinares, repressão “policial”<sup>83</sup>, humilhação, controle das informações<sup>84</sup>, entre outras ações geradoras de tensões, disputas como forma de violações de direitos. Este cenário tem feito eclodir formas de resistência social. Consideramos que esses casos constituem uma sequência histórica que se desenrola numa estrita unidade de espaço e de tempo, renovando formas de lutas.

Desse cenário, aparecem as reivindicações e resistências que, por sua vez, permitem o surgimento de inúmeras formas de expressão do descontentamento com o sistema de gestão do Parque Nacional da Tijuca, assim como suas percepções teóricas-ideológicas conservadoras e capitalistas que lá se unem. São esferas de resistência a determinadas configurações espaciais, que não combatem as desigualdades e injustiças socioambientais, dificultando a integração social, cultural, religiosa no espaço, ao reduzir para estas restrições de escolha local,

<sup>83</sup>Os agentes do Estado (Ibama e ICMBio) em pleno exercício de suas funções tem o poder de polícia, inclusive podem realizar as abordagens armados, como forma de intimidação.

<sup>84</sup>Com a ausência de uma abordagem de Educação Ambiental Crítica as informações sobre a participação no Conselho do Parque Nacional da Tijuca, nas Câmaras técnicas que tratam dos assuntos socioambientais e uso público e negócio não chegam aos negros(as) pentecostais, configurando as violações de direitos.

desconhecendo, portanto, a importância desse tipo de atividade para a manutenção ambiental da região<sup>85</sup>.

Por conseguinte, disseminam-se as resistências sociais, que contrariam as principais restrições e opressões, favorecendo o uso público religioso de negros(as) pentecostais, potencializando a construção de ambientes de ação política, com capacidade de influenciar nos rumos da manutenção das práticas religiosas no Monte Cardoso.

Em comum, tem-se a insatisfação com os resultados sociais e religiosos da gestão conservacionista e neoliberal do Parque Nacional da Tijuca, de seu órgão responsável e das ações das instituições concessionárias que somente financiam o uso público com fins turísticos. Em resposta, emergem ações de autocuidado, as “subidas ao Monte” e a realização de rituais tomaram caminhos e mecanismos que questionam e transgridem o controle da fiscalização. Os depoimentos a seguir apresentam casos de violação de direitos, por conter cenas, inclusive de violência, mas também apresentam formas de resistência:

Cansei de ser pego pelos fiscais aqui no Monte Cardoso. Algumas vezes só fui colocado para fora, mas diversas vezes fui humilhado. Só não me chamaram de santo porque não sou. Daí passei a ficar com medo, no entanto, não poderia me acovardar, pois a Bíblia fala que: “os covardes não entraram no reino de Deus”. Assim sendo, comecei a mudar de horário e local de realização dos rituais. Antes entrava em contato com Deus no lado direito do Monte, onde o acesso é mais fácil, agora vou cultivar em um local de difícil acesso. (Makori, entrevista concedida em 04/06/2017).

Tá vendo aquela entrada logo ali? Se a gente (crente) vai por ela é mais fácil dos fiscais perceberem a nossa presença. Mas se adentramos a Floresta pelo outro lado, eles não conseguem nos impedir porque tem medo de ter traficantes lá (...) venho aqui há 17 anos e subo o Monte pelo lado de lá somente há 4 anos, e nesse tempo só vi traficantes uma vez. Eles sabem que a área de Consagração e adoração a Deus e por isso respeitam. Mas o pessoal do Parque (agentes públicos) morre de medo (...) dessa forma, a gente consegue cultivar a Deus (Latifa, entrevista concedida em 04/06/2017).

<sup>85</sup>Caso ocorra investimento, a política incentivo ao ecoturismo pode ser intensificada na região,. Atualmente, a área está fora do traçado da Trilha TransCarioca, mas pode ser incorporada à visitação. No entanto, para que isso ocorra, os(as) negros(as) pentecostais, que fazem uso religioso do local, devem ser reconhecidos e respeitados nas suas práticas, pois afinal o Parque nesta área também mantém resquícios de fauna e flora relevantes, devido à presença desses religiosos. A visitação religiosa, de certa maneira, dá vida ao local, evitando outros prejuízos para a conservação da natureza apesar de ser negligenciada pelo poder público.

Eu só entro por aqui, não tenho como me esconder dos fiscais porque sou idosa e sem forças para subir pelo outro lado ou para sair correndo com os irmãos fazem quando avistam os fiscais. Tanto é verdade que já me colocaram para fora muitas vezes. Já até perguntaram se eu não tinha vergonha na cara, se não tinha nada para fazer em casa, se queria ser presa depois de velha. É meu filho, muitas humilhações para uma pessoa da minha idade (...) como esse local (Monte Cardoso) tem muita importância para mim e para Deus, continuo vindo. Mas agora procuro vir de madrugada, pois os fiscais não trabalham a noite toda (Limbe, entrevista concedida em 15/07/2017).

Eles (agentes do Parque) tinham a mania de colocar umas placas nessa entrada que a gente mais circula, dizendo que não podia isso, não podia aquilo e no final passavam o recado que não eramos bem-vindo no Monte Cardoso. Um dia percebemos que tinha outra orientação naquele lugar que dizia: “Queridos irmãos é permitido cultuar o Senhor Deus. Sendo assim entre e leva a sua bênção”. Logo verificamos que não era coisa dos fiscais, mas dos crentes que tinha colocado um pano e escrito por cima. Acho que quem escreveu estava com vontade de dizer que o local era nosso. Na verdade é nosso, porque estávamos aqui primeiro (Shena, entrevista concedida em 15/07/2017).

Houve um tempo (entre 2008 e 2010) que os fiscais vinham para cima da gente com muita violência. Gritavam com a gente, arrastavam nossas coisas e muitas vezes colocavam na lixeira do ponto de ônibus. Já fui até xingada por tentar argumentar com um deles que descontroladamente berrava as normas de uso do Parque, dizendo que não poderíamos estar ali. A partir dessa ocasião muitos crentes deixaram de vir, com medo e vergonha. Mas outros passaram a se organizar em caravana para cultuar a Deus nesse local. Eles não queriam confusão, só não gostaria de ser humilhados pelos agentes (...) e tendo muitos religiosos, os fiscais não teriam essa coragem. Imagina se um dos crentes sai dá graças<sup>86</sup>, né (...) não sei se chegou a esse ponto, mas se soubesse não falaria (Shena, entrevista concedida em 05/08/2017).

Vários irmãos (cristãos), ao visitarem as igrejas e congregações para levar a mensagem de Jesus Cristo perguntavam se a igreja ou o ponto de pregação (membros) tinham o costume de subir o Monte Cardoso para fazer seus rituais de consagração e adoração à Deus. Feito isso, eles pediam para que a igreja orasse pelos pegadores (fiscais) que estavam tentando nos impedir de agradar ao Senhor. Também nos orientava a não desistir de ir porque as proibições e agressões verbais que passávamos era Deus nos provando, ao permitir que homens possuídos por satanás nos afrontassem. Com esse espírito de luta íamos sempre (Kayin, entrevista concedida em 12/08/2017).

---

<sup>86</sup>Se um dos pentecostais perdem a paciência com as humilhações e parte para briga, certamente a situação poderia ficar ainda pior.

Tinha um fiscal muito violento que só não me bateu por que Deus usou o amigo dele para impedir. Mas isso, não o impediu de me pegar pelo braço com toda a força e deixar lá fora. Já fora do Monte, eles pegaram meus documentos e fizeram varias anotações em uns blocos de papel e depois os jogaram no chão e foram embora. Por esse motivo não quero conversa com eles (agentes públicos), quando tenho que vir, venho com os homens lá da igreja, somente, assim, acho que se nos pegarem teremos direito a conversa (Kito, entrevista concedida em 19/08/2017).

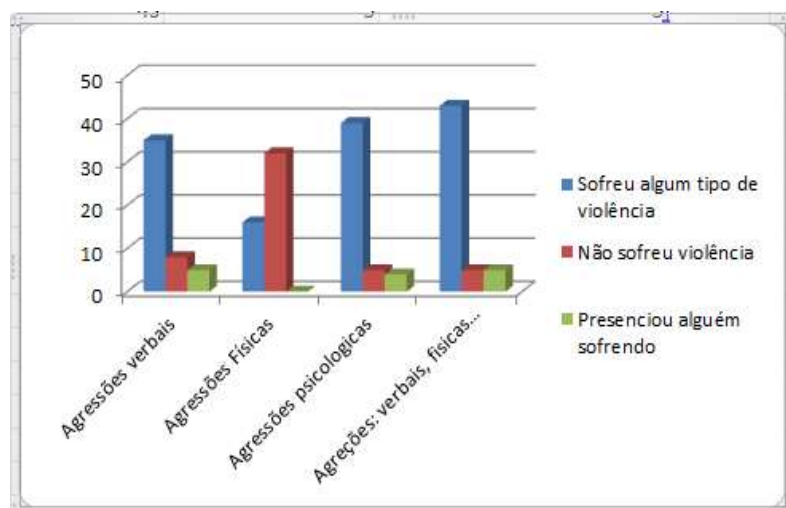
Já fui maltratada pelos fiscais somente porque estava lendo a Bíblia Sagrada lá dentro do Monte Cardoso. Fiquei muito nervosa com a situação, pois não sabia o motivo de não poder está ali. Ao sair das mãos deles, fui para a delegacia da Barra da Tijuca, mas com a demora no atendimento acabei não registrando o boletim de ocorrência. Porém, estou atenta caso aconteça novamente eu vou ligar para o 190 [...], não acho legal esse contato com a polícia, mas nessas horas não tem jeito (Kito, entrevista concedida em 19/08/2017).

Há mais ou menos 10 anos colamos alguns cartazes nas arvores pedindo aos cristãos para cuidar do local, preservar a mata. Na ocasião pedíamos para que a fiscalização conversasse com a gente para entender o nosso lado. Foi uma tentativa de fazer a nossa parte e buscar o mínimo direito de cultuar. Mas não houve retorno dá por parte do setor público [...] eles viram o pedido com o telefona da igreja para contato, mas não responderam [...] (Kito, entrevista concedida em 16/09/2017).

Além dessas declarações, quando perguntados sobre terem passado ou não por alguma forma de violência em contato com os agentes públicos que monitoram o Monte Cardoso e de que forma resistiram, os dados demonstram que há significativos casos de opressão, constrangimento e demais abusos. Mas também apresentam que ocorreram diversas formas de enfrentamentos, incluindo aquelas descritas acima. Os gráficos (3 e 4) permitem tal percepção:

**Gráfico 3**

**Violação de direito sofrida pelos(as) negro(as) por emprego de algum tipo de violência por parte dos agentes públicos que controlam o uso público dos setores do Parque Nacional da Tijuca:**



Fonte: Arquivo do autor.

**Gráfico 4**

**Formas de enfrentamento encontrada pelo(as) negro(as) para resistirem aos ataques dos agentes do Parque Nacional da Tijuca/ICMBio**



Fonte: Arquivo do autor.

Essas intervenções que violam direitos e se desdobram em ações sociais individuais e coletivas de caráter de resistência, mas também cultural, que possibilitam formas distintas da população negra pentecostal se organizar e expressar suas demandas e revoltas. De acordo com Gohn, (2014, p. 135), “na ação concreta, essas formas adotam diferentes estratégias que variam da simples

denúncia, passando pela pressão direta (mobilizações, marchas, concentrações, passeatas, distúrbios à ordem constituída, atos de desobediência civil, negociações etc.) até as pressões indiretas”.

Representam, portanto, a atuação que, de uma forma ou de outra, vem permitindo a manutenção das práticas religiosas local, marcada, assim, pela ampliação das formas de movimentação coletiva, com a pluralização de estratégias sociais. Mobilizam tempo e, sobretudo, desejos de pleitear e de criar possibilidades de transformação e ressignificação do uso público do Monte Cardoso. Enfrentam as violações e intervenções que ameaçam as práticas religiosas, seu patrimônio histórico e o autocuidado, que permitem a existência da população negra, contrapondo à ideologia e aos pressupostos da conservação ambiental e, também, à mercantilização da própria cidade em que o Parque Nacional da Tijuca se encontra inserido.

Insurgem-se contra as violações de direitos ao uso público religioso do Monte Cardoso; promovem-se manifestações de cunho local, mas são importantes para pressionar a gestão do Parque Nacional da Tijuca.

Nessa perspectiva, a religião e suas ações constituem-se na reunião de tipos de resistência social pautada nas iniciativas de grupos e/ou indivíduos que são nutridos por violações de direitos oriundas dos aparelhos Estatais e Privados de hegemonia<sup>87</sup>. Assim, as estratégias adotadas podem ser consideradas como tentativas inconformadas de manter o uso público religioso e sua própria cosmovisão. Portanto, não são conduzidas por atos de vandalismo e desprezo às leis. São ações que invocam rebeldia muito mais para provocar um debate sobre as formas ideológicas de gestão das unidades de conservação do que para degradar a natureza conforme pensariam alguns.

No âmbito dessas opressões, contradições e lutas no campo ambiental urbano emergem questões que são fundamentais para compreender as problemáticas que envolve o uso público dos espaços da cidade do Rio de Janeiro, tal como ocorre no Parque Nacional da Tijuca. Essas não estão desconectadas dos rumos que os governantes, a elite e a classe média brasileira vêm adotando para

---

<sup>87</sup> Para Gramsci (2002, 77) existem dois planos superestruturais: aquele que pode ser chamado de ‘sociedade civil’, isto é, o conjunto dos organismos sociais chamados ‘privados’, e “o da sociedade política ou Estado, que correspondem, respectivamente, à função de hegemonia que o grupo dominante exerce sobre toda a sociedade e à de ‘domínio direto’ ou de comando que se exprime no Estado e no Governo ‘jurídico’”.

servir uma agenda externa. Esta, por sua vez, impõe as contradições inerentes ao modo de produção capitalista, retirando a autonomia e capacidade de organização frente a uma política autoritária.

Os(as) negro(as) pentecostais, nesse contexto, trazem um repertório de reação plural, denso e complexo de lutas. Revelam, dessa maneira, um aprendizado de insubordinação, luta e rebeldia diante do contexto de injustiças ambientais e sociais como forma de questionar às formas segregacionistas vivenciadas nos espaços urbanos. Pacheco (2006) corrobora com esta ideia ao afirmar que:

O fato é que as injustiças sociais e ambientais não só têm origens comuns, como se alimentam mutuamente. É precisamente essa lógica que, de um lado, forja condições de degradação crescente para uns; de outro, propicia lucro abusivo para outros. É a submissão a um modelo de desenvolvimento cada vez mais excludente que faz com que as autoridades optem pela convivência ou, pelo menos, pela omissão, ignorando o desrespeito às leis, trabalhistas e ambientais; subsidiando ou diminuindo impostos para atrair empresas, ainda que nocivas ao meio ambiente e aos próprios trabalhadores; e realizando o que poderíamos chamar de verdadeiros leilões de recursos humanos e naturais (Pacheco, 2006, p. 3).

Contrários às injustiças sociais e ambientais que tem se desdobrado em violações de direitos, negros(as) exercitam mecanismos de resistência social, como estratégias de manutenção de uma religiosidade ancestral e de autocuidado. Ainda que diante dessas tensões e reações, os(as) negros(as) pentecostais interlocutores dessa pesquisa desenvolveram formas de autocuidado, de alianças, de reconhecimento mútuo e de dignidade, abarcando pessoas de diversos segmentos, sem perder a noção de enfrentamento aos opressores e seu sistema gerador.

Certamente, não se trata de um movimento que problematiza o poder social exercido sobre o espaço, por meio, de sua própria ação que cria outros signos e normas culturais através das experiências condizentes com seus conselhos ideológicos e religiosos advindos tradicionalmente da cultura negra. Mas representam no cenário da luta social e ambiental, uma forma de participação e luta diferente. Eles se manifestam com estratégias sutis, trazendo à tona o desejo pela possibilidade de participar diretamente nas definições sobre o destino das cidades e do próprio Parque Nacional da Tijuca, introduzindo novas práticas e temáticas. Arantes e Rena (2017) contribuem para a compreensão desse modelo de ativismo

que sozinho mantém suas práticas culturais, mesmo embaixo de situações que podem ser consideradas de violações de direitos:

Além de introduzirem novos temas, estes novos ativismos também introduzem práticas de organização e mobilização política que incluem, por exemplo, modelos mais horizontais de participação e decisão, recusa às formas clássicas de representação e organização partidária, além de uma dimensão de experimentação e prefiguração imediata de novas maneiras de ocupar, resistir e existir na cidade [...] (Arantes e Rena, 2017, p. 2).

Nessa resistência, reivindicam, principalmente, o Monte Cardoso como Espaço Sagrado, como valor de uso e bem comum da sociedade, negando a ideia do público como propriedade do Estado e das empresas, por meio de concessões, o que reflete no retorno dos “comuns” à cidade como uma questão política fundamental para libertação daqueles que são oprimidos (Arantes e Rena, 2017, p. 3). Os(as) negros(as) pentecostais que usam o Monte Cardoso para fins religioso trazem como particularidade, além do autocuidado, a perspectiva da horizontalidade como valor e estratégia, estabelecendo o espaço *público* urbano como *lôcus* de questionamentos e intervenções sociais.

Decorre dessa atuação um repertório de práticas e influências teóricas que advém de uma cosmovisão e interconexão com redes globais históricas, que os fazem ter entre outras qualidades incomuns a desvinculação dos partidos políticos, dos sindicatos, dos centros acadêmicos e suas políticas representativas. Assim, a abertura para a experimentação é livre e há possibilidades em aberto para a construção de outros formatos de ação coletiva. Trata-se, assim, de uma coletividade latente de indignação e desobediência criativa, com suas crenças, mas também com preocupações e tragédias comuns ao conjunto dos trabalhadores e singulares no âmbito da população negra. É possível, então, que a prática religiosa seja capaz de dar sentido à vida a estes grupos, por meio da fé que visa a requalificação do dia-a-dia como espaço/tempo de reivindicação coletiva de direitos violados.

Para Alves (1995, p. 36), embora não incorporem “grandes utopias grandiosas de emancipação social que exijam clareza político-ideológica”, revelam um modo de consciência contingente capaz de expor, com indignação as misérias do sistema capitalista, quase sempre a partir de sua cosmovisão ancestral.



Nesse sentido, existe uma coleção de ações realizadas pelos(as) negros(as) pentecostais, ou seja, um campo ilimitado de práticas que são aprendidas historicamente, com os ancestrais e com a religiosidade, que podem ser compartilhadas e executadas através de um processo de escolha, visando à conquista de posições (Coutinho, 1999).

## 4.

### **Leituras críticas acerca da religião pentecostal**

Para uma análise consistente, é preciso considerar diversos aspectos. É importante verificar estratégias, o poder de alcance que tem essa religião e as suas fragmentações e lacunas. Além disso, como a religião envolve uma reflexão sobre a história e o próprio caminho tomado por grupos sociais no interior de cada segmento, a análise sobre ela não deve se limitar ao aspecto imediatamente de negação e depreciação e, por isso, toda e qualquer redução à alienação pode fragilizar o debate. Se isso é verdade, também correto é que as reflexões e as práticas constituíram, em especial dos últimos anos, ainda mais complicada essa postura negativa e homogênea de tratar o mundo evangélico. A religião que ignora os dilemas que a humanidade enfrenta se distingue daquelas que abrem lacunas para construção de outras hermenêuticas que poderão ser peça importante para garantia e ampliação de direitos.

Algumas seguem caminho que reúnem conservadorismo e neoliberalismo. Mas há aquelas que se colocam como um campo possível de reflexão e de proposição, tendo em vista que são mediadas por relações sociais que tentam oferecer algum tipo de resposta para as desigualdades enfrentadas pelos seus seguidores. Assim, neste capítulo, pretendemos defender a ideia de que não existe ingenuidade e nem tão pouco submissão ao buscar na igreja um caminho que não é somente espiritual. Considera-se que a religião, é, também, uma forma de enfrentar as mazelas sociais e, possivelmente, uma estratégia para criar mecanismos contundentes de ruptura com o atual sistema.

#### 4.1

#### **A percepção do senso comum sobre os negros pentecostais**

Acredita-se, pelo senso comum, que a conversão ao pentecostalismo é uma forma de alienação. Estabelece-se, assim, uma divisão entre a crença - que deve ser superada por uma tomada de consciência não somente a partir do ponto de vista do colonizado ocidental. Nessa direção, os(as) negros(as) pentecostais que interagiram com esse estudo se dizem capazes de avaliar se uma problemática pode ser resolvida através de serviços espirituais ou pela abordagem sociopolítica. Os métodos de espiritualização envolvem oração, jejum, unção, e podem ser potencializados no ato

de subir ao Monte Cardoso. Mas considera-se, também, as intervenções de cunho político, social e econômico.

Nas palavras de negros(as) pentecostais interlocutores desta pesquisa,

Quando não dá pra resolver se encaminha: se não é uma questão espiritual, você tem que ir ao médico, na justiça, na prefeitura para tentar resolver o problema, mas também seguir ajudando os seus a conseguir um trabalho, o cadastro no bolsa família, ou fugir da violência diária”, (Fayola, em entrevista concedida em 30/09/2017).

As problemáticas consideradas como de causa espiritual são chamadas de “algo maligno”, como já foi demonstrado no capítulo anterior. Ele pode ser causado pela inveja humana, por serviços espirituais produzidos para o mal, ainda, quando se acredita que a maldade foi provocada intencionalmente, no sentido de querer impedir o desenvolvimento da vida de alguém.

Esses serviços maléficos são realizados às escondidas, inclusive, por cristãos que não admitem fazer orações e rituais contrários, mesmo aqueles de notório saber religioso. Pode haver casos de pessoas (cristãs ou não) que possuem alta elevação espiritual e fazem uso dela para enviar algum malefício para alguém. Há casos gritantes em que os malefícios podem ser causados por líderes espirituais, na tentativa de tirar proveitos dos fiéis, sobretudo econômico. É comum, em igrejas evangélicas, a existência de lideranças que têm por prática a utilização de argumentos bíblicos para encobrir a sua natureza perversa. Para isso, dizem constantemente em seus sermões “ai daquele que tocar no homem de Deus”. A partir dessa colocação, estabelecem rituais para coagir os descontentes, que ficam com medo de questionar a “autoridade religiosa” e assim, acabam por não denunciar a conduta, e nem abandonam a congregação.

Para resolver os problemas causados pelos malefícios espirituais, os(as) negro(as) pentecostais são procurados(as) e realizam seus ritos de libertação, onde subir o Monte, fazer orações, estudar a Bíblia e outros propósitos indicam o livramento divino. Além de solucionar problemas já existentes, é através das campanhas que os(as) negros(as) pentecostais solicitam a intervenção positiva de Deus nos casos. As intervenções que buscam solucionar os malefícios causados pela problemática social são encontradas na rede de autocuidado montadas pelos

membros e lideranças momentâneas e/ou encaminhadas para a atenção de algum equipamento, que disponha de políticas sociais destinadas aos casos.

Em todos os processos de interferência dos(as) negros(as) pentecostais, há distinção entre seu campo de ação espiritual e outras intervenções institucionalizadas ou não. Nos casos que envolvam problemática espiritual, os(as) negros(as) pentecostais reconhecem que a resolução está em Deus. Mas em casos não solucionados pela intervenção divina, a providência é transformar a fé em Deus em ações que de alguma forma possam trazer solução, ainda que pontual, para o caso. Nesse sentido, há uma clara compreensão entre o campo de atuação espiritual e o da razão, porém, não existe separação por não haver concorrência e conflitos de interesses.

Da mesma forma, os(as) negros(as) pentecostais reconhecem que são mais eficazes atuando no campo espiritual. Porém, não deixam de intervir nas expressões da questão social e em suas particularidades. Quando se trata de resolver dificuldades financeiras, assim como outras demandas sociais, as pessoas atendidas reconhecem que o poder dos “Canelas de Fogo” é limitado. Esses religiosos também tem ciência dos entraves para sua efetiva atuação no âmbito social. Segundo um dos interlocutores,

O desemprego, a educação, a moradia, a violência dentre outras problemáticas sociais, não são do trato (campo espiritual) dos religiosos, mas fazem parte da esfera de atuação dos negros(as) pentecostais porque geralmente a igreja ou o ponto de pregação é a única porta encontrada nas periferias em que, ainda, se pode compartilhar sofrimento e contar com algum apoio. (Makori, em entrevista concedida em 04/06/2017).

Para os interlocutores desse estudo, a religião, fornece garantias últimas para o enfrentamento de problemáticas que são comuns para os que necessitam de apoio nos campos espiritual e social e, também, para negros(as) pentecostais. A religião é fundamental, pois é através dela que a realidade é apreendida e assemelhada. Isso porque atua em um plano que reforça a ideia de que, na realidade cotidiana, todos envolvidos são iguais e, por isso, devem cuidar uns dos outros.

Entre os(as) negros(as) “Canelas de Fogo”, essa visão de mundo religiosa resgata um pensamento africano que pode ser verificado no termo Ubuntu, visto que há nesse contexto ressignificação de ações em busca da humanidade para os

outros. Essa perspectiva só é possível porque, ainda que inconscientemente, os(as) negros(as) pentecostais são os(as) que são pelo que todos os demais negros(as) periféricos são. Por isso, esses cristãos se assemelham com o público que conta com seus serviços e se colocam como peças fundamentais de resistência social, sem se sentirem onipotentes sobre as problemáticas sociais e sem ter a pretensão de apaziguar iniciativas revolucionárias.

Por esse motivo, as práticas religiosas são reconhecidamente mais efetivas quando lidam com seres do seu próprio universo social. Os(as) negros(as) pentecostais têm certeza do poder espiritual de Deus, mas se reconhecem limitados no campo social. Contraditoriamente, são capazes de dar encaminhamentos para solucionar alguns problemas que não são da ordem espiritual, no entanto, sabem que como o povo negro periférico só podem atuar emergencialmente, na manutenção da sobrevivência de si e do semelhante.

Em alguns pontos, o “mundo da espiritualidade” e o “mundo real” se interpenetram, quando se ora para que Deus, em parceria com esses religiosos demonstrem, o caminho que os desempregados e famintos devem percorrer para superar a mazela que os aflige.

O sucesso em suas atividades depende dessa interação sócio-espiritual. Mas a atuação no campo social possibilita certa intervenção na realidade, à medida em que percebem ter mais confiança para lutar em favor dos seus pares. Assim, observamos uma ação de interdependência que reúne: i) intervenções que pertencem unicamente ao campo religioso, como a retirada de malefícios causados pelas ações espirituais quase sempre direcionadas; ii) e abordagens limitadas nas quais são realizadas práticas religiosas, que implicam em outras tomadas de decisões para atingir o objetivo desejado, como a ajuda vinda da própria rede de autocuidado ou o encaminhamento da situação problema para a atenção de alguma política social.

Os sentidos e papéis atribuídos aos rituais realizados por negros(as) pentecostais no Monte Cardoso não devem ser apenas analisados somente do ponto de vista metafísico, alienante como classificam alguns estudiosos e militantes dos campos social e ambiental, e/ou descolado de sua capacidade de potencializar a elaboração de pautas para a ampliação de políticas públicas. Para Oliveira (2004), os processos e rituais constroem também uma ordem no campo social e determinam

as ações mais igualitárias. Talvez seja esse um dos motivos pelos quais a população negra brasileira se identifique com o pentecostalismo.

O autor enaltece a perspectiva litúrgica do pentecostalismo por ser centrada na eficácia da espiritualidade e na vida real, destinada a produzir efeitos sobre os adeptos, que buscam se aproximar do divino. Esse processo também pode ser observado no caso dos negros(as) pentecostais que sobem o Monte Cardoso para se reconhecerem e obterem forças para enfrentar as mazelas produzidas.

Para ele, esse seria um dos efeitos importantes que o pentecostalismo produz e se potencializa na tentativa de aproximação entre os crentes e Deus em Espaços Sagrados. Ao dar à população negra a oportunidade de reconhecimento de si e do semelhante, o pentecostalismo promove rituais em montes para outro patamar, não mais espiritual e, sim social. Então os rituais realizados teriam o papel importante na reconexão desses religiosos com a própria realidade que ordena o mundo e, acima de tudo, com a sua ancestralidade. Algo que veremos a seguir.

#### **4.1. Pentecostalismo: uma questão ancestral**

Dessa forma, é possível reivindicar para a população negra a sua vinculação com Cristo visto que, o próprio Jesus histórico ao longo de sua vida demonstrou uma concepção de Deus aberta, que não pode ser enquadrada nem mesmo pelo cristianismo. Nesse sentido, Blainey (2012), revela uma profunda vinculação do cristianismo no intenso diálogo travado com a construção da cosmologia e religiosidade negra. Esse tema foi debatido no primeiro capítulo deste trabalho, respaldado principalmente na obra desse autor.

Reivindicar ancestralmente Jesus Cristo para os(as) negros(as) pentecostais certamente não é tarefa fácil devido à falta de material histórico e à interpretação branca atribuída a ele. A imposição pelos colonizadores dessa representação foi inclusive parte da estratégia de escravização dos negros(as). Embora não seja o ponto central desse trabalho, consideramos relevante fazer uma reflexão a cerca dessa temática, no sentido de tentar continuar defendendo a ideia de que não é por acaso que os(as) negros(as) pentecostais acenam para uma religião tida pelo senso comum como um espaço onde impera a subserviência. Nosso objetivo, aqui, é

relacionar o projeto de Jesus Cristo com a cultura negra, que certamente está presente no pentecostalismo que se reconhece na diáspora<sup>88</sup>.

Nessa direção, vale destacar que mesmo que o cristianismo esteja entre as grandes e mais complexas religiões, que moldaram civilizações, sobretudo no ocidente<sup>89</sup>, é importante dizer que a população negra atual recorre a religião em busca de uma interpretação cristã em que a forma e conteúdo sejam inseparáveis e se expressem nas experiências concretas.

Essa afirmação só é possível se considerarmos que, no pentecostalismo, os(as) negros(as) se reconhecem como grupo, não somente por uma associação com o sentido psicológico, capaz de vincular ao credo de salvação, ressurreição e manifestação do Espírito Santo na vida dos adeptos a “eficácia da religião em promover questões meramente comportamentais” (Paiva, 2007, p. 99). Mas também se transformam em uma unidade religiosa, ao adotarem o autocuidado de origem de um Cristo que dialoga com o povo negro, por suas proposições emancipatórias.

Essa associação faz com que tal seguimento se torne na sociedade fator fundamental na construção e reconstrução de uma identidade pró-libertação social. Bastos (200), colabora com esse pensamento, ao destacar que Jesus Cristo não se limitou a comunicar uma mensagem religiosa, sem intenção política e ideológica:

Jesus de Nazaré, revolucionário social e político, foi um homem que dedicou sua vida a pregar uma revolução social na Palestina, dirigindo-se aos pobres camponeses e a outros oprimidos de seu tempo, subjugados pelo domínio do Império Romano e de seus associados locais da elite judaica, chamando os para uma revolução que só teria sucesso se partisse da conscientização da situação de opressão em que viviam (Bastos, 2009, p. 103),

---

88 A Diáspora corresponde àquilo que é externo à nação. É “uma fissura histórica e experimental entre lugares de residência e lugares de pertencimento. Isto, por sua vez, estabelece uma oposição mais profunda. A consciência de afiliação à diáspora encontra-se em oposição às estruturas e formas de poder distintivamente modernas, direcionadas pela complexidade institucional dos Estados-Nação. A identificação de diáspora existe por fora e por vezes em oposição às formas e códigos políticos da cidadania moderna” (Gilroy, 2001, p. 152).

89 Os cristãos católicos e evangélicos de missão foram historicamente responsáveis pela utilização da “mão de obra” escravizada dos negros e sua introdução inferiorizada no cristianismo, como parte do projeto Colonial.

Essa conexão, que permite influenciar e ser influenciado, pode ser uma das chaves para compreender os(as) negros(as) pentecostais de hoje, principalmente aqueles que de alguma maneira interagiram com essa pesquisa, e podem ter ascendência na relação do cristianismo com a África negra. Ou seja, a identificação da história revolucionária de Cristo é vista por esses grupos sociais semelhante à necessidade de emancipação do encarceramento da identidade e do racismo como prisão perpetua (Nash, 2004)<sup>90</sup>.

Este historiador, apesar de ter uma perspectiva que consideramos pouco crítica em relação ao apagamento da articulação entre Cristo e as populações de pele negra, é enfático no reconhecimento da ligação de Jesus Cristo com o território e com uma cultura negra que resistiu a dominação religiosa romana. Para reforçar o argumento que estamos construindo, é importante destacar a passagem a seguir, em que o autor afirma que:

Na medida do possível, ignoravam os deuses romanos e dispensavam apenas um respeito formal ao distante imperador, cada vez mais adorado como um deus pelos que o cercavam. Em matéria de religião, os judeus mantiveram as próprias regras. O dia a dia deles era governado por poderosas tradições. Assim, os meninos tinham de ser circuncidados pouco tempo depois do nascimento, e a desobediência a essa regra era considerada uma atitude profana e impura. Alguns alimentos, inclusive a carne de porco, não deviam ser consumidos em ocasião alguma. O *sabbath*, ou sábado, era dia de descanso e oração. Por causa desse preceito rígido os judeus tinham dificuldade em servir integralmente ao exército romano, embora alguns o fizessem. Assim, um mundo judeu seguia à parte, dentro do Império Romano. Duvida-se de que outra região do império tenha sobrevivido como uma entidade cultural e religiosa tão diferente. Esse foi o milagre da religião judaica: uma incrível tenacidade, século após século. Essas foram a cultura e a religião herdadas por Jesus (Blainey, 2012, p. 13).

Para Blainey (2012), embora os romanos fossem os dominadores, nos sentidos político, econômico e (até certo ponto) cultural, os judeus de descendência negra continuaram a impregnar o seu povo de ritualística, doutrina e espiritualidade com base em seus antepassados. Isso permitiu considerar que a evangelização da

---

<sup>90</sup>Para se entender melhor essa influência ancestral, é preciso buscar verificar na genealogia da figura de Jesus como mais um argumento para reforçar essa ideia de que o cristianismo não surge de uma visão hegemônica.

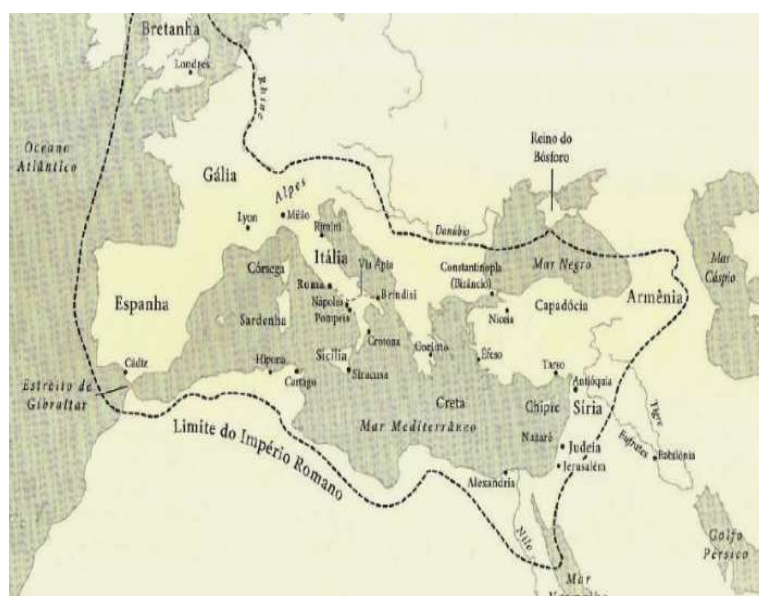


população negra, nem sempre, teve a finalidade de europeização, que, por sua vez, hoje se transforma em um problema do cristianismo.

Esse reconhecimento nos leva a destacar a importância do espaço geográfico no qual Jesus Cristo nasceu e se inseriu na tradição de seu povo como um argumento que se soma à interdependência entre o Ele e a população negra. O historiador que estamos utilizando para pautar essa reflexão também ajuda no reforço dessa argumentação, que se faz valer do contexto geográfico em que o Cristo estava inserido para defender a sua origem negra.

Na imagem XX, a seguir, extraída dos escritos de Blainey (2012), é possível verificar que Nazaré e Alexandria, locais de nascimento e de desenvolvimento de Jesus, são territórios de passagem entre África e a Ásia desde o início da humanidade:

**Figura 43**  
**Berço de Jesus Cristo e da religião Cristã**



**Fonte:** Blainey, (2012, p. 46).

Essa relação evolutiva e expansionista das populações africanas em direção a outros territórios pode ser verificada nos estudos realizados por Diop (1977, 1978 e 1991) e Moore (2007), ambos argumentam que, até a fase final do Paleolítico Superior, somente existiam populações melanodérmicas ocupando as várias regiões do planeta.

As populações leucodérmicas, explicou Diop, com argumentos que uma década depois a genética iria consolidar, são apenas derivações “geográficas” daquelas populações que migraram do continente africano há, aproximadamente, oitenta mil anos. Assim, as diferenciações estritamente genéticas entre as raças seriam ínfimas, sendo seus fenótipos contrastantes um mero reflexo das pressões ambientais e das mutações randômicas e aleatórias (DIOP, 1991 APUD MOORE, 2007, p. 28).

Com o passar dos séculos, a Mesopotâmia, no Oriente Médio, sobretudo onde hoje se concentra o Iraque se transformou em um dos principais berços da civilização, tendo em vista que as primeiras cidades do mundo surgiram lá. Também foi um importante corredor de migração do continente africano para a Ásia (Diop, 1977), o que reforça a possibilidade a relação da cultura negra com Jesus de Nazaré, pois a raça branca e asiática surgiu mais tarde:

[...] a raça branca, representada pela população de *Cro-Magnon*, surgiu somente num período que se situa entre 15 e 25 mil anos atrás, tendo se restringido inicialmente à Europa. No que se refere à raça amarela, ancestral dos asiáticos sino-nipônico-mongóis, e representada pela população de *Chancelade*, teria surgido ainda mais recentemente: 12 a 20 mil anos atrás (Diop, 1991, 72).

Nesse caso, a cor negra teria sido, de maneira concreta, a “cor-referente” a partir da qual se estruturariam as variações de pigmentação entre humanos. De fato, o isolamento da espécie permitiu o desenvolvimento de acentuadas diferenciações correspondentes a cada necessidade adaptativa imposta pelas mais variadas condições geográficas (Moore, 2007, p. 29).

Sendo, portanto, a África a raiz do gênero humano, e também dos humanos anatomicamente modernos, tem implicações demográficas e históricas. Segundo Moore (2007, p. 30), “uma delas seria a antiguidade absoluta das populações africanas. A outra seria a ubiqüidade da presença africana em todos os cantos do planeta. E, derivando dessas duas implicações, surgiria uma terceira constatação: a procedência africana de todos os grupos humanos diferenciados, ou raças”.

Sendo assim, essa “ubiqüidade planetária de populações melanodérmicas” também conduz a outra importante dedução, que mesmo com o passar do tempo pode ter predominado uma relevante influência da pigmentação negra no chamado Jesus de Nazaré devido as interações sociais históricas, que ocorreram em decorrência da migração africana pelo corredor da Mesopotâmia.

Podemos dizer que esse caráter funcional desempenhado pelos povos melanodérmicos na história humana influencia com relativa evidência na definição da relação cultural e quem sabe na própria questão racial de Jesus Cristo. A hostilidade e o medo da cor especificamente negra como um fenômeno mundial, “que se encontra nos mitos e nas culturas de todos os povos não-negros, **também aparece na religião cristã com a europeização de Cristo**” (Moore, 2007, p. 30 Grifos nosso). Isso pode ser verificado através da construção da imagem e da narrativa euro-semita em torno de Jesus na Europa.

Para reforçar o argumento de que Jesus de Nazaré pode perfeitamente ser vinculado a cultura negra, Nash (2004, p 14) enfatiza que o povo israelense “nunca caminhou na Europa! Caminhou na África e no Oriente Médio, terras de povos negros”.

O fato é que a interação sociocultural entre África e Oriente Médio, sobretudo no período em que Jesus Cristo era jovem, não sinalizava para a expansão de sua figura pelo mundo. No entanto, com o passar dos anos, sua personagem é transformada na divindade central do Ocidente (Blainey, 2012). Aqui, a influência de Jesus não ficou circunscrita apenas ao campo religioso e cultural, foi transformada também em representação e justificativa para diversos segmentos ideológicos e financeiros.

Os “Jesus” multifacetados da história do cristianismo são apresentados vem sendo apresentado de várias maneiras e nas mais diversas formas e contextos, numa gama quase que *ad infinitum* de interpretações: o Jesus da era cristã, da idade média, do Renascimento, da época moderna, dos debates teológicos da escolástica, da Reforma e contrarreforma, das artes de modo geral (Costa, 2012, p. 43).

Para Costa (2012), a identidade de Jesus Cristo reapareceu, ao longo dos anos, reelaborada na medida em que o ocidente passou a questionar sobre a sua dupla natureza – divina-humana - ocasionando confrontos de ideias e utilizações distorcidas do que vinha a ser Jesus e seus ensinamentos para justificar, por exemplo, a escravização dos(as) negros(as) e consequentemente a implantação e sustentação do capitalismo. Nesse sentido, a todo o caráter místico de um Jesus Cristo permeado de historicidade para libertação dos cativos e oprimidos de seu tempo, passa ser utilizado como alegação para subalternizar muita população, inclusive negra.

Costa (2012) e Nash (2005), igualmente a Garmus (1988), apontam para a utilização ideológica da Bíblia e da própria história de Jesus Cristo para justificar exploração e crimes contra a humanidade. Destacamos a passagem de Garmus (1998):

O Pseudo-Ambrósio (PL17, 439), põe a origem da escravatura na maldição de Cam pelo seu pai Noé (Gn, 9: 25-27). Hoje a exegese afirma que Canã não incluiu as populações negras (...) a sujeição de Cam a Sem, na intenção do autor sagrado, indica a futura sujeição dos cananeus pelos filisteus (Javé) e israelitas (sem). Mas a infeliz leitura de tipo fundamentalista do Pseudo-Ambrósio persistiu até o século XIX, reforçando a ideologia escravista. A mesma ideia aparece também em Agostinho (...) porque seu uso na tradição cristã, além de justificar a escravidão, sobretudo dos negos considerados descendentes de Cam, serviu para reforçar a mentalidade racista, que considerava os brancos superiores aos negros (Garmus, 1988, p. 43-44).

Nessa obra, Garmus (1988) reafirma que o Cristo, com toda a relação cultural com a tradição negra, é transformado no inimigo dos seus correlatos sob coordenação de uma visão branca. Por conseguinte, Jesus de Nazaré passou a ser um disfarce para ideologias escravocratas, conforme observado na percepção das igrejas católicas e, posteriormente, protestantes, sobretudo no Brasil.

Mais do que meras especulações, Beozzo (1988) realizou importante pesquisa sobre o posicionamento da Igreja acerca da escravidão no Brasil e constatou o uso ideológico dos ensinamentos Bíblicos, em que consta um vasto lastro geográfico, religioso, e historiográfico que articula Jesus ao povo negro, que o Messias pode ter tido oportunidade de presenciar e de apreender em seu tempo.

Nesse trabalho científico, o autor conclui, apelando para que as Igrejas no Brasil reconhecessem a leitura distorcida que fizeram em favor da escravização negra, porque esse ato desumano não tem nada a ver com o cristianismo, sobretudo na crença daquele que quer acompanhar um Jesus que surge para motivar as lutas em favor de direitos que tanto assolaram (e assolam) os oprimidos. Dessa forma, o autor chamou atenção para a anomalia das crenças cristã que surgem após os círculos restritos aos negros.

(...) para se lançar corajosamente à luta pela abolição do regime escravocrata, a igreja teria que ter passado por uma profunda revisão crítica de seu anterior comprometimento com o regime escravocrata, coisa que não aconteceu então nem fez até hoje. Isso explica porque a Igreja teve tanta dificuldade, com o advento da República, de fazer face ao problema de se inserir numa formação social brasileira negra, que continua herdeira do passado escravista. Corre a aninhar-se junto às recentes populações imigrantes, que vão chegando da Europa para o Sul do Brasil e aposta seu destino nesse país branco, europeu, de imigração italiana, alemã, polonesa, espanhola e portuguesa (Beozzo, 1988, p.69).

Essas críticas, que Beozzo (1998) faz à Igreja Católica servem para os seguimentos protestantes de missão e para aqueles que entendem na religião cristã um instrumento de alienação sem considerar suas contradições. Cabe salientar que, com esse modelo de cristianismo, buscou-se distanciar a população negra de uma religiosidade, cuja finalidade é a libertação não apenas espiritual e, sim, material. Procuraram, com isso, manter tal seguimento social na subserviência através de interpretações alienadoras.

No entanto, ainda que a teologia convencional de organização branca tenha negado o vínculo histórico entre os negros e Jesus de Nazaré na constituição do cristianismo e tenha interpretado os diferentes textos bíblicos a partir de uma visão racista para ponderar a escravização e a exploração, reforçando, com isso, a subalternização dos(as) negro(as), não foi o suficiente para apagar da memória desse povo negro a cosmovisão cristã de um projeto libertador proposto por Jesus Cristo.

Entre os(as) negros(as) moradores de favelas e periféricas do Brasil, em especial aqueles que se situam no âmbito desse estudo, a crença em um cristianismo em que a perspectiva de autocuidado – e, portanto, de comunalismo tradicional – é remontado por uma narrativa de sobrevivência, cuja figura divina que inspira teve uma forte articulação cultural e social com os povos de pele escura. Segundo contam alguns dos interlocutores da pesquisa:

O Senhor Jesus teria sido vítima de perseguição, sofrimento, superação e dedicação ao próximo. Por isso, é um Cristo que tem plena ligação com as nossas histórias de vida, o que nos faz acreditar que através de seus ensinamentos poderemos nos

libertar dos males espirituais e também daqueles que assolam o dia-a-dia (Daren, entrevista concedida em 12/08/2017).

Creio no Deus da Bíblia, no Senhor do Antigo Testamento, que permitiu o sacrifício de seu filho (Jesus Cristo) no Novo Testamento para que os pecadores fossem libertos das mazelas criadas por Satanás. Esse é o Libertador que buscamos, pois não dá para adorar um senhor que não tenha condições de nos motivar a sair do calvário (...) queremos vitória, porque somos um povo sofrido desde os tempos do nascimento de Cristo, o todo poderoso (Niara, entrevista concedida em 26/08/2017).

Na minha concepção Jesus Cristo é a divindade que respeito o próximo, que lutou para curar os leprosos, os cochos, os doentes mentais. Ele foi o Senhor que defendeu a prostituta que seria apedrejada; foi aquele que partilhou o pão e o peixe para todos que o seguia (...), o cara que nos deixou ensinamentos que servem para ajudar gente, como eu nos dias atuais. Então como não buscar nele inspiração para continuar lutando pelas vitórias espirituais e terrenas.

Jesus é meu refúgio e fortaleza. É, com a fé que tenho. Nele que consigo levantar todos os dias e pegar o ônibus cheio e encarar a patroa que só me humilha (...) não deixo esse emprego porque preciso e tenho que lembrar dos irmãos (Crentes) que não tem nem o que comer. Com os trocados que ganho me alimento e contribuo com outras pessoas para comprar alimentação para aqueles que não têm. Dessa forma, faço o que Jesus faria se ainda estivesse entre nós e também posso contar com o exemplo dele para o dia que não estiver. Certamente se esse dia chegar, o Senhor Jesus vai tocar no coração de algum irmão para me ajudar. Penso nisso quase sempre e acho que não poderei deixar de pensar até que Jesus retorne para nos buscar ou até que façamos alguma coisa que nos saia desse estado de miséria (Panyin, entrevista concedida em 26/08/2017).

Estou firme nos mandamentos da cruz (Jesus) porque encontro na Bíblia e na passagem de Jesus Cristo na terra (exemplo) muita coisa parecida com o que vivo. Então, por isso, tenho esperança na transformação da perversidade. Acredito e luto todos os dias para que tenhamos comida, trabalho, segurança, paz, saúde igual os ricos tem. Creio que o povo cristão pode se unir e levar outro tipo de mensagem para os que nos oprimem. Deus é amor mais também é fogo consumidor, não é? (Faraji, entrevista concedida em 26/08/2017).

Estes depoimentos demonstram que a tendência à sobrevivência apresentada sobre Jesus Cristo na história teria gerado na população negra certo encantamento, que culminou em uma cosmovisão que identifica no pentecostalismo a um só tempo o Cristo da fé e o Jesus que se assemelha com as lutas sociais. Em meio ao caos social, político e cultural, o ressurgimento de uma sociabilidade de autocuidado e

de construção e reconstrução de uma identidade em favor da libertação das opressões ocasionadas pelas desigualdades sócio-históricas. Por isso, compreendem Cristo como um libertador, não apenas do ponto de vista da fé mas, também, das transformações sociais. Silva (1998, p. 59) ao tratar da ideia do Jesus Libertador do povo negro afirma que:

A imagem de Jesus Libertador tem um duplo significado. Por um lado, ressalta a relevância de Cristo para um contingente de opressões e recupera melhor sua identidade. Por outro lado, expressa a real figura de Cristo subjacente nos anseios dos pobres. Na vivência dos pobres, dos negros, dos indígenas, encontramos uma profunda e inesgotável fonte cristológica, em que o objetivo não é cultuar o tradicional Cristo sofredor visto somente como símbolo de sofrimento e de resignação, mas, e especialmente, como símbolo de protesto contra o seu sofrimento e, sobretudo, como símbolo de libertação. Esta percepção não é de hoje. Ela é tão antiga quanto a fé do povo pobre na afro-ameríndia. A cristologia convencional não a sistematizou, certamente, porque miopemente não percebeu na resistência dos negros a presença de Jesus Libertador.

Diante dessa perspectiva, cabe destacar que ao colocar Jesus Cristo como divindade vinculada a cultura e historicidade negra, não negamos ou sequer desconsideramos a diversidade religiosa da população negra: católicos, protestantes, druidas, budistas, rastafári, hare krishna, candomblecista, umbandista. Reconhecemos, sobretudo no pentecostalismo que “Jesus Cristo é a figura central ou, no mínimo, é particularmente respeitado, cultuado e invocado” (Silva, 2000, p. 37).

Silva (2000) relata que existe invocação de Jesus Cristo, nos terreiros de candomblé onde os babalorixás e yalorixás creem que, fora das suas religiões, existe salvação. Relatos sobre esta postura podem ser verificados em entrevistas realizadas para esta pesquisa junto aos pentecostais que utilizam o setor o Monte Cardoso práticas religiosas.

Antigamente eu era do santo (candomblé) e foi lá que tive meus primeiros contatos com a Bíblia Sagrada. A Mãe de Santo (yalorixá) sempre lia a palavra de Deus (o Pai Nosso, o Salmo 91 e o Salmo 23) antes ou depois dos eventos religiosos

que ocorriam na casa. Assim, fui estimulado a ler a Bíblia, ainda que de forma indireta (...) quando me converti ao evangelho de Cristo já conhecia parte da Sagrada Escritura (Daren, entrevista concedida em 16/09/2017).

Após 20 anos frequentando a Umbanda percebi que entre os instrumentos e o altar religioso encontrava-se uma Bíblia Sagrada, por vez, deteriorada. Descobrir também que Ela era utilizada pela a yalorixá antes do início dos rituais religiosos. A mãe ficava trancada em um quatinho, por mais ou menos, uma antes da sessão. E lá falavam com os orixás e com Deus, e fazia leitura do Salmo 91 por muitas vezes (...) por conta disso foi possível reconhecer que a minha religião na época era diversa (Ghali, entrevista concedida em 30/09/2017).

Estas revelações sobre a invocação de Jesus Cristo pelos(as) negros(as) pertencentes a outras religiões são interessantes. Isso porque demonstram o encantamento da população em geral por um Cristo, mas não qualquer um, pois se trata de buscar a religião com o Messias histórico, algo que vem sendo diluído e colocado como objeto de fragmentação social. Nessa direção, os seus temas, figuras, narrativas e ritos acerca do Jesus de Nazaré podem promover de acordo com o contexto ressignificações importantes, com rebatimentos teológicos e sociais.

Contudo, cabe salientar que, para os(as) negros(as) pentecostais, a vinculação ancestral com o cristianismo africano e com a própria genealógica de Jesus tem implicações concretas na diáspora. Ainda que seja pela oralidade, as práticas, rituais e formas de cooperação, no sentido, do autocuidado são traços que ainda permanecem entre eles.

## **4.2. Pentecostalismo como forma de sobrevivência**

A tentativa de analisar superficialmente a questão religiosa acaba reiterando várias gerações de aproveitadores da fé, que utilizam a fé como mercadoria. A questão da alienação da fé, cristalizaram uma forma de lidar com a questão.

Silva (2000) aborda o problema da discriminação racial entre os protestantes e foca seu estudo especificamente na relação social estabelecida entre anglicanos e batistas independentes. Nessa obra, a autora faz uma análise considerando a ética e prática protestante, isto é, “as diferenças entre o concebido teologicamente e a vivência cotidiana dos fiéis, inclusive do próprio clero” (Silva, 2000, p. 162).



Sobre essa questão, a autora observou que havia contradições entre o discurso teológico e a sua prática no cotidiano. Segundo ela, embora o ensinamento litúrgico ensinasse a respeito da necessidade da existência da unidade de todos os seres humanos, sem distinção, de classe, raça ou gênero, havia posicionamentos que deixavam evidente o racismo contra os negros.

Silva (2000) exemplifica essa problemática, destacando um texto de uma revista do clero anglicano, publicado em 1908. O trecho menciona que o negro deveria desejar ou lutar para ocupar posições de destaque social, porque não era correto ocupar lugares que ele não poderia devido à sua cor de pele: “o problema com o negro é que ele está o tempo todo tentando obter reconhecimento, quando o que devia estar fazendo é obter algo para reconhecer”, conclui a articulista (Revista do Clero Anglicano, publicado em 1908, apud Silva, 2000, p. 162).

Nessa obra, postulou a célebre tese de que os reverendos anglicanos praticavam o racismo de uma forma perceptível. Seu racismo, segundo a autora, ficava evidente quando descreviam a estrutura física dos(as) negro(as) comparando-os(as) a animais ou demonstrando-os como intelectualmente inferiores. Não havia um disfarce para crenças racistas no âmbito do protestantismo, o negro era tratado como grosseiro, incapaz e incivilizado por ser parte de uma cultura considerada rudimentar.

Silva (2000) defendeu a ideia de que havia algumas ações em favor dos escravizados por parte dos batistas. Mas a autora ressalta que as atitudes não correspondiam à totalidade, porque não se tratava de ações orquestradas a partir de uma tomada de posição política desse coletivo religioso a respeito da questão racial.

Para reforçar a sua argumentação, Silva (2000) cita um caso em que no século XIX, em que um escravizado que frequentava uma congregação batista no Estado da Bahia foi terminantemente proibido, por seu escravizador, de ir aos cultos. Segundo a autora, “a alforria do irmão escravo fazia parte de uma estratégia evangelística e não uma ação política mais abrangente que questionasse o escravismo enquanto sistema econômico, baseado na propriedade de seres humanos, como mão-de-obra servil.” (Silva, 2000, p. 170).

No entanto, com a abolição da escravização negra no Brasil, os batistas passam a ser posicionar coletivamente contrários a escravização da população negra. Argumentam que essa prática ofendia os princípios de religiosidade. Porém,

mais do que conclusões teóricas, a decisão batista contém uma rica comodidade de origem racista que a autora coloca como motivo para não se colocarem antes. De acordo com Silva (2008), a focalização no projeto de “salvação de almas” não permitiu a esses religiosos prestarem atenção às condições objetivas em que se encontravam os(as) negros(as) no país.

A autora nos conta, ainda, o processo de iniciação da população negra na igreja batista. Inicialmente, os(as) negros(as) fugiam dos círculos religiosos católicos restritos aos brancos ao buscarem certa receptividade entre os brancos e americanos que compunham o grupo protestante.

Silva (2000) assegura que essa tentativa de se incluir institucionalmente pode estar vinculada à ideia da própria sobrevivência, visto que a Igreja Batista “explorava os limites da exclusão da pobreza e negritude em que viviam.” Mais do que se integrar espiritualmente, os(as) negros(as) buscavam alternativas para terem empregos assalariados, algum tipo de escolarização e reconhecimento de suas humanidades.

Neste e em outros pontos de sua obra, Silva deixa claro que, por mais que os(as) negros(as) tenham procurado pela religiosidade protestante e de alguma maneira tenham recebido oportunidades, inclusive de compor o corpo de membros da igreja, não exime os batistas de racismo. Ela desvela a tentativa ou o apagamento sistemático da presença da população negra nessa comunidade religiosa, sobretudo com a desafricanização de suas manifestações culturais.

O principal argumento no qual se pautava a discriminação da igreja batista era o de que a manutenção de determinadas práticas não era condizente com os costumes Batistas, por serem considerados pecaminosos e não condizentes com as prescrições do universo do branco americano que coordenava a igreja. Para Silva (2000), este fato coloca tal segmento religioso em um lugar histórico embaraçoso.

A desagregação da cultura negra influenciou os(as) negros(as) membros da igreja na Bahia e de outros estados a ocultarem suas origens e tradições culturais. As velhas práticas não deveriam permanecer em face de um novo discurso do evangelho anglo-saxônico pregado pelos brancos norte-americanos. Essa nova civilidade, que deveria ser adquirida pelos(as) negros(as), era compatível com uma doutrinação social que fazia parte da estratégia branca de dominação.

Assim, a Igreja Batista, propositalmente, doutrinou a população negra que lá frequentava, em favor de uma sociabilidade que saía de seu sistema

(escravização) mais brutal de exploração da força de trabalho para uma lógica de espoliação em que os(as) negros(as) continuaria na condição de subalternização, porém, “livre” (SILVA, 1998).

Pereira (2010, p. 102) reforça a concepção de Silva (2008) de que os batistas vindos dos Estados Unidos não encontraram problemas com o sistema escravista vigente. Para isso, defendiam o sistema escravista com base em argumentos filosóficos desenvolvidos por Aristóteles. Segundo o qual, a ideia “de que uns povos nasceram naturalmente para serem escravos e deviam se manter de forma submissa, enquanto outros nasceram naturalmente para serem senhores”<sup>91</sup>.

Outro argumento utilizado para a manutenção da escravidão e permanente subalternização negra tinha na sua base a própria Bíblia Sagrada, “na qual não se encontra nenhuma clara proibição explícita da escravidão” (Reily, 2003, p. 42). E, por último, os batistas brancos argumentavam que a doutrina espiritual não permitia que a igreja tratasse de questões de cunho social, racial, político e econômico.

Por motivo de divergências em relação à escravidão, a maioria das igrejas protestantes se dividiu (os metodistas em 1844, os batistas em 1845, os presbiterianos em 1861). Elas possuíam uma mentalidade escravista, e buscavam dar ênfase na conversão individual, na vida de oração e devoção e na ética pessoal (Pereira, 2004, p. 102-103).

Barbosa (2005) também faz uma leitura importante sobre o protestantismo e a população negra, ao analisar a religião que chega ao país no período imperial. Descreve camadas de mistura de mal e atraso que podiam ser verificadas nas atitudes cotidianas dos religiosos em relação aos(as) negros(as), o que demonstra se encaixar bastante bem aos processos escravagistas desenvolvidos no Brasil. O protestantismo de missão desse período é apontado pelo autor como escravocrata, primeiro porque vários de seus membros detinham sob as suas jurisdições muitos negros(as) em plena escravidão e depois porque não foram capazes de se colocar contra a escravidão negra e não tinham essa temática em suas motivações política, social, econômica e religiosa.

A relação entre religião e a negritude não era um dos problemas dos protestantes de missão, pelo contrário, segundo Barbosa (2005), eles se ocupavam de preocupações referentes à instalação e ao desenvolvimento da religião em

<sup>91</sup>(Aristóteles, 2001 *apud* Pereira, 2010, p. 102)..

territórios controlados pelo catolicismo. Entre os problemas tratados por Barbosa (2005), que viriam a ocupar os Metodistas, Presbiterianos e Batistas, entre os anos de 1836 e 1859, era a sua opção pelo projeto liberal em detrimento aos problemas gerados pela escravização da população negra.

Essa postura em favor do projeto de desenvolvimento de base liberal colocou os religiosos em uma situação de desconforto frente a outros segmentos sociais influentes. Alguns desses segmentos começaram a espalhar a ideia de que protestantes de missão<sup>92</sup> seriam perigosos para o Brasil, assim como sua posição militante em favor da diminuição da influência católica nos territórios. Mas sobre a causa da libertação negra, o silêncio, a ausência e negligência era unanimidade. Barbosa (2005) afirma que:

No início, foi considerado radical e perigoso para a tradicional sociedade brasileira, porque defendiam valores do liberalismo do século XIX. Entre esses novos valores estavam: crença no progresso, separação da Igreja e o Estado, democracia política, educação universal e liberdade de consciência (Barbosa, 2002, p. 50).

A questão da escravização da população negra era negligenciada por sermões que convertiam o sofrimento enfrentado pelo negro(a) em situação social de menor relevância, o que fomentava a imobilização dos brancos no seu lugar de privilégio. Conforme pode ser observado, a discussão desse tema e a adoção da referida postura de inatividade foram reiteradas por várias gerações de protestantes, que se dedicaram a religião no período no período imperial.

Isso porque a preocupação não era a mudança da ordem social, e sim a aceitação do *status quo* e sua submissão a ele, destacando que as diferenças sociais não contribuíram em nada, no momento do julgamento final, e que a igualdade definitiva proposta, seria na vida futura (Barbosa, 2005, P. 52).

<sup>92</sup>Segundo Campos (2014, p. 87-88) “o protestantismo missionário que chegou ao Brasil no século XIX encontrou um contexto mais apropriado para a sua penetração. Nesse novo cenário, inaugurado pela transferência da sede do governo português para o Brasil, ambiente pressionado pelas revoluções francesa, norte-americana e pela rebelião filosófica do Iluminismo, chegou um protestantismo portando uma mensagem carregada de utopia. Porém, como diz Rubem Alves (1982), essa esperança rapidamente se esvaziou de seu conteúdo utópico e revolucionário, e se tornou ‘uma ideologia voltada à conservação das estruturas de dominação, velhas e carcomidas’.”.

Tais preocupações cristalizaram uma maneira de aprender e de agir em relação a negros(as) escravizados, que persiste até hoje em algumas igrejas a ideia de que a falta de conhecimento da verdadeira religião era a causa dos problemas sociais, pois entendiam que esses poderiam ser resolvidos com a conversão ao cristianismo protestante (Pereira, 2004). Em face desse discurso, esses religiosos ampliaram sua base de convencimento (conversão) através de distribuição de Bíblias, panfletos com mensagens sagradas, metodologias de ensino para a formação de crianças, adolescentes e adultos matriculados em instituições fundadas por esse movimento religioso.

Além disso, os cristãos da vertente de missões também começaram a se vender, por meio de um falso discurso em que defendem os missionários brancos norte-americanos, que presenciaram o surgimento da Ku Klux Klan, alegando que eles não foram perversos e agiam inocentemente, já que acreditavam que com a abolição da escravidão, os(as) negros(as) assumiriam lugares dignos na sociedade brasileira sem qualquer resistência do projeto racista (Pereira, 2004).

Com a abolição da escravidão, o negro tomaria seu espaço na sociedade sem maiores dificuldades, e brancos e negros viveriam em harmonia. O artigo da *Imprensa evangélica* do ano de 1884 já mostrava um grande otimismo em relação à democracia racial brasileira, uma vez que viam nos Estados Unidos e na África do Sul, forte presença da segregação racial. Os missionários protestantes, “por prudência”, optaram por não discutir sobre a escravidão brasileira, por ser um assunto perigoso e que poderia dificultar sua implantação em solo brasileiro (Pereira, 2004, p. 104-105).

Em face da posição racista dos protestantes de missão, os(as) negros(as) foram aderindo ao pentecostalismo que chega ao Brasil em 1910, com a Igreja Congregação Cristã no Brasil, através de um pregador chamado Luigi Francescon<sup>93</sup>.

<sup>93</sup>Luigi Francescon, religioso italiano, fundador da denominação evangélica Congregação Cristã no Brasil. Foi membro da Igreja Presbiteriana Italiana e aderiu ao pentecostalismo em 1907. Em janeiro de 1910, esteve em Buenos Aires, onde fundou a primeira denominação pentecostal da América Latina, a Assembleia Cristã na Argentina, e de março a setembro do mesmo ano esteve no Brasil, onde fundou as primeiras igrejas pentecostais brasileiras em Santo Antônio da Platina (Paraná) e São Paulo. Veio 11 vezes ao Brasil até 1948. Em 1940, o movimento tinha 305 “casas de oração”, e, dez anos mais tarde, 815. Matos, Alderi Souza de. Entrevista concedida a Graziela Wolfart. **IHU On-Line**. Unisinos: São Leopoldo, RS. Ed. 329, de 17 de maio de 2010. Disponível em: : <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao329.pdf>. Acessado em jul/2019.

Em 1911, chegaram Daniel Berg<sup>94</sup> e Gunnar Vingren<sup>95</sup> para fundar a Assembleia de Deus.

Desde a chegada do pentecostalismo no país, ocorreram três ondas que marcaram a implantação desse movimento no Brasil. A primeira onda é representada pelas igrejas Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus. A segunda onda se concretiza entre os anos 1940 e 1950, quando o pentecostalismo se tornou mais urbano e surgiram igrejas como Evangelho Quadrangular<sup>96</sup>, Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo<sup>97</sup> e, um pouco depois, a Igreja Deus é Amor<sup>98</sup>. E, a partir dos anos 1970, inicia-se a terceira onda, denominada de neopentecostalismo, que começou com a Igreja Universal do Reino de Deus, de Edir Macedo<sup>99</sup>, fundada em 1977, no Rio de Janeiro. Outras denominações

<sup>94</sup> Daniel Hogberg, missionário evangelista pentecostal sueco, que atuou no início do século XX na Amazônia e Nordeste brasileiro iniciou o movimento que deu origem à “Assembleia de Deus” no Brasil. Matos, Alderi Souza de. Entrevista concedida a Graziela Wolfart. **IHU On-Line**. Unisinos: São Leopoldo, RS. Ed. 329, de 17 de maio de 2010. Disponível em: : <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao329.pdf>. Acessado em jul/2019

<sup>95</sup> Gunnar Vingren, missionário evangelista pentecostal sueco, atuou no início do século XX na Amazônia e Nordeste brasileiro. De seu trabalho, surgiram as Assembleias de Deus no Brasil, hoje com mais de 57 milhões de fiéis em todo o mundo. Matos, Alderi Souza de. Entrevista concedida a Graziela Wolfart. **IHU On-Line**. Unisinos: São Leopoldo, RS. Ed. 329, de 17 de maio de 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao329.pdf>. Acessado em jul/2019. .

<sup>96</sup> Igreja do Evangelho Quadrangular: denominação cristã evangélica pentecostal. A partir de 2000, teve uma adesão de mais de cinco milhões de pessoas, com quase 30 mil igrejas em 123 países. Isto incluiu 1.844 igrejas com o total de 218.981 membros nos Estados Unidos. Matos, Alderi Souza de. Entrevista concedida a Graziela Wolfart. **IHU On-Line**. Unisinos: São Leopoldo, RS. Ed. 329, de 17 de maio de 2010. Disponível em: : <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao329.pdf>. Acessado em jul/2019.

<sup>97</sup> Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo: denominação pentecostal fundada em 1955. Foi iniciada por Manoel de Mello e Silva, um trabalhador da construção civil que veio do sertão pernambucano para São Paulo, converteu-se ao pentecostalismo na Assembleia de Deus e algum tempo depois aderiu à Cruzada Nacional Evangelização, hoje nomeada Igreja do Evangelho Quadrangular. Matos, Alderi Souza de. Entrevista concedida a Graziela Wolfart. **IHU On-Line**. Unisinos: São Leopoldo, RS. Ed. 329, de 17 de maio de 2010. Disponível em: : <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao329.pdf>. Acessado em jul/2019.

<sup>98</sup> Igreja Pentecostal Deus é Amor - IPDA: uma das denominações evangélicas brasileiras, originária da segunda onda do Pentecostalismo. Foi fundada, em 1962, pelo missionário David Martins Miranda, com sede na cidade de São Paulo, SP – Brasil. Matos, Alderi Souza de. Entrevista concedida a Graziela Wolfart. **IHU On-Line**. Unisinos: São Leopoldo, RS. Ed. 329, de 17 de maio de 2010. Disponível em: : <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao329.pdf>. Acessado em jul/2019.

<sup>99</sup> Edir Macedo Bezerra: empresário e religioso brasileiro, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus -IURD e proprietário da Rede Record de Televisão. A IURD tem hoje mais de 2 milhões de fiéis em mais de cento e setenta países da Europa, Ásia, Oceania, África e Américas. Promotora e defensora da Teologia da Prosperidade, a IURD cresceu e tornou-se a quarta maior corrente religiosa do país, segundo o Censo de 2000. Matos, Alderi Souza de. Entrevista concedida a Graziela Wolfart. **IHU On-Line**. Unisinos: São Leopoldo, RS. Ed. 329, de 17 de maio de 2010. Disponível em: : <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao329.pdf>. Acessado em jul/2019.

representantes desse momento são a Igreja Internacional da Graça de Deus e a Igreja Mundial do Poder de Deus,<sup>100</sup> como afirma Alderi Souza de Matos<sup>101</sup> em entrevista à Revista Instituto Humanista Unisinos em 2010<sup>102</sup>.

No momento vamos nos ater a detalhar um pouco mais a primeira onda, tendo em vista a sua importância para os nossos interlocutores. Sendo assim, vale destacar que o movimento começou no início do século XX, em 1910, por meio de, duas igrejas principais: a Congregação Cristã de 1910 e a Assembleia de Deus de 1911. Segundo Picolotto (2016, p. 69) “estas duas igrejas dominaram o campo pentecostal brasileiro nos primeiros 40 anos após a sua chegada”.

Mariano (2004), ao abordar tal assunto, destaca que as duas igrejas apresentavam características “anticatólicas”, um “radical sectarismo e ascetismo de rejeição ao mundo”. Essas igrejas enfatizavam o dom no uso da língua; “o dom do Espírito Santo”, o batismo no Espírito Santo; e a salvação (“ída para o céu”) como fatores teológicos distintos (Dias, 2011, p. 379).

Para Freston (1993, 79), a Congregação Cristã é a primeira igreja pentecostal no Brasil, fundada pelo italiano Luigi Francescon, migrado dos Estados Unidos da igreja de Chicago. Ainda, segundo esse autor, essa denominação religiosa tinha um “estilo pietista com ênfase nos testemunhos”, porém, conservou “certos traços sectários”, mantendo-se assim, isolada das demais igrejas pentecostais.

Mariano (2004) nos revela que até a década de 1940 a Congregação Cristã era muito presente, entretanto começa a ser superada pela Assembleia de Deus em 1910. Com a chegada ao Brasil, no Estado do Pará, dois suecos Gunnar Vigren e Daniel Berg futuros fundadores da igreja Assembleia de Deus foram recebidos pela igreja Batista do Pará, cujo pastor era o sueco Erik Nilsson. Os dois ficaram lá até serem convidados a se retirar por pregarem o batismo no espírito santo e o falar em outras línguas (considerado manifestação espiritual/incorporação (???) do Espírito Santo). Daí fundaram a Assembleia de Deus.

<sup>100</sup> Igreja Mundial do Poder de Deus: igreja evangélica de tendência neopentecostal, dissidente da Igreja Universal do Reino de Deus. Foi fundada na cidade de Sorocaba, em março de 1998, por Valdemiro Santiago Matos, Alderi Souza de. Entrevista concedida a Graziela Wolfart. **IHU On-Line**. Unisinos: São Leopoldo, RS. Ed. 329, de 17 de maio de 2010. Disponível em: : <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao329.pdf>. Acessado em jul/2019.

<sup>101</sup> Professor do Instituto Presbiteriano Mackenzie, Alderi Souza de Matos, faz uma retrospectiva histórica do pentecostalismo no Brasil e no mundo.

<sup>102</sup> Para saber mais sobre a entrevista acesse: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao329.pdf>

Segundo Mariano (2004) e Picolotto (2016), a Assembleia de Deus se expandiu para outros estados do Brasil por melhor se adequar as transformações que pentecostalismo vinha se submetendo, como por exemplo, ao se adaptar as especificidades da sociedade brasileira melhor do que a Congregação Cristã. Picolotto (2016), aponta os possíveis fatores para que a Assembleia de Deus crescesse no território nacional:

Alguns fatores contribuíram para o desenvolvimento da Assembleia de Deus no Brasil. Um fator importante do movimento pentecostal quando veio para o Brasil foi estar no seu início, outro fator que contribui para sua autoctonia está relacionado a sua falta de laços com outras igrejas, como por exemplo as igrejas protestantes que vieram para o Brasil décadas antes, as quais respondiam para as igrejas de envio no país de origem (Picolotto, 2016, p, 79).

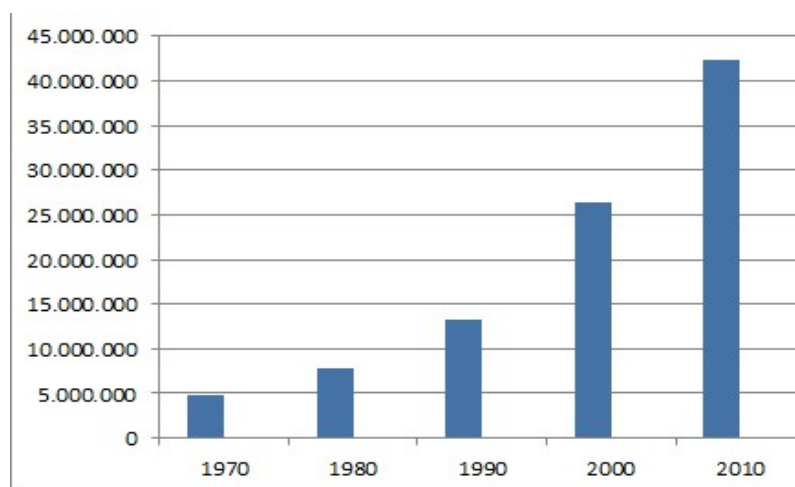
Essa visão de mundo pentecostal atingiu a camada popular, do qual se encontram os interlocutores desta pesquisa e muitos dos seus ancestrais. Isso fica evidente na descrição sobre a igreja, traçada por Freston (1993, 1994) em que destacam sua simplicidade frente à discussão e ao posicionamento de outras igrejas.

Com base nessa perspectiva, as organizações pentecostais e os(as) negros(as) adquirem algum reconhecimento e dignidade humana e, ao mesmo tempo, confirmam sua aptidão para lidar com o sobrenatural no âmbito do cristianismo. Quanto mais a religião pentecostal se mostra aberta à valorização da população negra, mais adeptos é capaz de conquistar em seus cultos. Assim, crescimento do número de fiéis nas últimas décadas demonstra o alcance religioso pelo povo negro.

O gráfico a seguir apresenta quantos são e como tem se comportamento os evangélicos ao longo dos últimos anos, de acordo com os censos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE):



**Gráfico 5**  
**Número da população evangélica (1970-2010).**



**Fonte:** Censos do IBGE (1970-2010).

De acordo com o último censo, a população brasileira é de 190.755.799 de habitantes. A partir dos dados disponibilizados pelo IBGE, é possível verificar o significativo crescimento do número de evangélicos. Em 2010, por exemplo, 42.275.440 da população se declarou como evangélica. A tabela 4 demonstra a divisão desses religiosos em subgrupos, destacando principalmente o crescimento do número de pentecostais:

**Tabela 4 – Subgrupos da população evangélica em 2010**

Nomes	Quantidade	Percentual total	Subtotal
População geral	190.755.799	100%	
Igreja evangélica	42.275.440	22,16%	
Evangélicas de missão	7.686.827	4,03%	18,18%
Igreja Evangélica Luterana	999.498	0,52%	2,36%
Igreja Evangélica Presbiteriana	921.209	0,48%	2,18%
Igreja Evangélica Metodista	340.938	0,18%	0,81%
Igreja Evangélica Batista	3.723.853	1,95%	8,81%
Igreja Evangélica Congregacional	109.591	0,06%	0,26%
Igreja Evangélica Adventista	1.561.071	0,82%	3,69%
Outras Evangélica de missão	30.666	0,02%	0,07%
Evangélicas de origem pentecostal	25.370.484	13,30%	60,01%

**Fonte:** Censos do IBGE (2010).

O pentecostalismo procura não se apoiar em hierarquias pré-constituídas e busca conquistar adeptos provando-se apto a realizar com êxito o que os seguidores esperam dele. A rede de apoio espiritual e social é a cristalização desse sucesso.

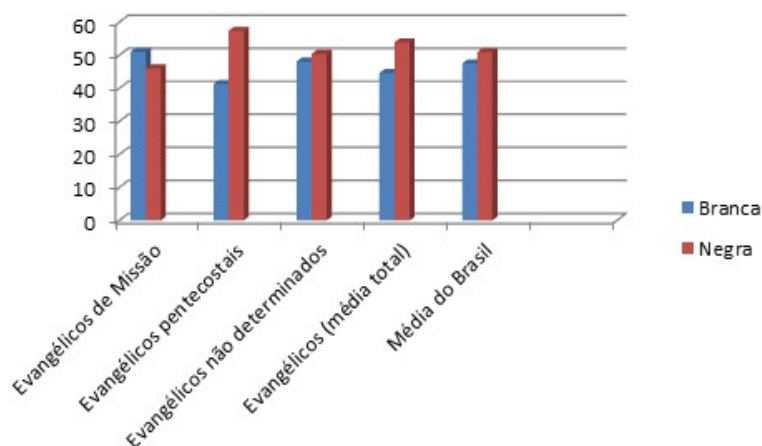
Um dos motivos para essa identificação negra está na capacidade da igreja pentecostal oferecer ao fiel uma valorização de sua autoestima por meio de seu culto e liturgia. Por exemplo, através dos dons espirituais e do companheirismo, os fieis podem se expressar e, apoiar o outro de alguma forma concreta e com isso se sentir especial (Pereira, 2004, p. 106).

Essa parceria dos pentecostais nas igrejas e pontos de pregação pentecostais existe particularmente nas favelas e periferias. Estes grupos funcionam como importantes coletivos de solidariedade, providenciando desde enterros até encaminhamento de seus membros para algum equipamento de apoio às pessoas mais afetadas pelas expressões da questão social. Hoje, no pentecostalismo, há a manutenção dessas redes de apoio ainda, funcionando como uma forma de associação entre aqueles que possuem poucos recursos políticos e econômicos.

O crescimento dos pentecostais destacados no gráfico 1 e na tabela 4 revela que esse fenômeno está ocorrendo, sobretudo entre os(as) negros(as), historicamente pertencentes às camadas mais pobres da sociedade brasileira. Tomamos, como exemplo, a análise de Fernandes *et al* (1998, p. 25), em que se afirma que “o crescimento notável dos evangélicos decorre, sobretudo, de escolhas feitas pelos pobres. ”

De acordo com o censo realizado em 2010 pelo IBGE, a porcentagem de negros(as) retintos e não retintos (grupos que compõem a população negra) pertencentes aos evangélicos de missão era de 46,7%, enquanto entre os de origem pentecostal essa média era de 57,4%. As porcentagens médias de negros(as) no país eram de 50,9% e a de brancos 47%. A porcentagem de brancos de missão era de 51%; nos evangélicos não determinados de 44,6%; e nos de origem pentecostal de 41,3%. Comparando o número de negros(as) retintos(as) e não retintos(as) em 2000 (37,2%), com os de 2010 (46,7%) dos evangélicos de missão com os evangélicos pentecostais, que era de 49,3% e passaram a 57,4% (2010). Houve um importante aumento de negros(as) nesse ramo religioso, sobretudo nos pentecostais. O gráfico a seguir apresenta a distribuição de evangélico por cor:

**Gráfico 6**  
**Distribuição de evangélicos por cor**

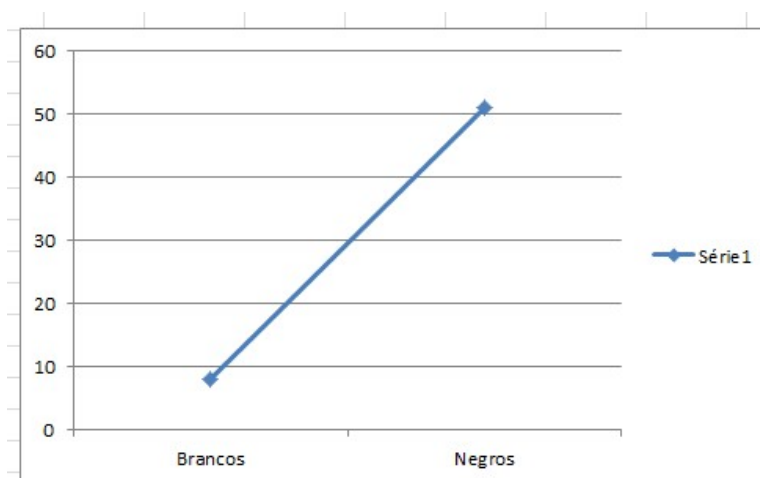


**Fonte:** Censos do IBGE (2000-2010).

O pentecostalismo, com uma linguagem que entrelaça espiritualidade e necessidades sociais percebidas, se transforma em religião que permite evidenciar as condições de precariedades vividas em áreas de favelas e periferias, onde a maioria dos habitantes tem a pele negra. Com essa abordagem aproximada do real, torna-se uma crença factível por se assemelhar com a realidade que precisa ser enfrentada, na medida em que o Estado e seus aparelhos privados de hegemonia se fazem indiferentes e negligentes diante das mazelas que assolam preferencialmente a população negra brasileira.

Os dados a seguir, se comparados com as informações já colocadas, ajudam a reforçar uma questão fundamental para esse estudo: a existência de compatibilidade entre as informações que se referem ao perfil do público alvo dessa pesquisa e os dados secundários já expostos, salvaguardando as suas devidas proporções:

**Gráfico 7**  
**Distribuição dos pentecostais interlocutores**  
**dessa pesquisa por cor**



Fonte: Arquivo do autor.

Nesse contexto de crescimento e interação, é fundamental demonstrar a necessidade de repensar a presença de parte da população negra no neopentecostalismo. Isso apoia-se no fato de nesses novos espaços religiosos, a ancestralidade e o autocuidado deixam de ser uma realidade para redefinir-se como potência e estrutura da própria limitação do povo negro, quando induzidos por falsos discursos, que os levam a crer em um Jesus Cristo pautado nos princípios do neoliberalismo. Essa contradição é a questão que trataremos a seguir.

### **4.3.** **Mercado da fé evangélica e a população negra**

É importante compreender as práticas religiosas dos neopentecostais e as contradições das imposições das teorias da prosperidade para a população negra brasileira. Assim, é fundamental demonstrar que parte dessa população, ao enveredar para essa religião, pode se distanciar da possibilidade do resgate e da prática do autocuidado.

Este é um ponto fundamental para se entender que os(as) negros(as) pentecostais “canelas de fogo” ainda não foram frontalmente afetados(as) pela globalização neoliberal dos cultos e ritos. Também, é importante para destacar que muitos dos rituais cristãos oriundos do pentecostalismo foram sequestrados

por um modelo religioso pautado no desenvolvimento econômico e que, pelo senso comum, se apresenta como a forma “certa” ou “única” de promover a prosperidade através do sagrado.

Assim, como em outros seguimentos religiosos, esse modelo neopentecostal, oriundo do campo pentecostal, é subscrito pelo materialismo, pelo individualismo e pela competição.

Em termos geopolíticos, isso se transforma em uma estratégia entre os evangélicos dada à importância econômica e cultural que essa prática adquire em diferentes partes do mundo, mas sobretudo no Brasil.

Em termos do autocuidado negro, essa prática é devastadora porque pode enganar e explorar ainda mais essa população. Esse subcampo do pentecostalismo, portanto, um modelo de igreja engendrada pelos princípios mercadológicos atuais, denominações religiosas que emergem como neopentecostais foram fundadas a partir de meados da década de 1970.

Por conta disso, Moraes (2010) sugere ser importante distinguir o pentecostalismo do neopentecostalismo, a fim de demonstrar que essa “nova” religião não possui vínculo com a cosmovisão de um modelo cristão de autocuidado. De acordo com Mariano (1995) e Moraes (2010), quanto mais liberal e predisposto a investir em atividades empresariais, política-partidária e em projetos de dominação nacional, mais próxima tal religião estará do modo de ser das igrejas neopentecostais e, portanto, mais distante estará da ética ubuntu e do autocuidado a ela inerente.

No entanto, é necessário considerar a complexidade que envolve a conceituação do termo neopentecostal para entendermos que essa religião não é a única a ser afetada pelo modelo de sociabilidade capitalista, conforme revela Mariano (1995):

As considerações realizadas por Mariano (1995) são fundamentais para a compreensão da noção neopentecostal como um conceito questionável, por ser uma daquelas concepções que servem para tudo. Destacamos ainda o que Moraes (2010, p. 9) afirma:

A ideia de que o neopentecostalismo abriga apenas uma parcela das igrejas pentecostais formadas nos últimos vinte e cinco anos [texto publicado em 1995]. Infere-se disso que o movimento pentecostal é bem mais complexo e abrangente do que as correntes cujos contornos delineamos. Isso remete, ainda, para a eventual existência de outras vertentes menores e menos visíveis

em seu interior. Quanto ao futuro pentecostal, a virtual ocorrência de transformações para muito além das já realizadas nesse campo religioso, tanto faz se decorrentes de importações teológicas, de sincretismos, de idiossincrasias de novas lideranças e de cismas institucionais, corresponderia à formação de novas correntes pentecostais e, portanto, implicaria a formulação de novos tipos ideais para classificá-las.

As considerações realizadas por Mariano (1995) são fundamentais para que a noção neopentecostal como um conceito se algo questionável por ser uma daquelas concepções que serve para tudo. Destacamos ainda o que Moraes (2010, p. 9) afirma:

Ele ao mesmo tempo em que explica tudo, não diz nada, pois parte de uma realidade historicamente situada e permanente, não levando em consideração as mutações e flexibilizações que o campo religioso brasileiro tem passado, especificamente o subcampo pentecostal, em que esse termo é aplicado em demasia e quase nunca de forma crítica (Moraes, 2010, p. 9).

Sendo assim, para se compreender o fenômeno pentecostal brasileiro, é preciso considerar que o conceito neopentecostal já está cristalizado, tanto na academia quanto nas igrejas cristãs do campo religioso brasileiro. Porém, na atualidade, é preciso considerar as transformações decorrentes das três ondas pentecostais que, de acordo com Moraes (2010, p. 18) “se fecundam mutuamente com práticas e ritos, que são apropriados e transformados dentro da instantaneidade que marca nossa época, o neopentecostalismo ele virou um conceito-obstáculo”.

A ideia de “conceito-obstáculo” utilizada para se definir o subcampo neopentecostal justifica-se devido à sua capacidade de engessamento das análises sobre o comportamento religioso, na atualidade. Entretanto, como não existe até o momento “uma outra ferramenta para nos aproximarmos e classificarmos o subcampo pentecostal brasileiro, ainda nos valem da metáfora das ondas marinhas, quando se trata de analisar esse fenômeno” (Moraes, 2010, p. 18). A proposta de classificar as transformações pentecostais como ondas foi utilizada no Brasil por Paul Freston para compreender o movimento pentecostal.

Tomando a proposta para essa pesquisa, poderíamos classificar como “marolinha” a onda chamada de neopentecostal que ocorreu no Brasil, no movimento conhecido por “terceira onda pentecostal”. Mas para que a análise sobre

a construção desse projeto do subcampo pentecostal atrelado às ideias neoliberais seja melhor compreendida, é fundamental remontar minimamente às suas bases. Para isso, temos que recorrer, primeiramente, à explicação do significado da “segunda onda pentecostal” no Brasil para, na sequência, retomar a ideia que nos leva ao neopentecostais.

A “segunda onda do pentecostalismo” começou no início da década de 1950. Neste período, o pentecostalismo no Brasil era uma referência numérica internacional, considerado o terceiro maior do mundo. Por conta desse crescimento, as divisões entre os religiosos foram se consolidando sistematicamente. Daí surgiram, com muita força, as “Igrejas do Evangelho Quadrangular”, em 1951, primeira de origem norte-americana; a “Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo”, em 1955, primeira igreja fundada por um brasileiro; e a “Igreja Pentecostal Deus é Amor” em 1962 (Picolotto, 2016). Assim, como ocorreu na Assembleia de Deus, as camadas populares da população brasileira foram incluídas.

Mas vale ressaltar que na “segunda onda”, as características da ritualística são a “cura divina”, a cura de enfermidades, como manifestação do “resultado da ação do Espírito”, “libertação espiritual das forças malignas” (Corten, 1996, p. 285). A apropriação das “mídias modernas”<sup>103</sup>, a “benção por imposição das mãos na cabeça”, a “unção de azeite ou óleo” também marcaram suas características que, por sua vez, se somavam às particularidade dos rituais encontrados nas Assembleias de Deus. Daí a presença de negros(as) interlocutores desse estudo, principalmente nas igrejas Deus é Amor.

Para Freston (1993, 82), as mudanças e incorporações de características no pentecostalismo decorrentes deste período ocorreram por uma “questão de estilo cultural”. O novo modo de vida determinado pela urbanização das cidades brasileiras permitiram certa quebra de tradição das Assembleias de Deus. Sendo assim, novas técnicas de construção das relações religiosas com a sociedade foram criadas.

Na Igreja Deus é Amor, por exemplo, além das características acima colocadas, outros elementos dogmáticos foram fundamentais no convencimento de determinada parcela dos(as) negros(as) periféricos(as). A rigidez na doutrinária, as revelações espirituais e a oportunidade de recuperação dos cativos encantavam

---

<sup>103</sup>O sistema de rádio era muito utilizado para fazer as divulgações dos “milagres” ocorridos, principalmente nas vidas dos membros que frequentavam esses espaços.

parte importante da população negra. Essa situação é decorrente de um processo ambíguo, pois ao passo que necessitavam ter e reaprender o autocuidado africano pelos rituais, sofriam e eram punidos por não resistirem aos impulsos gerados pelo mundo secular. Os depoimentos colhidos juntos aos interlocutores desse estudo parecem ser esclarecedores, nesse sentido:

Converti-me ao cristianismo na Igreja Deus é Amor. Faz mais de 20 anos que guardo os ensinamentos que aprendi lá. Foi nesse período que aprendi o passo a passo dos rituais no Monte. Para ir até um Cardoso era uma peleja. Tínhamos que fazer semanas de jejum e oração, era necessário estar em comunhão com Deus e com a igreja (a ceia na igreja era o termômetro). Caso não estivéssemos, ficávamos no banco (retiradas das atribuições na igreja) por um bom tempo. Assim, o nosso grupo andava só no “azeite” (consagrados) pronto para qualquer embate espiritual e material. Éramos as pessoas que ditávamos os ritmos espirituais dos cultos, então deveríamos ser os exemplos no comportamento fora da igreja. Para se ter uma ideia, não podíamos nem assistir televisão, para não cairmos nos erros mundanos. A coisa era rígida. Mas sou grata! Foi por causa desses ensinamentos que estou viva até. Eu era uma pessoa que vivia na criminalidade. Não a cometia diretamente, mas namorava quem estava lá. Não tinha limites e nem perspectiva de vida. Eu não tinha sonhos, amor próprio ou pelo próximo. Mas, no ritmo da igreja fui percebendo que era importante para Cristo e para os outros (Nia, entrevista concedida em 06/08/2018).

A igreja Deus é Amor durante muito tempo foi a única válvula de escape para gente como eu. Recém-saído do sistema penitenciário tive um choque quanto conheci o espaço dos cultos na rua da Conceição. Fiquei maravilhado com tantos milagres e com a forma que eles tratavam os irmãos (crentes). Aceitei Jesus na hora. Mas logo senti o peso do pecado e acabei sendo suspenso da congregação por ter sido visto fumando um cigarro. Na época não aceitei e não cumpri com as determinações que impuseram e desviei (saiu da igreja). Cai no mundo e fui para a cadeia novamente. No terceiro ano do regime, conheci uma varoa da Deus é Amor que hoje é minha esposa. Daquele dia em diante reconciliei com Cristo. Ao sair da prisão corri para Deus é Amor. Ao chegar lá contei meu testemunho e logo fui incluído em um grupo de recuperação para ex-detentos. Hoje esse grupo não existe mais, mas estou firma na rocha (está na igreja). Resistir à vontade da carne ao enfrentar as orientações. Então hoje é um prazer subir ao Monte Cardoso para buscar a vitória espiritual e pode levar para os mais necessitados (Talib, entrevista concedida em 06/08/2018).

Na Deus é Amor, era proibido homem sentar junto com as mulheres. Anticoncepcionais eram proibidos e o Davi Miranda (presidente – fundador) era uma espécie de um Deus na terra. Essas questões me incomodavam. Por causa desse meu modo de



pensar, saí de lá, mas retornei para a Assembleia de Deus. Estou Congregando em uma igreja humilde. Só tem gente como eu (negra e pobre), mas sou feliz, pois permaneço com alguns ensinamentos que aprendi na igreja anterior, principalmente o ato de buscar ao Senhor no Monte. Isso eu mantenho (Sharifa, entrevista concedida em 19/08/2018).

Já a Igreja do Evangelho Quadrangular é considerada o gatilho da “segunda onda”. Ela apresentou o pentecostalismo sob uma nova perspectiva. Fundada no Estado Unidos da América pela canadense Aimme Semple McPherson, a sua leitura ritualística se dava pela ênfase nas curas divinas. Essa igreja chegou ao Brasil em 1950, através Hariols Williams. No Brasil a “ênfase teológica na cura divina foi reproduzida seguindo “intenso uso do rádio” e “pregação itinerante” através de tendas de lona” (Mariano, 2004, p. 123). No Brasil, essa igreja só conquista a autonomia em 1980.

A “terceira onda” é desencadeada por um movimento associado ao “avivamento” que ocorreu a partir da década de 1960. De acordo com Freston (1995), Oro (2006) e Mariano (2004), essa onda pentecostal no país emergiu e se inseriu em um contexto histórico, político e econômico de expansão da industrialização, do desenvolvimento urbano, da modernização da tecnologia da comunicação de massa que, por sua vez, alcançava a população, da crise da igreja católica, do crescimento da Umbanda, como uma religião híbrida do ponto de vista racial e da crise econômica dos anos 1980 (Freston, 1993).

Utilizando esse cenário de incerteza, surge no pentecostalismo, na década de 1970, o subcampo neopentecostal “guarda-chuva”, a Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977, valendo-se de características empresariais, de práticas espirituais que historicamente acompanham o pentecostalismo no país, da ideia de cura divina e de um misto de dogmas que reuniu aceitação de costumes da cultura mundana e de religiões de matriz africana, esse modelo de igreja se propaga, inclusive para fora do Brasil. Daí o problema da conceituação que já colocamos anteriormente.

Oro (1996) nos apresenta essa difícil definição, ao demonstrar que diferentes autores do campo da sociologia, da filosofia e da teologia tentaram buscar definições que deixaram o subcampo ainda mais complexo do ponto de vista da conceituação: “‘agência de cura divina’, ‘sindicato dos mágicos’, ‘pentecostalismo

autônomo’, ‘pentecostalismo de segunda e terceira ondas’, ‘neopentecostalismo’, ‘pós-pentecostalismo’” (Oro, 2001:, p. 73).

Para Oro (1996, p. 74), essa onda também renova em suas práticas ritualísticas e em seus dogmas:

ênfase na realização de milagres, exclusividade nos serviços e meios de salvação com pouca abertura interdenominacional; ênfase na realização de milagres mediatizados pelas igrejas com testemunhos públicos dos mesmos; ênfase em rituais emocionais e, sobretudo, em rituais de cura, associados a uma representação, demoníaca dos males; uso intenso dos meios de comunicação de massa: impressos, radiofônicos, televisivos e informatizados; combinação de religião com marketing, dinheiro e, em alguns casos, política; sensibilidade para captar os desejos dos fiéis oriundos não somente das baixas camadas sociais; projeto de constante expansão, em alguns casos para além das fronteiras nacionais (Oro, 2001, p. 73).

As questões levantadas por Oro (1996) podem ser observadas no período em que realizamos a pesquisa de campo. Na época, detectamos que o número de religiosos neopentecostais no Monte Cardoso não era representativo. Dentre os oito visitantes neopentecostais, destacamos o relato de dois que foram reconhecidos como negros(as) e relataram suas experiências no local.

Honestamente (...), venho no Monte para me manter de pé. Tenho muitos problemas na família, na vida amorosa e financeira. Mas, o que mais me choca é a ir para igreja buscar Cristo e eles (lideranças dos cultos) me provocarem um sentimento de culpa. Hoje estou melhor, mais já sai dos cultos arrasada, de tanto ouvir que minha vida não era próspera porque o demônio me atrapalhava. Por causa disso, eu fui muito usada por eles. Me pegavam no meio do culto e chamavam o demônio no meu corpo. Quando ele não vinha, Jogavam-me água e azeite ungido para tira a maldição. Acreditei muito tempo nisso. Hoje continuo lá. Mas com outra visão (...) que apreendia com os crentes aqui no Monte (Ana, entrevista concedida em 11/03/2017)

O mais importante é que pela observação dessas experiências, é possível aferir que há equívocos cometidos pelos(as) negros(as) ao se converterem e seguirem em religiões predominantemente mercadológicas. Mas também, existe um “jogo” de manipulação e apropriação da cultura alheia, desencadeando um processo de alienação involuntária.

A “demência provocada” certamente tem a sua origem nas próprias características da referida religião. Isso constitui um fator que facilita o desencadeamento de um processo ambivalente, subjetivo e objetivo. Isso porque envolve, de forma distorcida, as questões vinculadas à religiosidade de forte influência da cultura negra, ao lado de falsas promessas que versam sobre o atendimento divino às necessidades materiais. Isso pode ser observado a seguir:

Quando era menino vinha fazer as oferendas do outro lado da rua. Nesse período, sempre foi possível visualizar os irmãos (crentes) entrando aqui no Monte para buscar a Deus. Tinha curiosidade de vir ver como era, mas éramos ensinados a manter distância. Acredito que naquela época a orientação se devia ao respeito que tínhamos uns pelos outros (...), agora, depois de convertido venho exercer essa fé, mas a contra gosto das lideranças da minha igreja. Lá eles dizem que o Monte é lugar de homem santo e com isso só permitem que algumas lideranças religiosas vão ao Monte fazer campanha para os demais membros. Eu sou ovelha rebelde, congrego lá. Mas subi no Monte para buscar minha conexão com o sagrado. Fazia isso na outra religião, porque não faria agora. (Silva, entrevista concedida em 11/03/2017).

A palavra de Deus nos ensina que devemos ser fiéis em tudo. Mas não vejo infidelidade em vir ao Monte porque a igreja diz que essa prática é pagã. Na verdade eles dizem para a gente não vir. Mas eles sobem os Montes no exterior para fazer campanha em nosso nome (Pereira, entrevista concedida em 25/08/2018).

A minha igreja desencoraja a vinda ao Monte. Ela nos ensina que podemos buscar a Deus em qualquer lugar. Com isso, a gente passa mais tempo fazendo a obra (trabalhando na evangelização para igreja) do que buscando ao senhor. Acontece que gosto de espiritualidade (...)e logo que descobrir esse lugar sagrado não paro de vir. Sei que estou na desobediência e ser descobrirem serei colocado no banco (espécie de punição para quem se desvia da orientação da igreja) (Laura, entrevista concedida em 25/08/2018).

Para a realização de performance que envolva o uso de amuletos, a participação de lideranças na organização dos rituais é valorizada. Segundo elas esses objetos místicos necessitam de sacrifícios que somente os homens de Deus preparados na fé e na abundância são capazes de realizar em nome da falsa união que os membros-doadores recebem para obterem suas benesses. Este fato ressalta o caráter de interdependência entre neopentecostais e suas lideranças. Daí, observa-se esses religiosos neopentecostais que são meros membros são desencorajados a

subir o Monte e a realizarem rituais que os façam próximo sentir e serem reconhecidos em do sagrado porque, se assim for, as lideranças não farão sentido algum.

Por isso, a prática de rituais, que de forte tendência negra, vai sendo apropriadas e ressignificadas aos que, por cultura e/ou por genealogia, deveriam ter determinadas formas e rituais assegurados, por se tratar de uma tradição, mas que, na verdade, são manipulados.

Ressaltamos que a desorientação dada por líderes da igreja Universal do Reino de Deus e demais denominações desse ramo para que seus membros não subam montes sagrados é uma estratégia de dominação que considera ser atribuição do “homem de Deus”, “do Santo Pastor”, que se coloca no lugar do próprio Deus para fazer a mediação entre o divino e o membro, contrariando o próprio princípio de se restaurar uma relação mais direta entre Deus e o crente, e entre os crentes consigo e com os outros seres.

Aqui se nega o princípio básico do ubuntu: “eu sou porque nós somos” (Louw, 2010, p. 7). Ao permitir que apenas as lideranças subam o Monte e entrem em contato com a natureza e com o sagrado, os chefes dos neopentecostais estão modificando e se apropriando de uma tradição Cristã negra que “reconhece interconectividade e a interdependência de tudo. Pelo *ethos* do ubuntu, um sujeito só é uma pessoa por meio de todos os seres do universo, incluindo a natureza”. O relato abaixo reforça tal afirmação:

Trabalhei muito tempo como obreira na Igreja da Graça. Meu sonho era ser missionária. Queria viajar mundo a fora levando a palavra de Deus. Mas na hora da escolha só escolhiam as branquinhas de classe média para realizar a missão. A gente que batalhava todos os dias lá era excluída. Por isso saí e fundei meu ponto de pregação. Pretendo transformá-lo em igreja. Com a doação dos irmãos (crentes) já comprei um pequeno terreno. Vou construir para graça de Deus. Mas, na minha igreja o humilde terá vez. (...) o Monte nos ajuda a ter essa noção de que, para se aproximar de Deus, não podemos pensar de forma individual (Imani, entrevista concedida em 04/09/2018).

Fui promovido a dirigente de igreja. Viajei para Minas Gerais para conduzir uma. Passei dois anos lá. No primeiro ano foi muito legal e consegui da conta do recado. Ganhei muitas almas para Jesus. Mas a maioria não conseguia contribuir (oferta de dízimos). Com isso, fui perdendo forças na relação com a sede que fica em Botafogo (RJ). Sendo assim, fui convidado a retornar, e agora estou como obreiro e aguardando uma nova

oportunidade. Fiquei um pouco chateado com tudo isso, mas não devemos desagradar os homens de Deus (lideranças) eles sabem o que fazem (...)tanto é que me abençoaram com um carro do ano, como recompensa pelos trabalhos realizados (Adriano, entrevista concedida em 04/09/2018).

O que se observa é que por mais que tenha negros(as) entre as lideranças; são os(as) brancos(as) que ditam as regras e a própria teologia que passa a ser a função de impedir por questões dogmáticas, de interligar a natureza e o sagrado. Esse procedimento neopentecostal que, também ocorre em outras religiões, o corpo e alma dos periféricos, fazendo com que eles se permitam dominar.

Como estratégia desse procedimento de apropriação e dominação, é possível verificar que líderes de diferentes igrejas neopentecostais sobem os montes sagrados, mas não o Cardoso e, sim, os bíblicamente reconhecidos. Lá fazem vídeos e transmissão via rádio e *internet*, muitas vezes, ao vivo. Com isso, consolidam suas práticas de domínio tendo em vista que “estão se contatando com Deus em nome do povo da igreja”. As figuras 43 a 45, a seguir, demonstram que esse projeto neopentecostal não se apropria apenas do dinheiro dos membros, mas, também, da sua autonomia religiosa, ao impedir que certos rituais sejam realizados por simples membros da Igreja:

### **Figuras (43 a 45) Apropriação da autonomia religiosa**



**Fonte:** <https://www.youtube.com/watch?v=AEj9lQ9V-bg>



**Fonte:** <http://nilsonsp.blogspot.com/2012/05/momento-historico-70-bispos-no-monte.html>



**Fonte:** <https://www.youtube.com/watch?v=NTvRiIXLxi4>

Esse procedimento gera uma exaltação, que coloca os membros dessas igrejas fora de si. Como efeito e, muitas vezes sem discernimento crítico, os membros passam a ver nessas lideranças a própria figura de Deus:

Desde que entrei para IURD comecei a ouvir que deveria se ter cuidado para falar contra os homens de Deus (lideranças). Contra eles não poderia haver críticas, pois são eles que se dispõem a pagar o preço (se sacrificar pelo povo) (...) são eles que fazem as campanhas, sobem os Montes para que possamos alcançar a vitória individual (Miguel, entrevista concedida em 04/09/2018).

Essa ambiguidade (e, até mesmo subserviência) em que vivem os(as) negros(as) que enveredam por esse caminho neopentecostal, sobretudo aqueles que buscam alguma conquista ou posto de liderança relativa na alta cúpula dessas

igrejas neopentecostais, fazem parte de um amplo processo de enquadramento dogmático que aniquila o autocuidado defendido pela cultura negra ubuntu. Tal comportamento dos(as) negro(as) nesse segmento religioso é parte de um complexo movimento que envolve fé, busca por recursos matérias e poder individual.

Trata-se, portanto, de um processo patológico em que Fanon (2008) constrói para tratar da implicação da lógica da superioridade doentia do branco que, de certa forma, é reproduzida por muitos negros. A seguir poderemos observar alguns depoimentos que versão sobre essa doença que afeta parte da população negra que é conduzida pela metafísica distorcida a acreditar que pode, pelos meios religiosos alcançar os bens e o reconhecimento que os brancos têm.

Venho ao Monte por minha conta. Os dirigentes da minha igreja não gostam. Na verdade procuro não comentar que venho para não gerar contenda (...) Eles não querem que os membros se misture com outros crentes de denominações diferentes. Eles dizem que temos tudo na igreja: tanque para o batismo, o Espírito Santo, as natureza (rosas). Mas, muitas vezes não tenho dinheiro para ter acesso a essas coisas. Ah! Me dá uma vergonha (...)para não ficar mal venho para cá fazer minha leitura bíblica, ver Deus através da natureza e receber as vitórias do Espírito Santo (...)Mas continuo lá porque também tem coisas boas. Nesse momento, por exemplo, estou participando da corrente dos empresários. Quem sabe consiga a abrir meu próprio negocio (Clara, entrevista concedida em 04/09/2018).

Na comunidade onde eu moro tem muitas igrejas. Mas, não foram eles que me convenceram a entrar para religião. Foi o meu sofrimento matrimonial. Sabe como é não vem pelo amor vem pela dor, né. Mas esse milagre só ocorreu porque tinha uma vizinha que vivia com o rádio nas alturas em pregações e testemunhos da igreja. Naquela época, eu tinha muita raiva dela, achava aquilo chato. Para falar a verdade “dei nela” (bateu) por causa disso. Fomos resolver essa questão com os meninos (traficantes) que disseram para não incomodar a “tia”. Então deixei pra lá! Sendo que não sabia que o chamado de Deus já estava ali. Como os meus problemas conjugais eram muitos, teve um dia que briguei feio com o meu marido. Ele saiu de casa. Fiquei muito triste e nessa hora o rádio da vizinha estava ligado tocando um louvor que atravessou a minha alma. Arrumei-me e fui para a mesma igreja da minha vizinha. Lá ficamos “amigas” (...) hoje quando desço do Monte utilizo a mesma estratégia dela. Ligo o rádio bem alto. Pode ser que alguém esteja necessitando. Só espero não apanhar (Risos). Mas espero que sejam próspero e felizes como sou (Maria, entrevista concedida em 04/09/2018).

Nesses relatos podemos observar desde a insatisfação e rebeldia, controle e punição, hierarquização da fé e manipulação, medo e vergonha até doação financeira e estratégia de marketing. Com a reunião desses elementos e com a soma da crença de que o Espírito liberta os indivíduos da pobreza, da miséria e da opressão demoníaca surge um projeto de domínio e, portanto, de construção de uma sociabilidade baseada na guerra e no ódio ao diferente.

É por meio da guerra espiritual que, os brancos, líderes dessas igrejas, motivam a criminalização da Umbanda e do Candomblé e dos(as) próprios(as) negros(as) neopentecostais. A “guerra contra o diabo”, na verdade, a nosso ver, tem a intenção inicial de criar uma atmosfera de medo. Mas logo, esse pavor, é transformado em algo objetivo, o lucro (Mariano, 2004). Os trechos das entrevistas, a seguir, reforçam essa análise.

Antes de ir para Assembleia de Deus, onde aprendi a importância de encontrar o Senhor Jesus no Monte Cardoso, eu frequentava uma denominação neopentecostal. Lá me motivavam a ser empresário. Muitos cultos eram nesse sentido. Minha estima foi trabalhada de tal forma que até me sentia capaz. Por isso busquei realizar essa missão. Vendi o que tinha e o que não tinha para me livrar do espírito da miséria (doava o que vendia para igreja). Mas, confesso que depois de nove anos nesse luta, não vi resultado. Como efeito, passei a frequentar um ponto de pregação (pentecostal da primeira onda). Estou bem feliz com essa decisão. Diferente da outra igreja, agora posso ir para outras igrejas. Posso vir ao Monte, sem a pressão de ser ou estar amaldiçoado por não ser próspero economicamente. Continuo trabalhando e sonhando com uma vida econômica melhor. Porém, sem qualquer sentimento de derrota (Paulo, entrevista concedida em 04/09/2018).

Eu era do santo, mas fui para igreja. Aceitei Jesus em busca de mudança espiritual. Eu era muito nervosa e atribulada e eles me convenceram que tudo seria resolvido se os espíritos malignos saíssem de mim. Com esse objetivo frequentei muitos cultos do descarrego. Nesses eventos eu doava as ofertas para pegar o sal, a vassoura e água ungida pelos homens de Deus. Mas, cansei. Cansei porque eles invocavam mais o santo do que quando eu frequentava o terreiro. Hoje sou missionária de um ponto de pregação. Procuro utilizar parte da minha aposentadoria que, não é muito, para ajudar quem mais necessita. Tem tantas pessoas lá no ponto de pregação que carecem. Já que o Estado não faz; a gente faz o que pode (...) Acho melhor assim, porque pelo menos não compro mais a benção divina como fazia. Quando quero a vitória venho aqui (Monte Cardoso) e converso com o Papai (Deus). Aprendi que meu intercessor é Jesus Cristo e não o homem (Beatriz, entrevista concedida em 04/09/2018).



Assim, surge uma nova religião com ideias liberais e contrárias ao autocuidado de origem negra. Com isso, reforçam-se a Teologia da Prosperidade e a fragmentação de tradições cristã de origem libertadora. Com um discurso hermeneuticamente capitalista, o neopentecostalismo e outras religiões, quase sempre lideradas por sujeito branco, criam um mercado da fé que certamente é muito verificado entre os evangélicos.

Nessa perspectiva importa menos a teologia, o autocuidado e a libertação dos pobres e cativos e mais o dinheiro. Percebe-se que esse “movimento da terceira onda” redescobre aqueles interesses e métodos individualistas e monetários da religião em que Karl Marx combatia, sobretudo na sua juventude.

Por essa lógica o dinheiro foi transformado, nos deuses: Mamom, divindade da cobiça e do dinheiro e Moloch, divindade da avareza, pela ideia neopentecostal. No sentido contrário, as perspectivas religiosas progressistas, como estratégia neopentecostal, começaram a defender a ideia de que Deus protege o fiel seguidor da lei. Sendo assim, aquele que paga o dízimo e colabora com as ofertas e é submisso aos dogmas construídos pelas lideranças sempre alcançará as benções divinas.

Nos Estados Unidos da América, entre os anos de 1930 a 1940, Gondim (1993) acredita que a ideia do cristão poder adquirir tudo o que quiser influencia o norte americano Essek Kenyon<sup>104</sup>, que passa a acreditar no poder da mente como forma de negar a existência de doenças. Nessa perspectiva, as enfermidades simplesmente deixariam de existir e como consequência fortaleceria a mensagem capitalista do neopentecostalismo. Foi esse pastor que difundiu a falsa ideia “de que se poderia com a fé alcançar qualquer promessa bíblica, ampliando a sua necessidade e exigir de Deus seu cumprimento” (Silveira, 2007, p. 24).

Dessa maneira, a aproximação entre o ser humano e Deus passou a ser condicionada ao poder da mente, na fé em Mamom e Moloch. Assim, para essa Teologia da Prosperidade, basta crer para obter benções ou negar a existência do que não se deseja para se tornar apto a receber com êxito o bem que se espera, que é cura, fazer os negócios prosperarem, arrumar emprego com altos salários, conquistar a casa própria, refazer o casamento, dentre outros. De acordo com a

---

104

Pastor e escritor da Igreja Batista norte-americana.

Teologia da Prosperidade, (Hinn, 1991, p. 295 apud Silveira, 2007, p. 72) defende que para se alcançar as bênçãos do sagrado é imprescindível seguir alguns mandamentos:

1. Tenha fé em Deus; 2. Diga o que você quer; 3. Não limite Deus; 4. Recuse duvidar; 5. Declare o que você acredita; 6. Acredite que está concedido; 7. Seja impositivo; 8. Acredite que o que você diz na oração é a vontade de Deus; 9. Nunca diga “se” quando Deus o prometeu; 10. Tenha um coração e vida limpos com Deus e com os homens.

Nesse sentido, no neopentecostalismo, a fé como instrumento para a conquista dos bens materiais mantém as características defendidas pelo criador – Kenyon. Esta fé é amplamente difundida por meio de suas pregações, em que se colocava a ideia de que é possível reproduzir os fenômenos descritos na Bíblia. Esse tipo de pensamento começa a se transpor também para necessidades pessoais dos(as) negros(as) e pobres do país, sobretudo entre alguns interlocutores da pesquisa. Ao exigir de Deus seu cumprimento da lei do dízimo, da oferta e da fé, Remeiro (1993) e Silveira (2007) são unânimes em afirmar que essa construção neopentecostal de Hagin<sup>105</sup> é aprimorada após tal pregador interpretar um trecho sem o devido contexto. O trecho da Bíblia a seguir nos inspira a refletir sobre essa questão:

Em verdade vos digo que qualquer que disser a este monte: Ergue-te e lança-te no mar; e não duvidar em seu coração, mas crer que se fará aquilo que diz, assim lhe será feito. Por isso vos digo que tudo o que pedires em oração, crede que recebereis, tê-lo-eis. (Bíblia sagrada, Evangelho de Marcos 11: 23-24).

No Brasil, o neopentecostalismo segue igualmente na mesma direção. Durante suas pregações, os pastores R. R. Soares e Edir Macedo reproduzem os ensinamentos deixados por Calvino, Kenyon e Hagin a favor de um cristianismo materialista. Os discursos são apenas uma parte das recomendações que levam a crer na existência de um Deus das benesses, focado em um evangelho voltado para

<sup>105</sup> Kenneth Erwin Hagin é considerado o pai do Movimento Palavra de Fé. Foi um dos primeiros pastores protestantes a escrever sobre as diretrizes que se tornaram o fundamento do movimento carismático, e um dos primeiros autores a pregar sobre a Teologia da Fé,

a prosperidade, considerada uma das maiores bênçãos para descrever como ocorre a Confissão Positiva na interação entre Deus e seus seguidores:

‘Deus vai me fazer muito rica’ [...] nunca faça esse tipo de declaração [...] se for da vontade de Deus que você seja uma pessoa rica [...] ela fará [...] se for da vontade de Deus que você seja uma pessoa famosa [...] ele fará [...] mas deixa a vontade Dele prevalecer na sua vida [...] não tome nenhuma iniciativa (R. R. Soares *apud* Silveira, 2007, p. 32).

Usar a frase ‘se for a Tua vontade’ em oração pode parecer espiritual, e demonstrar atitude piedosa de que é submisso à vontade do Senhor, mas além de não adiantar nada, destrói a própria oração [...] Você deve exigir o cumprimento do seu direito imediatamente e logicamente ficar curado (R. R. Soares *apud* Silveira, 2007, p. 32).

Você tem que fazer a sua parte [...] você quer ser uma pessoa abençoada? [...] você quer resolver os seus problemas sentimentais? [...] os seus problemas econômicos? [...] os seus problemas de saúde? [...] qualquer que sejam os seus problemas, você quer resolver? [...] então Ele começa a resolver com você mesmo [...] você quer mudar de vida ? [...] começa a plantar o que é bom hoje [...] aqui agora [...] começa a plantar a sua vida [...] nos pensamentos de Deus [...] você vai ver que [...] cedo ou tarde você vai começar a curtir [...] os benecífios da palavra de Deus [...] amém [...]curado (Macedo *apud* Silveira, 2007, p. 32).

Jesus desfez as barreiras que havia entre você e Deus e agora diz: ‘volte para casa, para o jardim da abundância para o qual você foi criado e viva a vida abundante que Deus amorosamente deseja para você [...]’. Deus deseja ser seu sócio [...], As bases da nossa sociedade com Deus são as seguintes: o que nos pertence (nossa vida, nossa força, nosso dinheiro) passa a pertencer a Deus; e o que é Dele (as benções, a paz, a felicidade, a alegria, e tudo de bom) passa a nos pertencer (Macedo, 1992, p. 85-86).

Conforme pode ser observado, ambos os discursos se encerram nas promessas bíblicas que afirmam que não haverá mais pobreza. A busca pelo dinheiro se torna uma constante e a relação com Deus parece ser de troca de favores. Nos cultos dessa natureza, executam-se mensagens, em que o dinheiro é um sinal de que a divindade se alegra com o fiel, mas a falta dele significa que existe uma espécie de relação conflitante entre ambos. Nessa perspectiva, os sujeitos procuram as igrejas neopentecostais e ofertam o que tem e o que não tem na tentativa de ser querido e, conseqüentemente, atendido por Deus nas suas necessidades.

Durante os cultos, essa mentalidade de troca de favores vai sendo construída e fortalecida também como uma espécie de propagação do medo. Ninguém quer sofrer por algo que supostamente depende dele mesmo. É, assim, por conta desse sentimento, que muitas artimanhas vão sendo construídas para enquadrar os fiéis na realização da oferta de seus bens. Esse tipo de discurso cria uma atmosfera de medo, culpa e pertencimento porque se utiliza de uma historiografia dos milagres de Jesus concomitantemente com a noção de prosperidade material, como forma de obter interesses sobretudo econômicos.

O dinheiro é o sinal de benção, e, assim sendo, a pobreza é o sinal de desagrado por parte de Deus. Esse conceito tem sido transformado em uma religião de paz e prosperidade individuais cruamente enunciada: 'Ame a Jesus e enriqueça (Foster, 2001, p. 21 *apud* Silveira, 2007, p. 34)

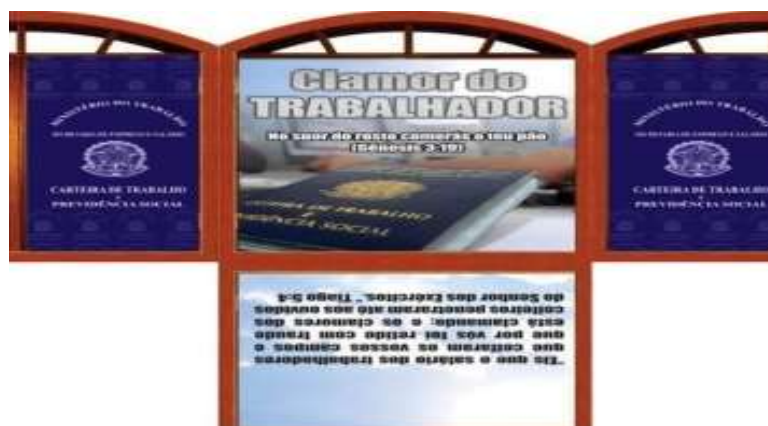
Dependendo do grau de interesse do ofertante, o presente, por mais caro que seja, ainda assim se tona barato diante daquilo que está proporcionando ao presenteado. Quando há um profundo laço de afeto, ternura e amor entre o que presenteia e o que recebe, o presente nunca deve ser inferior ao melhor que a pessoa tem condições de dar (Macedo, 1996, p. 12).

As pregações remetem à autoridade confiada por Deus aos pastores, que se autodenominam profetas e apóstolos. Para que essa perspectiva se fortaleça, os apropriadores da crença e dos recursos alheios também se utilizam de uma espécie de misticismo, que envolve simbologia e rituais de outras tradições religiosas. Isso confunde seus membros e, assim, reproduz uma visão religiosa que consiga atrair o máximo de sujeitos para uma cristologia que não corresponde ao seu sentido original, a cristologia ancestral da população negra. Os símbolos mais utilizados são os envelopes que solicitam doações em formato de dízimo e ofertas, todos em troca da promessa de prosperidade:

**Figuras (46 a 48)**  
**Arrecadação de dízimos e ofertas**



Fonte: [https://produto.mercadolivre.com.br/MLB-905990683-envelope-dizimo-trabalhador-pacote-com-100-\\_JM](https://produto.mercadolivre.com.br/MLB-905990683-envelope-dizimo-trabalhador-pacote-com-100-_JM)



Fonte: <https://lojanovoisrael.com.br/loja/material-grafico/envelopes/envelope-janela-clamor-do-trabalhador/>



Fonte: <http://universalevoce.blogspot.com/2014/05/envelope-dizimo-prova-com-deus-bencao.html>

Como complemento do estelionato espiritual, as lideranças neopentecostais, salvo raras exceções, utilizam rosas, fogueiras, sais, arca, água ungida para beber e tomar banho; perfumes, batons, toalhas como amuletos para destruir as maldições. Tudo é vendido através das doações dos dízimos e ofertas com a promessa de recuperar empresas e casamentos, livrar os envolvidos dos vícios e da miséria, do tráfico e da violência, dentre outras mazelas sociais<sup>106</sup>. A figura abaixo ilustra alguns dos amuletos utilizados e vendidos para dar materialidade ao contato com o divino e, com isso, poder recolher ofertas em nome de propostas materiais:

**Figura 49**  
**Amuletos utilizados pelos neopentecostais**



**Fonte:** <http://esdrasmachado.blogspot.com/2016/09/amuletos-de-uma-fe-insana-e-espuria.html>.

Com o apoio desse misticismo, e a partir de uma nova releitura, as lideranças que visam somente o dinheiro alteram a cristologia ancestral e histórica, sobretudo a baseada no autocuidado, mantendo elementos similares, tais como: unção com azeite; a queima de pedidos de oração; subida aos montes sagrados. Com isso, transmitem a falsa comunhão com Deus, que de acordo com essa visão religiosa,

<sup>106</sup> Existe diferença nos rituais, como por exemplo: os neopentecostais acendem velas e incensos para espantar os espíritos, suas lideranças sobem os montes mais famosos do mundo - como o Monte Sinai - para realizarem campanha para o recolhimento de dízimos. Encenam sacrifícios, em que resgatam práticas católicas, utilizam amuletos como forma de provocar o encantamento religioso. Tocam músicas com acordes em relaxamento para gerar comoção. Mas a finalidade destas práticas é o dinheiro.

somente ocorre em obediência aos líderes<sup>107</sup>. Mas, ainda sim, a comunhão pode ser considerada é ineficaz, por não carregar em si mesmo a ideia de fé. O Evangelho da Libertação e a ética ubuntu foram a base de seu posicionamento, então Tb poderia afirmar, se quiser neutralizar o discurso religioso pessoal:

Com base em valores ancestrais, referenciados no Evangelho da Libertação oriundo do Jesus histórico e na ética ubuntu, defendemos, neste trabalho, que a fé tem como finalidade contribuir para a construção de uma unidade, com base na luta e sobrevivência como condição para criação de certa sociabilidade em grupo, conforme dispõe Simmel, citado por Filho (1983, p. 18). Os trechos das entrevistas realizadas para esta pesquisa ilustram tal questionamento:

:

Contribuo no que posso para levar para casa as coisas que os homens de Deus oferecem. Já doeí e conseguir em trocar vidro de perfume ungido cuja finalidade é reestruturar o casamento. Dei para minha sobrinha. Acho que está dando resultado. Tem dois anos que o marido dela não bebe. Mas, ainda não deixo de jogar no caça níquel (...). O Monte Cardoso é um local que fortalece a minha vida. Ao somar minhas contribuições na igreja (doações, trabalhos voluntários, evangelizações etc.) e a vinda nesse lugar sagrado minha vida e a dos meus estarão protegidas contra a investida do mal (Adriana, entrevista concedida em 04/09/2018).

Frequentei inicialmente a Igreja Universal do Reino de Deus. Hoje estou na Igreja Mundial da Fé. Mas estou quase desviando (abandonando a igreja). O que me mantém de pé é a vinda ao Monte Cardoso. O que me tira da benção (chateia) nessas igrejas é a pouca oportunidade que temos de progredir na obra de Deus. Quero colaborar mais. Porém, é vedada a opinião, mesmo nas reuniões de liderança. Digo isso porque “os líderes” de baixo escalão somente participam das reuniões para receber orientações, ou melhor, para referendarem aquilo que determina os verdadeiros líderes. Não aceito isso, pois tenho algumas ideias (...) ainda, estou lá porque acredito no arrependimento do ser humano e na justiça de Deus (Maria, entrevista concedida em 11/09/2018).

Ainda assim, há muitos líderes neopentecostais que possuem oratória de controle popular. Afirmam ter “autoridade do céu” para desamarrar os sujeitos dos sofrimentos espirituais e sociais. Assim, o diálogo com o sagrado se funde na

<sup>107</sup>Cabe destacar que essa não é uma prática apenas do seguimento hegemônico do neopentecostalismo é, também de outras religiões que tem no capital a sua divindade.

mobilização de negócios com os políticos locais. Parte dessas lideranças<sup>108</sup> neopentecostais não somente ensinam que seus membros devem doar o melhor, trabalhar gratuitamente para que essas igrejas se expandam, mas também devem compactuar com os seus mentores que passam a trocar votos dos seguidores de suas igrejas por favores de políticos vencedores após a eleição.

De acordo com a reportagem do O Globo veiculada em 06/07/2018, o prefeito do Rio de Janeiro, recebeu, na sede da prefeitura, 250 pastores e líderes evangélicos que obtiveram promessas várias facilidades para os fiéis. Na ocasião os pastores poderiam reivindicar e, em troca, a prefeitura diria o que poderia oferecer. Foi aí que o então Prefeito como um fiel neopentecostal afirma:

Tem pastores que estão com problemas de IPTU. Igreja não pode pagar IPTU, nem em caso de salão alugado. Mas se você não falar com o doutor Milton, esse processo pode demorar e demorar. Nós temos que aproveitar que Deus nos deu a oportunidade de estar na prefeitura para esses processos andarem. Temos que dar um fim nisso (O Globo, 06/07/2018).

Esses instrumentos geralmente são utilizados para proveito próprio, no entanto há casos em que certa comunidade religiosa recebe apoio oficial de saúde, educação e habitação, em troca de favores. Dessa maneira, a armadilha do poder está montada, pois se criam um círculo fecundo de alienação-dominação. Os relatos, retirados das entrevistas realizadas para esta pesquisa, ilustram o debate:

Sou neta de escravos e trabalhei como empregada doméstica parte da vida. Depois fui para informalidade, como vendedora ambulante. Hoje sou beneficiária do BPC. Recebo menos de 1000 reais. Com esse dinheiro, dou o dízimo, compro remédios, pago a alimentação e ajudo os parentes que estão desempregados. Não sobra nada. As outras demandas contam com a doação dos irmãos da igreja (...) A igreja às vezes facilita a nossa vida indicando para uma consulta médica. Mas isso é raro. Aqui no Monte consigo vê a natureza e receber alguns convites para levar a mensagem de Deus por aí. Isso é muito bom, porque na minha idade essas atividades são para Cristo, mas também, vejo como lazer. Coisa que não posso pagar (Benedita, entrevista concedida em 11/09/2018).

<sup>108</sup> A outra fração menor dessas lideranças neopentecostais, aqueles que romperam parcialmente com esse movimento religioso, tenta se reestabelecer montando as suas próprias denominações. Esse novo segmento torna-se confuso por adotar algumas práticas do movimento que o originou, ao passo que cria outros princípios norteadores. Nesse campo pode ser encontrado os evangélicos não determinados (Teixeira e Menezes, 2013).



Não posso doar dinheiro por que vivo de pequenas doações que vem de pessoas que não fazem parte de minha igreja. Acho melhor assim, para não ser estigmatizado, ou seja, se depender de alguém de lá corro o risco de falarem que estou em pecado ou que o demônio está na minha vida. Acredito que essas coisas existem. Mas para ficar livre venho ao Monte buscar a misericórdia de Deus. Além disso, procuro ajudar na igreja no que for necessário. Essa é uma forma de retribuir a Deus por tocar no coração das pessoas para me ajudarem (Carlos, entrevista concedida em 11/09/2018).

O apoio que os(as) negros(as) são capazes dar ao neopentecostalismo se concretiza através de estratégia de cooptação materialista com uma roupagem de religiosidade. Esse procedimento realizado pelas lideranças brancas e por seus auxiliares negros(as) patologicamente brancos faz com que a maioria dos(as) negros(as) convertidos(as) a essa “terceira onda” pentecostal sucumbam na falsa esperança de um Deus que permite barganhar em prol de bens materiais.

A ideia parece frágil e de fácil percepção. Porém, com os mecanismos oratórios e simbólicos apresentados, tornam-se eficazes, sobretudo porque a responsabilização pelo não retorno material recai apenas no seguidor, que apostou seus recursos na tentativa de obter do divino a prosperidade desejada. Essa inversão de papéis utiliza a culpabilidade para os que não tiveram seus problemas cotidianos resolvidos, atribuindo a eles a “falta de fé” somente para se isentar da responsabilidade de verificar que os bens materiais dependem muito mais da obtenção dos meios de produção do que da fé por meritocracia.

Essa falta de uma fé construída como erro individual, minimiza qualquer possibilidade de se fazer uma reflexão profunda sobre estar nessa religião. O medo, o resgate distorcido de alguns símbolos religiosos, que muitas vezes tem ligação com a cultura negra: a atmosfera elaborada pelos sons instrumentais e incentivos à prosperidade, templos semelhantes a palácios, entre outros recursos de divulgação e manipulação como os meios de comunicação social, fazem com que a população negra enverede por tal caminho, deixando de reconstruir a ética ubuntu que a natureza como uma mensagem, como uma biblioteca do passado herdada e, portanto como uma linguagem ancestral.

Nesse sentido, podemos inferir que parte importante dos cultos e rituais neopentecostais, fazem articulações perversas ao promoverem/venderem a ilusão de igualdade de acesso aos bens materiais mediante a fé, à obediência aos costumes da igreja e à liderança de seus proprietários, e por desconsiderarem que as

modificações socioeconômicas de quem quer que seja dependem das relações sociais que se estabelecem no conjunto da sociedade. Ou seja, não se pode dizer para um(a) negro(a) que deseja obter a casa própria que os requisitos religiosos acima são suficientes para se alcançar a benção desejada.

Em face disso, percebemos que as principais distinções decorrentes das práticas religiosas, que envolvem os(as) negros(as) pentecostais se forma no subcampo neopentecostal, sem a articulação com a autonomia defendida pelo Jesus Cristo histórico, que leva em conta as opressões em favor da libertação dos cativos.

O primeiro seguimento religioso, parte da população negra, principalmente os nossos interlocutores, se protegem e se ajudam como podem. O objetivo é a sobrevivência coletiva.

Já para a parcela importante do segundo grupo, a ligação religiosa é implantada através de táticas que subtraem costumes religiosos de muitas tradições, inclusive dos(as) negro(as), para confundi-los.

Com argumentos que amarram de forma subserviente esses sujeitos aos interesses da colonização moderna incentivos materiais que não se concretizam são defendidos em troca de doações financeiras. Nessa perspectiva, portanto, os objetivos são: a subalternização, sobretudo do povo negro; a exploração e subtração dos poucos recursos financeiros; a alienação política; e a expansão das ideias capitalistas.

Ainda assim, podemos dizer que quase todos(as) os(as) negros(as) que frequentam a religião neopentecostal, não fazem parte de uma esfera religiosa privilegiada, pois estão apartados da vida e do cotidiano de benesses materiais, políticas e culturais desfrutadas pelos proprietários da fé. Por mais que ocorra uma devoção cega, aos poucos os(as) negros(as) poderão ser levados a se enxergarem como tal nesses espaços neopentecostais se perceberem a manutenção ou o aprofundamento da fragmentação social, cultural e econômica decorrente da relação capital trabalho que se acirra na cor da pele. Mas, caso esse movimento não ocorrer serão eliminados por outra forma de genocídio, o hermenêutico cuja alienação é uma ferramenta importante.

#### 4.4.

#### **Marxismo e religião: a alienação não é negra**

Para aprofundar o debate sobre as violações de direitos a que os(as) negros(as) que frequentam o Monte Cardoso são submetidos foi importante reforçar que essa população religiosa também tem suas diferenças, sobretudo quando se fala do pentecostalismo e de seu subcampo neopentecostal. Por causa desse detalhe, é preciso um esforço considerável para situar parte da religião pentecostal, como algo vinculado à ancestralidade negra do autocuidado no âmbito da teoria crítica marxista.

A religião evangélica se particulariza por se configurar pela marginalização, criminalização e discriminação. Essas características são criadas por alguns estudiosos e pelo senso comum, baseadas em estereótipo de que todos os evangélicos são anestesiados ou alienados de tal forma que não conseguem enxergar muitas das mazelas sociais, emocionais, econômicas, ambientais, dentre outras. Em parte, essas considerações podem ser verdadeiras, mas para se chegar a essa afirmação é fundamental verificarmos de que alienação estamos falando quando nos referimos aos evangélicos?

Se a alienação existe, ela está sempre referida a uma problemática do próprio desenvolvimento da produção capitalista e conseqüentemente, a uma determinada concepção de relações sociais de produção que se aliena dos trabalhadores com a intenção de domina-los. “Essa inversão de sujeito e objeto, inerente ao capital como relação social, é expressão de uma história de auto - alienação humana. Resulta na progressiva reinficação das categorias econômicas, cujas origens se encontram na produção mercantil” (IAMAMOTO, 2011, p. 48).

Ao seguirmos o caminho de Iamamoto (2011, p. 48), podemos destacar, por exemplo, que o pensamento fetichista que, por sua vez, transforma as relações sociais, especialmente pautadas nos elementos matérias da riqueza, “em atributo de coisas sociais (mercadorias) e converte a própria relação de produção em uma coisa (dinheiro)” pode se articular através da alienação. Nesse caso, a alienação é provocada pelo caráter mistificador do fetichismo que envolve as relações de trabalho e a sociabilidade na era do capital.

Ou seja, a alienação nos faz retomar o debate sobre o processo de reprodução das relações sociais na sociedade capitalista. Esse retorno possibilita, ainda que de

forma breve, resgatar alguns dilemas do trabalho e da sociabilidade no contexto da mundialização do capital, que potencializa a centralização e a concentração de capitais, inclusive, reunindo o campo profano e o sagrado.

Nesse sentido, Mandel (1985) acrescenta para o entendimento da relação que estamos tentando estabelecer ao afirmar que a financeirização da economia é “a religião da vida diária”. Assim, podemos perceber a presença do fetichismo da vida social como uma religião, que quase sempre tem por finalidade religar a exploração do trabalho e as desigualdades sociais.

Daí a importância de esclarecermos, de início, que a alienação enquanto parte de processo de reprodução capitalista é ou pode ser utilizada de maneira global, por ser reproduzida pelas relações sociais de produção que, por sua vez, não se limita à reprodução dos meios de produção, isto é, da força de trabalho, dos meios materiais de produção e culturais. Essa alienação com parte da reprodução capitalista captura ainda o diverso, determinando os campos sociais, sobretudo os religiosos reforçando as contradições de classe.

Como um termo importante para esse trabalho, a alienação tem tradição de contribuir para tornar todo espaço ocupado pelo capital em espaço de poder (a empresa, o mercado, certas religiões, a família, a cidade etc.) cada um com seu enfoque, centrado em determinadas perspectivas; porém, quase sempre, reunidos com o propósito de produzir a mais-valia, abrangendo com isso o conjunto da sociedade.

Verificam-se, nesse sentido, a degradação das relações sociais familiares, de amizade, da natureza, assim com a produção dessa forma de relações no campo religioso como, por exemplo, parte significativa do neopentecostalismo, do catolicismo, do budismo e das demais religiões, onde também se encontram os trabalhadores e, sobretudo parte da população negra brasileira.

A provocação, como pode ser percebida, é romper com a naturalização da noção de alienação de forma a considerar que a coerência das tradições teóricas certamente pode não estar acima das contradições que o termo impõe, sobretudo no campo evangélico.

Parafraseando Lefebvre (1972), destacamos que apontar alienação como uma expressão que se reproduz nas relações de produção não significa demarcar apenas a sua coesão interna com o capitalismo, mas apresentar, principalmente como a

“dementação” das relações sociais ampliam-se, como um processo de escala mundial, suas contradições e a própria feticização do capital.

Nessa direção, assumimos que a alienação é parte de um processo de reprodução das relações sociais no marco da “subvenção real da sociedade ao capital” (Fenelli, 2003, p. 104)<sup>109</sup>. Ou seja, a alienação é vista como uma noção ideológica<sup>110</sup> que colabora para fortalecer a mística entorno do capitalismo, pois favorece a apresentação de um mercado único em que as empresas podem produzir e vender em qualquer lugar, “e a um preço substancialmente idêntico, a mesma mercadoria” (Iamamoto, 2011, p. 51).

A alienação enquanto parte de um projeto de dominação favorece uma economia e o aprisionamento racial sem fronteiras, “que superaria o tempo e os limites do Estado Nacional e conciliaria as diferenças e as desigualdades econômicas e geopolíticas entre varias regiões do globo”. Sendo, ela parte fundamental para a sustentação do capitalismo **com se fosse um “deus” que se faz onipresente** (Iamamoto, 2011, p. 51 Grifos nossos).

Ao fazer um paralelo com o debate que Gramsci imprime sobre o “Americanismo e Fordismo” na primeira metade do século XX, podemos perceber o caráter de liberdade que a alienação atribui a relação capital-trabalho também definia estrutura de seguimentos religiosos.

Assim, como a estrutura (fabrica) em Gramsci tende a atuar como fator organizativo de toda a vida social (centro gerador não só da produção material, mas da produção de ideologia), determinadas religiões também formam consciência

109De acordo com Fenelli, (2003, p. 101) “a produção do capital subordina e assimila a si, progressivamente, todo o espaço e todo o sentido da vida individual e coletiva, tornando-a funcional à produção de si como lucro ampliado”. Nessa direção, a alienação se faz parte de uma totalidade capitalista e enquanto tal é paralisadora das lutas sociais e potencializadora das desigualdades sociais para que esse processo se retroalimente.

110Nos anos 1840, na Alemanha, pensando a cultura política e filosófica, Marx e Engels retomam o conceito de ideologia, porém, a partir de uma carga semântica nova. Ou seja, eles resinificam entre o termo entre os anos de 1845 e 1846 no texto intitulado “Ideologia Alemão”, o utilizam no sentido critico-negativo. Não ocasião esses pensadores consideraram ideologia toda construção Cultural, intelectual cujos autores não são capazes de reconhecer os condicionamentos sócio histórico que molduram a sua elaboração. Nessa construção, o ideólogo nega a construção histórica afirmando que o produto da elaboração social modela a vida social e não é resultando dela. Marx e Engels define isso com falsa consciência e não como mentira. Em 1859, Marx avança com a definição da ideologia ao listar na superestrutura a religião, o direito, a moral, a arte. Todas as criações do mundo das ideias, para dizer que é esse conjunto de representações, de imagens e conceitos que constitui a ideologia. Ou seja, ideologia é falsa consciência e, também, é por essas representações que os homens tomam consciência das contradições que eles estão vivendo e que podem resolver. Isso significa a ampliação do conceito de ideologia (Netto, 2016). Saber mais acesse a palestra ideologia em Marx, Engels e Lukács disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PO42EKGODCA>.

social e senso comum. Nesse sentido, a alienação atua para simplificar a consciência sobre o trabalho e o lugar no mundo, impondo planos laborativos, culturais, religiosos etc.

Nesse caso, determinados seguimentos sociais, tal qual, o religioso reproduz a hegemonia do capitalismo através das suas instituições que se colocam como sua intermediária, quer por alienação; quer por conveniência. Assim, a alienação vai além do uso da força de trabalho na fábrica, ao exigir mais do que a transformação na forma de vida, da moral, do tempo do não trabalho.

Dessa forma, potencializada no âmbito das relações religiosas a utilização da metafísica como algo específico do processo de produção da falsa consciência social, fazendo o neopentecostalismo e outras religiões que se enquadram na missão religiosa com parte do capital se encarregarem da difusão dessa racionalização no interior da totalidade social.

Nessa direção, a alienação produz a invisibilidade dos trabalhadores, a degradação da natureza, de práticas religiosas e do próprio ser humano. Nessa direção, essa quadrupla e indissociáveis dimensões tem significado somente ao fortalecer “a forma social da produção de riqueza, a natureza do valor de troca e o fetichismo que acompanham o capital” (IAMAMOTO, 2011, p. 56).

Fazer referência, ainda que breve, a essa questão é importante, porque resgata o debate sobre a alienação no trabalho e na produção das relações sociais em que os evangélicos também estão inseridos. Relações essas que não são indissociáveis da forma-valor que, por sua vez valoriza:

[...] os atributos das coisas matérias em detrimento das relações que as qualificam. Em outros termos, reforça-se a materialização das relações sociais e a personificação das coisas [...] um modo de ficção sem fantasia, uma religião vulgar, cujas ideias são cativas da produção capitalista e só refletem sua aparência superficial (Marx, 1974, p. 272 apud Iamamoto, 2011, p. 57).

Nessa perspectiva, a alienação colabora para formação de um entendimento distorcido das relações sociais, a ponto de contribuir para que se personifique as coisas e se despersonalize o trabalho, ao torná-lo impessoal, como forma de descaracterização do trabalho homogêneo.

Dessa maneira, na sociedade capitalista produtora de mercadoria, a alienação por vias religiosas ou não, venda os olhos do trabalhador e, o impede de visualizar o valor de uso que o produto adquiri para atender as necessidades sociais demandadas pelo capital. Segundo Iamamoto (2011, p. 63) esse valor:

[...] é trabalho coadunado aderido às coisas, que parece pertencer a elas em si mesmas. O valor de troca é a forma social do produto do trabalho, sua capacidade de ser trocado em determinada proporção por qualquer outro produto. Portanto o valor é indissociável do fetiche, pois nessa sociedade as relações humanas assumem essa forma de relações entre coisas.

Assim, como o dinheiro e a mercadoria são formas básicas que fazem parte do ciclo do capital que vai resultar em uma relação de compra e venda estabelecida entre os capitalistas e a força de trabalho para gera mais-valia (retrabalho não pago apropriado pelo proprietário dos meios de produção), a alienação é um dos princípios próprio desse processo. Mas segundo Iamamoto (2011):

[...] é o próprio capital com relação social, que se produz e reproduz em nível ampliado [...] os mistérios desse processo só se decifram no âmbito mesmo do processo real de produção, mediante a incorporação do trabalho vivo às formas objetivas do capital. o trabalhador vendeu se força de trabalho pelo equivalente dos meios de produção de vida, consumidos na sua conservação, e forneceu o trabalho, esta atividade conservadora e criadora de valor, que se incorpora ao capital com atividade que lhe pertence [...] já o capitalista transformou se capital em capital real, em valor que se valoriza a si mesmo, e o produto total obtido é sua propriedade [...] a reprodução capitalista não é só reprodução da relação, mas reprodução em escala ampliada. O trabalhador produz, em antítese consigo mesmo, as condições de trabalho como capital, da mesma forma como o capital produz o trabalho enquanto trabalho assalariado, como meio de realização do capital (Iamamoto, 2011, p. 66):

Em face de tudo disso que aponta Iamamoto (2011), como efeito, temos a produção contraditória entre as classes e a ampliação da consciência alienada que permite essa reprodução em níveis absurdos, sobretudo entre os diferentes seguimentos religiosos, entre os que criam condições mais adequadas de hegemonia do capital sobre o trabalho, o ambiente natural, a raça etc. Dessa maneira, verificamos que “assim como na religião o homem é dominado pelo produto de sua

própria cabeça, na produção capitalista ele o é pelo produto de suas próprias mãos” (MARX, 2017, p. 845).

De acordo com Iamamoto (2011, p. 67), todo esse processo é encoberto por uma ampla mistificação do capital:

Como trabalho vivo está subsumido ao capital – dentro do processo de produção já está incorporado ao capital como seu elemento constitutivo -, todas as forças produtivas sociais do trabalho manifestam-se ao reverso, como forças produtivas do capital, como propriedades inerentes ao trabalho materializado, como poderes que dominam o trabalhador. Desse modo, o capital converte-se em um ser extremamente misterioso (Iamamoto, 2011, p. 67).

Nesse sentido, todo o desenvolvimento do capital impacta o processo de trabalho, ou melhor, os meios de produção se colocam a serviço das atividades criadoras do trabalhador, mas se impõe como meio para preservar o valor e aumenta-lo, sendo, portanto, o trabalho absorvido pelo capital. Aí, a alienação contribui para que todos os produtos do trabalho (realizado por religioso ou não) se manifestem apenas para o sistema hegemônico atual.

Assim, a mistificação do modo de produção capitalista, sobretudo do ponto de vista da sua trindade econômica das fontes de rendimento, envolve os enigmas do processo social de produção: “capital, terra e trabalho aparecem com fonte, respectivamente, de juro, renda fundiária e salário, tidos como seus produtos” (Iamamoto, 2011, p. 69). Dessa maneira, essa tríade é parte do mesmo valor do trabalho social materializado e produzido pelo trabalhador, que no nosso estudo, também é religioso. Através desse entendimento, é possível inferir que o papel da alienação na trindade econômica, que determina no interior das classes as múltiplas formas de lucro “e aí se revela a gênese da produção da mais-valia social, o que condiciona a sua distribuição” (Iamamoto, 2011, p.72).

Cabe destacar que Marx (2011), ao fazer considerações acerca desse processo, atribui à natureza do capital portador de juros e a sua fetichização a função catalisadora das reações socioeconômicas fundamentais à manutenção do capital. Abordar, ainda que minimamente, algumas das questões que escamoteiam essa representação do capital-dinheiro que rende juros é a base para desvelar a sua



natureza, os processos sociais que alcançam, inclusive os religiosos no âmbito da dominação do capital fetiche que se transforma e se mantêm para o avanço monopolista (Iamamoto, 2011).

A referência feita a essa problemática é importante para demonstrar que o processo de produção do capital e das relações sociais, que são necessárias a sua existência, constitui uma etapa fundamental de análise para demonstrar que religiosos historicamente empobrecidos não devem ser criticados ou até mesmo renegados, pois, também, são vulneráveis as expressões da questão social, tanto na sua mundialização, quanto nas particularidades que se desenvolve no Brasil.

O relato de Nala, uma das interlocutoras da pesquisa, representa um pouco as condições históricas de inserção e permanência de milhares de trabalhadores no contexto da sociedade brasileira partida, demonstrando que a desqualificação da população é geral, não é um privilégio do não crente.

Sou empregada de limpeza em uma casa. Tenho uma renda de 1400 reais, tenho 5 filhos que crio sozinha. Também faço alguns bicos (costuro, vendo refrigerante e sorvete na praia aos fins de semana). Nesse cenário, uso saia longa, blusa de manga comprida e prendo o cabelo com coque. Coloco pouca maquiagem, sandália rasteira e sempre carrego uma bolsa pequena que cabe a carteira, o celular e uma pequena Bíblia Sagrada. Eu sempre fui uma pessoa discreta, inclusive antes de entrar para igreja: eram roupas e era lingerie comportadas. Mas sempre gostei de juntar uns trocadinhos para passar e nesses passeios e na casa da minha ex patroa as pessoas me fazem perguntas sobre a minha religião em forma de chacota, dando a entender que sou burra e que não entendo do mundo aqui fora por ser crente. Gente, isso é um absurdo, como pessoas ditas inteligentes, estudam nas melhores universidades são capazes de pensar dessa forma, coitadas. Não sirvo a Deus por causa de ninguém e não deixaria de reclamar meus direitos por ser cristão, tanto é que pedi demissão por causa disso (Nala, entrevista concedida em 20/09/2018).

Como observado, a crença da Nala é também incompreendida e descriminalizada, assim como as atividades informais e diferentes elementos do cotidiano da população representada por ela. Acrescente-se a isso sua baixa escolarização e, evidentemente, sua cor da pele, o que reforça o estigma que lhe é imposto. Observa-se, assim, uma compreensão da participação relativa da pessoa negra, pobre e pentecostal. Não são vistas como responsáveis pela própria luta e transformação social. A invisibilidade dos(as) negros(as) pentecostais, como sujeitos partícipes da classe trabalhadora, adquire mais um aspecto que se soma ao

racismo que os condiciona historicamente para a desigualdade, reforçada por algumas perspectivas de que a religião é o ópio do povo.

Por esse motivo, é razoável acreditar que há uma relação significativa entre a teologia e o pensamento de Karl Marx. Nesse sentido, é importante compreender o contexto religioso em que Marx esteve inserido para entender sua reflexão sobre esse fenômeno da alienação<sup>111</sup>. Através dessa breve análise será possível contribuir para situar na atualidade o pentecostalismo realizado por negros, sobretudo aquele que busca no Monte Cardoso experiências com um Deus, que se revela como libertador, que conhece a aflição do seu povo e lhes dá organicidade para a construção de uma sociedade melhor (Matos, 2010).

Por esse olhar, por mais que pareça estranho à primeira vista, não se pode negar que Marx não desenvolveu um projeto teológico propriamente dito e até “teceu um discurso considerável contrário à religião fetichista, mas que tanto na hegemonia da tradição marxista quanto na tradição anti-marxista, foi tratado como um discurso contrário à religião” (Matos, 2016, p. 4).

No entanto, não se pode ter estranheza na tentativa dessa costura complexa, porque a crítica à religião realizada por Marx não teve a intenção de gerar estigmas e práticas as práticas religiosas que nada tem a ver com os princípios capitalista. Dussel (1993, p.3), aponta que, “Marx não só não está morto, mas gerará um novo impulso no pensamento crítico filosófico, econômico e até teológico”.

Dussel (1993) analisou a formação social de Marx, que viveu no âmbito de uma sociedade alemã profundamente disputada entre luteranos ortodoxos e sua corrente dissidente. Os pietistas, contrários aos ortodoxos que defendiam na ideia de propriedade privada, o poder do Estado, o comércio e a produção. No interior do luteranismo, o pietismo<sup>112</sup> partiu de uma concepção não materialista da produção

<sup>111</sup> Segundo Matos (2010, p. 8-9), Karl Marx “nasceu na cidade de Tréveris, em 5 de maio de 1818. Sua família paterna Marx- Levi de tradição rabinica (judia) desde o século XV, sendo seu avô e seu tio Samuel Marx, rabinos com os quais Karl conviveu em sua infância. Entre 1816 e 1817 o pai de Marx, por motivos políticos, batiza-se luterano e pelos mesmos motivos, Karl Marx o faz em 1824. Assim, Karl Marx torna-se luterano, aos seis anos, sendo educado numa tradição judeu luterana, de influência pietista, numa cultura alemã do iluminismo. De 1830-1835, dos 12 aos 17 anos, Marx estudou no ginásio católico chamado Spee<sup>15</sup>. É interessante o dado que dos 32 companheiros de Marx que fizeram o exame de bacharelado no colégio, apenas ele e mais sete eram luteranos, sendo todos os outros católicos”.

<sup>112</sup> O movimento alemão foi a crescente influência do pietismo sobre a população protestante. Os pietistas ativaram um novo questionamento sobre a religiosidade. Por conta disso, a religião foi reavaliada, bem como a Escritura Sagrada. Os protestantes, pietistas eram sentimentais e tinham propensão à uma vida de humildade e de negação dos prazeres do mundo. Já os pentecostais negros (as) que sobem o Monte Cardoso tem um pouco desse pietismo, na negação do materialismo mundano, mas não o reconhece na perspectiva da introspecção pois negar os prazeres individuais, não significa se isolar. Aqui fala mais alto a ética ubuntu visto que o isolamento não ajudaria no autocuidado de uma população historicamente marginalizada e discriminada. Ou seja, os negros (as)

da vida humana, no qual o fator determinante seria o desenvolvimento social, pautado nos meios de existências do ser humano, no que se refere à conservação da espécie. Para isso, defendia outra visão espiritual e religiosa, que protegesse a fragmentação social imposta pelos religiosos ortodoxos.

De acordo com Dussel, desde 1733, o pietismo passou a reivindicar, por meio de uma teologia contra o poder, contra o Estado e contra o próprio duque Karl Alexander, um militar católico autoritário que dominava o ducado, considerando-o como o anticristo. Essa postura apresenta interpretações da bíblia e da criação dos dogmas de maneira mais progressista, o que se aproxima da ética do ubuntu e, posteriormente, do pentecostalismo que ainda persiste no Brasil, principalmente entre os interlocutores da nossa pesquisa.

Essa corrente foi, por assim dizer, uma teologia que tentou explicar e enfrentar, de uma forma sistematizada, a condição de subalternização dos pobres a partir de uma interpretação progressista da religiosidade protestante. Essa visão religiosa partiu da premissa de Wuerdttemberg que, antes de ser corrompida pelas condições de dependência e de controle originárias do materialismo do luteranismo ortodoxo e do duque católico, pregava como resultado da relação entre os seres humanos e a religião a noção de um Deus próximo e atuante na realidade social, que tinha com o objetivo central a libertação de seu povo da dominação<sup>113</sup>.

Contrariando Hegel e os demais críticos da religião, Marx não tece críticas ao pietismo, ao contrário, participa diretamente dele. Este pietismo alemão, fundado por Spener (1635-1705) o convence porque observava a religião não apenas pelas palavras discorridas nos cultos, mas principalmente pela ênfase que dava à realidade, aos problemas da sociedade. Essa forma de cristianismo era vista por Marx como o oposto da doutrina sem vida, e não cristã” que defendia a religião fetichista (Dickey, 1987, p. 70- 85, *apud* Dussel, 1993, p. 6). Por esse motivo, Marx se deixou influenciar<sup>114</sup> e criou apreço e respeito do pietimos, chegando até a

---

interlocutores dessa pesquisa ao viverem mais essa ambiguidade não estão fora do mundo real, que é complexo e contraditório.

<sup>113</sup> Cabe destacar que o movimento latino que começa a se estabelecer na América Latina na década de 1960 - depois Africano e Asiático – conhecido como: Teologia da Libertação, defende teologias, cujas bases estão amplamente fundadas nas obras de Marx, próximas do pietismo alemão do séc. XVIII, com perspectivas conceituais e categoriais próximas: Reino de Deus, Povo de Deus, uma teologia para os pobres, uma ideia de Deus presente e que impulsiona à libertação, dentre outras. (Boff, 1992).

<sup>114</sup> Aqui, Dussel nos lembra que esta fundamentação é depois, uma das Teses sobre Fuerbach de Karl Marx.

elaborar uma argumentação importante, no sentido de afirmar que há incompatibilidade entre ser cristão e capitalista.

Dussel (1993) explica que Marx, através de um raciocínio lógico, argumenta que o caminho para exploração da força de trabalho, a exclusividade da produção sobreveio de uma contradição a uma lei religiosa antiga, que orientava que os cristãos não poderiam adorar ao mesmo tempo dois senhores. Por isso, o seu esquema argumentativo, que traduzido diz que se um cristão é capitalista, logo, não é cristão, tendo em vista que o capital é a Besta do Apocalipse, o que coloca o dito cristão em contradição prática (Dussel, 1993, p. 13).

A importância deste raciocínio está na sua relevância para o cristianismo, para luta por libertação daqueles que historicamente sofrem com a opressão e particularmente para o marxismo na atualidade, pois é fundamental considerar a constatação de como o cristão pode lidar com esta contradição de ter sua religiosidade baseada em Jesus Cristo e ser amante dos pressupostos individuais defendidos pelo capitalismo. Conforme destacamos através dos relatos anteriores, essa ambiguidade presente nos discursos dos negros neopentecostais que entrevistamos faz parte dessa contradição que vem sendo instituída socialmente ao longo dos séculos.

Considerando a leitura crítica feita por Marx, é possível verificar que o cristão que pretende se aproximar de uma perspectiva pentecostal libertadora, deve adotar pelo menos 4 posturas factíveis, a saber:

“i) afirmando seu cristianismo e renunciando ao exercício do capitalismo; ii) afirmando o capitalismo e renunciando ao cristianismo; iii) inventando uma religião fetichista, com o nome de cristianismo, modificada de tal maneira que não pareça contraditória com o capital; iv) interpretando de tal maneira o Capital, a fim de que não pareça contraditório ao cristianismo, escondendo sua não eticidade” (Dussel, 1993, p.15 ).

---

9 Na obra ‘Las Metáforas Teológicas de Marx’, de Henrique Dussel (2013, p. 53) aparecem referências importantes que versão sobre a influência religiosa que Marx foi acometido: “Véase Albert Rosenkranz, *Abriss einer Geschichte der Evangelischen Kirche im Rheinland*, Duesseldorf, 1960, pp. 84-97 y 111; F. W. Krummacker, G. D. Krummacker und die niederrheinische Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts, Berlin-Leipzig, 1935, pp. 29ss. Benz, Schelling. *Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich, 1955, pp. 29-55, se ocupa del pietismo, e indica la relación entre Marx y Oetinger, pietista, donde muestra que la «visión oetingeriana de la sociedad perfecta, en su edad de oro, es un ideal de sociedad comunista». Muestra también Benz una influencia de Oetinger sobre Marx en cuanto al concepto de «superación (Aufhebung) del Estado», que «llega a coincidir hasta en sus términos (wörtlich) con Oetinger”

Reconhecemos, por exemplo, que dentre essas posturas existem aquelas que fundamentam a Teologia da Prosperidade, muito empregada entre os neopentecostais. Mas é fundamentado nas posturas libertadoras, que Marx interpreta a dissociação entre uma espiritualidade cristã, cujas formas de resistência dos trabalhadores são latentes e contrárias ao obscurantismo religioso conservador; e, de cunho Smithiano, Malthusiano e Ricardiano, em que a finalidade é justificar o capital, de maneira que a sua ética exploratória apareça em forma de meritocracia, por exemplo (Dussel, 1993).

Dessa maneira, parece haver na obra de Marx uma preocupação com a teologia política, mesmo em face de um ateísmo que nunca se colocou contrário a toda religião.

A religião ainda é tal como Marx e Engels a entendiam no século XIX, um baluarte de reação, obscurantismo e conservadorismo? Brevemente, sim, é. Seu ponto de vista se aplica ainda a muitas instituições católicas (a Opus Dei é só o exemplo mais claro), ao uso fundamentalista corrente das principais confissões (cristã, judia, muçulmana), à maioria dos grupos evangélicos (e sua expressão na denominada “igreja eletrônica”), e à maioria das novas seitas religiosas, algumas das quais, como a notória Igreja do reverendo Moon, são nada mais que uma hábil combinação de manipulações financeiras, lavagem cerebral e anticomunismo fanático (Löwy, 2007, p. 298).

Foi exatamente nesse contexto de manipulação financeira, destacada pelo autor acima, que Marx discutiu, escreveu e lutou contra a religião fetichista; mas que, equivocadamente, tanto na tradição marxista quanto na tradição anti-marxista, foi tratado como um discurso contrário à religião (Dussel, 1993). A partir desse referencial, Marx passará a caracterizar o seu ateísmo de forma seletiva, criticando um modelo de cristianismo ou de religião que se fez fetichista, sem ser subjetivamente religioso.

Löwy, (2007, p. 298) aponta que inicialmente o estudo de Marx sobre a religião se iniciou na obra denominada “Ideologia Alemã”, com o fim expresso de pronunciá-la como realidade social e histórica ao lado da filosofia e da ética, garantindo, portanto, uma nova forma de análise. Nesta direção, adianta:

Foi só depois, particularmente em A Ideologia Alemã (1846), que o característico estudo marxista da religião como uma realidade social e histórica começou. O elemento chave deste

novo método para a análise da religião é aproximar-se dela como uma das diversas formas de ideologia – ou seja, da produção espiritual de um povo, da produção de ideias, representações e consciência, necessariamente condicionadas pela produção material e as correspondentes relações sociais. Embora ele esteja acostumado a utilizar o conceito de “reflexo” – o qual conduzirá a várias gerações de marxistas para um beco sem saída – a ideia chave do livro é a necessidade de explicar a gênese e desenvolvimento das distintas formas de consciência (religiosa, ética, filosófica, etc.) pelas relações sociais, “o que significa, é óbvio, que a questão pode ser representada em sua totalidade” (Marx, 1969b: 154, 164). Uma escola “dissidente” da sociologia da cultura marxista (Lukács, Goldmann) estará a favor do conceito dialético de totalidade em lugar da teoria do reflexo (Löwy, 1998, p. 9).

Após escrever a Ideologia Alemã, Marx deixou de observar a religião mais de perto, ou seja, como universo cultural e ideológico (Löwy, 1998). Entretanto, a mesma teria sido reintroduzida junto com o primeiro volume do O Capital, particularmente quando responde aos argumentos sobre a relevância da política na Antiguidade e da religião na Idade Média, revelando uma concepção ampla da interpretação materialista da história explica:

Segundo esse jornal, minha afirmação de que os modos determinados de produção e as relações de produção que lhes correspondem, em suma, de que “a estrutura econômica da sociedade é a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas sociais de consciência”, de que “o modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral” – tudo isso seria correto para o mundo atual, onde dominam os interesses materiais, mas não seria válido nem para a Idade Média, onde dominava o catolicismo, nem para Atenas ou Roma, onde dominava a política. Para começar, é desconcertante que alguém possa pressupor que essas batidas fraseologias sobre a Idade Média e a Antiguidade possam ser desconhecidas de alguém. É claro que a Idade Média não podia viver do catolicismo, assim como o mundo antigo não podia viver da política (Marx, 2017, p. 1135).

Marx não faz juízo da religião sem critérios. Ele não critica aquelas que não se encaixam nos interesses materiais do capital, o que de certa maneira foi válido, para idade média e é importante para o segmento religioso onde se encontram os interlocutores dessa pesquisa, por considerar esses sujeitos que enveredam para o pentecostalismo, como trabalhadores e possíveis lideranças e suportes da transformação social e não como reacionários.

O que certamente chama a atenção e afasta qualquer possibilidade hipócrita do referido autor e retira toda interpretação mal intencionada que possa ocorrer acerca da percepção que levantamos sobre o trabalho intelectual de Marx, é justamente o fato de o autor colocar que o campo religioso varia de acordo com o tempo, espaço e interpretações ideológicas do texto sagrado.

Isso significa reafirmar, apoiando-se em Dussel (1993), Löwy (1998) e Boff (1986), que o discurso conceitual de Marx sobre a questão teológica é sim um discurso metafórico que produz um discurso paralelo, intencional, junto ao discurso econômico-filosófico; é o que Dussel afirma ser (1993, p. 25) “uma teologia política metafórica”. Como sublinha Matos (2016, p. 7), “isso porque não são apenas metáforas teológicas soltas, mas porque têm uma lógica”.

Aqui os atores citados deixam evidentes as suas contribuições, como uma importante leitura sobre a obra de Marx, ou melhor, sobre as metáforas teológicas deixadas em sua obra. Retomar essa reflexão é importante para encontrar outros caminhos para organização e luta social, principalmente no Brasil, em que certos líderes religiosos utilizam da hegemonia da fé cristã, como mais um aparelho privado de controle do conjunto dos trabalhadores e principalmente dos(as) negros(as).

Marx, ao falar de riqueza nos Grundrisse, afirma que o dinheiro pode ser compreendido como sendo o próprio Deus entre as mercadorias:

O conceito de riqueza está, por assim dizer, realizado, *individualizado*, em um objeto particular. Na mercadoria particular, na medida em que é preço, a riqueza é posta somente como forma ideal que ainda não está realizada; na medida em que é um valor de uso determinado, representa apenas um aspecto completamente isolado da riqueza. No dinheiro, ao contrário, o preço está realizado e a sua substância é a própria riqueza, tanto na abstração de seus modos de existência particulares como em sua totalidade. O valor de troca forma a substância do dinheiro, e o valor de troca é a riqueza. Por isso, o dinheiro é também, por outro lado, a forma corporificada da riqueza ante todas as substâncias particulares das quais consiste a riqueza. Portanto, se, de um lado, forma e conteúdo da riqueza são idênticos no dinheiro, na medida em que ele seja considerado em si mesmo, de outro, o dinheiro é, em oposição a todas as outras mercadorias, a forma universal da riqueza perante as mercadorias, enquanto a totalidade dessas particularidades forma a sua substância. Se o dinheiro, de acordo com a primeira determinação, é a própria riqueza, de acordo com a segunda, é o representante material universal da riqueza. Tal totalidade existe no próprio dinheiro

como quintessência imaginária das mercadorias. Portanto, a riqueza (valor de troca como totalidade e como abstração) existe enquanto tal individualizada, com a exclusão de todas as outras mercadorias, no ouro e na prata, como um objeto tangível singular. O dinheiro, por isso, é o deus entre as mercadorias. Em razão disso, o dinheiro, como objeto tangível singularizado, pode ser acidentalmente buscado, achado, roubado, descoberto, e a riqueza universal pode ser tangivelmente incorporada às posses de um indivíduo singular. De sua figura de servo, na qual se manifesta como simples meio de circulação, converte-se repentinamente em senhor e deus no mundo das mercadorias. Representa a existência celeste das mercadorias, enquanto as mercadorias representam sua existência mundana (Marx, 2011, p. 246).

Marx apresenta nesse trecho o fetichismo do dinheiro, destacando sua capacidade de metamorfosear-se, ao deixar de ser servo para se tornar senhor do mundo das mercadorias, e que é comum ao modelo de produção do capital. E não poderia ser diferente, uma vez que não guarda relação metafórica com um texto bíblico, o texto de Paulo à comunidade de Filipenses (Bíblia sagrada, Felipenses cap. 2,v, 6-7)<sup>115</sup>. Ou seja, ao tratar o fetichismo do dinheiro, Marx está referindo-se nesta metáfora a um texto bíblico para atender aos interesses da propriedade privada.

Quando Marx (2011) utilizou-se do texto do Novo Testamento como base para apresentar a metamorfose capitalista que transformou Cristo em (servo) e o dinheiro em deus da mercadoria, o mesmo o fez a partir de uma leitura metafórica que reuniu teologia, filosofia e economia para tornar o dinheiro em um deus anti-cristão, o próprio anti-cristo.

Ao longo de sua obra, as metáforas não se perdem entre as questões complexa que Marx apresenta, tornando-se parte da totalidade. Nesse sentido, Dussel (1993) e Löwy (1998), por exemplo, afirmariam que não há dúvidas sobre a existência de metáforas religiosas na linha argumentativa que sustenta o discurso de Marx, sobretudo quanto tal pensador atribui críticas as desigualdades geradas no contexto das cidades de sua época. A citação a seguir representa o que esses autores afirmam:

---

<sup>115</sup>Trecho Bíblico em que Marx se inspirou “que, embora sendo Deus, não considerou que o ser igual a Deus era algo a que devia apegar-se; mas esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos homens” (Bíblia Sagrada, Felipenses cap. 2,v, 6-7).



Em nenhuma parte os direitos das pessoas foram sacrificados tão aberta e descaradamente como no caso das condições habitacionais da classe trabalhadora. Toda grande cidade é um local de sacrifícios humanos, um altar sobre o qual milhares são anualmente imolados ao Moloch da avareza (Marx, 2011, p. 1433).

Além dessa citação, Marx faz algumas ponderações em um exame de religião e de alemão sem deixar, obviamente, de levar em consideração os aspectos que o influenciaram, o pietismo. Os trabalhos intitulados de reciprocamente de: “A unidade do crente com Cristo segundo João 15,1-4” e “Reflexões de um jovem ao escolher sua profissão” demonstram que o autor tinha certa afinidade com a religião, pois assume, ainda jovem (17 anos), a relevância de um ponto fundamental para o cristianismo, a doação pelos outros. Sua reflexão, ainda que romântica, aponta como quase que uma prerrogativa a inserção das vidas humanas, na religião, assim como e o sagrado na vida dos homens e mulheres.

Matos (2010, p. 10) sabiamente suspeita, que Marx pode ter assumido essa perspectiva de vida cristã até determinado ponto, tendo em vista que “sua família chega a passar fome, morrendo seu filho”. Essa análise, a meu ver, não se contrapõe com críticas ao autor, porque seu pensamento teórico continuou relacionado à crítica ao modo de produção capitalista, e à tentativa de ruptura com as relações mediadas pelo anti-cristo (o dinheiro), opressor e não somente “regulador”, que se insere no processo produtivo. Esse “atributo” foi historicamente utilizado para explorar a vida do conjunto dos trabalhadores, inclusive dos(as) negros(as) pentecostais. Afinal, os interlocutores desse estudo fazem parte de uma religião de pobres com estigma de escravizados.

A mesma religião nos ensina que o ideal ao que todos aspiram é o de oferecer-se em sacrifício pela humanidade [...]. Quem escolhe aquela classe de atividades em que mais possa fazer o bem da humanidade, jamais fraquejará diante das cargas que lhe podem ser impostas, já que estas não serão outra coisa que sacrifícios assumidos em interesses de todos. Dirigimos nosso coração simultaneamente até nossos irmãos que Cristo une a nós e pelos quais também se sacrificou (...). Esse amor de Cristo também faz que guardemos seus mandamentos, ao nos sacrificarmos uns pelos outros (Marx e Engels *apud* Dussel, 1993, p. 30).

O jovem que inicia sua carreira na vida [...] O que queremos ser na vida [...] Por um posto na vida [...] Não sempre podemos escolher na vida [...] Lindos fatos da vida [...] Em vez de enamorar-se da vida, se alimentam de verdades abstratas [...] Sim, somos capazes de sacrificar à vida (Exame de língua alemã de Karl Marx in: OF, I, pp. 1-4; CW, I, pp. 3-8; MEW, EB 1, pp. 591-594 *apud* Dussel, 1993, p.31).

Amaria também aos outros sarmentos porque um jardineiro cuida deles e uma raiz lhes dá força. Por isso, a união com Cristo, desde o profundo e desde a mais viva comunidade com ele, consiste em que o tenhamos no coração e diante dos olhos; ainda que nos sintamos possuídos do maior amor a ele, dirigimos nosso coração simultaneamente aos nossos irmãos que ele une a nós (Exame de religião de Karl Marx in: *op. cit.* pp. 3-8; MEW, EB 1, pp. 591-594 *apud* Dussel, 1993, p.31).

Acreditamos que a sustentação destas citações demanda prioritariamente o reconhecimento de que já havia uma análise crítica e o pietismo que transformam a obra de Marx, contrária aos meios de produção e à concentração de riqueza produzida pelo sistema capitalista. Igualmente, destacamos, em consonância com Dussel (1993), que o processo emancipatório que obrigatoriamente passa pela eliminação da propriedade privada dos meios de produção, pelo fim da exploração do ser humano pelo ser humano e pelo fim da discriminação racial.

Nessa direção, a coletividade para as relações humanas, em Marx, emerge como uma categoria fundamental dessa interação entre o pensamento crítico e suas paixões, a religião. Essa paixão, “conhecimento da tradição judaico-cristã, bíblica, transformada em discurso metafórico percebemos no que provavelmente fora o evento mais triste de sua vida, a morte de seu filho Heinrich Guido”:

É sabido que os senhores de Tiro e Cartago não detinham a cólera dos deuses sacrificando-se eles mesmos, mas comprando crianças dos pobres para atirá-los aos braços ígneos de Moloch<sup>116</sup>. O pobre menino – referindo-se Marx a seu próprio filhinho Heinrich Guido, morto antes de um ano em seu pobríssimo e frio apartamento de dois cômodos, em Londres – foi um sacrifício à miséria burguesa (Marx. *Grundrisse*, 2011, p. 127-192 *apud* Dussel, 1993, p. 34).

Observamos que as críticas feitas à sociedade burguesa, conforme podem ser percebidas, se originam da sua comparação metafórica com o Moloch, símbolo

<sup>116</sup> Moloch – divindade semítica à qual se ofereciam sacrifícios humanos; símbolo de um poder cruel que consome tudo.

da propriedade privada dos meios de produção, responsável pela exploração da força de trabalho. Ademais, segundo Marx (2011), a experiência ocorrida com a morte de seu filho, apesar das falsas aparências de normalidade desferidas por aqueles que culpam e/ou criminalizam a pobreza, para o autor foi um sacrifício ao deus Moloch, à miséria burguesa, dada a sua condição socioeconômica que o impediu de evitar tal tragédia (Dussel, 1993). Muitos estudiosos atribuem para esse episódio a fase pré-socialista de Marx, período em que se origina sua crítica antifetichista da economia política (1843-1844) e marcam daí o seu ateísmo:

A crítica da religião chegou ao essencial a seu fim, na Alemanha, e a crítica da religião é a premissa de toda crítica [...]. O fundamento de toda crítica irreligiosa é que o homem faz a religião [...] A religião é uma consciência do mundo invertida [...] A miséria religiosa é, por uma parte, a expressão da miséria real e, por outra, o protesto contra a miséria real [...] A religião é o ópio do povo [...] A crítica da teologia torna-se crítica da política (Marx, Carta a Ruge of, I, pp. 491-491; CW, III, pp. 175-176; MEW, 1, pp. 378-379 *apud* Dussel, 1993, p. 42).

Cabe ressaltar que toda a crítica que Marx faz à religião, nesse período, é pertinente porque se destina a religião dominante, a serviço do Estado, como *locus* de parte da burguesia. Os níveis II B e III B do esquema 1 feitos por Dussel (1993, p. 43), com base nas análises e nas determinações de Marx colaboram com o argumento que estamos construindo sobre a possibilidade dos(as) negros(as) “canelas de fogo” que sobem o Monte Cardoso fazerem parte de um segmento religioso, que não se enquadra na crítica ao cristianismo materialista.

Segundo Dussel (1993), Karl Marx não nega a essência absolutamente abstrata da religião, ou seja, a relação da pessoa com o Absoluto, Nível I e sua possível manifestação concreta, a essência geral da religião como libertação, Nível IIa. A abolição da religião, portanto, em “A questão judia” é “abolição de uma determinação, de uma essência geral concreta”. (Marx of, I, p. 463; CW, I, p. 146; MEW, 1, p. 347.; p. 466; p. 149; p. 350 *apud* Dussel, 1993, p. 43). Segue abaixo o referido esquema que coloca mais luz nesse debate:

### Esquema 1 - O projeto da crítica à religião de Marx

I Nivel	Esencia abstracta general de religión (implícita en Marx)	
II Nivel (esencias concretas o manifestaciones fundamentales)	↓ A. Esencia de la religión como liberación (implícita en Marx) (RC del esquema 4.1)	↓ B. Esencia de la religión como dominación (Cristiandad, fetichismo) (RF del esquema 4.1)
III Nivel (manifestaciones concretas o fundadas)	↓ A.1. Plano profundo A.2. Plano superficial	↓ B.1. Plano profundo B.2. Plano superficial

**Fonte:** Las Metáforas Teológicas de Marx (Dussel, 1993).

A linha argumentativa de Dussel (1993) comprova a presença das metáforas religiosas na obra do autor alemão haja vista que o próprio Marx refuta a ideia de ateísmos nos Manuscritos Econômicos-Filosóficos, desfazendo qualquer relação à afirmação da existência de um projeto de alienação em qualquer forma de cristianismo. Mantém a noção de socialismo como tomada de consciência, noção similar a que já havia sido adotada pelas comunidades negras que estão na genealogia de Jesus Cristo.

O ateísmo, enquanto negação desta carência de essencialidade carece já totalmente de sentido, pois o ateísmo é a negação de deus e afirma, mediante esta negação, a existência do homem; mas o socialismo, enquanto tal, não necessita de tal mediação (...). É auto consciência positiva não mediada pela superação da religião (Karl Marx. Manuscritos económicos políticos de 1844. Alianza, Madrid, 1968, p. 53; CW, III, pp. 236-237; MEW, EB 1, pp. 255-256; pp. 304- 305; pp. 544-545 *apud* Dussel, 1993, p. 49),

O mais interessante é que nessa citação, Marx contraria muitos que defendem a sua teoria crítica de forma enviesada. Isso porque questionou a posição

de um ateísmo militante ao apontar, que o próprio dinheiro fetichizado, o Mammon é uma crítica a esta ideia, conforme revela Dussel (1993):

O dinheiro é o vínculo que me liga à vida humana, que liga à sociedade (...) É a divindade visível (...) É a prostituta universal a força divina na qual radica a essência genérica alienada do homem (...) É o poder alienado da humanidade. Manuscritos económicos políticos de 1844. Alianza, Madrid, 1968, CW, III p.179; pp.324-325;p.565 *apud* Dussel, 1993, p. 49-50).

Para Dussel (1993), o socialismo é a superação do ateísmo. É uma das chaves para se compreender a fetichização do dinheiro, enquanto a cristalização do mal. Esta configuração resulta na secularização das relações sociais, abrindo caminhos para a análise da religião sob outras perspectivas, uma vez que novos interesses religiosos e sociais ganham espaços nas disputas pela organização da sociedade.

No entanto, no Brasil dos dias atuais, não é esse o lastro de oportunidades revolucionárias, que vem sendo cultivado, mas o que se vê é o reforço da ideia de que não se deve ampliar o debate crítico-político às questões religiosas, por ser tratar de algo alienante.

Nessa direção, segmentos religiosos, tais como os(as) negros(as) pentecostais que sobem o Monte Cardoso para realização de rituais, são deixados de lado da luta em favor do conjunto da sociedade, enquanto, na verdade, eles se organizam entre si, no sentido, de se protegerem das mazelas do desemprego, da fome, do vício, da violência, como forma de autocuidado que está vinculado à ética ubuntu. (Swanson, 2010, p. 13) ao cunhar o termo “*humble togetherness*” para exemplificar como o ubuntu nos faz entender:

Como o ubuntu atua não através de relações de poder, em que uma pessoa é superior a outra e mostra compaixão ou oferece ajuda de forma patriarcal ou paternalista, mas através do ato de se tornar humilde diante de outra pessoa, de ver o outro como uma pessoa igual, que contribui e é digna, que tem uma presença na qual nossa própria humanidade se reflete. Trata-se de uma conexidade abnegada, voltada para fora, para o bem-estar de outra pessoa e o seu reconhecimento como pessoa. É uma forma de mutualismo em que o orgulho de si mesmo depende inteiramente de se sustentar a dignidade do outro ou da comunidade (Swanson, 2010, p. 13).

Através das entrevistas dispostas no primeiro capítulo, é possível verificar a existência dessa forma de mutualismo, o que implica na plena consciência e tomada de decisão, contrário, portanto, à noção de conformismo defendida por aqueles que leem a mensagem de Marx sobre a religião ser o ópio do povo. O fato é que ao colocarem a religião como algo que aliena reforça principalmente a estigmatização desses grupos e, no caso do nosso campo de estudo, acaba naturalizando processos de violação de direitos daqueles que buscam o uso público religioso do Monte Cardoso.

Pela ótica de Fanon (2008), é possível afirmar que mesmo diante da ambiguidade em que vivem os(as) negros(as) neopentecostais (conforme foi possível constatar nas entrevistas), o conjunto de mecanismos estabelecido nesse subcampo pentecostal reforça as relações entre negros e brancos pautadas pelo racismo. Nessa direção, a alienação imputada ao negro não é apenas uma questão individual, e sim socialmente construída. Sendo, portanto, algo que opera como importante alavanca do colonialismo, ou seja, funciona como ferramenta para elevação de um sistema político capitalista.

Por esse motivo, não há uma reflexão sobre a possibilidade de construir um novo espaço público de vivência coletiva, mediado por práticas religiosas. A reflexão sobre questões cotidianas, ligadas às experiências de viver nas cidades, não possibilita, ao mesmo tempo, a desconstrução de referenciais conservadores e mercadológicos em torno das áreas naturais e do próprio espaço urbano, o que estimula, ainda mais, a estratificação social e racial, conforme veremos no capítulo a seguir.

## 5. “Sou negra, pobre e pentecostal, um fragmento do jogo de desigual”

Esse quinto capítulo busca situar alguns dos principais eventos que contribuíram para a subalternização vivenciada pelos negros(as) pentecostais, em especial pelos situados no Estado do Rio de Janeiro, local deste estudo. Nossa intenção é demarcar a convergência entre gestão de parques nacionais, raça e classe, a partir da formação social brasileira a qual serve aos colonizadores. Esse esforço faz parte da construção de uma argumentação que busca apontar os fatores implícitos que estão no entorno das violações de direitos que envolvem os rituais realizados por negros(as) “canelas de fogo” no caso do Monte Cardoso.

Assim, existe aqui a tentativa de conhecer as relações sociais que envolvem os pentecostais em áreas do Parque Nacional da Tijuca a partir da breve construção dos caminhos que produziram o poder social no Brasil para demonstrar que ninguém é subalternizado sem razão.

### 5.1. O exercício do culturalismo racial na gestão conservadora dos parques nacionais

Em que medida o pensamento social brasileiro construído por nossos intelectuais é compatível com o modelo de gestão do uso público de parques nacionais? Podemos conceber uma leitura de gestão ecológica dos intelectuais do pensamento social brasileiro? E quais são as influências do paradigma culturalista indispensáveis à constituição do atual modelo de uso público dos parques nacionais?

A breve reflexão que faremos aqui não tem a pretensão de esgotar essas questões, mas somente colocar algumas balizas para o debate. Nosso ponto de partida é a constatação de que a) os temas ambientais não ocupam lugar central no dispositivo teórico do culturalismo; b) os escritos dos nossos intelectuais sobre a construção social brasileira estão longe de serem unívocos, e por isso pode ser objeto de interpretações que de alguma maneira vai complementar as orientações do modo de gestão da natureza entre nós; c) a crítica ao conservadorismo ambiental não é oportunista e primária, é política, pois buscam desvendar as falsas virtudes

que permeiam o discurso institucional de que o Estado abriga uma gestão ambiental neutra.

A partir dessas premissas, tentarei colocar em evidência algumas tensões, contradições e interações presentes nos textos dos fundadores do culturalismo, sublinhando, entretanto, as marcas deixadas por eles para uma proteção ambiental de inspiração conservadora, que se levada do “fio ao pavio” é uma estratégia subjetiva de legitimação do poder real (Souza, 2017).

Nesse sentido, quais são as considerações do pensamento culturalista que nos ajuda a explicar a gestão dos parques nacionais, sobretudo em relação ao uso religioso? Primeiramente, as diversas formas de administração dessa unidade de conservação são construídas como partidária de um ambientalismo conquistador, que sutilmente reforça a oposição entre os seres humanos e deste à natureza, e que faz de certos humanos o mestre e o senhor de outros (Diegues, 2008).

Depois, as formas de gestão adotadas ao longo dos anos têm forte ligação com o pensamento culturalista, próprio das ciências sociais. É verdade que encontramos na conservação ambiental a hegemonia das áreas da química, física e biológica, mas não é falsa a ideia de que esse campo também é influenciado pelo pensamento social desenvolvido de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque, Darcy Ribeiro, Fernando Henrique, Roberto DaMatta etc., com muitas referências ao culturalismo racista e liberal conservador, à “supremacia” ou mesmo à “dominação” de grupos sociais, inclusive em espaços ambientalmente protegidos por lei.

Estamos destacando que com as técnicas da estratificação social e racial que envolve o senso comum internacional para explicação das diferenças sociais, o ambientalismo à brasileira dialoga com o culturalismo que, por sua vez, nos ajudará a entender as disputas e divisões existentes no âmbito ambiental. O pensamento de autores do culturalismo à brasileira, por exemplo, reproduz a teoria da modernização produzida nos EUA para explicar o porquê de alguns grupos sociais são ricos, adiantados e com livre acesso aos recursos ambientais e outros pobres, atrasados e sem qualquer direito ambiental.

Os EUA e a **Europa** foram assim transformados em modelo exemplar para o mundo, e comparações empíricas com outros países foram realizadas em escala massiva para demonstrar que



os EUA e a Europa eram paraíso na terra e todos os outros países, realizações imperfeitas (Souza, 2017 p. 16 Grifos nosso).

Na raiz desse argumento, estava a herança do protestantismo cultural individualista americano como paradigma insuperável para a constituição das sociedades hegemônicas, porém, democráticas. Conforme veremos a seguir, os termos “supremacia ou dominação” do ser humano e das áreas naturais remetem com frequência nos EUA e nas nações dominadoras, simplesmente a ideia de modernização. Ainda que batida e criticada, o tempo não foi capaz invalidar a perspectiva da modernização.

Ela ainda é um pressuposto implícito de tudo que se faz nessa área até hoje. Embasa análises não só do Banco Mundial e do FMI e de todos os órgãos internacionais, com também todas as **teorias e práticas gestão ambiental dominantes no mundo** (Souza, 2017, p. 16 Grifo nosso).

Dessa forma, a gestão ambiental no mundo tende a reproduzir e ampliar o modelo de modernização hegemônico, como se isso tudo fosse conhecimento único sem qualquer interesse e disputa. Esse tipo de visão não produz conhecimento que seja capaz, por exemplo, de constituir formas democráticas de uso público religioso das unidades de conservação ambiental. Ele somente contribui, sobretudo no caso brasileiro, para encobrir outros acordos que muitas vezes estão atrelados aos interesses do capital.

Assim, como nos campos das ciências sociais, o prestígio do saber percebido como dominante no âmbito da conservação ambiental é quase sempre produzido por especialistas treinados nas melhores universidades do país e do mundo. Nesse sentido, a gestão dos parques nacionais está condenada a se utilizar desse saber como verdade única, daí o culto a uma versão de proteção ambiental conservacionista-culturalista ser tão importante para a análise não só da proteção da fauna e flora, mas das relações políticas, econômicas e culturais que os sujeitos vivem nos seus cotidianos em relação com a natureza.

Nossa percepção, no entanto, não está apenas vinculada à ideia de que as ciências sociais e ambientais ainda estão sob o domínio total dos grupos hegemônicos ou sob controle parcial da teoria crítica e do paradigma da modernização. Nossa sustentação, nesse contexto, é de que as ciências ambientais

dominante no Brasil reproduzem esse mesmo esquema conservacionista-culturalista e, portanto o mesmo falso rompimento com o racismo e o com classismo na definição de quem utiliza e quem não utiliza os recursos ambientais, e suas áreas e o próprio direito à cidade (Souza, 2017).

Ou seja, em resumo, podemos dizer que a gestão dos parques nacionais no país sofre com a mesma patologia estruturada por parte importante do pensamento social conservador, como se a interpretação da noção de proteção ambiental fosse reprodutora de um processo histórico de divisão social e racial.

Na verdade, o campo social que influencia o segmento ambiental não rompeu com o racismo implícito. Portanto, quando se fala da influência do pensamento culturalista na gestão ambiental pública estamos resgatando o estoque cultural para explicar o comportamento diferencial dado a certos indivíduos ou grupos sociais que tentam acessar, por exemplo, o Monte Cardoso para realizarem seus rituais.

Em outras palavras, o culturalismo da teoria da modernização e o ambientalismo à brasileira são permeados pelo nosso culturalismo tupiniquim, ao se estruturar na gestão ambiental através de suas múltiplas formas de racismo que impedem qualquer tipo de superação mais aparente. Isso faz parte, portanto, do mesmo paradigma que continua a achar que doenças sociais, não são ambientais.

O que surpreende é que os escritos sobre a conservação ambiental deixam patentes as articulações com o culturalismo, sua visão do ser humano como ser degradador do meio natural se faz usual, sobretudo se o sujeito não puder comprar o usufruto dos recursos ambientais. A compra em si, não se dá somente com o dinheiro, por ser esse uma representação abstrata mas, também, com seu estoque cultural que, por sua vez, envolve conhecimento, relações pessoais e interpessoais (Oliveira, 2003; Souza, 2017).

Dessa maneira, o pensamento culturalista embrenhado no conservacionismo ambiental colabora para invisibilizar o racismo existente também no campo ambiental. Mas as suas características que provocam a separação ontológica dos seres humanos entre raça e classe se mantêm. E, nesse sentido, o racismo entre nós adquire aspectos da discriminação fenotípica e, também, outras formas de hierarquização entre os sujeitos, com a divisão por classe que, conseqüentemente, incide na definição do uso público nos parques nacionais.

Essa hierarquização dos indivíduos e grupos sociais existe para servir de **complemento** funcional do racismo fenótipo, realizando o mesmo trabalho de legitimar pré-reflexivamente a suposta superioridade inata de uns e a suposta inferioridade inata de outros (Souza, 2017, p, 18, Grifo nosso).

Certamente, Souza (2017) nos ajuda a reivindicar para esse estudo um entendimento de que a conservação ambiental brasileira amparada por base institucionais individualizantes, tipicamente americana cria fragmentações socioambientais ao legitimar a existência de seres “excepcionais” produtivos, moralmente e ambientalmente superiores, capazes não apenas de gerir os espaços ambientais, como também de visitar e usufruir do recursos ambientais de forma urbanizada.

Graças à abolição da questão de raça, a apropriação dos espaços naturais passa a ter um uso distinto da noção coletiva, pois reproduz as múltiplas formas de violação de direitos, referendando os que são considerados superiores, como mais civilizados. Nesse aspecto, os negros e pobres, religiosos ou não, se tornam invisíveis (igualmente ocorre na sociedade como um todo) no processo histórico do uso público dos parques nacionais e se cria com isso diferenciações naturalizadas e imutáveis quanto o acesso as áreas naturais preservadas.

Dessa forma, o conservacionismo, atrelado ao culturalismo, cria a falsa aparência de proteção ambiental, cumprindo, portanto, a mesma função do racismo. Presta-se, a garantir uma sensação de superioridade para sujeitos e grupos sociais que estão em situação de controle socioambiental.

Este pensamento não se refere somente ao problema do uso público religioso e às ameaças sobre o meio ambiente, mas é da lógica desse tipo de conservacionismo permitir uma abordagem da relação da homem/natureza que seja unilateral. Nesse aspecto, existe certo tipo de naturalismo das opressões que serve de fundamento ao discurso de superioridade de uns sobre outros.

No entanto, quer no campo ambiental, quer na sociedade há aqueles que não são conscientemente racistas, inclusive em alguns casos, é possível perceber o esforço para se enquadrarem no chamado campo “politicamente correto” de se tratar os negros e demais minorias como se fossem iguais. No entanto, esse esforço por si mesmo reforça a tese racialista (Souza, 2017).

[...] o mero esforço já mostra a eficácia do preconceito que divide o mundo entre pessoas de maior e de menor valor. A desigualdade ontológica efetivamente sentida, na dimensão mais imediata das emoções, tem que ser negada por um esforço do intelecto que se polícia. Os rituais do politicamente correto são explicáveis em grande medida por esse fato (Souza, 2017, p. 19).

Certamente, este exemplo tem um aspecto muito geral – ele coloca em questão o modo em que as camadas hegemônicas legitimam seu próprio sistema social para seu povo (Souza, 2017). É obvio que esse tipo de pensamento também influencia as relações sociais no campo ambiental, inclusive favorecendo as camadas superiores internacionais, uma vez que facilita a exploração de riquezas de grupos sociais que são levados a se acharem inferiores. O raciocínio favorável a mercantilização dos recursos e serviços ambientais para os estrangeiros, mas, também, para os nacionais que patologicamente sofrem a síndrome do vira-lata se torna justificável nesse cenário.

Souza (2017, p. 19) destaca que a construção dessa cena ideal para o explorador externo e interno só é possível porque “o culturalismo constrói, uma mentalidade de “senhor”, dos países que mantêm uma divisão internacional do trabalho que os beneficia como merecimento, e uma mentalidade de escravo, daqueles povos preparados para subordinação”. Esse dado atribui de todo valor, e de toda riqueza e superioridade alguns seres humanos em detrimento de outros.

Esta crítica resulta do racismo culturalista, o que explica a origem de uma dimensão comportamental das relações entre as raças e classes em nosso país que implicam na gestão do uso público da natureza. Nesse sentido, a postura das classes superiores é justificada? Sim, na medida em que colocam na prática o que era ciência através do aprendizado formal, e dos meios de comunicação e das crenças compartilhadas.

Por força tanto da legitimidade e do prestígio da ciência quanto do poder de repetição e convencimento midiático, as pessoas, **sobretudo da classe média**, projetam o mundo de tal modo que favorece a reprodução de todos os privilégios que estão ganhando (Souza, 2017, p. 20, grifo nosso). Em face disso, podemos afirmar que esse pressuposto social também é utilizado implicitamente pelos especialistas ou não do campo ambiental como um dos mecanismos de separação de raça.

É, assim, afinal que as ideias dominantes passam a determinar a vida das pessoas comuns e seu comportamento cotidiano sem que elas tenham qualquer consciência refletida disso. Ela, a ideia, une-se a interesses – no caso o interesse religioso de angariar fiéis – e passa pela ação institucional que cria os seus agentes, sacerdotes e monges, e uma ação continuada no tempo em uma dada direção e um conteúdo específico. É precisamente essa ação continuada no tempo, atuando sempre em um mesmo sentido, que logra mudar a percepção da vida e, portanto, em consequência, o comportamento prático e a vida real [...] (Souza, 2017, p. 21).

Nesta passagem célebre, as forças das ações institucionais não aparecem com neutras: primeiro, a força religiosa, conforme podemos observar nos caminhos percorridos pelas vertentes hegemônica das igrejas - Católica, de Missão e neopentecostal; e, depois pelas ações do Estado, da mídia, das indústrias do entretenimento, e do saber formal e dos bens de consumo que tem por tarefa constituir uma relação moral que separa os negros dos brancos, o cristão dos candomblecistas, os seres humanos da natureza e o trabalhador dos meios de produção em superiores e inferiores.

A seguinte citação do ambientalista e professor Oliveira é exemplar sobre a admissão nada crítica do enfoque conservacionista à gestão ambiental dicotomizadora:

O enfoque conservacionista, incorporando várias das premissas preservacionistas, como as referentes às unidades de conservação “intocadas”, senão para o lazer, pesquisa e educação, tomam os princípios da ecologia e das ciências naturais, usando o “desconhecimento” das populações locais sobre as formulações dessas áreas do saber, em particular, da ecologia, como base de argumento para os comportamentos inadequados em relação ao patrimônio natural. Ampliam, contudo, as ações, características da abordagem preservacionista, buscando minimizar o uso predatório dos recursos naturais, voltando-se para mudanças de hábitos e costumes diante do consumo, dos desperdícios e do mau comportamento das pessoas (Oliveira, 2003, 54).

Parece faltar aos conservacionistas uma reflexão geral sobre a influência das ideias culturalista em suas abordagens teórica e metodológica acerca da proteção ambiental. Encontra-se no enfoque conservacionista ou no culturalismo a mesma ideologia da exclusão e da seletividade, como algo prático que hierarquiza,

separando aqueles que têm acesso, daqueles que não podem acessar os espaços e recursos naturais.

Nessa perspectiva, vemos esboçar-se uma verdadeira problemática social na ecologia, e uma crítica radical da degradação ambiental resultante do comportamento humano. O que encontramos nestes contextos é um tipo de teoria e prática das fragmentações do metabolismo entre as sociedades humanas e a natureza e, também, entre as raças e classes.

Afinal, o ponto de partida fragmentação é provocado pelas classes superiores consideradas virtuosas, detentoras do conhecimento formal, do qual se dizem merecedoras, enquanto as classes trabalhadoras, onde se encontram os “canelas de fogo” são do corpo, da religião, do trabalho braçal (vide a ocupação dos nossos interlocutores no quadro (1), da degradação ambiental, que as aproxima da animalidade.

Assim, a expressão conservacionista, negação ou fragmentação do metabolismo entre o ser humano e a natureza aparece notadamente numa passagem articulada ao culturalismo. Daí a divisão do uso público dos parques nacionais, que relega as minorias, invisibilizando as tradições culturais e religiosas desse povo.

Como não percebem ou simplesmente ignoram, por conveniência, essas hierarquias no campo ambiental, elas acabam dominando as tomadas de decisões sobre o uso público em parques nacionais. No caso dos “canelas de fogo”, das decisões tomadas pela diferentes administrações do Parque Nacional da Tijuca nenhuma passou por qualquer forma de diálogo com esses religiosos.

De certa forma, essa gestão vertical está na ação daqueles agentes que determinam o uso público na referida unidade de conservação ambiental, fazendo com que os negros tenham sua presença e rituais negados. Além de demonstrar a existência de certa fissura entre os próprios técnicos na gestão. Souza (2017, p. 22), ao tratar dessa hierarquização culturalista racista, que se coloca também na gestão ambiental aponta que “se essa hierarquização moral é invisível para nós, seus efeitos, ao contrário, são muitíssimo visíveis. O mesmo esquema possibilita que o branco se oponha ao negro como superior pré-reflexivamente”, mas também sobre os seus pares que resolvem fazer o esforço em outra direção.

Como a maioria dos relatos dos nossos interlocutores que foram destacados e que veremos no desenrolar deste capítulo, a atenção dos brancos que controlam a gestão do Parque não se concentra nas virtudes dos negros pentecostais e a sua

colaboração para a conservação ambiental do Monte Cardoso. Mas eles vinculam a presença deste grupo como criminosa, posto que construíram regras (sem diálogo prévio) de proibição do uso do espaço que são descumpridas por esses usuários.

O grande problema hierárquico que torna os “canelas de fogo” invisíveis é o pensamento pré-concebido sobre o potencial degradador do negro. Aqui aparece algo que está no subconsciente da sociedade branca que é o medo, sim, o mesmo medo que destacamos anteriormente através das lentes de Diop (1977, 1978 e 1991) e Moore (2007).

No entanto, esse medo travestido de um falso discurso de recuperação ambiental se torna eficaz para reprodução de ideias colonizadoras que, por sua vez, controlam a mente e ações de quem renova esse modelo de opressão e, também, de quem é inferiorizado. Aí se constrói e opera a tal patologia construída por Fanon (2008) para explicar a ambiguidade do racismo.

É interessante notar assim as duas sugestões importantes que surgem dessa reprodução do culturalismo travestido de discurso conservacionista de proteção ambiental: a cooperação desse pensamento pré-estabelecido entre culturalismo e conservacionismo no processo de dominação dos EUA sobre os povos periféricos, e a extensão dos danos ambientais, sociais, culturais, econômicos, religiosos e raciais, graças ao sentimento de superioridade.

Essa reprodução perversa serve, portanto, como legitimação das violações de direitos, como uma espécie de equivalente funcional do colonialismo, também serve para amparar o comportamento que aparece nas relações que determinam o uso público dos parques nacionais. No fundo, o culturalismo-conservacionismo do mais forte serve também, especialmente na gestão ambiental para prestar o mesmo serviço do racismo contra a população negra brasileira.

Em face disso, os questionamentos que surgem são: como esse paradigma culturalista/racista se vincula ao discurso e à teoria conservacionista? Como é possível que os parques nacionais regidos por indivíduos inteligentes tenham se deixado emprenhar por uma concepção de uso público que, rebaixa, em especial seguimentos da população negra?

Esta associação direta entre o pensamento a prática da conservação ambiental e a do culturalismo racial, a despeito de seus limites, abre um campo de reflexão sobre a articulação entre a divisão de raça e classe em disputa no campo ambiental. Esses paradigmas somente se encontram contra nós mesmo, na noção de

conservação-culturalismo porque ainda é possível a subalternização racista, pela elite e de parte majoritária da classe média brasileira. Fato que inviabiliza a construção de políticas públicas à atenção das demandas das classes tidas com inferiores. Por analogia, acitação a seguir coloca em evidência a consonância entre a lógica do culturalismo racista e o conservacionismo ambiental.

Todo racismo, inclusive o culturalismo-**conservacionismo** racista dominante no mundo inteiro, precisa escravizar o oprimido no seu espírito e não apenas no seu corpo. Colonizar o espírito e as ideias de alguém é o primeiro passo para controlar seu corpo e bolso, **sua fé e seus direitos**. De nada adianta americanos e europeus proclamarem suas supostas virtudes inatas se africanos, asiáticos e latino-americanos não se convencerem disso. Do mesmo modo, de nada adianta nossa elite do dinheiro construir uma concepção de país e de conservação ambiental para visualizar seus interesses venais se a classe média e a população como um todo não for convencida disso (Souza, 2017, p. 24 Grifos nosso).

Essa colonização do espírito e do corpo que, também esgota o ambiental é um exemplo da eficiência dos intelectuais de renome e dos meios de comunicação hegemônicos que retiram desses pensadores ideias que visão subordinar os sujeitos aos modos operantes que estão no controle. O problema é que daí serão criados os discursos que conduzirão as vidas dos fragmentos mais vulnerável da sociedade. Cabe destacar que os grupos sociais dominantes não estão sozinhos nesse processo, contam também com as classes sociais diversas para fundamentar suas ações, quer tenham consciência ou não disso. O exemplo mais evidente é a citação de (Souza, 2017);

Novamente, não somos formigas. Em vez de um código genético que define por antecipação o comportamento das formigas e das abelhas, nós só podemos construir e reproduzir um padrão de comportamento por força de ideias que nos ajudam a interpretar o mundo. Afinal, são essas ideias que irão esclarecer os indivíduos e as classes sociais acerca de seus objetivos, interesses e conflitos. Como não somos abelhas nem formigas, mas um tipo de animal que interpreta a própria ação, toda a nossa ação, toda ação no mundo é influenciada, quer saibamos disso ou não, por ideias. São elas que nos fornecem o material (Souza, 2017, p. 25).



Por causa disso, esta citação e outras análogas põem em questão a conservação ambiental pela atividade culturalista racial, mas a questão nunca é colocada diretamente. Afinal, os sabedores do campo ambiental se especializam em ciências da natureza, percebendo, em algumas ocasiões, que o seu saber-fazer são apropriados pelos interesses das classes dominantes. Eles parecem com frequência conceber a fauna e flora como objeto de estudo e como alvo de ações de proteção. Mas, não observam ou se negam por conveniência a observar que tal captura pelas classes dominantes faz parte de uma estratégia de dominação, que é mais simbólica que material.

Haveria então um tipo de posse do que é tido como verdadeiro que permite também se apoderar do que é percebido como justo e injusto e assim por diante. A aposta dos grupos privilegiados é a partir do prestígio científico controlar, tudo que tenha algum valor nos ambientes natural e construído. Essa é a simbiose do culturalismo racista com o conservacionismo ambiental.

Não é necessário dizer que o problema fundamental por trás da seletividade no uso público dos recursos e áreas dos parques nacionais aparenta não ser apenas por conta da recuperação ambiental, mas também o seu viés político e cultural que atual como uma espécie de metástase de uma ideologia dominante. Nesse sentido, é possível articular a presença das ideias ambíguas e contraditórias do Darwinismo social que, por sua vez, defende a sobrevivência dos mais aptos com o culturalismo freyriano que levou um pensamento racista para além do seu limite.

Ou seja, assim, como o projeto darwinista social motivou o racismo e a eugenia, Freyre (1957) com a sua criação do paradigma culturalista brasileiro em vigor até os dias atuais esboça argumentos em favor de um sentimento de identidade distorcida. Essa ideia provoca na vida real algum orgulho de ordem seletiva que, de maneira semelhante às perspectivas evolutivas do campo biológico, preconiza o racismo e, por conseguinte o genocídio dos tidos como não aptos.

Dessa forma, é possível inferir que identidade que se constrói por trás da conservação ambiental brasileira não é definida apenas pelo seu valor real de preservação do meio ambiente e também por sua eficácia na produção de justificativas políticas, cultural e econômica que imaginam a existência de comunidades distintas entre os que são capazes de sustentar a si e aqueles incapazes

de se manter. Portanto, é nesse sentido que a gestão ambiental desenvolve planos para uso público seletivo dos parques nacionais ao privilegiar os chamados aptos.

Parece óbvio que tanto a noção darwinista social, quanto ao de culturalismos à moda Freyre (1957) constituem pensamentos que, se reproduzidos por alguma instituição, provocarão desigualdade entre as culturas e raças devido à sua inclinação à subordinação sistêmica das minorias, havendo então a perversão da categoria conservação ambiental por um determinado sadismo.

Essa relação sádica que inicialmente se configura no Parque Nacional Yellowstone (EUA) se difunde como modelo de gestão para diversas unidades de conservação no mundo, promovendo uma relação de subordinação entre nações, grupos nacionais e locais em torno do uso público dos recursos e espaços ambientalmente protegidos. Esse movimento perverso reforça a ideia de natureza intocada, ou melhor, utilizada a seletivamente no uso público conforme releva Diegues (2008):

A existência de um mundo natural selvagem, intocado e intocável faz parte, portanto, desses neomitos [...] Esse neomito, no entanto, foi transposto dos Estados Unidos para países do Terceiro Mundo, como o Brasil, onde a situação é ecológica, social e culturalmente distinta. Nesses países, mesmo nas florestas tropicais aparentemente vazias, vivem populações indígenas, ribeirinhas, extrativistas, de pescadores artesanais, portadores de uma outra cultura (chamada neste trabalho de *tradicional*), de seus mitos próprios e de relações com o mundo natural distintas das existentes nas sociedades urbano-industriais. Ora, a legislação brasileira que cria os parques e reservas prevê, como nos Estados Unidos, a transferência dos moradores dessas áreas, causando uma série de problemas de caráter ético, social, econômico, político e cultural Diegues (2008, p. 36).

Esse sadismo que hierarquiza e seleciona quem usa os parques nacionais é reforçado no país por outra simbiose entre o culturalismo racista de Freyre (1957) e o conservadorismo “neomito” apresentado por Diegues (2008), a cordialidade do homem brasileiro de Buarque (2001).

Essa cordialidade como expressão do brasileiro, agora na versão vira-lata se torna no campo social e ambiental porta voz de um liberalismo conservador, que serve para legitimar um modelo de comportamento nacional-ambiental de interesse político e econômico da elite. Essa metamorfose pode ser verificada na letra da lei se pensarmos que a

sociedade e o Estado é apresentado sem distinção nas suas atribuições à conservação e uso do meio ambiente:

Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações (Artigo 225 da Constituição Federal)

A letra da lei correlacionada com leitura de Buarque (2001) sobre o culturalismo racial permite verificar a existência de uma imagem invertida dos americanos, especialmente do campo da conservação ambiental, pois ajuda a manter os interesses e privilégios dos grupos sociais dominantes por tornar todos os conflitos reais escamoteados.

Assim, como no artigo citado, o pensamento de Buarque (2001) esconde a nossa hierarquização social já que ambos deixam de lado a singularidade do povo brasileiro que também se configura pelo “jeitinho”, próprio do “homem cordial”, que por sua vez transforma as regras gerais a partir de suas relações particulares. Isso, explica, portanto, a origem da desigualdade que separa as classes e raças (inclusive no caso do uso público dos parques nacionais) e o sucateamento do Estado em favor do mercado.

Um exemplo dessa simbiose perversa que desqualifica o Estado como parte da estratégia de dominação dos grupos periféricos pode ser visto no modelo de gestão mercadológica adotado pelo ICMBio para a gestão dos parques nacionais brasileiros:

No modelo de Gestão por Resultados, adotado pelo instituto desde sua criação, o Direcionamento Estratégico constitui o eixo estruturador da gestão ao estabelecer os resultados que norteiam a atuação institucional. Este direcionamento é construído a partir da definição de Diretrizes Estratégicas de longo, médio e curto prazo que precisam se articular de forma dinâmica por meio de um modelo conceitual e metodológico que ofereça ao mesmo tempo a constância de propósitos – estabilidade de rumo durante períodos de incerteza – e a flexibilidade estratégica para se antecipar e responder às mudanças e aos diferentes cenários econômicos, políticos, sociais e ambientais nos quais o ICMBio atua. (Icmbio, 2013, acessado em 27/08/2019).

Dessa forma, a elite “maldita” do mercado nacional se embrenha no campo ambiental, no sentido, de escamotear a elite de “rapina”, a verdadeira beneficiária das regras, do culturalismo racial e do conservacionismo ambiental (Souza, 2017). É em nome desse grupo social que os códigos sociais e ambientais emergem como instrumento hierarquizadores, estipulando os critérios que permitem e legitimam que alguns seguimentos sociais sejam percebidos como superiores e dignos de privilégios, outro como inferiores e merecedores de sua posição marginal (Souza, 2017).

Na correlação de ideias estabelecidas aqui o culturalismo racista e o conservacionismo ambiental de cunho seletivo ainda que utilizados, criticados, reconstruídos possibilitam uma interpretação geral da gestão dos parques nacionais, indicando imbricações dessas visões da formação social brasileira no processo de tomada de decisão referente ao uso público religioso e secular dos recursos e espaços ambientais.

Nesse sentido, a inferiorização de alguns seguimentos sociais, tais como: dos “canelas de fogo” observada a partir do raciocínio que construímos nos revela uma tendência tanto da gestão dos parques nacionais brasileiros quanto de suas raízes sociais. A escravidão e seus desdobramentos passam a ser o ponto fundamental para a determinação do usufruto dos recursos e espaços naturais e não somente a pretensa continuidade com a ideia de conservação.

Ou seja, o problema central da gestão dos parques nacionais brasileiros deixa de ser o “neomito” da natureza intocada herdado do modelo norte-americano para se localizar nas violações de direitos de negros acumulada da escravidão.

Essa dicotomia socioambiental provocada pelas implicações do culturalismo racista na conservação dos parques nacionais brasileiros exerce pelo menos dois papéis centrais na dominação das minorias no país, a saber: i) o de favorecer a opressão das chamadas minorias e dos recursos naturais pelos nacionais dominantes e ii) possibilita, ainda que inconscientemente, a continuidade do processo de colonização social e ambiental estabelecido por nações que detêm a hegemonia internacional. É sobre essa relação de subserviência do campo socioambiental e cultural às demandas do colonizador externo que iremos tratar a partir de agora. Daí o interesse, nesse contexto, em ampliar a discussão sobre a associação do culturalismo racial com a perceptiva da conservação na gestão dos parques nacionais brasileiros a partir de um olhar para o papel do colonizador.

## 5.2.

### **Conservacionismo ambiental e culturalismo racial como forma de subserviência ao colonizador**

Para aprofundar o debate sobre a simbiose entre o culturalismo racial e o conservacionismo é fundamental demonstrar a sua subserviência ao colonizador externo. Nesse sentido, recorreremos a produção de Quijano (2005), pois o interesse do sociólogo peruano sobre a constituição do capitalismo colonial / moderno e eurocentrado é certamente uma das chaves para o entendimento das implicações colonizadoras na forma como a elite e a classe média nacional exerce seu poder contra os mais pobres e principalmente contra os negros através captura do Estado.

Nesse sentido, é fundamental destacar a partir do pensamento de Quijano (2005), que a construção social brasileira pode ser entendida como uma prática sistemática de poder – sistema – Mundo. Assim, as violações de direitos que os negros (as), sejam do candomblé, do pentecostalismo ou do campo profano vêm passando em áreas de conservação ambiental e, sobretudo, no conjunto da sociedade.

Quijano (2005) considera que tais práticas criminosas contra segmentos da humanidade têm relação direta com uma construção mental que expressa a dominação colonial como forma e modelo de sociabilidade. Por essa dimensão, o mais importante é o poder, que sai da família para o institucional. Esse poder pode ser desenvolvido por grupos nacionais e locais, como no caso que envolve o uso público religioso pentecostal em áreas do Parque Nacional da Tijuca, mas cabe destacar que se trata de um poder que se articula com formas de pensar que estão presentes no entorno do mundo. Algo que vem se impondo ao longo dos séculos como central para humanidade, a eurocentricidade (Quijano, 2005).

A moldura para a elaboração desse pensamento foi/é a aceitação por pensadores latinos, de reconhecimento internacional, das teorias do darwinismo<sup>117</sup>,

---

<sup>117</sup> Darwinismo social é a teoria da evolução das espécies aplicada à sociedade. É a adaptação dos parâmetros: Mutação: Resultados imperfeitos da reprodução; Reprodução: Produção de cópias de si; Hereditariedade: Herança de algumas características genéticas do ser que lhe produziu; Seleção natural: O meio ambiente destrói os elementos mais fracos e possibilita a existência dos fortes ao paradigma da sociedade. A Eugenia é uma importante aliada do darwinismo social. Para saber mais sobre o assunto acesse: <http://www.simonsen.br/eja/arquivos-pdf/socio2-cap5.pdf>.

lombrosionismo<sup>118</sup> do rodriguismo<sup>119</sup> sobre a noção criminosa e errônea de que há superioridade da raça e classe. Nesse sentido, a questão que se coloca por Quijano (2005) sobre o caráter e origem das relações sociais pautadas por princípios coloniais-eurocentrados, na América Latina, refletem também o que se passa no Brasil. Pelas teorias coloniais vigentes, índios e negros (as), são colocados no nível mais baixo da hierarquia racial, o que implica, consequentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (Quijano, 2005).

Em face disso, a reflexão produzida por Quijano (2005) permite compreender que o padrão de poder fincado nas diferenças de raça e classe sugere que as oportunidades sociais, políticas, econômicas, culturais, religiosas, ambientais etc., seriam determinadas por uma interpretação de mundo equivocada e criminosa que, por sua vez, situava o lugar e a posição dos sujeitos em seus campos de atuação. Daí a inferioridade com base na raça e classe passa a ser vista e incorporada como algo passível de convivência.

Essa percepção que inferioriza sujeitos, para Quijano (2005), é uma categoria mental e não física, e não tem sua produção intelectual e histórica inicialmente conhecida e expressa na América Latina. Suas referências fenotípicas (cor da pele, dos olhos, cabelo, etc.) entre conquistadores e conquistados, sendo aplicada inicialmente aos “índios”, e depois aos negros, determinam o lugar dos sujeitos socialmente, como argumento de poder (Costa, 2008). Com isso, é possível entender que as formações sociais desenvolvidas na América Latina e, sobretudo no Brasil, a partir dessa noção de identidade redefinem o pensamento social das nações periféricas (Costa, 2008).

---

<sup>118</sup>Cesare Lombroso. foi professor de psiquiatria, e estudioso positivista da antropologia criminal. Posteriormente ficou conhecido pelas suas teorias sobre o “delinquente nato”, ” ou seja, aquelas ideias de que as características físicas, fisiológicas e mentais dos indivíduos demonstravam se a pessoa era predisposta ao crime ou não. Em uma palavra: um criminoso poderia ser diagnosticado pelas condições anatômicas de seus corpos”. Para mais informações acesse: <http://acertodecontas.blog.br/artigos/lombroso-e-a-ideia-do-delinquente-nato/>

<sup>119</sup> Rodrigues (2006) na tentativa de compreender o sincretismo religioso afro-brasileiro classificou os cultos como “animismo fetichista” de forma racista esse autor via com inquietação a presença negra e indígena no país, tomada como um obstáculo ao desenvolvimento e à modernidade. “Para Rodrigues, o sincretismo era um mero escamoteamento adotado pelos negros e sob o qual continuavam adorando seus deuses africanos. Os negros, segundo ele, não seriam capazes de elevarem-se às abstrações do cristianismo. Ou seja, por pertencerem a raças inferiores, não seriam capazes de possuir uma “religião” como o catolicismo, ficando presos aos seus cultos “mágicos” animistas” (SANTOS, 2006, p. 34).

Ou seja, o pensamento culturalista racial que se entrelaça com os princípios da conservação ambiental no Brasil foi posto não apenas como um elemento de identidade, mas como objeto de classificação social e, sobretudo, com argumento de dominação e violação de direitos. Aí, a raça e a classe emergem como uma maneira de legitimar as relações hegemônicas, que se constituem desde a invasão europeia. Na gestão do Parque Nacional da Tijuca ela é utilizada, assim como no restante do país, para aprofundar as desigualdades de raça e classe pelos que se acham herdeiros dos colonizadores que, por sua vez, ocupam lugares nas camadas sociais privilegiadas que operam o Estado. Esse comportamento social gera percepções distorcidas sobre superioridade e inferioridade, gerando formas de violações de direitos. O relato a seguir colabora para a compreensão desse endendimento.

Tive um problema familiar sério. Foi uma questão tão difícil que tomei como iniciativa vir buscar a misericórdia de Deus e a sabedoria Divina no Monte Cardoso como forma de enfrentar a situação. Mas no terceiro dia da campanha, fui colocado para fora e impedido de ter contato com Deus. A ação dos agentes do Parque foi muito violenta. Deram-me geral (revistaram), pegaram meus documentos e fizeram anotações e tacaram fogo na barraca que me servia de abrigo. Quando indaguei o motivo pelo qual queimaram minhas coisas apenas respondam que estavam cumprindo ordens. Na ocasião fiquei muito preocupado de uma coisa pior acontecer, afinal sou negro, de favela e não tenho ninguém para correr atrás (Yooku, entrevista concedida em 23/09/2018).

Nesse sentido, podemos perceber que além da violência em si, a raça está presente nas formas de gestão do Parque Nacional da Tijuca, assim como no conjunto da sociedade. Esta reprodução do racismo atrelada à questão de classe faz parte de um complexo de ação-reação que tem a ver com a criação de identidades sociais, que exploram a força de trabalho, e espoliam o espaço e inferiorizam as nações da América Latina. Mesmo os acessos aos bens socialmente construídos e aos recursos naturais e seus espaços preservados, foram ainda mais dificultados devido à disposição de Estados como o nosso em reproduzir o projeto colonizador como forma de manutenção de pequenos grupos poderosos.

Nessa perspectiva, o saber como elemento de raça e classe adquiriu centralidade no processo de Colonialidade do Poder reproduzido nas intervenções

sociais e ambientais na América Latina, sobretudo no Brasil confere ainda mais violações de direitos aos grupos sociais, onde também se encontram os negros pentecostais que interlocutores desse estudo.

### 5.3.

#### **A colonialidade do saber: o eurocentrismo desdobrado na gestão dos parques nacionais.**

A crítica a colonização da América Latina pelos europeus significa, tanto para Lander (2005) quanto para Quijano (2005), compreender experiências de dominação de um sobre o outro. Em Lander (2005), o processo que dá origem a Colonialidade do Poder dos europeus sob a América Latina gera também uma colonização do saber. Essa particularidade implica, antes de tudo, um esforço de interpretação e de ressignificação.

O que Lander (2005) chama de Colonialidade do Saber é um dos desdobramentos da expropriação das populações colonizadas e escravizadas. É um modo de operação criminosa que violou (viola) diversas maneiras de produção de conhecimento dos colonizados, e conseqüentemente dos seus descendentes, principalmente no que se refere aqueles que estão em condição de diáspora no Brasil.

De acordo com Lander (2005), a Colonialidade do Saber, enquanto projeto de poder europeu, provocou uma relação externa ao seu território que produziu seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, de expressão e de ideiação como forma de homogeneização do outro. Isso porque o sujeito não europeu foi de certa forma forçado a descontextualização cultural como forma de tornar possível uma espécie de ideologia espontânea, de todos.

Esse procedimento de dominação, útil para manutenção do culturalismo racial e do conservadorismo ambiental, bem como do capitalismo, inclusive no âmbito da religiosidade, se mostra na dimensão de uma colonização cognitiva. Uma colonização que envolve os modos de produzir, de imaginar, de ser criativo, sobretudo quando os sujeitos se mostram incapazes de articularem experiência material e subjetiva de maneira a relacionar com a totalidade do “universo de relações intersubjetivas do mundo, ou seja, da cultura” (Lander, 2005, p. 21-54).

Essa dimensão reflete significações no contexto das experiências cotidianas e históricas, bem como nos recursos e produtos culturais de todo um conjunto de



dominados-oprimidos. Desse modo, os imperativos sistêmicos europeus quase aniquilam a possibilidade de confronto com as identidades territoriais, espaciais e locais. Também quase inviabilizam o enfrentamento dessas questões, por causa da sua capacidade em articular numa só racionalidade a cultural de dominação interna à domínio dos colonizadores externos (Costa, 2008).

Os imperativos sistêmicos europeus, que ocorrem pelo poder do capital e pelo racismo, também ocorrem pelo controle da subjetividade, do meio ambiente, da cultura do conhecimento e da religiosidade. É claro que eles são componentes dessa mesma identidade e são produzidos para terem eficácia no mundo real. Ou seja, na busca desenfreada pelo poder, os objetivos dos europeus e das demais nações hegemônicas tendem em identificar os outros povos a partir de seus sistemas de valores não autônomos e a naturalizá-los e, como de costume, reificá-los na subalternização. Aqui se explica, por exemplo, o motivo pelo qual tem como base da gestão dos parques nacionais o modelo norte-americano.

É nesse sentido, que a leitura de Lander (2005), tem como alvo tornar esse pano de fundo, que envolve a Colonialidade do Saber em algo explícito e consciente. É isso que leva o autor a defender que a associação entre etnocentrismo colonial europeu (e norte americano) e a sua classificação racial universal ajuda a demonstrar por que esses povos colonizadores foram levados a sentirem-se superiores a todos os demais povos. Como efeito, tal processo desencadeou nos brancos (as), salvo raras exceções, um sentimento de que estão na mesma condição de superioridade, o que promove a busca desenfreada por esse patamar de poder, ainda que seja nos seus países periféricos.

Esse comportamento de superioridade inferioridade, por exemplo nas relações que envolvem o uso público pentecostal no Parque Nacional da Tijuca. O servidor público entrevistado em 15 de julho de 2018 representa com clareza essa noção de superioridade interna e subserviência externa. Por mais que inicialmente tente esconder.

Hoje sou pago pelo Estado, mas nunca tiver uma trajetória fácil. Sempre estudei muito. Fui aluno de uma escola particular e mais tarde fui para uma universidade pública em São Paulo. Dê lá para cá passei em um concurso disputado na esfera federal [...] agora como analista ambiental só cumpro o meu papel, o de ordenar o uso público do Parque Nacional da Tijuca. É claro que não faço isso sozinho, tem um grupo que pensar essa caixinha [...] dessa

forma, atuo em defesa do meio ambiente e das pessoas que sabem usar as áreas permitidas [...] em relação aos espaços não permitidos, eu tenho minhas dúvidas [...] acho que será muito difícil a viabilidade primeiro por uma questão da conservação ambiental e depois porque o pessoal que usa aqueles locais (Pretos Forros e Covanca ou Monte Cardoso) sem autorização não sabem nem conversar. Aí fica difícil pensar qualquer ação [...] (Richard, entrevista concedida em 15/07/2018).

O fato é que para o eurocentrismo, os povos colonizados são raças inferiores e conseqüentemente “anteriores aos brancos e, logo atrasadas” (Mignolo, 1995 apud Quijano, 2005, p. 238; Lander, 1997). E, é justamente nesse sentido que o agente público se expressa.

De acordo com esta perspectiva do agente público, a modernidade, o saber e o fazer foram pensados e produzidos pelos brancos (as). Nesse sentido, as relações intersubjetivas e culturais que se estabelece entre parte dos brancos (agentes) e não brancos (pentecostais) são determinadas de maneira a demarcar quem é ou não primitivo-civilizado, religioso – científico e racional e irracional, o que demonstra uma estreita relação como o pensamento colonizador.

Essa perspectiva de conhecimento dualista, própria do eurocentrismo, impôs-se como parte da continuidade do culturalismo-conservacionismo-colonialismo sobre os negros (as). Foi/é tão eficaz que o depoimento descrito acima ajuda a entender por que os brasileiros brancos da classe média, ao ocuparem cargo público, se imaginam parte de uma trajetória humana como sendo os únicos modernos. O mais significativo disso é o fato desses brancos (as) não se darem conta que estão convencidos por uma noção de universalismo dominante que não os colocam hegemônicos perante aos brancos (as) europeus-ocidentais e norte americanos

Se o conceito de modernidade refere-se única ou fundamentalmente as ideias de novidade, do avançado, do racional-científico, laico, secular, que são ideias e experiências normalmente associadas a esse conceito, não cabe dúvida de que é necessário admitir que é um fenômeno possível em todas as culturas e em todas as épocas históricas. Com todas as suas respectivas particularidades e diferenças, todas as chamadas altas culturas (China, Índia, Egito, Grécia, Maia-Asteca, Tauantinsuio) anteriores ao atual sistema-mundo, mostram inequivocamente os sinais dessa modernidade, incluindo o racional científico, a secularização do pensamento, etc. O curioso desse argumento é que escamoteia, primeiro o fato de que a parte realmente avançada desse mundo do Mediterrâneo, antes da

América, área por área dessa modernidade, era islâmica-judaica. Segundo, que foi dentro desse mundo que se manteve a herança cultural greco-romana, as cidades, o comércio, a agricultura comercial, a mineração, os têxteis, a filosofia, a história, quando a futura Europa Ocidental estava dominada pelo feudalismo e seu obscurantismo cultural. Terceiro, que muito provavelmente, a mercantilização da força de trabalho, a relação capital-salário emergiu, precisamente, nessa área e foi em seu desenvolvimento que se expandiu posteriormente em direção ao norte da futura Europa. Quarto, que somente a partir da derrota do Islã e do posterior deslocamento da hegemonia sobre o mercado mundial para o centro-norte da futura Europa, graças a América, começa também a deslocar-se ao centro da atividade cultural a essa nova região. Por isso, a nova perspectiva geográfica da história e da cultura, que ali é elaborada e que se impõe como mundialmente hegemônica, implica, obviamente, uma nova geografia do poder. [...] nesse sentido, a pretensão eurocentrica de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade, e de que toda modernização de populações não-europeias e, portanto, uma europeização, e uma pretensão etnocentrista e além de tudo provinciana. (Quijano, 2005, p. 240-241).

No Brasil, essa dicotomia provocada pelo entrelaçamento das ideias do culturalismo racial e do conservacionismo ambiental tem como efeito a continuidade da assimetria de direitos marcada pela colonização. Sendo assim, discutiremos a seguir como essa ideologia contribui para a violação de direitos, principalmente no caso do uso público que envolve os negros (as) pentecostais em áreas do Parque Nacional da Tijuca.

#### 5.4.

#### **Raça e classe como instrumento de determinação do uso público pentecostal no Parque Nacional da Tijuca**

O Monte Cardoso, para os religiosos, é um território sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Passa a ser parte de um sistema de unidades de conservação ambiental em que os projetos de gestão, implementados desde 2004<sup>120</sup>, desembocam em um culturalismo racial e no conservacionismo de classe, com toda uma série de comportamentos e de investimentos: estéticos, cognitivos, culturais etc., com dois pesos e duas medidas. Enquanto o Corcovado é consagrado à Igreja Católica, tornando-se uma das mecas

---

<sup>120</sup>Segundo o Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca (2008, p. 2019) “no ano de 2004, por meio da assinatura do Decreto de ampliação (Decreto s/Nº de 4/6/2004) do Parque foi possível a incorporação das Florestas dos Pretos Forros e Covanca, devido principalmente ao processo de recuperação florestal ocorrido nessas áreas”.

desse segmento religioso, no Monte Cardoso, proíbe o uso e pune os religiosos que lá realizam seus rituais.

Em casos como esse, o Monte Cardoso: é um espaço dominado ou apropriado pelos discursos da conservação e da recuperação ambiental que à primeira vista parece ser importante, porém, conforme demonstramos anteriormente, o sentido culturalista racial e conservacionista como forma de gestão implícita-explicita não permite que, as relações sociais que se propõem integradoras do sagrado com a natureza são proibidas. Neste sentido, a dupla dimensão da gestão ambiental para esse espaço - culturalista e conservacionista - pode reforçar, ainda que de maneira inconsciente, a manutenção do projeto de colonização.

Por mais que haja pluralidade no uso público das áreas do Parque Nacional da Tijuca, a dimensão da cultura racial embrenhada, na gestão do Monte Cardoso, tende a intensificar as violações de direitos sobre os grupos sociais historicamente estigmatizados, definindo, igualmente no âmbito nacional e internacional, um tipo de usufruto das áreas ambientalmente protegidas de forma seletiva.

Dessa maneira, a natureza, onde se encontram todas as fontes materiais e imateriais da produção, inclusive no modo de vida capitalista, deixa de fornecer inspiração para a preservação da religiosidade pentecostal. Esses fatores, certamente não condizem com os fundamentos universais de patrimônio ambiental defendidos por Funari et al (2005, p. 169):

A preservação do patrimônio natural propicia excelente exercício de integração entre os elementos físicos e biológicos da natureza, os sistemas que estabelecem entre si e com as ações humanas. Fortalece bases para a proteção sinérgica de sítios e formações naturais significativas, em conjunto e harmonia com comunidades de plantas, animais e seres humanos, sobretudo com a cultura dos grupos religiosos, míticos, legendários, históricos, artísticos, simbólicos, afetivos e tantos outros que podem ser conferidos pelos homens.

No entanto, apesar de ser uma interpretação importante do pensamento da natureza enquanto um patrimônio, ela é resultado de uma leitura que embora tenha amparo legal, é frontalmente esfacelada por um artefato culturalista racial e conservacionista ambiental, que se reproduz na gestão do Parque Nacional da Tijuca de forma ideológica.

Nesse contexto, o Monte Cardoso, pela sua atratividade e centralidade religiosa, assume, a partir de suas paisagens urbanas, uma complexa realidade (cênica e simbólica) notadamente marcada por uma (re) produção de raça e classe no espaço. A proibição do uso público religioso, acompanhada de inúmeras maneiras de violação de direitos, imputam desafios não apenas para o ordenamento desse espaço e para o planejamento de um parque nacional, que se vê em um cenário urbano mas, igualmente, à seleção dos valores históricos, ideológicos, políticos e econômicos a preservar.

Destacamos, nesse panorama, que a sociodiversidade e a biodiversidade vistas no Monte Cardoso são modeladas por diversos acontecimentos oriundos da relação de raça e classe, por sua vez, vinculadas aos novos contextos políticos, econômicos e socioculturais, ora mais ou menos intenso, porém formadores de disputa e conflito espacial.

Ou seja, o elemento de diferenciação por raça e classe identifica os distintos, marca seus lugares socialmente e diferencia os espaços entre si. Assim, os diversos outros geossímbolos de poder, diferentes daqueles mantidos pelos negros(as) pentecostais, se consolidam ao se associarem a personagens e acontecimentos relevantes. Muitas vezes, essa associação está relacionada a elementos de afirmação de hegemonia internacional que, ao longo dos tempos, se fixam no espaço urbano como algo quase que inquestionável.

O Cristo Redentor, situado no Parque Nacional da Tijuca, pode ser interpretado como exemplo disso. Esse processo resulta de questões instáveis de construção-destruição-reconstrução, sendo parte das dinâmicas, constituídas por elementos diversificados, porém determinados pelo poder que o colonialismo de ontem e de hoje confere à gestão do uso público do espaço. Essa condição talvez ajude a entender que a presença e os motivos para que haja investimentos em serviços, infraestrutura, segurança, nas áreas do Corcovado-Paineiras sejam atrelados ao interesse, dado ao uso turístico da elite e da classe média e, também, aos recortes sociais estabelecidos que dão ao próprio Cristo Redentor um caráter geossimbólico dominante. Segundo Maciel (2015), essa complexidade:

[...]comporta elementos materiais e imateriais e faz da apropriação, vivência e percepção da religião na paisagem um exercício multifacetado, que demarcados ou não como patrimônio ambiental e/ou cultural, os geossímbolos que são relevantes, sobretudo à raças classes dominantes, a questão é que as paisagens do Parque Nacional da Tijuca, repletas de

transformações, demonstram, no seu caráter histórico, conforme já apresentei no primeiro capítulo, a produção capitalista na sua essência, sobretudo a partir dos interesses intrínsecos à divisão das classes e raça algo que se acirra nos últimos anos com a mercantilização dos parques nacionais brasileiros (Maciel, 2015, 78).

A fragmentação social pelas noções de raça e classe, evidenciada no uso público das paisagens ambientais urbanas, e na sua preservação como espaços que abrangem natureza e cultura como um dos principais exemplos de gentrificação (Arantes, 2012)<sup>121</sup>, alcança frontalmente os mais negros e pobres. A visitação, a moradia, o lazer, as experiências culturais-religiosas ficaram mais caras nesses espaços, tratando muito mais do reforço do recente processo de Institucionalização de uma abordagem de conservação, enfocando a paisagem ambiental como mercadoria cultural<sup>122</sup>. Fato que excluiu uma abordagem sobre o uso público religioso, como parte de uma tradição de povos historicamente oprimidos (Diegues, 2008).

Diante disso, pensamos que o debate sobre a prática do pentecostalismo negro na paisagem natural, como nova possibilidade é importante. Isso se justifica não apenas pelas discussões conceituais, mas igualmente metodológicas, projetuais e, particularmente, a respeito dos desafios em respeito às aplicações nas políticas públicas de uso público do Parque Nacional da Tijuca. Isso é fundamental para o enfrentamento da divisão e da exclusão provocadas por mentalidades em que as questões que envolvem os privilégios entre as raciais e classes são preponderantes.

121De acordo com Arantes (2012, p. 31), “da Carta de Atenas à corretagem intelectual de plano de gentrificação, cujo o caráter de classe o original inglês (*gentry*) deixa tão vexatóriamente o descoberto. Daí a sombra de má consciência que costuma acompanhar o emprego envergonhado da palavra, por isso mesmo escamoteada pelo recurso constante do eufemismo: revitalização, reabilitação, revalorização, reciclagem, promoção, requalificação, até mesmo renascença, e por aí afora, mal encobrindo, pelo contrário, o sentido original de invasão e reconquista, inerente ao retorno das camadas afluentes ao coração das cidades. Como estou dando a entender que o planejamento dito estratégico pode não ser mais do que um outro eufemismo para a *gentrification*, sem no entanto afirmar que sejam exatamente a mesma coisa – quem sabe a sua apoteose: uma cidade estrategicamente planejada de A a Z nada mais séria, enfim, do que uma cidade inteiramente”.

122“Em 1930 surgiram as primeiras leis de proteção à natureza brasileira, expressas em códigos pioneiros como os códigos florestais, de Águas, Minas e de proteção aos animais. Data da mesma década a criação dos o três primeiros parques nacionais brasileiros, fortemente inspirada nos moldes norte-americano do Parque Nacional de Yellowstone, procurando privilegiar critérios de excepcional beleza cênica e paisagem. Modernamente, os parques nacionais brasileiros, sem excluir valores cênicos, enfatizam a conservação ambiental” (DELPHIM, 2009, p. 167).

Pensamos que, dessa forma, é possível facilitar as diversas leituras sobre o lugar dos negros (as) pentecostais no Monte Cardoso. Isso pode apresentar os aspectos sociais, políticos, culturais e econômicos envolvidos na interpretação e uso das paisagens naturais. Pode revelar a forma que a determinação culturalista-conservacionista toma lugar na divisão do espaço e, sobretudo, na manutenção de modos de vida, cujas tradições têm sido esfaceladas por estruturas sociais, em que o fundamento é a subordinação dos grupos considerados minorias.

Nesse sentido, é necessário observar a gestão do conflito entre culturalismo racial, conservação ambiental, desenvolvimento capitalista do espaço e prática pentecostal, que envolve os negros (as) no Parque Nacional da Tijuca, colocando luz, especialmente acerca da compreensão dos privilégios, que estão nas entrelinhas da construção social brasileira.

Nosso interesse a partir de agora é interpretar os códigos e significados dos modos de gestão dessa unidade de conservação, apontando as influências do pensamento colonizador na gestão do Monte Cardoso.

## 5.5.

### **Pensamento colonizador na gestão do Monte Cardoso.**

A gestão ambiental dos parques nacionais brasileiros é implicada pelo pensamento culturalista racista e conservacionista ambiental que dialoga estrategicamente com os interesses dos grupos hegemônicos internos e externos. Nesse sentido, a gestão do Monte Cardoso não se dissocia dessa matriz ideológica que tratamos até aqui. Ou melhor, não há uma gestão neutra, nem do ponto de vista do Estado e nem da perspectiva de seus agentes.

A gestão ambiental, enquanto um processo de mediação de interesses e conflitos entre os diferentes sujeitos e grupos sociais que atuam sobre o espaço físico-natural, caracteriza uma prática em que o Estado, “ao intervir em um problema ambiental enquanto um dos principais atores responsáveis pelas políticas de regulação está, na realidade, definindo quem na sociedade fica com os custos e quem fica com os benefícios resultantes das ações sobre o ambiente” (Oliveira, 2003, p. 24).

Mas como o Estado brasileiro, historicamente, sofre com importante influência de sua elite e dos grupos de poder externos, os agentes públicos

pertencentes aos grupos de médio poder que operam a gestão de parques nacionais, como o da Tijuca, tendem a favorecer a determinados segmentos ao invés de garantir os mesmos direitos a todos.

Nesse sentido, esses agentes públicos quase sempre incorporam esses pensamentos dominantes na gestão dos parques nacionais e, com isso, não buscam equacionar os problemas ou romper com a estrutura de gestão dominante, procurando, por exemplo, fazer surgir uma proposta de uso público, que contemple o acesso adequado e o direito às práticas religiosas dos segmentos espirituais da população negra.

Esta incorporação do pensamento dominante é uma experiência que está sendo realizada contra os negros (as) pentecostais, sem possibilidade de parcerias, trocas e questionamentos com os agentes públicos. Como referência das normas, da própria história institucional e de suas próprias vidas, fragmentos importantes dos agentes colaboram para que se reproduza no uso público dos espaços do Parque Nacional da Tijuca, a inferiorização dos “canelas de fogo”.

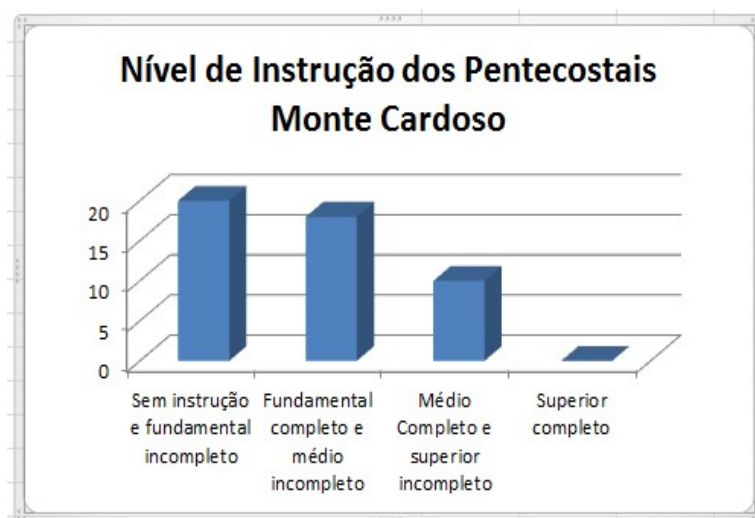
Este fator tem relação com as implicações dessa simbiose organizativa da sociedade e da gestão ambiental à medida que ao capturar o Estado também traz consigo um número importante dos seus agentes que, muitas vezes, são levados a reproduzirem os desejos dos grupos dominantes por conta de um fenômeno colonizador, antes de tudo sociocultural e não apenas econômico. “Sociocultural posto que o pertencimento de classe é um aprendizado que possibilita, em um caso, o sucesso e, em outro o fracasso social” (Souza, 2017, 89).

Isso impõe, conforme podemos observar no processo de construção social brasileira abordado anteriormente, uma herança escravocrata que oprime, sobretudo a população negra. Através desse mecanismo sociocultural de formação das classes sociais, muitos agentes públicos apreendem desde a primeira infância os lugares privilegiados que ocupam na sociedade e o que fazer para se parecer com a elite.

Para isso, se fazem valer do seu capital cultural, “que significa basicamente incorporação pelo indivíduo de conhecimento útil ou de prestígio, para se ter as chances de sucesso e do seu capital social de relações sociais. Esse capital se refere às relações pessoais que se criam no meio caminho entre o interesse e a afetividade. Algo que dificilmente será construído na direção dos “canelas de fogo” visto seu capital cultural de acordo com o gráfico (8) reflete na possibilidade de fracasso profissional, social e econômico:



**Gráfico (7)**  
**Escolaridade dos pentecostais que frequentam o Monte Cardoso.**



**Fonte:** Arquivo do autor.

Um dado importante, porém, preocupante, se revela entre os evangélicos, sobretudo se comparamos os dados do gráfico (8) com pesquisa publicada em 2010 pelo IBGE porque, segundo o estudo, a maioria dos pentecostais cursou apenas a “creche” (16,27%) ou o pré-escolar (13,86%), sendo, portanto, menos numerosos entre aqueles com ensino superior completo (4,20%). Na outra ponta, como era de se esperar, os evangélicos de missão surgem em maior porcentagem entre os sujeitos com ensino superior (9,64%), aparecendo menos entre os sem escolarização (5,45%). Já os espíritas estão numericamente à frente com escolarização nos níveis de mestrado e doutorado (6,96%); e nas demais religiões os indivíduos com escolarização superior completo são mais presentes (9,42%).

Os resultados do Censo Demográfico 2010 acerca da escolarização entre os grupos de religião apontam a diferença dos espíritas para os outros grupos religiosos, tendo em vista que esses apresentam a percentual de sujeitos com nível superior completo (31,5%), e as menores porcentagens de indivíduos sem instrução (1,8%) e com ensino fundamental incompleto (15,0%).

Por outro lado, os outros evangélicos aparecem em maior proporção entre os indivíduos com ensino médio completo e superior incompleto (32,3%), sendo o segundo menor grupo entre os sem escolarização (3,9%). Os católicos (6,2%), os “sem-religião” (6,7%) e os evangélicos pentecostais (6,2%) são os grupos com maiores números de sujeitos de 15 anos ou mais sem escolarização formal.

Em relação ao ensino fundamental incompleto são também esses três últimos grupos de religião que apresentam as maiores proporções. Embora esses dados façam referência aos religiosos no âmbito do território nacional, são importantes ainda mais se comparados as informações sobre o mesmo assunto encontradas junto aos interlocutores da nossa pesquisa.

Em face disso, podemos inferir que o uso público religioso realizado pelos negros (as) pentecostais no Monte Cardoso não é de interesse dos agentes, por vezes, atravessados por disposições institucionais. Sobre uma argumentação da recuperação e conservação ambiental, proíbem os pentecostais, mas não impedem as práticas da religião católica. Para os católicos, vale a justificativa de que suas três capelas e o monumento do Cristo foram instalados antes da criação do parque, mas para os pentecostais não há espaço para o reconhecimento histórico da presença de sua ancestralidade no setor D.

O encontro dessas formulações, na gestão ambiental do Parque Nacional da Tijuca demonstra que tal subalterno não pode falar tendo em vista que dispõe de um baixo capital cultural. Esse critério pré-reflexivo define a suposta superioridade inata de uns e a suposta inferioridade inata de outros como prática realizada pelo trabalhador médio que prefere fechar o diálogo sob o argumento da recuperação ambiental.

Essas questões objetivas e subjetivas, que ocorrem na gestão do Parque Nacional da Tijuca, revelam as raízes definidoras do uso do espaço, que de certa forma é o que importa saber para que se entendam as violações de direitos envolvendo os negros (as) pentecostais no uso público religioso do Monte Cardoso como parte do conflito entre raças e classes.

As questões culturais às quais nos referimos tem vinculação direta com o passado escravocrata brasileiro. Essa explicação certamente é a mais plausível para se entender o pensamento e as ações dominantes dos agentes públicos neste caso, como uma força histórica que se utiliza das relações de poder social, cultural, econômico e institucional para impor uma inferiorização invertida.

Nesse sentido, se estabelece a negação das práticas religiosas no Monte Cardoso, mais como um mecanismo de reprodução do culturalismo racista e do conservacionismo ambiental, do que para a preservação da natureza. O relato a seguir ilustra essa problemática:

Há mais ou menos 11 anos fui abordada por um agente do Ibama aqui no Monte Cardoso que disse: ‘você não pode ficar nesse espaço que está em recuperação ambiental. Quando for possível o uso desse lugar, não será para vocês porque aqui não é igreja.’ Fiquei muito triste e com medo, pois ele falava com um olhar de reprovação e intimidação. Pensei que fosse apanhar ou até ser presa [...] tive essa sensação porque é assim que o polícia nos trata lá nas favelas [...] (Talib, entrevista concedida em 23/04/2018).

Recentemente os agentes do Parque vieram aqui e revistaram as nossas bolsas e nos mandaram sair. Disseram que tínhamos a cara de famintos e por isso, poderíamos estar caçando. Ao explicar que se tratava apenas de uma prática religiosa em grupo fomos ignorados como se nada representássemos para eles. Me senti um lixo. Mas o Senhor que é o Deus dá peleja, não nos permite esmorecer. Estamos aqui novamente buscando a nossa santificação e orando para que Deus nos livre dos homens maus (Umi, entrevista concedida em 23/04/2018).

Esse tipo de comportamento de determinados agentes foi prolongado e aprofundado na escola e na universidade com os mesmo métodos provenientes da socialização culturalista e conservacionista. Ou seja, sua imposição proibitiva e discriminatória somente foi possível, porque o seu lugar de fala foi influenciado pelas ideias dominantes. Por conta disso, para o grupo hegemônico dos agentes públicos que realizam a gestão do Parque Nacional da Tijuca, a prática religiosa pentecostal no Monte Cardoso se torna invisível. Como efeito, ignoram o cerne do conflito e encobrem os múltiplos tipos de privilégios de classe e de raça. O relato abaixo deixa claro que há, sim, um processo de abordagem que é fortemente marcada pelas desigualdades mencionadas.

Trabalhei a vida toda limpando banheiro de rodoviária. Ali sentia na pele os olhares de reprovação e de satisfação. Sentia como se dissessem que eu merecia estar ali por ser negra. Depois de aposentada e de ter criado meus filhos que hoje cursam universidade, tive essa mesma sensação quando um agente do Parque interrompeu minha oração e disse: “vaza”. Não deixei barato. Passei a perguntar o motivo e ele simplesmente respondeu que iria me acompanhar até a saída (Caxambu, entrevista concedida em 16/04/2018).

Através desse depoimento, é possível verificar que o estigma imposto ao pentecostal pobre e negro em áreas do Parque Nacional da Tijuca é um desdobramento das relações institucionais de classe e raça. Diferente da família da

elite que dispõe do capital econômico e da classe média branca que assume o segundo postos privilegiados no âmbito do Estado por causa do seu capital cultural e social, os filhos dos(as) negros (as) pentecostais, como qualquer membro da classe trabalhadora precarizada, quase sempre acabam tendo seus direitos negados, negligenciados e violados, por conta dessa construção socioambiental brasileira.

Essa desigualdade de raça e classe à moda brasileira se reproduz fielmente nas relações sociais envolvendo agentes públicos que ideologicamente representam os grupos de poder e os negros (as) pentecostais no Parque Nacional da Tijuca. As humilhações às quais esses religiosos são submetidos geralmente tem a ver com essa estrutura social que tem como *locus* privilegiado a manutenção da colonização moderna. O relato abaixo não deixa dúvidas acerca dessa afirmação:

Desde que venho ao Monte Cardoso e que sou abordada por algum agente público, antes do IBAMA hoje do ICMBio, percebo que sou tratada de forma violenta por que sou negra, pobre e pentecostal. Penso que somente nos tratam assim porque se sentem pessoas superiores por ocuparem cargos maiores e terem escolaridade melhores. Acho que esse tratamento não é o mesmo dado ao pessoal que visita o Corcovado. Só fazem esse jogo desigual porque acham que fomos feitos para sermos tratados de forma desumana. (Mandisa, entrevista concedida em 23/04/2018).

Vale ressaltar, sobre esse aspecto que o mesmo foi corroborado por outro entrevistado:

Os agentes do Parque Nacional da Tijuca só nos perseguem, nos proibem de cultuar e nos humilham ao nos encontrar aqui no Monte Cardoso por serem mais instruídos, com mais dinheiro e poder, e também porque somos negros. Duvido que fizessem isso com os brancos iguais a eles. Se o pessoal de outras igrejas de pela clara viesse para cá apostei que o tratamento seria outro. (Matunde, entrevista concedida em 23/04/2018).

Pensamos que com esse mecanismo sociocultural, a gestão ambiental revela a herança escravocrata, que nunca deixou de estar presente na administração nas relações sociais brasileiras. Esse distanciamento entre os gestores e os religiosos foi remarcado nas entrevistas:

Sou pastor e zelo pelo Monte Cardoso por ser um espaço de consagração. Por causa disso tentei conversar com os agentes do Parque Nacional da Tijuca por pelo menos três vezes. Fui até a sede. Enfrentei toda a burocracia para falar com o chefe. Mas nunca fui recebido, no máximo era atendido por outro funcionário que tratava de encerrar o diálogo, alegando que não poderia pensar o uso do Monte porque o documento que regula esse espaço não autorizava a visitação (Xoloni, entrevista concedida em 24/04/2018).

. O fato do gestor não receber o crente representa o que Souza (2017) defende sobre a existência de outros capitais diferentes do econômico, porém com funções semelhantes:

O capital cultural, por exemplo, que significa basicamente incorporação pelo indivíduo de conhecimento útil ou de privilégio, é o outro capital fundamental para as chances de sucesso de qualquer um no mundo moderno. Isso porque o capital cultural é tão indispensável para a reprodução do capitalismo quanto capital econômico. Não apenas a justificação do capitalismo é feita por elites que monopolizam certos tipos de capital cultural, mas também, não existe nenhuma função de mercado ou de Estado que não exija capital cultural de algum tipo em alguma proporção. É a posse conjugada desses capitais, portanto, que que predecidem em grande medida o acesso a todos os bens e recursos escassos do mundo. (Souza, 2017, p. 91).

Segundo Souza (2017, p. 91), “tudo que chamamos de sucesso ou fracasso na vida depende do acesso privilegiado ou não a esses capitais”. Daí que parte dos agentes que atuam a serviço da elite no Parque Nacional da Tijuca lutam, conforme fazem os estratos médios, para ter acesso a esses capitais, “mas, principalmente, para monopolizá-lo. É o monopólio dos capitais que irá fazer que uma classe social possa produzir seus privilégios de modo permanente” (Souza, 2017, p. 91).

Dessa forma, as iniciativas de gestão por parte dos agentes públicos também envolvem esse mecanismo de poder, que se cria no caminhar de uma administração seletiva e excludente, como acontece com todas as relações entre dominadores e dominados.

Então é possível constatar que essas manifestações incorporadas são as mais conhecidas formas de se reproduzir, de maneira pessoal ou impessoal, uma modalidade de poder. Na gestão do Monte Cardoso, principalmente, se olharmos para o contexto histórico da relação que envolve brancos e negros no Parque

Nacional da Tijuca como um todo. De acordo com Munanga (1984), essa diferença constitui o ponto central para a formação da discriminação a serviço do imperialismo. As entrevistas a seguir reforçam essa construção:

Já fui abordado de forma truculenta várias vezes, inclusive quando eles utilizavam um folheto que na tentativa de comunicar com o povo de Deus. Mas, como nós, somos crentes e não somos bobos, ficávamos na torre da vigilância, conforme a bíblia nós orienta [...] tudo porque o folheto tinha a intenção de fazer o povo de Deus desistisse desse lugar santo [...] (Matunde, entrevista concedida em 23/04/2018).

Aqui no Monte Cardoso a maioria dos frequentadores é negra. É claro que também existe branco por aqui. Mas não é na mesma quantidade. Conforme pode perceber, eu tenho a pele branca [...] já vi não branco sendo colocado para fora do Monte, eu também já fui posta. Porém, sempre achei que não fui humilhada como os outros (Mazi, entrevista concedida em 21/07/2018).

Hoje em dia, a gente quase não vê os agentes. Mas quando eles aparecem a gente se esconde na mata, pois a humilhação é certa [...] eu venho muitas vezes no mês, no entanto só venho à noite para no correr risco de encontrá-los. A noite fica difícil enxergar a gente preta (Montsho, entrevista concedida EM 21/07/2018).

O controle dos negros (as) pentecostais surge pelos diferentes mecanismos de violação de direitos à prática religiosa, mas nesse caso específico surge o elemento da culpabilização, demonstrando que existem pessoas de menor importância que outras, tendo em vista que esse procedimento não pode ser visualizado entre os usuários do setor Corcovado-Paineiras, por exemplo.

Portanto, a reprodução da mesma mentalidade que inferioriza os negros (as) ao longo da história moderna continua vendo tal população como primitiva, como símbolo da incapacidade intelectual, da inferioridade religiosa, da degradação ambiental e, por conta disso ao negro “canela de fogo” tudo pode ser negado e violado, conforme orienta o pensamento hegemônico de Gilberto Freyre, dos conservacionistas destacados por Antônio Diegues e dos colonizadores externos apontados por Aníbal Quijano. Afinal, família, cultura, religião e suas formas de interpelação pela ética ubuntu não fazem o mínimo sentido para aqueles que se acham superiores pelo “berço e pela cor”.

## 6 Considerações finais

Nesta tese, perseguimos o objetivo de analisar as violações de direitos envolvendo o uso público religioso no Parque Nacional da Tijuca (RJ), especialmente aqueles associados à prática pentecostal, buscando traduzir os possíveis efeitos dessas múltiplas violações no cotidiano de vida dos negros (as) moradores das periferias carioca, que seguem essa religião.

Para alcançarmos esse objetivo, procuramos demonstrar a realidade desigual na qual os negros (as) se inseriram em áreas do Parque Nacional da Tijuca, definidos e determinados pela forma de uso do espaço estabelecida por grupos sociais detentores de poder. Para tanto, inicialmente, procuramos apresentar como a herança escravocrata da sociedade brasileira se mantém nas formas de gerir áreas do Parque Nacional da Tijuca. Baseamos nossa reflexão em revisão bibliográfica, documentos secundários e em registros realizados a partir da nossa inserção no campo de pesquisa. Esses estudos marcam a existência de um movimento histórico de violações de direitos da população negra para implantação e fortalecimento de um projeto específico de sociedade.

Dessa forma, entender o processo em que ocorre a inserção dos negros (as) no Parque Nacional da Tijuca, sua religiosidade e cosmovisão na luta por espaços da cidade, como parte de um projeto de sociabilidade de importante inclinação à ética ubuntu, foi fundamental para compreender a reconexão da comunidade negra pentecostal. Assim, esse entendimento foi importante para a compreensão da gestão e uso de áreas do Monte Cardoso, considerando as particularidades religiosas, econômicas, sociais, políticas, culturais, que atribuem significado espiritual e social a esse setor do Parque.

Nesse sentido, esse espaço considerado sagrado por esses religiosos tem a sua importância divina e de organização de forma de resistência social para as periferias, pois é através da sacralização de Montes, como o Cardoso, que os crentes criam redes de autocuidado em resposta a ausência de políticas públicas efetivas.

Em contraponto ao importante significado que o Monte Cardoso tem para o seguimento pentecostal, sobretudo para a população negra que professa essa religião, procuramos, em um segundo momento, analisar os motivos que

conduziram à falta de políticas de segurança, serviços, infraestrutura e consequentemente da proibição do uso religioso nesse espaço. A área do Monte Cardoso, como analisamos durante esse trabalho, não é privilegiada pela gestão do Parque Nacional da Tijuca e não se coaduna com o enfoque mais mercadológico, que vem conduzindo a gestão do Parque Nacional da Tijuca nos últimos anos, sobretudo priorizando o interesse do mercado turístico. Dessa forma, a determinar a proibição do uso público nessa área sob o pretexto da recuperação ambiental, décadas depois de ter se tornado sítio sagrado parecer ser uma estratégia que criminaliza uns em detrimento de outros.

Na construção e difusão dessas condições de reprodução da ampliação do poder dos grupos sociais dominantes, criou-se a falsa percepção de que o acesso aos serviços de atendimento ao visitante não era importante para o público religioso negro, sobretudo os pentecostais. Nessa direção, o plano de gestão por resultado econômico, conservacionista e culturalista racial do Parque Nacional da Tijuca dialoga com a mercantilização urbana pela qual passa a própria gestão da cidade do Rio de Janeiro e do Brasil.

Em face dessa articulação perversa, procuramos analisar, no terceiro capítulo, como as implicações desse pensamento mercadológico no universo pentecostal brasileiro. A ideia inicial era desmitificar a percepção discriminatória e homogeneizante dos evangélicos, ou seja, que todos são detentores de poder pelo simples fator de fazerem parte do eixo cristão. Nessa perspectiva e através de uma abordagem crítica, foi possível constatar que a mesma noção de gestão mercadológica que opera na cidade, assim como no Parque Nacional da Tijuca impacta também as práticas religiosas. É bem verdade que Interesses mercadológicos muitas vezes conduzem também tais práticas, mas procuramos demonstrar que não se pode resumir o pentecostalismo à teologia da prosperidade.

Assim, o ato de fé de nossos interlocutores não está baseado somente em práticas mercantis, mas, ao contrário, construído na perspectiva do autocuidado, o que implica dizer que as condições impostas na diáspora não desarticularam totalmente a cosmovisão dos descendentes africanos que aqui estão. Essa racionalidade pode ser vista entre os interlocutores dessa pesquisa, que procuram proteger uns aos outros e a própria natureza como parte da ética ubuntu. Fato que contradiz frontalmente a ideia de que a escolha religiosa é apenas resultado da alienação.



Para aprofundar o entendimento imposto pelas relações sociais brasileira ao uso público religioso que envolve os negros (as) em áreas do Parque Nacional da Tijuca, buscamos, no último capítulo, tratar das implicações decorrentes da simbiose entre o culturalismo racial e o conservacionismo ambiental no país. Nossa intenção foi demonstrar que as atividades econômicas, religiosas, sociais, ambientais etc., a partir da formação social, são parte de um mesmo projeto de herdado do colonizador que vem de fora, mas que se manifesta também na gestão do Parque Nacional da Tijuca. Constatamos que a desigualdade provocada inicialmente pela construção social brasileira é similar entre os de cor escura. Também examinamos que em relação ao uso público pentecostal em áreas do Parque Nacional da Tijuca essa assimetria se acirra em face da mesma questão.

Dessa maneira, observamos que as questões de raça e classe estão presentes na tomada de decisão de não permitir as práticas religiosas realizadas por pentecostais no Monte Cardoso. Temos aqui a constituição de uma forma de configuração de uma ideologia, que marca a modernidade seletiva e desigual no uso público dos espaços do Parque Nacional da Tijuca: a truculência, coerção e opressão na proibição do uso religioso como algo que se soma a falta de políticas públicas para o atendimento da demanda desse coletivo religioso.

A gestão exclui os pentecostais da conservação ambiental do Parque Nacional da Tijuca a ponto de serem cerceados do direito de manifestar as suas expressões culturais-religiosas. Nessa direção, como analisamos durante o trabalho, os negros pentecostais são muitas vezes considerados pelo grupo de agentes que representam os grupos hegemônicos no Parque como “inimigos da ordem”. Observa-se o uso sistemático de uma fiscalização violenta como instrumento de intimidação, repressão e humilhação, sempre sob o argumento da ideia de proteção da natureza.

Nessa perspectiva, observamos que o Estado brasileiro e sua estrutura política vêm permitindo e realizando as violações de direitos contra os negros (as) pentecostais, refletindo, no caso aqui estudado, na proibição de acesso ao Parque Nacional da Tijuca e, conseqüentemente, na não implementação das políticas públicas de atenção ao uso público religioso no Monte Cardoso.

Diante da herança escravista da sociedade brasileira, observamos que nossos interlocutores nessa pesquisa, vêm desenvolvendo formas de resistência contra a

estrutura social desigual do país. Como instrumento de luta, observamos que suas práticas religiosas questionam a mercantilização da fé em prol do autocuidado.

Observamos, ainda, que os pentecostais estabeleceram uma série de estratégias para burlarem a proibição imposta pela gestão do Parque Nacional da Tijuca ao uso religioso da unidade de conservação. Procuraram se tornar “invisíveis”, intensificando a subida ao Monte Cardoso fora do horário de expediente. Também elaboraram as condições mínimas de uso público religioso quanto criaram mecanismos de proteção a integridade física de todos, mas sobretudo dos mais velhos. Assim, como mencionamos anteriormente, fazem a manutenção das trilhas, estabelecem divisões de limpeza e segurança do espaço.

Mais uma vez vemos aqui a continuidade da ética ubuntu como uma prática de reconciliação entre os negros em diáspora. Não por conta de estoque de renda e nível de escolarização formal, mas por práticas de proteção e cuidado aqui reproduzidas. Isso demonstra uma estratégia de sobrevivência que se abre como mais uma possibilidade para dismantelar a consolidação da mercantilização da natureza e das suas perspectivas conservadora-colonizadora, bem como criticar visões simplistas sobre o neopentecostalismo.

No entanto, o mais importante a ser destacado no papel desempenhado pelos nossos interlocutores é a sua capacidade de intervenção religiosa e social. Considerando o exposto, é possível constatar que na ausência das políticas públicas intrínsecas ao planejamento social e urbano, os negros pentecostais trazem à cena um mecanismo religioso que se traduz na busca por direitos, esvaziando o discurso hegemônico que os considera como alienados.

A presente análise nos remete a um processo de transformação que ocorre “por dentro”, tendo em vista que este aceita o autocuidado como forma de manter suas atividades, mas continua reforçando a luta por direitos, ainda que sem saber, através de uma ética que se pronuncia contra essa interpretação ideológica da realidade por meio de uma filosofia nativa espiritual que está em maior consonância com a Terra e com os sujeitos de pele escura (SWANSON, 2010).

Dessa maneira, a categoria ética do ubuntu, defendida por Swanson, (2010) como forma de resistência social, se caracteriza como instrumento balizador das análises das violações de direitos sendo, portanto, uma importante ferramenta para a definição de ações de sobrevivência desse grupo religioso e também como

estratégia de enfrentamento das políticas hegemônicas que emergem na gestão dos espaços ambientais e fora deles.

Desejamos que as reflexões, realizadas nessa pesquisa, colaborem a retomar as articulações para a causa dos negros no conjunto dos trabalhadores brasileiros em um contexto que procura desvelar as armadilhas impostas dia após dia pelo racismo no capitalismo atual, que reforça, de maneira explícita ou implícita, o processo de inferiorização da população negra.

Da mesma forma, entendemos que a categoria “parque” precisa de maior atenção por parte de gestores públicos e privados, sociedade civil e pesquisadores, na medida em que carece de análises críticas e de ações reparadoras de direitos, que considerem a manutenção das necessidades percebidas de grupos, que, historicamente, são postos à margem do acesso aos recursos socioambientais.

Portanto, faz-se necessário uma crítica mais aprofundada sobre as diretrizes do Sistema nacional de Unidade de conservação no que diz respeito às formas de concessões, às políticas de promoção de imagem de parques, aos canais e aos mecanismos de uso público e participação social, buscando analisar estas questões a partir do contexto atual dos parques urbanos.

Neste sentido, questionamos se é possível elaborar políticas públicas específicas para atender as necessidades percebidas dos negros pentecostais envolvidos nas práticas religiosas em parques nacionais urbanos. Com relação ao caso do Parque Nacional da Tijuca, consideramos um desdobramento desse questionamento de forma a ponderar como novas políticas de uso público religioso poderiam se somar às já realizadas pelos negros pentecostais no enfrentamento ao projeto de mercantilização da cidade, que se manifesta também na gestão das áreas do Monte Cardoso.

Ora, entendemos que esse estudo poderá contribuir na elaboração de políticas públicas para os parques urbanos, que devem se pautar, primeiramente, na análise do histórico da constituição das áreas naturais protegidas, em consonância, posteriormente, com os usos dos diferentes sujeitos envolvidos no cotidiano dessas unidades de conservação, inclusive, como no caso aqui apresentado, dos crentes que sobem os montes para realizarem seus rituais, como forma de manter seus saberes, fazeres e, quem sabe, superar as limitações e incertezas, que lhes são sistematicamente impostas.

## 7

## Referências bibliográficas

AGRMUS, Ludovico, O.F.M. **O uso ideológico da Bíblia para justificar a escravidão**, in: O clamor do negro gemido do Espírito, Revista de espiritualidade. Ano XLII, Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

ALGRANTI, L. M. *O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de* ALVES, D. **Sensopercepção em ações de educação ambiental**. Brasília: MEC; Inep, 1995.

ALVES. Rubens. Dogmatismo e tolerância. São Paulo: Paulinas, 1982.

-----**Americanismo e fordismo**. Tradução de Gabriel Bogossian. São Paulo: Hedra, 2008.

AMULETOS NEOPETESCOTAL. Disponível em: <http://esdrasmachado.blogspot.com/2016/09/amuletos-de-uma-fe-insana-e-espuria.html>.

ANTONIAZZI, Alberto et al. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARANTES, Otília Beatriz Fiori. **Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas**. In: ARANTES, Otília, VAINER, Carlos, MARICATO, Ermínia. A cidade do pensamento único: desmanchando consensos. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 11- 74.

ARANTES, Pedro; RENA, Natacha. Ativismo Urbano: novas formas de conflitos territoriais. In: **XVII ENANPUR, desenvolvimento, crise e resistência: quais os caminhos do planejamento urbano e regional?**. São Paulo, 2017, p. 1-7.

ATALA, Fuad et al. *Floresta da Tijuca*. Rio de Janeiro: Centro de Conservação da Natureza, 1966.

BACELAR, Jonildo. Parque São Bartolomeu. In: Guia geográfico Salvador, Bahia. 2014. Disponível em: <http://www.bahia-turismo.com/salvador/parques/sao-bartolomeu.htm>. Acesso em 09 de junho/2019.

BANDEIRA, Carlos Mannes. *Parque Nacional da Tijuca*. São Paulo: Makron Books, 1993.

BARBOSA, José Carlos. **Salvar e educar: metodismo no Brasil do século XIX**. Piracicaba: CEPEME, 2005<sup>a</sup>.

BARROS, Lia Canejo Diniz. Violência, **criminalização da pobreza e os desafios para a constituição da cidadania**. Disponível em: [ww.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2011/CdVjornada/JORNADA\\_EIXO\\_2011/PODER\\_VIOLENCIA\\_E\\_POLITICAS\\_PUBLICAS/VIOLENCIA\\_CRIMINALIZACAO\\_DA\\_POBREZA\\_E\\_OS\\_DESAFIOS\\_PARA\\_A\\_CONSTITUICAO\\_DA\\_CIDADANIA.pdf](http://ww.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2011/CdVjornada/JORNADA_EIXO_2011/PODER_VIOLENCIA_E_POLITICAS_PUBLICAS/VIOLENCIA_CRIMINALIZACAO_DA_POBREZA_E_OS_DESAFIOS_PARA_A_CONSTITUICAO_DA_CIDADANIA.pdf). Acesso em 18/ março de 2017.

BATISMO no Rio Jordão. Disponível em: <https://internacional.estadao.com.br/blogs/gustavo-chacra/o-batismo-no-rio-jordao-pode-custar-meno/>; <https://www.gospelprime.com.br/batismo-rio-jordao-4-mil/>. Acesso em: 11/junho de 2018.

BATISMO no Rio Jordão. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/batismo-no-rio-jordao-17672059>. Acesso em: 11/junho de 2018.

BATISTA, Waleska Miguel. **Dos fundamentos extraeconômicos do racismo no Brasil.** Direito e Práxis, 2017. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rdp/v9n4/2179-8966-rdp-9-4-2332.pdf> Acesso em 15/novembro de 2018.

BEAZZO, José Oscar. **As Américas negras e a historia da igreja**, in: Revista de espiritualidade. Ano XLII, Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

BENSUSAN, N. **Diversidade e unidade: um dilema constante. Uma breve história da ideia de conservar a natureza em áreas protegidas e seus dilemas.** IN: Bensusan, N.; Prates, A.P.(Orgs.) A diversidade cabe na unidade? Áreas protegidas no Brasil. Brasília: IEB, p. 30-81, 2014.

BÍBLIA SAGRADA. **Publicada por A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias** Salt Lake City, Utah, EUA. Traduzida para o português em 2015. Disponível em: [https://www.churchofjesuschrist.org/bc/content/shared/content/portuguese/pdf/language-materials/83800\\_por.pdf](https://www.churchofjesuschrist.org/bc/content/shared/content/portuguese/pdf/language-materials/83800_por.pdf) Acessado em: 01/09/2019.

BUARQUE, Sérgio. **Raízes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BLAINEY, Geoffrey. **Uma breve história do Cristianismo.** São Paulo: Ed. Fundamento Educacional, 2012.

BLOG Descalada. **Trilha Transcarioca disponibiliza download gratuito de todo percurso.** Disponível em: [blogdescalada.com/trilha-transcarioca-disponibiliza-download-gratuito-de-todo-percurso/](http://blogdescalada.com/trilha-transcarioca-disponibiliza-download-gratuito-de-todo-percurso/). Acessado em: 16/jul de 2016.

BOFF, Leonardo. **América Latina: da conquista à nova evangelização.** 3 ed. São Paulo: Ática, 1992.

-----**Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo.** Petrópolis, Vozes, 1972.

BOTELHO, Eloise Silveira. **Visitação e Turismo em Parques Nacionais: o caso do Parque Nacional da Restinga de Jurubatiba.** Rio de Janeiro: UFRJ/COPPE, 2018. XVIII, 355 p.: il.; 29,7 cm. Orientador: Roberto dos Santos Bartholo Júnior. Tese (doutorado) – UFRJ/ COPPE/ Programa de Engenharia de Produção, 2018. Disponível em: <http://www.producao.ufrj.br/index.php/br/teses-e-dissertacoes/teses-e-dissertacoes/doutorado/2018/680--602/file>. Acesso 08/julho de 2018.

BRASIL. **Lei nº 9.985 de 19 de julho de 2000.** Dispõe sobre o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC). Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9985.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9985.htm). Acessado em 04/mar/2019.

CABRAL, Amílcar (1973) **Return to the Source: Selected Speeches of Amilcar Cabral** (ed. por Africa Information Service). New York and London: Monthly Review and Africa Information Service. Disponível em: <https://journals.openedition.org/lusotopie/1633?lang=pt>. Acessado em: 17/jul de 2017.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. São Paulo 1975: crescimento e pobreza. São Paulo: Loyola, 1976.

CAMPOS, Andrelino. **Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CANDOMBLÉ. **Mutirão de limpeza em áreas no entorno do Parque Nacional da Tijuca.** Disponível em: <http://aloambiente.blogspot.com/>

\_\_\_\_\_ **Mutirão de limpeza em áreas no entorno do Parque Nacional da Tijuca.** Disponível em: <http://www.vermelho.org.br/noticia/240042-1> . Acesso em Acesso em: 21/ abril de 2018.

**CANTIGO no monte.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WqVfrey61mE>. Acesso em: 05/agosto de 2018.

-----**Capela Mayrink no Parque Nacional da Tijuca.** Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/leonardomartins/8883933169>. Acesso em Acesso em: 18/ abril de 2019.

-----**Capela Silvestre no Parque Nacional da Tijuca.** Disponível em: <http://inventariodosmonumentosrj.com.br/index.asp?iMENU=catalogo&iiCOD=1207&iMONU=Orat%C3%B3rio%20%C3%A0%20S%C3%A3o%20Silvestre>. Acesso em Acesso em: 18/ abril de 2019.

CATOLISMO. **Celebração no Cristo Redentor.** Disponível em: <https://sambrasil.net/turismoecultura/2018/01/17/sao-sebastiao-chega-ao-santuário-cristo-redentor/>. Acesso em Acesso em: 18/ abril de 2019.

COMASTRI, A. P. de M.; Porto, E. L. R.; Sá, L. F. S. N. de & Souza, O. C. de. 1981. Plano de Manejo do Parque Nacional da Tijuca, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis. Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza-MA/IBDF/FBCN.Doc. Téc. Nº 11, 113p. Comunidades e Ecologia Social – EICOS, 2008.

CONRAD, Robert. **Os últimos anos da escravidão no Brasil, 1850-1888.** Rio de Janeiro: Civilizacao Brtasileira, 1975.

contemporânea. Tradução Salvador Antonio Bernardino Pane Baruja. Rio de Janeiro: Mauad X: Inverde, 2015.

CORRÊA, Aureanice de Mello; COSTA, Lara Moutinho; LOUREIRO, Carlos Frederico B. **O Processo de Implantação do Espaço Sagrado em Unidade de Conservação: o Caso da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca na Cidade do Rio de Janeiro.** Peru:Egal,2013.

COSTA, Julia Cristina de Lima. **A construção da identidade do Jesus Negro em o Auto da Compadecida, de ariano Suassuna: uma abordagem discursiva.** Orientador. Pedro Férias Francelino. Dissertação (mestrado) – UFPB/CCHLA – João Pessoa, 2012.

COSTA, Lara Moutinho. **A FLORESTA SAGRADA DA TIJUCA:** Estudo de Caso de conflito envolvendo uso publico religioso de Parque Nacional / Rio de Janeiro, 2008. Dissertacao (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Instituto de Psicologia – Programa de Estudos Interdisciplinares de

COUTINHO, José Pereira . **Religião e outros conceitos Sociologia.** Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Vol. XXIV, 2012 . Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10763.pdf>. Acesso em: 08/ de abril/ 2018.

CULTO de libertação no monte. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6RMvVYRgchY>. Acesso em: 13/junho de 2018.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O Mito Moderno da Natureza Intocada** .Editora Hucitec. São Paulo, 2008

DIOP, Cheikh Anta. **Civilization or Barbarism.** An Authentic Anthropology. New York:Lawrence Hill Books, 1991.

\_\_\_\_\_. **Entrevista com Fred Aflalo**, Singular e Plural, nº 1, dezembro de 1978.

\_\_\_\_\_. **Entrevista com Carlos Moore** e Shawna Madlangbayan. In: Black Books Bulletin, Winter Issue, Vol. 4, nº. 4, 1976, p. 33, e Afriscope, February 1977, Vol.7, No. 2.

DINIZ, Maria Ilidiana. **Mulheres como eu, mulheres como as outras: desvelando o assédio moral e sexual no âmbito do trabalho das comerciárias do Estado do Rio Grande do Norte.** Universidade do Estado do Rio de Janeiro - Centro de Ciências Sociais - Faculdade de Serviço Social. – 2014. 335 f. Disponível em: <https://www.capes.gov.br/images/stories/download/pct/premios/228852.pdf>. Acesso em: /11 julho de 2018.

DRUMMOND, Jose Augusto. **Devastação e Preservação Ambiental no Rio de Janeiro: os parques nacionais do Estado do Rio de Janeiro.** Niterói: EDUFF, 1997.

DUQUE, Agenor subindo o Monte Sinai levando os pedidos da Campanha da Justiça na Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NTvRiIXLxi4>. Acesso em 03/maio de 2019.

DUSSEL, Enrique. **Las Metáforas Teológicas de Marx. México: Clacso, 1993.** Texto acessível em: <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/marx3/marx3.html>

ENTERRO do azeite para consagração. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=531b2WK64h4>. Acesso em: 13/junho de 2018.

ENVELOPE. Dízimo. Disponível em: <https://produto.mercadolivre.com.br/MLB-905990683-envelope-dizimo-trabalhador-pacote-com-100-JM>. Acesso em 15/agosta de 2018.

----- Oferta do trabalhador. Disponível em: <https://lojanovoisrael.com.br/loja/material-grafico/envelopes/envelope-janela-clamor-do-trabalhador/>. Acesso em 15/agosta de 2018.

----- Benção sem medidas. <http://lojanovoisrael.com.br/categoria-produto/material-grafico/envelopes/?orderby=popularity&product-page=7>. Acesso em 15/agosta de 2018.

----- Construção da casa própria. Disponível em: [p://universalevoce.blogspot.com/2014/05/envelope-dizimo-prova-com-deus-bencao.htm](http://universalevoce.blogspot.com/2014/05/envelope-dizimo-prova-com-deus-bencao.htm). Acesso em 15/agosta de 2018.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora Edufba, 2008.

FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder: Formação do patronato político brasileiro*. 3.a edição, Revista Globo, 2001. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4254333/mod\\_resource/content/1/Raymundo%20Faoro%20-%20Os%20Donos%20do%20Poder.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4254333/mod_resource/content/1/Raymundo%20Faoro%20-%20Os%20Donos%20do%20Poder.pdf). Acesso em: 26/julho de 2018.

FERNANDES, Ana Paula da Silva. **Entre água e fogo : Vivências de cosmologias africanas em Candomblé. Anpuh – 27 a 31 de julho de 2015.** Disponível em: [http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1428375542\\_ARQUIVO\\_artigoanpuh.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1428375542_ARQUIVO_artigoanpuh.pdf). Acesso em: 21/junho de 2018.

FERNANDES-PINTO, Erika. **Sítios naturais sagrados do Brasil: Inspirações para o reencantamento das áreas protegidas**. Orientadora: Marta de Azevedo Irving. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, 2017.

FERREIRA, Yedo. *Organização pela Libertação do Povo Negro*. Disponível em: <http://sintufrj.org.br/-jornaisantigos/Jornal1155.pdf>. Acesso em: 17/ março de 2019.



FILHO, Moraes, E. **Introdução**. In: MORAES FILHO, E. (Org.). Georg Simmel. São Paulo: Ática, 1983.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. Lisboa: Livros do Brasil, 1957.

FRESTON, Paul C. **Evangélicos e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment**. Campinas. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, mimeo, 1993.

FUNARI, Pedro Paulo; CARVALHO, Aline Vieira de. **O patrimônio em uma perspectiva crítica: o caso do Quilombo dos Palmares**. Diálogos, Maringá: Departamento de História e Programa de Pós-graduação em História da UEM, v.9, n.1, 2005, p.34.

GESTÃO ESTRATEGICA DO IBMBIO.  
<http://www.icmbio.gov.br/portal/gestaoestrategica>

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**. São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GIORDAN, Giuseppe (a cura di). **Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo**. Milano: Franco Angeli, 2006. Disponível em: <https://www.amazon.it/religione-spiritualit%C3%A0-rapporto-nellepoca-pluralismo/dp/8846480430>. Adquirido em: Acessado em: 09/ de maio/ 2018.

GLOBO, Rede. **Crivella oferece facilidades para igrejas e fiéis em encontro com pastores no Rio**. Matéria publicada pelo Jornal Bom Dia Rio em: 06/07/2018. Rio de Janeiro. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/crivella-oferece-facilidades-para-igrejas-e-fieis-em-encontro-com-pastores-no-rio.ghtml>. Acesso em 15/agosta de 2018.

GOHN, Maria da Glória. **Sociologia dos Movimentos Sociais**. 2. ed. São Paulo: Cortez

GOMES, Flavio dos Santos. A hydra de Iguacu: **uma historia da liberdade no recôncavo da Guanabara (1812-1883)**. In: GOMES, F.S. *História de quilombolas: comunidade de senzalas no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GONÇALVES, Rafael Soares. **Chuvas, desastres e políticas urbanas nas favelas cariocas**. XXVIII Simpósio Nacional de Historia. Julho de 2015 – Florianópolis – SC. Disponível em: [http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1427804216\\_ARQUIVO\\_ANP\\_UH-Artigo-RafaelSoaresGoncalves.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1427804216_ARQUIVO_ANP_UH-Artigo-RafaelSoaresGoncalves.pdf) Acesso em 18/ março de 2019.

GONÇALVES, Taciane Couto. **Reflexões teóricas sobre estado, movimentos sociais e Serviço Social**. II Congresso de Assistente Sociais do Estado do Rio de Janeiro- Conselho Regional de Serviço Social / RJ, 2016. Disponível em:

<http://www.cressrj.org.br/site/wp-content/uploads/2016/05/098.pdf>. Acessado em: 17/jul de 2017.

GONDIM, Ricardo. **O Evangelho da Nova Era**. São Paulo: Abba, 1993.

GRAHAN, Richard. **Nos Tumbeiros mais uma vez? O comercio interprovincial de escravos no Brasil**. Afro-Ásia. No 27. Salvador: CEAO/UFBA, 2002.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere. Antônio Gramsci: introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce**. Ed. e trad. de Carlos N. Coutinho. Coed. de Luiz S. Henriques e Marco A. Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 1. Disponível em: <http://www.rabaneda.adv.br/download/Ciencias%20Pol%EDticas/Gramsci-Cadernos-Do-Carcere-Vol-I.pdf>. Acesso em: 17/setembro de 2018.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 3, 2002.

-----**Concepção Dialética da História**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 8ª. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

GUATTARI, F. 1987. **Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Brasiliense.

HALL, Stuart. **Da diáspora. Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

HARPA CRISTÃ. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/harpa-crista/450198/>. Acesso em: 21/ Maio de 2017.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume, 2005.

HERCULANO, S.; PACHECO, T. (Org.) **Racismo Ambiental**. SEMINÁRIO BRASILEIRO CONTRA O RACISMO AMBIENTAL. 1., 2006. **Anais**. Rio de Janeiro: Fase, 2006. Instituto de Geografia DA Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

[http://cmsdata.iucn.org/downloads/believing\\_is\\_seeing\\_reportfinal\\_07\\_vershuuren.pdf](http://cmsdata.iucn.org/downloads/believing_is_seeing_reportfinal_07_vershuuren.pdf)

IAMAMOTO, Marilda. **Serviço Social em tempo de capital fetiche: capital financeiro, trabalho e questão social**. São Paulo: Cortez, 2007.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pesquisa religiosa de média de renda e escolaridade Brasil. 2000-2010**.

ILHA, Isladel Sol, Bolívia. Disponível em: <https://www.buenasdicas.com/isla-del-sol-o-lugar-mais-lindo-do-mundo-fica-na-bolivia-306>. Acesso em: 11/junho de 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS -IBAMA. **Educação Ambiental no Parque Nacional da Tijuca**, Brasília, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS. **Educação ambiental no Parque Nacional da Tijuca: publicação para professores**. Realização: Centro de Criação de Imagem Popular- CECIP, Rio de Janeiro, 1998.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE - ICMBio. **Abrangência das áreas do Parque Nacional da Tijuca**. Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/unidadesdeconservacao/biomas-brasileiros/mata-atlantica/unidades-de-conservacao-mata-atlantica/2198-parna-da-tijuca>. Acesso em: 09/março de 2016.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE - ICMBio. **Gestão Estratégica**. Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/gestaoestrategica>. Acessado em: 27/08/2019.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE (ICMBio). **Reconfiguração do setor Paineiras-Corcovado**. Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/ultimas-noticias/4-destaques/6942-tijuca-retoma-obras-do-centro-de-visitantes>. Acessado em: 27/08/2019.

JESUS, Isaac Batista. **“ladeira Acima” discussões sócio-antropológicas a respeito do movimento de subida ao Monte da Luz em Itapeacerica da Serra**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC. Dissertação de mestrado, 2017. Disponível em: [file:///C:/Users/Convidado2/Downloads/Isaac%20Batista%20de%20Jesus%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Convidado2/Downloads/Isaac%20Batista%20de%20Jesus%20(3).pdf). Acesso em: 24/ Janeiro de 2018.

KARASCH, M. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. Sao Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LEFEBVRE, Henri, **“O Direito à cidade”** São Paulo: Ed. Moraes, 2008.

----- **A Revolução Urbana**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2004.

LOUREIRO Carlos Frederico Bernardo; SAISSÉ Maryane Vieira; CUNHA. Cláudia Conceição. **Histórico da educação ambiental no âmbito federal da gestão ambiental pública: um panorama da divisão do IBAMA à sua reconstrução no ICMBio**. Desenvolvimento e Meio Ambiente, v. 28, p. 57-73, jul./dez. 2013. Editora UFPR. Disponível em: <https://www.google.com/search?q=Desenvolvimento+e+Meio+Ambiente%2C+v.+28%2C+p.+5773%2C+jul.%2Fdez.+2013.+Editora+UFPR&dq=Desenvolvimento+e+Meio+Ambiente%2C+v.+28%2C+p.+5773%2C+jul.%2Fdez.+2013.+Editora+UFPR&aqs=chrome..69i57j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acessado em 06/abr/2018.

LOUREIRO, C. F. B. et al. **Educação ambiental e gestão participativa em unidades de conservação**. 2. ed. Rio de Janeiro: IBAMA / IBASE, 2000.

----- **Sustentabilidade e educação ambiental**: um olhar da ecologia política. – São Paulo: Cortez, 2012. – (Coleção questões de nossa época; v. 39).

LÖWY, Michael. **Marx e Engels como sociólogos da religião**. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, nº.43 São Paulo, 1998. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451998000100009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451998000100009). Acesso em 15/janeiro de 2018.

MACEDO, EDIR. Rituais no Monte Sinai. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AEj9lQ9V-bg>. Acesso em 03/maio de 2019.

MACIEL, G. G.; GONÇALVES, R. S. **Educação ambiental e mediação de conflitos neopentecostais no Parque Nacional da Tijuca**. Revista Argumentum, v. 9, n. 2017. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/13666/>. Acesso em: 17/setembro de 2018.

MACIEL, Gláucio Glei. **Mercantilização da cidade do Rio de Janeiro e suas implicações na gestão de unidades de conservação: um estudo sobre a concessão do Setor Paineras/Corcovado (Parque Nacional da Tijuca - RJ) e os efeitos sobre os moradores das favelas do Cerro Corá e do Guararapes** orientador: Rafael Soares Gonçalves. Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Serviço Social, 2015.

MACIEL, G. G. ALVES, Denise. **Educação Ambiental no Parque Nacional da Tijuca: Diálogo entre a Política Pública e a Sociedade**. Disponível em: [http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/media/OSQ\\_40\\_art\\_6\\_Maciel\\_Alves.pdf](http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/media/OSQ_40_art_6_Maciel_Alves.pdf). Acesso em 24/ abril de 2019.

MALTA, R. R. **A significância religiosa do Parque Nacional da Tijuca**: as paisagens valorizadas pelos usuários religiosos de uma unidade de conservação. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado). Centro de Tecnologia e Ciências. Instituto de Geografia. Rio de Janeiro, 2016.

MARIANO, Ricardo. 1995. Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil. São Paulo: Loyola.

MARIANO, Ricardo. **Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal**. ESTUDOS AVANÇADOS 18 (52), 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a10v1852.pdf>.

MARX, Karl. **Grundrisse**. Tradução Nélcio Schneider. Edição 1 – Ed. Boitempo, 2011. Disponível em: [https://nupese.fe.ufg.br/up/208/o/Karl\\_Marx\\_-\\_Grundrisse\\_\(boitempo\)\\_completo.pdf](https://nupese.fe.ufg.br/up/208/o/Karl_Marx_-_Grundrisse_(boitempo)_completo.pdf). Acesso em: 19/julho de 2018.

----- **Manuscritos Econômico-filosóficos**. 4ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2010.

-----ENGELS, Friedrich. A Sagrada Família. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Capital: crítica da economia política.** Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

MATOS, Hugo Allan. Há uma Teologia Política no Pensamento de Karl Marx? Disponível em: <https://docplayer.com.br/37447712-Ha-uma-teologia-politica-no-pensamento-de-karl-marx.html>. Acesso em 15/janeiro de 2018.

MEDITAÇÃO e leitura bíblica. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/pontos-de-peregrinacao-de-evangelicos-montes-de-oracao-se-propagam-no-grande-rio-17448455>. Acesso em: 05/agosto de 2018.

MENDES, Ana Stela Vieira. **Relação homem-natureza através dos tempos: a necessidade da visão transdisciplinar como fundamento do direito ambiental.** Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4241770/mod\\_resource/content/2/a\\_relacao\\_homemnatureza\\_atraves\\_dos\\_tempos\\_a\\_necessidade\\_da\\_visao.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4241770/mod_resource/content/2/a_relacao_homemnatureza_atraves_dos_tempos_a_necessidade_da_visao.pdf). Acessado em: 20/de abril/ 2018.

MENEZES, Pedro da Cunha e. **Floresta da Tijuca: a selva na metrópole.** Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1999.

MINAYO, M. C. S. O desafio do conhecimento. Pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: HUCITEC, 2007.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Plano de manejo para o PARQUE NACIONAL DA TIJUCA.** Disponível em: [http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/docs-planos-de-manejo/parna\\_tijuca\\_pm.pdf](http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/docs-planos-de-manejo/parna_tijuca_pm.pdf). Acessado em: 17/jul de 2017.

MINISTÉRIO DO TURISMO. **Visitação no Parque Nacional da Tijuca 2018.** Disponível em: <http://www.turismo.gov.br/%C3%BAltimas-not%C3%ADcias/11228-parque-nacional-da-tijuca-foi-o-mais-visitado-em-2018.html>. Acesso em 24 jul/2019.

**Moore, Carlos. O racismo através da história: da antiguidade à modernidade.**

MONTAÑO, Carlos; DURIGUETTO, Maria Lúcia. **Estado, classe e movimento social.** 3 ed. Cortez. São Paulo, 2011.

MONTE Kilimanjaro, Tanzânia, África. Disponível em: <https://br.pinterest.com/pin/837739968155105561/>. Acesso em: 11/junho de 2018.

MONUMENTO Budista de Borobudur, Indonésia. Disponível em: <https://www.siganostrilha.com/asia-indonesia-borobudur-o-maior-templo-budista-do-mundo/>. Acesso em: 11/junho de 2018.

MOORE, Carlos Wedderburn. **O Racismo Através da História**: da antiguidade à modernidade. 2007. Disponível em: <[http://www.ipeafro.org.br/10\\_afro\\_em\\_foco/index.htm](http://www.ipeafro.org.br/10_afro_em_foco/index.htm)>. Acesso em: 30 maio 2007.

MOREIRA, Carlos Eduardo et al. **Cidades Negras: africanos, criolos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**. São Paulo: Alameda, 2006.

MOURA, C. **Rebeliões da senzala: quilombos, ressurreição, guerrilhas**. Porto Alegre: Mercado Aberto & Propaganda Ltda, 1988.

MUNANGA, Kapengele. **Raízes científicas do mito do negro e o racismo ocidental**. Revista Temas, São Paulo: 1984.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**. Petrópolis. Editora Vozes, 1980.

NASH, Laura; MCLENNAN, Scotty. **Igreja aos domingos, trabalho às segundas: o desafio da fusão de valores cristãos com a vida dos negócios**. Prefácio de Ken Blanchar. Trad. Carlos Henrique Trieschmann. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2004. 337 p.

NEOPENTECOSTAIS. **Entrega de campanha religiosa no Monte das Oliveiras no Rio de Janeiro**. Disponível em: <http://nilsonsp.blogspot.com/2012/05/momento-historico-70-bispos-no-monte.html>

NETTO, José Paulo. **Cinco notas a propósito de la “cuestão social”**. In Temporalis, Brasília, Abepss, n. 3, 2001.

OLIVEIRA, Elísio Marcio de. **Cidadania e Educação Ambiental**: uma proposta de educação no processo de gestão ambiental. - Brasília: Ibama, 2003.

ORAÇÃO monte. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Jf5f03KYbFA>. Acesso em: 13/junho de 2018.

ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

PAINEIRAS-CORCOVADO. **Volume de visitantes e seus fenótipos**. Disponível em: [www.metropoles.com/brasil/aceso-ao-cristo-e-liberado-e-turistas-voltam-a-procurar-monumento-2](http://www.metropoles.com/brasil/aceso-ao-cristo-e-liberado-e-turistas-voltam-a-procurar-monumento-2) Acesso em 08 de março/2019.

----- **Volume de visitantes e seus fenótipos**. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/filas-em-principais-cartoes-postais-da-cidade-continuam-imensas-12970121>. Acesso em 08 de março/2019

----- **Volume de visitantes e seus fenótipos**. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/apos-reveillon-turistas-fazem-fila-para-visitar-atracoes-como-cristo-redentor-o-pao-de-acucar-22247698>. Acesso em 08 de março/2019.

\_\_\_\_\_. **Volume de visitantes e seus fenótipos.** Disponível em: -  
[https://www.tripadvisor.com.br/LocationPhotoDirectLink-g303506-d7980824-i155462163-Bar\\_das\\_Paineiras-Rio\\_de\\_Janeiro\\_State\\_of\\_Rio\\_de\\_Janeiro.html](https://www.tripadvisor.com.br/LocationPhotoDirectLink-g303506-d7980824-i155462163-Bar_das_Paineiras-Rio_de_Janeiro_State_of_Rio_de_Janeiro.html)  
 Acesso em 08 de março/2019.

\_\_\_\_\_. **Volume de visitantes e seus fenótipos.** Disponível em:  
<https://vejario.abril.com.br/cidades/passeio-com-vista/>. Acesso em 08 de março/2019.

------. **Volume de visitantes e seus fenótipos.** Disponível em:  
<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/01/sem-trens-visitantes-enfrentam-fila-para-van-para-o-corcovado-no-rio.html>. Acesso em 08 de março/2019.

PAIVA, Geraldo José de. **Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas.** Disponível em:  
<http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v24n1/v24n1a11.pdf>. Acesso em 08 de março/2019.

PEDRA de Xangô, em Cajazeiras.  
<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/xire-para-xango-ritual-em-cajazeiras-pede-axe-e-boas-energias-para-2019/>. Acesso em: 11/junho de 2018.

PEREIRA, Mabel Randolpho. **Católico, protestantes, cidadão: Igreja Católica em Juiz de Fora (1890-1924).** Juiz de Fora: Notas e Letras, 2004.

PICOLOTTO, Mariana Reinisch. **O pentecostalismo no Brasil: uma reflexão sobre novas classificações.** Disponível em: Revista Contraponto 3, n. 12016

PINTO, Érika Fernandes. **Sítios naturais sagrados do Brasil: inspirações para o reencantamento das áreas protegidas (COMPLETAR A REFERENCIA)**

QUEIMA de pedido de oração.  
<https://www.youtube.com/watch?v=0Ok7zqrqIT8>. Acesso em: 13/junho de 2018.

RACIONAIS MC's. **Fim de semana no Parque.** Disponível em:  
<https://www.youtube.com/watch?v=37uL-WfTBx0>. Acessado em: 02/072019.

------. **Negro Drama.** Disponível em:  
<https://www.youtube.com/watch?v=1DybpDjuxBY>. Acessado em: 02/Julho2019.

REILY, Duncan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil.** São Paulo: ASTE, 2003.

RETIRADA do azeite consagrado. Disponível em:  
[https://www.youtube.com/watch?v=VQ\\_Y2eIK71Q](https://www.youtube.com/watch?v=VQ_Y2eIK71Q). Acesso em: 13/junho de 2018.

REVISTA DO INSTITUTO HUMANITA UNISINOS – **Ubuntu**. “**Eu sou porque nós somos**”. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao353.pdf>. Acesso em: 21/ Maio de 2018.

RIAL, Carmen; LAGO, Mara Coelho de Souza e GROSSI, Miriam Pillar. **Relações sociais de sexo e relações de gênero**. Entrevista com Michèle Ferrand. **Rev. Estudos Feministas**, 2005. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2005000300013](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000300013). Acesso em: 20/agosto de 2018.

RIO DE JANEIRO 2017. Disponível em: [https://www.academia.edu/35022561/S%C3%8DTIOS\\_NATURAIS\\_SAGRADOS\\_DO\\_BRASIL\\_INSPIRA%C3%87%C3%95ES\\_PARA\\_O\\_REENCANTAMENTO\\_DAS\\_%C3%81REAS\\_PROTEGIDAS](https://www.academia.edu/35022561/S%C3%8DTIOS_NATURAIS_SAGRADOS_DO_BRASIL_INSPIRA%C3%87%C3%95ES_PARA_O_REENCANTAMENTO_DAS_%C3%81REAS_PROTEGIDAS). Acesso em: 19/de maio/ 2018

RIO DE JANEIRO AQUI, 2019. RIO DE JANEIRO AQUI. **Setores do Parque Nacional da Floresta da Tijuca**. Disponível em: <http://www.riodejaneiroaqui.com/pt/setores-parque-nacional-floresta-da-tijuca.html>. Acesso em julho/2019.

RITUAIS do hinduísmo. Disponível em: [https://www.paulopes.com.br/2016/04/rituais-do-hinduismo-poluem-importante-rio-da-india.html#.XS\\_nWw\\_IKjIU](https://www.paulopes.com.br/2016/04/rituais-do-hinduismo-poluem-importante-rio-da-india.html#.XS_nWw_IKjIU). Acesso em: 11/junho de 2018.

----- preparação para o batismo. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=QL9xrh\\_F430](https://www.youtube.com/watch?v=QL9xrh_F430). Acesso em: 13/junho de 2018.

RITUAL Indígena, no Brasil. Disponível em: <https://medium.com/jornalistas-livres/um-ritual-que-celebra-a-chegada-das-chuvas-e-clama-pela-preserva%C3%A7%C3%A3o-da-natureza-7323adeb8136>. Acesso em: 11/junho de 2018.

ROMEIRO, Paulo. **Super Crentes: O Evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade**. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

SANTIAGO, Valdomiro. Em campanha no Monte de Oração. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sTKk18G46Iw>. Acesso em 03/maio de 2019.

SANTUÁRIO Bom Jesus da Lapa, situado no Brasil. Disponível em: <https://www.catingadeporco.com.br/2012/06/acesse-o-site-oficial-do-santuario-bom.html>. Acesso em: 11/junho de 2018.

----- Las Lajas, Colômbia. Disponível em: <http://ttnotes.com/santuario-de-las-lajas.html>. Acesso em: 15/junho de 2018.

SILVA, Eduardo Ferreira. **A geografia religiosa no monte Cardoso Fontes, em Jacarepaguá**. 2012. Monografia (Licenciatura e Bacharelado em Geografia)-



Departamento de Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

SILVA, Maria Ozanira da Silva e. **Pobreza, desigualdade e política pública: caracterizando e problematizando a realidade brasileira.** Revista Katálýsis, Florianópolis, v. 13, n. 2, jul./ dez. 2010.

SILVA, T.T. da (Org). **A produção Social da identidade e das Diferenças, in: --** ----- **Identidade e Diferença: as perspectivas dos Estudos Culturais.** Petrópolis – RJ: Vozes, 2000.

SILVEIRA, Marcelo. **O discurso da Teologia da Prosperidade em Igrejas Evangélicas Pentecostais.** Estudo da Retórica e da argumentação no culto religioso. Departamento de Letras clássicas e vernáculas do Programa de Filosofia e Língua Portuguesa da Universidade de São Paulo, 2007. Disponível em: [file:///C:/Users/Convidado2/Downloads/TESE\\_MARCELO\\_SILVEIRA%20\(6\).pdf](file:///C:/Users/Convidado2/Downloads/TESE_MARCELO_SILVEIRA%20(6).pdf). Acesso em 03/junho de 2018.

SIMIONATTO, Ivete. **Classes subalternas, lutas de classe e hegemonia: uma abordagem gramsciana.** *Rev. katálýsis* [online]. 2009, vol.12, n.1, pp.41-49. ISSN 1982-0259. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-49802009000100006>. Acesso em: 17/maio de 2016.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato.** Rio de Janeiro: LeYa, 2017.

SODRE, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira.** Petropolis: Vozes, 1988).

THIOLLENT, M. **Metodologia da Pesquisa-ação.** 13. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

THORLEY, A.; GUNN, C. M. **Sacred Sites: an overview.** The Gaia Foundation. 2008. Disponível em: [http://sacrednaturalsites.org/wp-content/uploads/2011/10/Sacred\\_Sites\\_An\\_Overview.pdf](http://sacrednaturalsites.org/wp-content/uploads/2011/10/Sacred_Sites_An_Overview.pdf). Acesso em: 17/de junho/ 2018.

TRILHA Transcarioca. **Disponível em:** <https://trilhatranscarioca.com.br/sobre-a-transcarioca/>.

TRILHATRASCARIOCA. **Unidades de conservação.** Disponível em: <http://trilhatranscarioca.com.br>. Acessado em jul/2019. último acesso: 20/março, 2017.

VALE, Sagrado dos Incas. Disponível em: <http://andarilhosdomundo.com.br/2013/09/como-e-o-passeio-para-o-vale-sagrado-dos-incas-peru/>. Acesso em: 11/junho de 2018.

VALLEJO, Manuel Herce. **O negócio da cidade: evolução e perspectiva na cidade** VERSCHUUREN, B. **Believing is seeing: integrating cultural and spiritual values in conservation management.** Foundation for Sustainable Development, Earth

Collective e IUCN, Gland Suíça. 2007. Disponível em: [http://cmsdata.iucn.org/downloads/believing\\_is\\_seeing\\_reportfinal\\_07\\_vershuuren.pdf](http://cmsdata.iucn.org/downloads/believing_is_seeing_reportfinal_07_vershuuren.pdf). Acesso em: 05/agosto de 2018.

WILD, R.; MCLEOD, C. (Ed.) **Sacred Natural Sites**: Guidelines for Protected Area Managers. Gland, Switzerland: IUCN. Best Practice Protected Area Guidelines Series No. 16. 2008. Disponível em:

ZALUAR, Alba e ALVITO, M. **Um século de favela**. Rio de Janeiro: FGV 1998.