

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL
MESTRADO EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL

TANIA GARCIA CAMARGO

**O CULTO JEJE-NAGÔ E AS DIMENSÕES EDUCATIVAS AMBIENTAIS DOS
MITOS YORUBAS (ORIXÁS)**

RIO GRANDE – RS
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL
MESTRADO EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL

TANIA GARCIA CAMARGO

**O CULTO JEJE-NAGÔ E AS DIMENSÕES EDUCATIVAS AMBIENTAIS DOS
MITOS YORUBAS (ORIXÁS)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, PPGEA, da Universidade Federal do Rio Grande, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação Ambiental

Orientador: Prof. Dr. Victor Hugo Guimarães Rodrigues

RIO GRANDE – RS
2013

C172m Camargo, Tania Garcia

O culto Jeje-Nagô e as dimensões educativas ambientais dos mitos Yorubas (orixás) - Tania Garcia Camargo, 2013.

150 f. : il.

Dissertação (Mestrado em Educação Ambiental) – Universidade Federal do Rio Grande, Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Rio Grande / RS, 2013.

Orientador: Prof. Dr. Victor Hugo Guimarães Rodrigues

1. Mitos Yorubas 2. Religião Afro-Brasileira 3. Educação Ambiental
4. Sincretismo I. Rodrigues, Victor Hugo Guimarães II. Título.

CDU: 504:37

Catálogo na fonte: Bel. Me. Cibele Vasconcelos Dziekaniak CRB10/1385.

TANIA GARCIA CAMARGO

**O CULTO JEJE-NAGÔ E AS DIMENSÕES EDUCATIVAS AMBIENTAIS DOS
MITOS YORUBAS(ORIXÁS)**

Dissertação de Mestrado aprovada como parte dos requisitos necessários a obtenção do grau de Mestre em Educação Ambiental pelo Instituto de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental – PPGEA. Universidade Federal do Rio Grande – FURG

Comissão de avaliação formada pelos professores:

Prof. Dr. Victor Hugo Guimarães Rodrigues
Orientador - Universidade Federal do Rio Grande

Prof. Dr. Vilmar Alves Pereira
Universidade Federal do Rio Grande

Prof. Dr. Gomercindo Ghiggi
Universidade Federal de Pelotas

Dedico este trabalho aos meus filhos:
Jorge Rafael Garcia Camargo Soares,
Gabriel Garcia Camargo Soares e
Miguel Garcia Camargo Soares.
E a Anderson Roberto Pereira Soares.

Pelo amor e paciência pelos dias de ausência
voltados à construção desta pesquisa.

In Memoriam

Às minhas avós Leonida de Oliveira Garcia e Avelina Rodrigues Camargo pelo amor, carinho e paciência ao me ensinarem sobre os vários caminhos.

Ao meu pai Wanderlan Roza Camargo, por seu jeito discreto e silencioso de amar.

À minha amiga Beatriz da Silva Corrêa, por seus sábios conselhos.

À minha amiga Jurema Silveira Goulart, por todos os momentos que em conversamos sobre a sabedoria dos orixás e seus desígnios aos homens na terra.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que tornaram possível a realização deste trabalho com sua participação nos mais variados momentos da realização da pesquisa.

Agradeço, em primeiro lugar, a Olorum e aos Orixás.

A todos as lalorixás, Babalorixás e filhos de santo pela confiança depositada e por sua hospitalidade, amor e carinho nos dias os quais passamos juntos.

A lalorixá do Nagô Mãe Alzenda D' Iansã por me proporcionar sabedoria e amor. A lalorixá Nação Jeje Ana D' Oxum. A lalorixá Nação Jeje Marli D' Bará. A lalorixá Nação Jeje Otilia D' Ogum. Ao Babalorixá Nação Jeje Buby D' Xangô. Ao Babalorixá Nação Nagô Jeje Nenê D' Iemanjá. Ao Babalorixá Nação Jeje Babá Diba D' Iyemonjá. Ao Babalorixá Nação Jeje Jorge D' Xangô. Ao Babalorixá Nação Cabinda Milton D' Bará Lodê. A lalorixá Cris da Oxum Nação Cabinda. Ao Obá Ibi de Nação Jeje filho de santo do Ilê Omo Ketá Posu Beta Salvador, BA.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Victor Hugo Guimarães Rodrigues.

À Sr^a. Maria de Fátima Saraiva de Magalhães diretora do Museu da Cidade de Salvador BA.

À Sr^a. Rosa Maria de Mello coordenadora do Museu da Cidade de Salvador BA.

Ao Sr. Antônio Marcos Passos, museólogo do Museu Afro de Salvador, BA.

À Lica Moniz, coordenadora do Museu de Arte Moderna – MAM de Salvador, BA.

Ao Sr. Valdeci Lopes de Souza (seu Val), funcionário do Museu da Cidade de Salvador, BA.

À Sr^a. Juraci e ao Sr. José Maria, casal de artesões do Pelourinho Salvador, BA.

Ao Sr. Paulinho de Oxóssi, Paulo Victor Barboza filho de santo de Jairo de Jesus do Xapanã, Salvador, BA.

Aos funcionários da Biblioteca Rio-grandense e aos funcionários e estagiários da Biblioteca da FURG.

Ao Prof. Dr. Vilmar Pereira pelas dicas e conselhos e ao nosso querido secretário, Gilmar - sem o qual nada seríamos nesta caminhada - sempre atencioso e solícito.

A todos os colegas do mestrado e do doutorado em Educação Ambiental do PPGEA – FURG: Bred Soares Estevam, Diego Mendes Cipriano, Carolina Cavalcante do Nascimento (Carol), Alessandra Kosinski de Oliveira, Julia Rovena Witt, Jucele Devas Martins, Washington Luiz dos Santos Ferreira.

Agradeço à Capes pelo financiamento desta dissertação de mestrado.

Salve as Folhas

Maria Bethânia

*Sem folha não tem sonho
Sem folha não tem vida
Sem folha não tem nada*

*Quem é você e o que faz por aqui
Eu guardo a luz das estrelas
A alma de cada folha
Sou Aroni*

*Cosí euê
Cosí Orixá
Euê ô
Euê ô Orixá*

*Sem folha não tem sonho
Sem folha não tem festa
Sem folha não tem vida
Sem folha não tem nada*

*Eu guardo a luz das estrelas
A alma de cada folha
Sou Aroni.*

RESUMO

A Dissertação traz a discussão em torno da religião afro-brasileira no contexto da Lei 10.639/03 e a importância desta para a discussão do Culto Jeje-Nagô através dos mitos yorubas (orixás) e suas Dimensões Educativas Ambientais. O enfoque da pesquisa está centrado no culto Jeje-Nagô e na sua religiosidade afro-brasileira destacando a importância da identidade religiosa na compreensão do ser humano enquanto parte integrante da natureza. O presente trabalho não é um estudo comparativo da religiosidade, mas sim busca conhecer e entender a sua compreensão de Educação Ambiental através do culto Jeje-Nagô. O método utilizado para a realização do trabalho é o da análise da história oral, tendo como instrumento a leitura e interpretação de dados coletados nas entrevistas semiestruturadas dos indivíduos dos referidos cultos, e também da pesquisa e interpretação dos documentos utilizados juntamente com o referencial teórico. A cidade do Rio Grande (RS) foi escolhida por ter em sua constituição a influência afro-brasileira e sua importância religiosa em âmbito nacional. Realizando um recorte dentro do grande leque cultural afro-brasileiro, situamo-nos no estudo do Jeje-Nagô sem desprestigiarmos as demais nações da religião afro-brasileira, tendo em vista a grande complexidade de seus ritos e mitos. O objetivo geral busca compreender as dimensões educativo-ambientais dos mitos yorubas e os objetivos específicos buscam conhecer, através das narrativas míticas, como se estabelece este diálogo do Culto Jeje-Nagô. O trabalho tem a intenção de compreender e analisar como ocorre a transmissão dos valores históricos, sociais, culturais e ambientais dentro da oralidade religiosa afro-brasileira. Embora existam, nos dias de hoje, muitas referências sobre a religiosidade afro-brasileira e os terreiros, na sua maioria possuem uma biblioteca particular para estudo e debate entre os mais antigos na casa e os recém-chegados, a tradição oral é fortemente mantida por fazer parte do universo religioso dentro da religião de matriz afro-brasileira, constituindo aos mais velhos o respeito pela sua ancestralidade religiosa juntamente a sua vivência enquanto cidadão em sua comunidade local. A repercussão para as comunidades pesquisadas ocorre através da troca entre os saberes dos núcleos pesquisados e da comunidade e destas com a academia, contudo, evidencia a importância da realização do seu registro e interpretação dos dados coletados devido a estas comunidades manterem suas tradições culturais embasadas na oralidade.

Palavras-chave: Mitos Yorubas, Religião afro-brasileira, Educação Ambiental, Sincretismo.

RESUMEN

La tesis lleva el debate en torno a la religión afro-brasileña en el contexto de la Ley 10.639/03 y su importancia para la discusión del Culto Jeje-Nago través de los mitos yorubas (deidades) y sus dimensiones educativas ambientales. El foco de la investigación se centra en el culto Jeje-Nago y su religiosidad destacar afro-brasileñas como la importancia de la identidad religiosa en la comprensión del ser humano como parte de la naturaleza. El presente trabajo no es un estudio comparativo de la religión, sino que trata de conocer y comprender la Educación Ambiental compreesão través de la adoración Jeje-Nago. El método utilizado es el campo de análisis de la historia oral que se utiliza como instrumento de lectura e interpretación de la recopilación de datos de entrevistas semi-estructuradas de individuos de dicho servicio, así como la investigación y la interpretación de los documentos utilizados en conjunto con el teórico. El Rio Grande (RS) fue elegido por tener en su constitución la influencia importancia religiosa afro-brasileña y su realización a nivel nacional de un recorte dentro de la amplia gama cultural africano-brasileño Estamos ubicados en el estudio de la Jeje-Nago sin desprestigiarnos otras naciones religión afro-brasileña en vista de la complejidad de sus ritos y mitos. El objetivo general busca comprender las dimensiones educativas - mitos yorubas ambientales y los objetivos específicos buscan conocer a través de los relatos míticos como el establecimiento de este diálogo Cult Jeje-Nago. El trabajo tiene como objetivo conocer y analizar la forma en la transmisión de las condiciones históricas, sociales, culturales y ambientales dentro de la religión afro-brasileña oral, aunque existen hoy en día muchas referencias acerca de la religiosidad afro-brasileña, y los patios de su La mayoría cuenta con una biblioteca privada para el estudio y el debate entre los más antiguos de la casa y los recién llegados. La tradición oral se mantiene fuertemente a formar parte del universo religioso dentro de la religión afro-brasileña array constituyendo ancianos respeto por su ascendencia religiosa junto con su experiencia como ciudadano en su comunidad local. Las repercusiones para las comunidades estudiadas se produce a través del intercambio de conocimientos entre los núcleos estudiados y la comunidad, como la academia, y sin embargo, pone de relieve la importancia de completar el registro e interpretación de los datos recogidos por estas comunidades mantienen sus tradiciones culturales basadas en el oralidad.

Palabras clave: Mitos Yorubas, religión Educación Ambiental afro-brasileña, el sincretismo.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES GRAVURAS

Figura 1 - Orixá Bará sincretizado a São Pedro, mensageiro entre os homens e os orixás elemento fogo.	15
Figura 2 - Orixá Ogum da justiça e dos caminhos. Elemento fogo, sincretizado a São Jorge.	44
Figura 3 - São Jorge, Patrono da Umbanda. Sincretismo com Ogum.....	53
Figura 4 - Xangô orixá da justiça elemento fogo, sincretizado a São Jerônimo	66
Figura 5 - Roda dos Orixás ou xirê representação da hierarquia dos Orixás.	68
Figura 6 – Ossanha, Orixá protetor das matas, conhecedor dos segredos medicinais das folhas. Elemento: terra.....	101
Figura 7 - Oxum e Xango	113
Figura 8 - Oxalufã elemento ar, orixá da paz, o amor universal.	119

LISTA DE ILUSTRAÇÕES FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 - Monumento Orixás localizado no Dique do Tororó Salvador, BA. Obra do artista plástico Tati Moreno em 1998.	46
Fotografia 2 - Antigo Terreiro do sacerdote de Nação Jeje Mina Popo, o Sr. Manoel Falefá, no Bairro de São Caetano, em Salvador, BA, que antes era um antigo povoado, segundo o Sr. Edgar Filho.	47
Fotografia 3 - Casa de Iemanjá antiga casa do peso bairro Rio Vermelho Salvador.	52
Fotografia 4: Ritual em homenagem ao Bará do mercado de Porto Alegre. Ao centro, de azul, Baba Diba de Iyemonjá.....	94
Fotografia 5 - Babalorixá Jorge Nogueira, Jorginho de Xangô na inauguração do memorial do Bará no mercado de Porto Alegre, em 2013.	94
Fotografia 6 - Exposição da Religião Afro-Brasileira Babalorixá Jorge de Xangô e Ialorixá Marli do Bará.	104
Fotografia 7 - Baba Diba de Iyemonjá e o governador Tarso reivindicações dos Povos de Terreiros.	116

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	14
2	EM BUSCA DE UMA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA	16
2.1	A Religião Afro-Brasileira e a Lei 10.639/03.....	21
2.2	A Festa de Iemanjá e o Sincretismo	31
3	A COMPLEXIDADE DA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA	45
4	A IMPORTÂNCIA DA UMBANDA NA ESTRUTURAÇÃO DA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA	54
5	UM BREVE HISTÓRICO DA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA	67
6	RIO GRANDE, BERÇO DO CULTO DOS MITOS YORUBAS NO RIO GRANDE DO SUL.....	83
7	O CULTO JEJE-NAGÔ E AS DIMENSÕES EDUCATIVAS AMBIENTAIS	93
8	A COSMOVISÃO DOS MITOS YORUBAS SOBRE EDUCAÇÃO AMBIENTAL	102
9	CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
	REFERÊNCIAS:	122
	Entrevistas.....	129
	Periódicos.....	130
	Internet.....	131
	APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO SEMI-ESTRUTURADO	133
	APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	134
	ANEXO A – Babalorixá Nene de Iemanjá, Babalorixá Milton do Bará Lodê e Ialorixá Cris de Oxum.	135
	ANEXO B - Ialorixá Otilia de Ogum e seus netos Giovanni de Oxalá e Giovana da Obá e Baba Diba de Yemonjá.....	136
	ANEXO C - Ebó (Festa) Iemanjá Bomi do Babalorixá Nenê de Iemanjá.	137

ANEXO D - A Consagração do Sacerdócio do Babalorixá Jorge de Xangô por sua lalorixá Alzira de Oxum.	138
ANEXO E - Babalorixá Jorge de Xangô.....	139
ANEXO F - Mesa De Beji (Crianças) da Festa do Babalorixá Jorge Xangô.	140
ANEXO G - Jurema Silveira Goulart, filha da Xapanã e Oxum. Nação Jeje.....	141
ANEXO H – “Os 12 Orixás mais Cultuados no Batuque do Rio Grande do Sul” Fotografia da Obra “Cavalo De Santo”, de Mirian Fichtner	142
ANEXO I - lalorixá Graça de Oxum Taladê e Seu Filho, Luis de Xangô, Seu Neto Cauã e Eliane de Oxum, do Livro “Cavalo De Santo”, De Mirian Fichtner.	143
ANEXO J - Oferenda ao Bará no Mercado Público de Porto Alegre, RS. Foto do livro “Cavalo De Santo”, de Mirian Fichtner.	144
ANEXO K - Baba Diba de Iyemonjá com Oferenda para Xangô, na Pedra Redonda, em Porto Alegre, RS. Foto do Livro “Cavalo de Santo”, de Mirian Fichtner.	145
ANEXO L - Iansã Orixá dos Ventos e das Tempestades, Elemento Ar, Encaminha os Eguns (Espíritos Desencarnados). Sincretizada a Santa Bárbara.	146
ANEXO M - Orixá Xapanã. Sincretizado a São Lázaro. Elemento Terra. Orixá da Doença e da Cura.	147
ANEXO N – Iemanjá, Orixá do Mar.....	148
ANEXO O- Estátua de Iemanjá, de Érico Gobbi. Praia do Cassino, RS.	149
ANEXO P - Oxaguiã ou oxalá: novo elemento ar, guerreiro.	150

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A dissertação aborda como tema de pesquisa os mitos yorubas (orixás) e a sua dimensão educativa ambiental no culto Jeje-Nagô; tendo como proposta conhecer como ocorre o seu entendimento de educação ambiental. Partindo deste conceito, busca entender como se deu este processo, tendo em vista que os africanos vieram para o Brasil como escravos.

A cidade do Rio Grande, no Rio Grande do Sul, foi escolhida por ser porto de chegada dos africanos escravizados e por onde também entrou sua religiosidade, sua musicalidade, sua culinária e todo o seu saber cultural. E, apesar da imposição sofrida, se reestruturaram, tendo como consequência uma nova religião: o culto dos orixás afro-brasileiros.

A concretização desta dissertação só foi possível pelo trabalho de pesquisa de campo, história oral e análise de conteúdo, devido à grande diversidade de nações africanas que vieram para cá, dando origem a diversos cultos ou nações, no sentido de identidade religiosa e não mais no conceito de nação como pátria. O seu saber religioso se manteve pela oralidade e ainda hoje se mantém assim, embora se encontre algum material bibliográfico a respeito do assunto.

A dimensão educativa ambiental faz parte dos pilares da religião afro-brasileira como um todo, não apenas dos cultos Jeje-Nagô, mas das demais nações e da umbanda. Por se tratar de uma religião que se mantém na codificação e decodificação de seus elementos em relação à natureza é preciso adentrar no trabalho de pesquisa de campo para interagir e conhecer como se dá este processo de representação da natureza, onde os seus elementos são sagrados e divinizados.

De que forma se manteve a visão ancestral africana, se sua cultura foi perpassada pela cultura indígena e europeia? Como se manteve sua cosmovisão de educação ambiental? A pesquisa busca conhecer e compreender como se deu este processo. E partiu do campo científico da academia como alicerce para o campo tradicional dos saberes dos povos de terreiro na busca de entender a sua cosmovisão de educação ambiental.

A pesquisa tem por intuito buscar essa troca de saberes entre a academia e o senso comum do diálogo aberto sobre a sua cosmovisão de educação ambiental e

do contato entre os dois saberes para que interajam tanto na comunidade quanto na comunidade acadêmica com a sua participação no processo de divulgação da sua história, cultura e principalmente do seu saber ancestral sobre a cosmovisão de educação ambiental.



Figura 1 - Orixá Bará sincretizado a São Pedro, mensageiro entre os homens e os orixás elemento fogo.

2 EM BUSCA DE UMA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA

Uma das razões para fazer o Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental é que este abriga a linha de pesquisa Educação Ambiental não formal, onde é possível pesquisar as comunidades tradicionais, que se baseiam na história oral, o que torna adequada a investigação pretendida.

Por outro lado, um dos fatores que despertou a curiosidade de conhecer e compreender o universo religioso afro-brasileiro foi ter nascido no bairro popular Getúlio Vargas, mais conhecido como BGV e ou Vila dos Cedros (segundo os moradores ou pessoas entrevistadas que mantêm relação social no BGV, era assim denominado por ser um local muito úmido, tendo muitas árvores de cedro)¹.

O início das obras do Porto Novo e a necessidade de um grande contingente de mão de obra resultaram na vinda de trabalhadores oriundos de diversas partes do estado. De acordo com Oliveira (2000), os trabalhadores, devido à falta de um local para morar, foram se estabelecendo no terreno que fora recuperado pela Companhia Francesa, tendo os engenheiros franceses planejado um bairro neste local.

O bairro Getúlio Vargas, na cidade do Rio Grande, RS, onde existe uma grande concentração de terreiros, Ilês (local de culto aos orixás), Terreiros de Umbanda (local onde se realiza o culto aos orixás e demais entidades cultuadas); é hoje também conhecido por possuir, desde o início de sua formação, a religião afro-brasileira como componente social e cultural na formação do bairro.

Conforme Oliveira (2000), ao pesquisar o bairro Getúlio Vargas no período entre 1945 e 1993, buscou abordar o imaginário coletivo dos estivadores que eram

¹ Segundo Aline Angeli (2005): Cedro espécie: *Cedrella fissilis*. Família *Maliaceae*. De acordo com Aline Angeli (apud Koppen) o cedro é uma árvore hermafrodita que se adapta ao clima temperado úmido, subtropical úmido, subtropical de altitude e tropical. O cedro tem o tronco reto ou levemente torto, sua 'copa é alta em forma de corimbo', suas flores variam de cor brancas tendo tons levemente esverdeados chegando ao rosado em seu apogeu. Os seus frutos e sementes são dispersos pela ação dos ventos e sua polinização ocorre por mariposas Aline Angeli (apud Morellato) e abelhas Aline Angeli (apud Steinbach & Longo). Aline Angeli apud (Durigan): "*Cedrella fissilis* é também uma espécie importante para recuperação florestal de áreas degradadas e de matas ciliares, onde não ocorrem inundações". E também pode ser utilizado para "recuperação de solos contaminados por metais pesados". Aline Angeline (apud Marques et al). Aline Angeli. ***Cedrella fissilis*** (Cedro). Supervisão e orientação Prof. Luiz Ernesto Gorge Barrichelo e do Eng. Paulo Henrique Mülher. Instituto de Pesquisa e Estudos Florestais. Atualizado 21/11/2005. www.ipef.br/identificacao/cedrella_fissilis.asp

moradores da Vila dos Cedros, partindo da análise e interpretação dos depoimentos destes estivadores, bem como da leitura do Jornal Rio Grande para a compreensão de seu modo de vida social e cultural.

As atividades relacionadas ao porto da cidade e à Companhia Swift demandavam um imenso número de trabalhadores e, devido à falta de mão de obra, era necessária a vinda dos trabalhadores, especialmente de Bagé, e com experiência.

Swifit trazia gente prá cá... esta Vila dos Cedros aqui, foi criada pelo pessoal que veio de Bagé... foi pegando terreno ali e fazendo casa... e foi criando essa enorme vila...[...] a maioria não tinha casa própria... era tudo nesses barracos aí do Cedro que a turma tomou conta na marra [...] (OLIVEIRA, 200,p.187).²

Segundo Gandra (2000), o início da fundação do bairro Getúlio Vargas estava diretamente ligado ao projeto da construção do porto do Rio Grande, RS, no ano de 1904, cuja elaboração foi realizada pela Compagnie Française du Port de Rio Grande, sendo este um projeto para um setor econômico mais abastado.

Contudo, ocorreu que as primeiras residências seriam de casebres de madeira, segundo as entrevistas realizadas pelo autor, Gandra. Estas residências não possuíam nem água e nem luz elétrica, a luz utilizada era através de lampiões e lamparinas e a água era retirada de torneiras instaladas em locais estratégicos, “bicas públicas”. O autor ao entrevistar uma moradora do bairro, esta mencionou que o BGV era conhecido como “o bairro que crescia à noite”, através de mutirão, pois era proibido construir, devido ao local ser propriedade de Marinha.

[...] nos periódicos locais de Rio Grande as notícias sobre o “perigoso” bairro Getúlio Vargas, local considerado um antro de toda espécie de gente, e que deveria ser evitado, ao que as “pessoas de bem” do município impunham uma imagem do local violento e sujo, e seus moradores sofriam restrições, sob o olhar desconfiado da classe dominante. (GANDRA, 2000, p.79).

O fato de ter crescido no bairro Getúlio Vargas me proporcionou, em um primeiro momento, um contato superficial com as religiões de matriz africana. O fato de frequentar a assistência de Terreiros, instigou-me a curiosidade sobre o tema. Contudo, a influência católica em minha família, como é comum no Brasil, onde a

² Entrevista do senhor Delamar Prates Ribeiro sobre a formação do bairro Getúlio Vargas para Carlos Alberto de Oliveira, em sua tese de doutorado “Quem É Do Mar Não Enjoa: Memória e Experiência de Estivadores do Rio Grande RS (1945-1993)”, PUC / São Paulo, 2000.

religião católica é a oficial, trazia um aspecto totalmente deturpado das religiões de matriz afro-brasileira. A falta de conhecimento se manifestava pelo preconceito às práticas religiosas do culto aos orixás.

Porém, dentro deste contexto familiar, minhas avós demonstravam opinião diferente dos demais familiares, no que se referia à religião dos orixás. Ambas sempre falavam do respeito aos saberes oriundos do culto dos orixás, mesmo sem fazerem parte de nenhuma manifestação religiosa afro-brasileira, e pelo fato de morarem no bairro Getúlio Vargas.

A minha avó materna, Leonida, era costureira e fazia os fardamentos ou echos (roupas utilizadas para as práticas religiosas). Estas roupas, por serem de cores variadas, me despertaram a curiosidade de saber o porquê de tantas cores, quais os seus significados e a que orixás pertenciam. E minha avó paterna Avelina sempre me contava histórias apreendidas com sua mãe, sobre a umbanda e os orixás e sua importância para o equilíbrio da natureza e a harmonia entre os homens e a natureza. Eram dias de aprendizado com ela, junto ao seu jardim, entre as flores de jasmim ou entre as rosas, minhas favoritas.

Ao ajudar minha avó Leonida em suas costuras e observar as conversas entre as Cacicues³ de Terreiro (sacerdotisas espirituais da umbanda) e as lalorixás (sacerdotisas do culto aos orixás) fui aos poucos eu me inserindo no universo simbólico e complexo das religiões de matriz afro-brasileira.

No ensino fundamental e no ensino médio, ambos em escolas públicas, não foi estudado nenhum fato sobre a religião afro-brasileira na formação do processo histórico e cultural de nossa sociedade. O africano era estudado apenas como mão de obra escrava e como dados estatísticos dentro do sistema escravocrata.

E estes fatores foram determinantes para a minha escolha do Curso de Graduação em História Licenciatura (1997-2000) na Universidade Federal do Rio Grande - FURG.

Contudo, somente nas aulas de História da África e em Antropologia, do Professor Carlos Vieira Ruivo, era trabalhado o processo de invasão do continente

³ Cacique: Termo utilizado para identificar o sacerdote ou sacerdotisa de Umbanda. Influência indígena na estruturação da religião umbandista, representando uma das três influências religiosas na formação da Umbanda, ou seja, catolicismo, africana e kardecista.

africano e alguns aspectos da história e cultura africana dentro da sociedade brasileira. Na composição da história brasileira, o escravo era relegado a uma classe inferior, ao ser comparado ao homem branco.

O escravo, para que a perversidade da escravidão se justificasse, não era considerado um ser totalmente humano por nenhuma das instituições, inclusive a igreja. Os afrodescendentes resultantes da miscigenação, na sua maioria filhos de relações destinadas a manter o sistema escravista. As práticas culturais e religiosas, a visão de mundo desse conjunto humano, mesmo se integrados ao modo de ser racional, após mais de 350 anos de convivência cultural, assim como sua força de trabalho, responsável pelo desenvolvimento da economia local, foram continuamente desqualificados. (PEREIRA, 2011).

A importância do negro e de sua religião no contexto social e cultural da sociedade brasileira era abordada pelo professor. Estas duas disciplinas de suma importância eram o elo entre o Curso de História e a contribuição africana no processo histórico brasileiro.

Posteriormente as aulas do Professor Carlos Vieira Ruivo amadureceram a ideia de trabalhar com a religião afro-brasileira na cidade do Rio Grande, tendo em vista a importância religiosa afro-brasileira e cultural manifestada na procissão e Festa de Iemanjá na cidade.

No ano de 2000, realizei a palestra “O Sincretismo Religioso Como Identidade Cultural”, enquanto acadêmica do Curso de História da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, em parceria com o SESI/SENAI, no Supletivo Ensino Fundamental 1ª/4ª série, desenvolvido pelo SESI/SENAI na Empresa Veja Engenharia S/A, em comemoração aos 500 anos da descoberta do Brasil.

Eu sempre procurei realizar leituras e a desenvolver trabalhos e pesquisas que buscassem conhecer, identificar e compreender de que maneira ocorreu e de que forma ocorre nos dias atuais esta relação entre os saberes tradicionais da história e cultura afro-brasileira no que se refere a sua influência na própria história brasileira e, em especial, na do Rio Grande, RS. Por ser um saber que está intimamente vinculado à noção do homem enquanto parte integrante da natureza - e a natureza nos traz, nos mitos yorubas (orixás), a sua representação segundo a tradição dos saberes populares da religiosidade afro-brasileira - procurei dar continuidade aos meus estudos, buscando no Curso de Especialização de História

da Universidade Federal do Rio Grande - FURG, conhecer como ocorreu o processo de formação de Rio Grande, RS, tanto no seu aspecto histórico como ambiental, social e cultural, buscando focar a questão da religiosidade afro-brasileira e rio-grandina.

Na escolha do Curso de Especialização em História Política & Cultura no RS, na Universidade Federal do Rio Grande - FURG, busquei conhecer de que forma ocorrera o início da Festa de Iemanjá, tendo como título a “Festa de Iemanjá na Cidade Noiva do Mar em 2001”.

No período de 1997 a 2001 entre minha graduação e minha especialização não existia nenhuma lei tornando obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, tema este que já vinha sendo trabalhado nas disciplinas de História da África e de Antropologia, na Graduação.

A monografia de conclusão gerou a possibilidade de continuar o andamento das pesquisas sobre o universo cosmológico das religiões afro-brasileiras tendo como local Rio Grande, RS, por este ser o porto de entrada dos escravos no estado gaúcho.

Com o propósito de trabalhar com a religião afro-brasileira na cidade do Rio Grande, RS, no ano de 2004, participei da comissão organizadora do “I Seminário de Teologia da Religião de Matriz Africana e Afro-Brasileira do Rio Grande”, tendo como palestrante o Prof. Jayro Pereira de Jesus, promovido pela Associação Afro-Religiosa Ilê Ifê, sob a coordenação do Babalorixá Celso de Obocum, Ogan Waldir de Ogum e Rubia de Oxum Panda, realizado na Câmara de Vereadores do município.

No ano de 2006 participei da Ação de Extensão Universitária da PROEXT da Universidade do Rio Grande do Sul – UFRGS, no “Curso Educação Anti-Racista no Cotidiano Escolar: História e Cultura Afro-Brasileira 2006”. No final do referido curso, os professores deveriam desenvolver um projeto que valorizasse a história e cultura afro-brasileira; com este objetivo realizei o “Projeto Negro Rei” com o intuito de trabalhar a história da capoeira e a sua transdisciplinaridade perpassada por seus mitos, sua musicalidade, suas ladainhas e suas rezas.

É por este fator que trago em minha pesquisa a importância da Lei 10.639/03 que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e a necessidade

de adotarmos uma conscientização da contribuição afro-brasileira de maneira determinante, tanto no que tange ao fator histórico e cultural como também na forma com que abordam a questão do cuidar do ambiente, pelo fato de ser uma religião que está totalmente voltada para a natureza. Na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, participei, no ano de 2006, do “Curso A Cor da Cultura e da História na Educação Anti-Racista no Cotidiano Escolar”, dentro da programação do 7º Salão de Extensão Ampliando as Fronteiras da Universidade: Educação, Meio Ambiente, Cultura, Trabalho, Saúde, Tecnologia, Direitos Humanos, da UFRGS, sob a coordenação do Prof. Dr. José Antônio Dos Santos.

A minha escolha pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental e pela linha de pesquisa na área de educação formal e não formal está ligada à possibilidade de trabalhar com a dimensão dos grupos pesquisados em sua diversidade religiosa, social, cultural e ambiental.

Em minha pesquisa, busco compreender, através da análise de conteúdo de jornais, revistas, entrevistas e do referencial teórico, como ocorre a interligação entre os saberes populares e sua compreensão do universo religioso no campo da dimensão ambiental, imortalizados por meio de seus mitos yorubas em seu cotidiano sagrado e profano, entre os saberes ancestrais perpetuados pela oralidade e mantidos pelo senso comum e o senso científico representado pela academia.

2.1 A Religião Afro-Brasileira e a Lei 10.639/03

Frente à nova vertente cultural assegurada pela Lei 10.639/03, vislumbrar o reconhecimento da pluralidade dos aspectos históricos e culturais dentro da sociedade brasileira foi fator essencial para a escolha do Mestrado em Educação Ambiental e da referida linha de pesquisa. A Lei 10.639/03 busca trazer a todos o reconhecimento da história e cultura afro-brasileira, o reconhecimento de sua religiosidade negada e interpretada durante anos como coisa de pessoas ignorantes e descendentes de escravos. A lei traz um novo paradigma para a sociedade no reconhecimento da diversidade brasileira, buscando romper os paradigmas impostos por uma sociedade embasada no eurocentrismo.

Dentre muitos papéis, a literatura assume a de discutir, deslocar discursos e construir conceitos de identidade, nacionalidade e etnia. A literatura

enquanto espaço de construção simbólica de sentidos colabora para a formação e resgate identitário, tanto no campo sócio-cultural, como étnico-religioso.

A partir da lei 10.639, a história e cultura afro-brasileiras vêm ganhando espaço na academia e sociedade. Ainda que de modo tímido, a cultura afrodescendente começa a expor as manifestações literárias, outrora concebidas apenas a um grupo hegemônico branco. A literatura de autoria e temática afrodescendente rompe um paradigma dentro da sociedade letrada, o negro pela primeira vez assume uma condição antes platônica, a de ser sujeito e assumir sua identidade, crenças, raízes, sonhos e lutas.

Nas últimas décadas, a literatura afro-brasileira vem marcando um momento, no qual a historiografia literária passa por um processo de revisão, releitura e questionamento do *corpus* canônicos, que retratam o negro de forma estigmatizada, como objeto e não como sujeito, culminando com a demonização da tradição religiosa advinda da pátria mãe de todo afrodescendente: a África. (PARADISO, 2011, p. 25 – 26).

A linha de pesquisa de educação não formal possibilita trabalhar com comunidades tradicionais e sua religiosidade e neste campo a universidade está proporcionando um aprendizado além das salas de aula. A pesquisa vem abordar os relatos das vivências da sabedoria tradicional no contato direto com os povos tradicionais, valorizando a diversidade e riqueza histórico-cultural da população brasileira.

Os mais variados grupos sociais começaram a ter uma visibilidade que antes não tinham, tanto na lei 10.639, quanto na lei 11.645, que traz a obrigatoriedade do ensino de história indígena. De acordo com o Prof. Dr. Jean Batista⁴, foi uma oportunidade para a gente pensar que o Brasil é o país da diversidade, e a lei vem a dar um lugar a estes povos, para estas pessoas tão injustiçadas ao longo do tempo agora possam ter reconhecido seu espaço na nossa vida como sociedade. A luta indígena e afro-brasileira não é uma luta de todos os grupos sociais que se sentem de alguma forma injustiçados no Brasil. Então, a gente está falando da população LGVT - hoje existe um debate muito importante sobre a questão afro-gay, sobre a questão de gênero afro-indígena, e também um resultado da luta das mulheres. Surge a possibilidade de se discutir as questões sobre a mulher negra, a mulher indígena dentro dessa sociedade, os mestiços, os chamados pardos, e que também entram nesse campo que até então não desfrutavam um espaço social legítimo dentro da nossa historiografia, dentro dos nossos valores da nossa sociedade.

A lei 7.716 / 1989 (atualizada pela lei 9.459 / 97) dispõe sobre o combate à discriminação de pessoas com base religiosa, como a discriminação de

⁴ Entrevista realizada pela autora, em 21 de dezembro de 2012.

mulheres, de pessoas com deficiência, homofobia e a xenofobia de fundamentação religiosa. Isso implica que as religiões, ao mesmo tempo em que devem ser respeitadas, precisam exercer o respeito às diferenças e às diversidades, aprendendo a conviver em sociedade livre e democrática. (BRASIL, 2011, p.70).

Conforme o Prof. Dr. Jean Batista, ainda é muito pouco o que se faz, sendo um Everest o que se tem à frente, para se fazer cumprir a lei 10.639 e, como professor da universidade, tem procurado alcançar para além da sala de aula, da educação formal, por entender que existem coisas muito mais importantes.

Segundo ele, é o campo da educação não formal que possibilita que os estudantes possam conviver com a cultura afro e com a sociedade afro e das nossas comunidades, porque não adianta só estudar os livros; não é assim que se aprende culturas que são fundamentadas na oralidade, na tradição oral. Esses povos tradicionais não precisam de bibliotecas para se manterem culturalmente; eles são povos orais – embora tenham o direito de ter bibliotecas, o que representa algo mais a se lutar, valendo-se dessa lei.

Na entrevista, o Prof. Dr. Jean Batista nos diz que o estudante universitário está acostumado a lidar apenas com uma classe, ou acostumado a entrar na universidade para se embranquecer, ou para deixar de ser quem é, ou abandonar sua classe social e ascender socialmente. Acostumados a essas ideias, é importante que os estudantes vão lá conviver com as comunidades, para apreender com as comunidades como elas pensam e se entendem e como transmitem seus saberes de geração em geração.

É importante questionar sobre os centros de saberes populares. Onde se aprende isso? Onde estão esses grandes centros de saberes? É nos terreiros onde a gente pode consultar os pais de santo, onde nós assistimos os grandes rituais, as grandes celebrações, as grandes festividades. Rio Grande é uma cidade privilegiada nesse sentido, não só pelo número de terreiros, mas pela festa de Iemanjá.

É emergencial que estudos sejam aprofundados sobre esta festividade, que ainda não é patrimônio, o que é um crime de exclusão, segundo Jean Batista, que também entende a importância dos terreiros que temos nos bairros periféricos. Em Rio Grande temos o Cedro ou BGV, esse bairro que tanto contribuiu para a cidade com sua mão de obra na construção do porto; e que ainda contribui, pela cultura, pela música do Rio Grande, pelas religiosidades que ali circulam naquele bairro. E

pela vida que ele nos traz. Quem visita o BGV e o samba no Patão, nunca mais esquece e tem uma aula do que vem a ser a luta afro, a sobrevivência afro dentro da nossa comunidade.

O método utilizado para o desenvolvimento da pesquisa foi o de história oral, buscando através da pesquisa de campo, entrevistas semiestruturadas, diários de campo, arquivos e periódicos realizar a análise e interpretação do conteúdo oral, juntamente com o referencial teórico.

O trabalho com história oral⁵ nos possibilita realizar a compreensão de momentos da realidade histórica, social e cultural desta parcela da população da matriz afro-rio-grandina na cidade do Rio Grande (RS).

A opção pela história oral ocorreu por se tratar de uma pesquisa com comunidades tradicionais, que mantém suas estruturas na oralidade, então foi utilizado este método para a realização da pesquisa, através da realização de entrevista semiestruturada com as lalorixás (zeladoras de santo ou sacerdotisas), Babalorixás (zeladores de santo ou sacerdotes), Cacique (sacerdotisa ou sacerdote), Yawo (filho de santo ou iniciado), com o intuito de investigar a sua cosmovisão de educação ambiental, através das narrativas míticas.

A história oral me possibilitou um maior contato e aproximação com os Terreiros ou Ilês (casa onde ocorre o culto). O período de pesquisa participante ocorreu a partir do primeiro semestre de 2010, num primeiro contato para apresentação da proposta de pesquisa e discussão de suas possibilidades. Além das entrevistas gravadas e do caderno de campo, foram utilizadas atas de reunião, fotografias, documentos e jornais, alicerçados pelo referencial teórico.

A minha escolha pelo método de história oral ocorreu pelo fato de buscar conhecer e compreender como se estabelece a conexão entre a Educação Ambiental e as comunidades tradicionais de terreiro. Os educadores ambientais precisam dar passagem às vozes e aos saberes que vêm das tradições orais para uma troca entre os saberes acadêmicos e a comunidade local. Segundo Rusvheinsky: “[...] uma investigação que contempla a relação entre duas variáveis,

⁵ História Oral é um recurso moderno usado para a elaboração de registros, documentos, arquivamentos e estudos referentes á experiência social de pessoas e de grupos. Ela é sempre uma história do tempo presente e também reconhecida como história viva. (MEIHY, 2010, p.17).

ou seja, a metodologia de história oral e a contribuição dada á produção do conhecimento em Educação Ambiental”. (2005, p.137)

O referencial teórico utilizado na dissertação traz elementos na área da educação ambiental, antropologia e história, buscando realizar um trabalho de caráter investigativo e fazendo a relação entre a complexidade e a importância na educação ambiental para a realização da pesquisa sobre os mitos yorubas e a sua cosmovisão da relação existente entre o homem, o ambiente e o culto aos orixás na manutenção dos saberes tradicionais.

O desenvolvimento da dissertação nos possibilita, através da ciência, uma relação de troca e aprendizado antes negado pelo academicismo científico, que era manipulado pela elite e pela igreja católica. A pesquisa aponta como caminho o diálogo e o respeito á diversidade religiosa e cultural. Embora vivamos em um mundo capitalista, a diversidade religiosa e cultural nos coloca diante do homem que produz cultura e esta cultura interage sobre o ambiente e sobre o homem que a produz; portanto o homem é produto e produtor do meio em que vive, segundo Morin.

O homem ainda mantém-se atrelado em seus mitos sejam eles deuses, símbolos de poder, do nacionalismo extremado; a diferença está, nos dias de hoje, mais evidente, devido à própria globalização, que parte do capitalismo e traz à tona as vozes antes calada pelos padrões de modelos impostos, tanto de estado como de religião oficial. Os povos tradicionais sofreram a aculturação tanto europeia quanto indígena, mas também mantiveram sua própria identidade através da manutenção da história oral passada para seu povo pelos seus anciões.

Boaventura de Souza, por trabalhar com o diálogo entre o senso comum e o científico nos proporciona realizar o encontro entre a academia e os saberes tradicionais dos Terreiros, trazendo para o debate Edgar Morin, que nos possibilita um olhar total rompendo com a fragmentação e com o eurocentrismo que sempre relegou à marginalização os saberes vindos das camadas populares, como se estas não tivessem o seu saber, a sua religiosidade, a sua cultura inseridas na cultura brasileira em sua plenitude. Não é mais possível negar a importância destes saberes para a academia.

A religião afro-brasileira traz em seus cultos uma visão diferenciada da visão ocidental, mesmo com o sincretismo religioso na utilização de imagens de santos católicos por influência do período de cativo, onde era proibido cultuar os orixás. Manteve na estrutura de seus ensinamentos a visão de que o ser humano veio ao mundo para ser feliz, em harmonia com a natureza, com os orixás e estes teriam na natureza a sua essência e esta, na deles. De acordo com Bachelard (2008, p.13): “[...] a imagem poética está sob o signo de um novo ser. Esse ser é o homem feliz”.

A pesquisa tem relevância para a academia por não haver nenhum trabalho na área de Educação Ambiental sobre os orixás e sua cosmovisão através do saber tradicional e sua concepção de natureza.

A importância para as comunidades pesquisadas se estabelece pela troca de informações entre as cidades e as comunidades pesquisadas, a academia e a sociedade em geral, por se tratar de um trabalho que busca conhecer e entender como se estabelecem as trocas de saberes entre estas comunidades que estão embasadas na história oral. Já existem pesquisas e vários trabalhos sobre a religião de matriz africana no campo da antropologia, história, sociologia dentre outras, porém a história e manutenção de seus cultos se dá através dos lalorixás (sacerdotes e sacerdotisas do culto), mantenedores dos saberes e tradições relevantes aos seus mitos (orixás) e suas narrativas míticas.

A pesquisa tem por objetivo geral compreender as dimensões educativo-ambientais dos mitos yorubas visando entender como, através das narrativas míticas, se estabelece a relação entre o ser humano e o sagrado representado pela natureza, a partir da percepção do homem enquanto parte da natureza, e não como o ser principal e dominador sobre os demais.

Nos objetivos específicos, busca-se conhecer como o culto dos orixás em Rio Grande (RS) trabalha a conscientização em relação à natureza; sendo ela o elemento principal de seu culto. O presente projeto tem como objetivos específicos conhecer e compreender através das narrativas míticas e do diálogo que se estabelecem entre os Babalorixás (sacerdotes masculinos) e as lalorixás (sacerdotisas) com os iniciados do culto de nação Jeje-Nagô na cidade do Rio Grande (RS).

Qual a dimensão educativa ambiental que o culto de nação Jeje-Nagô nos traz em seus ritos e mitos? Como se estabelecem o ritual e os símbolos dos mitos afro-rio-grandinos, sendo a cidade do Rio Grande conhecida como berço do Batuque e da Umbanda no Rio Grande do Sul?

No culto dos orixás afro-brasileiros, um segmento onde os orixás - que na África, em suas nações distintas e opostas religiosa e culturalmente mantinham rivalidade entre si - ao se tornarem escravos tiveram na religião um elo de significados mantidos através da reestruturação de seus saberes tradicionais. A tradição oral manteve-se no Brasil e as rivalidades anteriores deixaram de existir quando se uniram nas senzalas, através de seus orixás e de seus cultos.

O culto dos orixás, enquanto ritual de caráter singular dentro do universo simbólico afro-brasileiro, traz, em sua narrativa mítica, o significado da visão africana da natureza. E o viver no seu cotidiano não está desvinculado do seu convívio com os seus deuses africanos, que estão hierarquicamente ordenados correspondendo a uma sequência lógica, seguida por seus iniciados, tanto no seu processo religioso quanto no dia a dia, não havendo uma fragmentação entre o convívio com o sagrado e o cotidiano, sendo contínuo.

As comunidades tradicionais de matriz religiosa afro-brasileira, que num primeiro momento se mantinham apenas nas zonas periféricas a margem da sociedade, passaram, em um segundo momento, a expandir para locais mais centrais da cidade de Rio Grande, RS. Este fator ocorreu em nível nacional também, porém mais lentamente na cidade de Rio Grande RS. Nós podemos deduzir como sendo uma teia viva este processo onde se ampliam os espaços dos Ilês ou terreiros (local onde ocorrem os cultos).

A importância das comunidades tradicionais possibilita um amadurecimento intelectual dos estudantes através do campo da educação não formal, sendo que neste campo a subjetividade é trabalhada conscientemente ao interagir com as populações tradicionais. E o Prof. Dr. Jean Batista traz em sua entrevista, em seus saberes, este valor de olhar o outro com respeito valorizando a história de vida das comunidades tradicionais.

Conforme o Prof. Dr. Jean Batista afirma, além dos bairros periféricos existem as comunidades rurais negras, um grande espaço de aprendizagem para todos nós

sobre a luta negra, a resistência negra. Ele faz um recorte nas comunidades quilombolas, que têm em suas trajetórias toda a luta negra dentro da sociedade. Estes são os principais espaços que, segundo Jean Batista, enquanto professor, procura possibilitar aos seus alunos para que eles conheçam, convivam e aprendam com a cultura afro. Além disso, há os eventos, os congressos, os livros que a gente lê. Mas eu creio que é justamente dentro do campo da educação não formal que a vivência com estes grupos vai possibilitar isso. Agora não adianta o estudante universitário ir lá apenas recortar essas pessoas como objeto de estudo de laboratório, não se tratam de ratos de laboratório.

Muito os estudantes universitários, de acordo com o Prof. Dr. Jean Batista, podem fazer nestas comunidades tradicionais. As leis apontam a necessidade de se trabalhar nelas, elas vêm sofrendo danos patrimoniais, danos territoriais e também danos a acesso a direitos básicos como saúde, educação, habitação. O que o estudante pode ajudar a promover nesse momento também, já que ele tem acesso à estrutura acadêmica, a essa instituição tão bem equipada que é a universidade com tanta representatividade social.

Esse acadêmico, segundo o Prof. Dr. Jean Batista tem como possibilitar esses direitos que têm sido subtraídos dessas comunidades. Ele pode contribuir com o reconhecimento das terras daquelas comunidades, para fortalecimento das comunidades socialmente, do reconhecimento delas pelo o público, porque essas comunidades nos pedem para a gente contar sua história, trazer visibilidade a suas lutas e eles vêm nos mostrar este anseio de querer comunicar isso ao mundo; eles querem contar o que tem passado todas as injustiças. E o incrível disso tudo é o esforço que elas têm feito para garantir sua perpetuação social, porque apesar de tudo que passaram, das incríveis dificuldades que elas enfrentam na vida e superam estão sempre se reerguendo, se reconstruindo, sempre se fortalecendo porque não se entregam.

Os reconhecimentos da importância da cultura negra no dia a dia nacional e de suas dinâmicas positivas como modelo civilizatório deixam pouco a pouco de ser caricaturadas. Sua essência musical, sua capacidade de transformar condições adversas em fatores de desenvolvimento humano e alegria, sua estética rica em diversidade, sua religiosidade inclusiva passam a operar no conjunto da nação como elementos positivos da diversidade. (PEREIRA, 2011).

Na entrevista com o Babalorixá Jorge de Xangô⁶ de como ele compreende a lei 10.639 como alicerce e fundamentação da história da religião afro-brasileira, nos disse que a lei 10.639 foi sancionada, mas ela não é aplicada, é cumprida por alguns professores, mas ainda não há um comprometimento. É preciso chamar os babalorixás e as ialorixás para darem palestras aos professores; e estes professores devem fazer uma pesquisa com embasamento nas narrativas yorubas dos orixás sobre a importância da natureza e da vida.

Os professores não devem trazer uma visão eurocêntrica sobre a religião afro-brasileira, uma visão preconceituosa que desqualifica o que não conhece a cosmovisão de educação ambiental dos mitos yorubas os orixás. Por ser uma religião totalmente voltada para a natureza, ela traz a sua cosmovisão de educação ambiental dentro de sua concepção religiosa de natureza.

A ialorixá Marli do Bará⁷, de nação Jeje, nos disse em sua entrevista que a religião é toda voltada à natureza, que referenciam a Deus através dos agradecimentos que fazem à natureza. Referenciamos a natureza, referenciamos a folhinha que cai, referenciam os rios, o mar, a mata, a terra. É a filosofia principal, Olodumaré ou Olorun. Segundo ela, Deus criou a natureza para sermos felizes, para nosso deleite, ninguém nasce para chorar. Portanto a solução dos nossos problemas está na natureza, acreditamos que o aroma sobe aos Orun o céu e retorna para nós em forma de axé (força vital) dos orixás.

A ialorixá Ana de Oxum⁸, em sua entrevista, nos traz a cosmovisão de educação ambiental dos mitos yorubas, os orixás, explicando que a relação existente é circular: quando se fala em orixá se fala em natureza e ao se falar em natureza, se fala em orixá é uma relação complexa. Tudo o que é utilizado no culto dos orixás provém da natureza o orixá está no nosso dia a dia. O nosso corpo é formado por água e todos os rituais levam o omi (água), todas as quartinhas são preenchidas com água, representando o elo com o orixá.

É uma relação onde o orixá liga o homem com a natureza - pois é a própria natureza - e a natureza liga o homem ao orixá, que se mantém através da cultura

⁶ Entrevista realizada pela autora, em 04 de dezembro de 2012.

⁷ Entrevista realizada pela autora, em 23 de agosto de 2012.

⁸ Entrevista realizada pela autora, em 05 de setembro de 2012.

transmitida nas narrativas míticas dos orixás e passadas às gerações seguintes e neste viver, o orixá mantém o ser humano com a sua identidade de ser natural e social e produtor de cultura que interage entre os homens e o ambiente, modificando-o continuamente. A lalorixá Ana de Oxum em sua entrevista afirma que na verdade tudo o que vem da natureza é do orixá, é o próprio orixá representado nos elementos fogo, terra, água e ar, portanto têm de serem cuidados, preservados. Todos os aprontes respeitam a natureza, todos os aprontes estão em harmonia com a natureza, estão em comunhão com a natureza.

Morin (2012) aborda a relação em anel entre o homem, natureza e a cultura em constante produção e desenvolvimento de sua capacidade de homem enquanto um ser produtor e a produção da cultura em si mesma que interage entre a natureza e o homem.

Assim, a hominização biológica foi necessária para a elaboração da cultura, mas a emergência da cultura foi necessária para a continuação da hominização até o Neandertal e o sapiens.

Assim, começamos a perceber a relação em anel entre natureza e cultura. Podemos até mesmo identificar, mais ou menos aproximadamente, a fase de hominização em que esses dois termos se entrelaçaram. A aptidão natural para aprender encontrará seu pleno emprego na cultura, que constitui um capital de elementos adquiridos e de métodos de aquisição. (MORIN, 2012, p.33).

A cultura brasileira restringia a contribuição dos afrodescendentes a sua importância no samba, carnaval, na capoeira enquanto esporte nacional. E neste contexto do Estado Novo a umbanda já tinha surgido enquanto um elemento agregador de valores que buscavam integrar-se na sociedade brasileira como um movimento de contracultura, ou seja, de enfrentamento da sociedade no sentido de deixar de ser uma manifestação religiosa paralela à religião oficial.

A umbanda buscava uma mudança no que tange a ser aceita pela sociedade, mas alicerçava seus valores no patriotismo e seus intelectuais buscavam legitimar e não romper com o modelo imposto, diferenciando-se, portanto, do movimento de contracultura dos hippies, que buscava romper com os padrões impostos.

Tudo e todos que se mostrassem diferentes dos padrões aceitos como normais eram motivo de perseguição e acusação de serem comunistas. E neste período as religiões afro-brasileiras eram alvo de perseguição e discriminação social.

A umbanda não queria ir contra os padrões ou modelos, mas sim buscar pontos de semelhanças que a aproximassem do modelo aceito pela sociedade

patriarcal brasileira, e para tanto, o branqueamento realizado tinha esse caráter de tentar aproximar-se do que seria o modelo ideal, para sua posterior aceitação pela sociedade brasileira. O sincretismo desempenhava esse papel com os santos católicos, a influência do kardecismo em sua doutrina estava na linha de frente na busca para sua legitimação enquanto religião nacional. Portanto, ser reconhecida como um modelo de religião a ser seguido, no sentido de não dividir, mas sim agregar os elementos católicos, kardecistas, indígenas e africanos.

As influências africana e indígena seriam uma complementação da identidade umbandista, ficando em um segundo plano, sendo que, em alguns casos, o tambor era retirado de alguns terreiros para não serem confundidos os encontros de umbanda com baderna ou cultos oriundos dos africanos que não eram bem aceitos pela sociedade branca.

A umbanda teria em seus princípios dogmáticos um caráter evolucionista e, portanto seria necessário afastar de qualquer semelhança com o culto aos orixás relegados às religiões afro-brasileiras segundo a visão elitista e burguesa da sociedade paternalista.

A presente pesquisa traz o propósito de conhecer como ocorreram as relações entre os umbandistas e a sociedade local na cidade de Rio Grande RS, bem como seu universo mítico simbólico da festa de Iemanjá foram determinantes para a escolha da Festa de Iemanjá como foco da pesquisa, no Curso de Especialização da Universidade de Federal de Rio Grande FURG.

2.2 A Festa de Iemanjá e o Sincretismo

A cidade de Rio Grande, conhecida como a cidade Noiva do Mar e Cidade das Águas, e de acordo com os adeptos da religião afro-brasileira, Rio Grande, RS, é protegida por Iemanjá, juntamente com Oxum e Iansã, e no catolicismo seu padroeiro é São Pedro, que dentro do sincretismo é o Bará. A cidade do Rio Grande, RS, é referência por ser historicamente conhecida como berço da Umbanda que é a confluência da religião afro com o catolicismo, com a influência indígena e, posteriormente, o kardecismo.

Conforme Isaia (1999), a umbanda nasce de um esforço para ser aceita na sociedade, buscando romper com o estigma de transgressora dos valores consolidados e sua associação ao atraso e à ignorância.

[...] A Umbanda, no seu relacionamento com o poder instituído, apresentaria as duas faces, com elas jogando com as conjunturas, ao sabor das conveniências.

Em uma sociedade na qual circulavam significados explicitamente pejorativos em relação à negritude, onde a figura do branco, do imigrante europeu, aparecia altamente valorizada, associada a padrões de laboriosidade, de saúde e de moral elevada, não é de causar espanto a recorrência da nova religião aos múltiplos referências orientadores, tanto do agir operativo cotidiano quanto do saber “científico”, do jurídico e do religioso, todos reforçadores dos significados socialmente compartilhados. De outra forma, a Umbanda não teria como afirmar-se como novo valor na sociedade brasileira. (ISAIA, 1999, p.102).

O trabalho de conclusão “A Festa de Iemanjá na Cidade Noiva do Mar,” do curso de Especialização Lato Sensu de História da FURG, no ano de 2001, buscou num primeiro momento conhecer o orixá Iemanjá, devido ao fascínio que este orixá exerce sobre grande parcela da população rio-grandina, que vai à praia do Cassino para participar da procissão e festa nos dias 1º e 2 de fevereiro.

Uma das propostas era saber qual a raiz do mito Iemanjá e sua trajetória para o Brasil, e de que maneira houve a sua metamorfose para adaptar-se e inserir-se na sociedade local. Em um segundo momento, a pesquisa propôs investigar especificamente na cidade de Rio Grande RS como se deu o processo de origem da Festa de Iemanjá. E de que maneira foi à relação com a sociedade rio-grandina no período de sua inserção no espaço público local. E, posteriormente, a repercussão da Festa de Iemanjá em âmbito nacional e internacional.

O método utilizado neste trabalho foi o etnográfico, com a utilização de diário de campo, pesquisa de campo, revisão bibliográfica, observação participante. As entrevistas foram feitas com o escultor clássico acadêmico Érico Gobbi; senhor Edson da Silva Gobbi, filho de Érico Gobbi; com a senhora Nilza Araújo, esposa do umbandista João Paulo Araújo; senhora Amilca Ferrari, esposa do umbandista Antônio Ferrari; vereador Renato Albuquerque, enquanto secretário dos serviços urbanos a época, e com o umbandista Jorge Nunes.

Foram vários centros de umbanda indispensáveis na organização na arrecadação de fundos, bingos, festas para a compra da escultura de Iemanjá, dentre eles a Terreira do Pai Guaraná, Tenda Espírita de Umbanda Mãe Iemanjá,

Centro Espírita de Umbanda Nossa Senhora Santa Ana. Entretanto para fazermos um recorte espacial e temporal nos detivemos no Centro Espírita de Umbanda Cruzeiro do Sul, mas destacamos que haviam mais centros envolvidos na Festa de Iemanjá.

Em minha pesquisa intitulada “A Festa de Iemanjá na Cidade Noiva do Mar”, em entrevista, o Sr. Jorge Nunes informou que a Umbanda teve seus “primeiros ensinamentos instituídos” no dia 15 de novembro de 1908, sendo Zélio Fernandino de Moraes o fundador. A umbanda, por possuir influência dos negros, católicos e kardecistas constitui-se como religião nacional e sob forma alguma realiza sacrifícios de animais. Conforme esta pesquisa “A Umbanda não aceita qualquer forma de sacrifícios, sendo eles inseridos num estado primitivo inconcebível ao caráter evolucionista da nova religião”. (CAMARGO, 2001, p.24).

No ano de 1926 a umbanda é trazida para a cidade de Rio Grande RS, por Otacílio Charão, oficial da marinha mercante fundando o primeiro centro de Umbanda rio-grandino “Centro Espírita de Umbanda São Jorge”, sendo Rio Grande, RS conhecido “Berço da Umbanda no Rio Grande do Sul”. A expansão da umbanda ocorre após 1945, mas a perseguição se mantém acirrada.

No ano de 1963 teve início a fundação da primeira liga de umbanda da cidade de Rio Grande, RS. Tendo como criador e presidente, o umbandista vereador do MDB João Paulo Araújo, situava-se na Avenida Silva Paes nº 350 e era filiada ao Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda, cuja sigla era CONDU, no Rio de Janeiro. A função das ligas de umbanda era de registrar os centros de umbanda. Devido ao preconceito e perseguição policial, tinham que fazer registro da pólvora utilizada nos pontos de fogo em rituais de umbanda. A primeira loja de artigos de umbanda foi idealizada e criada por João Paulo Araújo e chamava-se Casa de Umbanda Mãe Iemanjá, no mesmo endereço da liga de umbanda.

João Paulo Araújo dedicou sua vida ao reconhecimento da umbanda e a procissão e Festa de Iemanjá foram seus maiores feitos para os umbandistas. Ganhando uma dimensão gigantesca, a festa ultrapassaria os limites da cidade, do estado e do país, alcançando o Uruguai e a Argentina.

Na entrevista realizada com a senhora Nilza Araújo, esposa do Umbandista João Paulo Araújo, no início da procissão e Festa de Iemanjá não houve nenhuma

forma de auxílio por parte da prefeitura local. Neste período, na cidade do Rio Grande, RS, havia uma grande pressão por parte da igreja católica, pelo fato de não concordar com a procissão e Festa de Iemanjá que ocorriam paralelamente à Festa de Nossa Senhora dos Navegantes e que cada ano que passava ia ganhando mais fiéis, e o público em geral aumentava.

A organização e manutenção da procissão e da Festa de Iemanjá eram de inteira responsabilidade de João Paulo Araújo que, para proporcionar iluminação, comprou um motor a óleo diesel, devido à prefeitura nunca ter se empenhado para a realização da Festa.

De acordo com a senhora Nilza Araújo, seu marido, o Sr. João Paulo Araújo, contratava pessoas e, de caminhão, levavam os postes para a praia do Cassino para realizar a iluminação da praia. O pagamento do pessoal contratado para a iluminação e construção do palanque onde iriam ser realizadas as solenidades de abertura era de sua inteira responsabilidade. A preparação do lanche para as pessoas que trabalhavam na montagem dos postes para iluminação da festa de Iemanjá era realizada por ela mesma, em auxílio ao seu marido nos preparativos e organização da Festa de Iemanjá.

O crescimento da festa deu-se paulatinamente, com o aumento do número dos umbandistas oriundos de outras localidades. Mas a festa de Iemanjá, no período correspondente às décadas de 1960 e início de 1970, tinha suas manifestações religiosas restritas aos umbandistas, não ocorrendo outras manifestações afro-brasileiras. De acordo com a senhora Nilza Araújo, a umbanda era pura, não era umbanda cruzada (quando um terreiro realiza o culto religioso na Umbanda, na Quimbanda ou no Culto aos orixás): “Era Umbanda. Umbanda pura, não tinha nada de mistura de outras religiões. Na época da festa, era uma festa completamente religiosa [...]”.

A Festa de Iemanjá contou com vários umbandistas no final da década de 1960, dentre eles Wilmar Tavares, Orlando Carvalho, Antônio Ferrari, Amilca Ferrari Capitão Manoel Machado, Elza Santos Machado, dentre outros umbandistas e vários centros de umbanda que desempenharam papel fundamental na consolidação do campo umbandista na cidade do Rio Grande, RS. É importante destacarmos que neste período a umbanda iria se impor sozinha, frente à pressão da igreja católica pelo fato das demais religiões afro-brasileiras não serem

reconhecidas como elementos que compunham a religião brasileira, devido ao alto caráter elitista e discriminatório das culturas populares; porém é importante destacar que no restante do país já tínhamos um vasto movimento de aceitação e reconhecimento das religiões de matriz africana.

Em pesquisa realizada no jornal Rio Grande no período de 1966, Rio Grande teria 350 centros de umbanda e aproximadamente 80% participariam da Festa de Iemanjá. Após dois anos, em notícia daquele jornal, o vereador David Manoel Gautério teria levado dois requerimentos à Câmara Municipal: um pedindo o reconhecimento do “Dia de Iemanjá” e o outro solicitando iluminação da praia no local onde aconteceria a festa de Iemanjá ao subprefeito do Cassino o senhor Edilson Milher Barlém:

Exponho as seguintes razões para oficialização por parte de Executivo Municipal do dia consagrado à Mãe Yemanjá. [...] Considerando-se a festa mais concorrida do Estado como peregrinação de todos os recantos do interior no afã de homenagear a referida Mãe, venho, através do presente, solicitar seja oficializado, pelo rio-grandino, o referido pedido para a Festa de Iemanjá, cuja peregrinação supera [...] todas as festas religiosas do Estado [...] Considerando igualmente o avanço estrondoso da inequívoca formação religiosa umbandista em nossa terra com 2.100 terreiros [...] (JORNAL RIO GRANDE, 1968).

Contudo a Festa de Iemanjá só iria fazer parte do calendário oficial da cidade de Rio Grande, RS, após 31 anos de luta pelo reconhecimento das festividades umbandistas no Cassino, através da Lei nº. 5.291, de 7 de janeiro de 1999.

Ao realizarmos uma comparação entre os primeiros anos da década de 1960 e o ano de 1968, percebemos claramente a inserção do poder executivo municipal na organização dos preparativos para a procissão e Festa de Iemanjá. Em 1º de fevereiro de 1971, no jornal Rio Grande, o presidente oficial da Festa de Iemanjá, o senhor João Paulo Araújo, em nota oficial divulgava o número de 380 umbandistas vindos de várias cidades do Estado, fora os umbandistas locais, além dos turistas. Foram verificados, então, o aumento do contingente policial, reparos no asfalto, construção do palanque e a participação da Federação Rio Grandense de Umbanda, sede em Pelotas, com uma comissão trazida por Wilmar Tavares.

O sincretismo teve um papel fundamental para a Festa de Iemanjá na cidade do Rio Grande, RS, enquanto manifestação religiosa de cunho umbandista, em um período no qual havia um grande preconceito à umbanda, mesmo que em nível

nacional houvesse a tendência de ser reconhecida como religião essencialmente brasileira, por ter as influências africanas, indígenas e europeias.

A Umbanda teve no sincretismo a ancora necessária para adaptar-se numa sociedade hostil a sua forma original mantendo-se até os dias de hoje, não mais por necessidade de aceitação de seus cultos, mas sim pela absorção dos elementos africanos-indígenas e europeus. (CAMARGO, 2001, p.49).

Em 1970 o escultor rio-grandino Érico Gobbi teve a ideia de esculpir a estátua de lemanjá, concluindo-a no ano de 1973. A escultura, num primeiro momento, permaneceu em exposição em seu atelier, atraiu uma imensa multidão de rio-grandinos e devotos oriundos de outras localidades do estado, de Porto Alegre, Rio de Janeiro e de São Paulo.

Após um período de exposição em seu atelier particular, a escultura foi colocada no Cine Glória, devido ao aumento da visitação que realizava uma romaria para apreciar a escultura. A efetiva compra da escultura se deu mediante a organização dos umbandistas possibilitada pela arrecadação de dinheiro através de peixadas, aonde ocorriam bingos, e do concurso “Rainha das Crianças” sob a organização da senhora Elza Machado, do Centro Espírita Cruzeiro do Sul, no dia 27 de novembro de 1974, tendo o evento ocorrido no salão de festas da Associação Atlética do Banco do Brasil (AABB) e sendo coroada a menina Patrícia Bandeira Moreira.

A compra da escultura foi realizada pelos umbandistas no valor de 35.000 cruzeiros. O local para a colocação da escultura tornou-se uma grande divergência devido aos umbandistas quererem colocar a escultura na Praça Xavier Ferreira, porém o secretário de turismo, o senhor Renato Albuquerque, em entrevista, mencionou aos umbandistas e aos demais membros da diretoria que o local mais apropriado seria a praia do Cassino.

Eu disse para eles aonde se realiza a maior festa de lemanjá do Brasil, que é na praia do Cassino, onde termina a Avenida Rio Grande, e ela vai ficar colocada ali, de braços abertos recebendo os turistas, os veranistas e os religiosos que vão á festa de lemanjá. (CAMARGO, 2012, p.353).

A festa de lemanjá, desde o seu início, teve uma constante busca por reafirmação dos seus valores simbólicos, religiosos, sociais e culturais, se adaptando e readaptando ao espaço ambiental da praia do Cassino na busca de reconhecimento e valorização de seus mitos e ritos perante a sociedade rio-grandina.

A religião afro-brasileira, no que diz respeito aos cultos de Nação e a umbanda estão intrinsecamente ligadas à procissão e Festa de Iemanjá. Entretanto, a pesquisa sobre a Festa delimitou seu temporal no período em questão estudado, entre as décadas 1960 e 1980.

A festa de Iemanjá teve início no ano de 1963, sendo idealizada e colocada em prática pelo umbandista e vereador João Paulo Araújo na cidade de Rio Grande, RS. Neste período o Brasil estava passando por uma grande efervescência religiosa enquanto movimento de contracultura, indo à busca de espaço e reconhecimento por parte da sociedade brasileira.

Portanto, neste momento em especial, a umbanda rio-grandina saiu de seus terreiros (locais situados na zona urbana, casas de culto) para a realização da procissão e da Festa de Iemanjá na praia do Cassino.

A festa de Iemanjá cresceu paulatinamente através das suas manifestações religiosas, na praia do Cassino e ao longo do Saco da Mangueira, concentrando-se em especial na praia, o que possibilitou o crescimento das suas manifestações afro-rio-grandinas entre as décadas de 60, 70 e 80, ganhando respaldo nacional e internacional dos países do Prata, Uruguai e Argentina.

A cidade do Rio Grande, por ser banhada pelas águas do Oceano Atlântico, Saco da Mangueira e Laguna dos Patos tem um forte significado religioso, por ter o culto aos orixás suas representações simbólicas nos elementos da natureza: o sol, a lua, a chuva, o barro, as árvores, os rios, as cachoeiras, o mar, a terra, o céu e todos os elementos que compõem o seu universo mítico.

Um dos fatores que despertaram a minha escolha pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental⁹ é o seu caráter transdisciplinar, e por ter o programa uma preocupação constante com as políticas públicas em andamento sempre atento aos olhares e saberes, buscando realizar não somente uma troca de conhecimentos, mas interagir entre esses saberes, proporcionando um diálogo aberto.

⁹ Proposta do Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental (PPGEA) da Universidade Federal do Rio Grande (FURG) - <http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhegrupo.jsp?grupo=01677081414E0Q#identificacao0>

Ao me propor a trabalhar com os mitos yorubas e sua cosmovisão de Educação Ambiental neste projeto, além do resgate de importante legado histórico e cultural dos saberes tradicionais afro-brasileiros, buscava mais uma vez romper com o estereótipo de que a cultura negra nos deu somente o samba como o elemento principal.

O Mestrado de Educação Ambiental na FURG possibilita abordar o tema de uma maneira ampla na formação do educador ambiental, onde a realização da construção da dissertação nos possibilita romper com o cartesianismo dissociado e fragmentado entre os saberes sociais e do meio ambiente. “A interdisciplinaridade colocada como um componente prático da educação ambiental é discutido [...] como uma concepção de mundo que supera o processo da informação compartimentada e dissociada da existência social e natural do Planeta”. (CARVALHO, 1998, p.8).

O presente trabalho de pesquisa está sendo realizado dentro dos saberes não formais, pelo fato de trabalhar com as comunidades tradicionais de matriz afro-brasileira. Nesta linha, busca-se desenvolver, sob a perspectiva do educador e pesquisador docente, um trabalho amplo e diversificado, respeitando a relação harmônica entre os saberes da educação formal e os saberes da educação não formal.

E para trabalhar com as comunidades tradicionais que se baseiam na história oral como fonte de manutenção dos seus saberes tradicionais, eu, enquanto pesquisadora me identifiquei com esta linha de pesquisa por entender ser a mais adequada para o desenvolvimento deste trabalho.

As disciplinas realizadas junto ao Mestrado de Educação Ambiental me possibilitaram o conhecimento do referencial teórico dos professores do programa, auxiliando nas leituras para o aprofundamento direcionado à construção do projeto.

Ao realizarmos pesquisa bibliográfica na biblioteca do PPGEA, Sala Verde Judht Cortesão, FURG, destacamos a dissertação de mestrado de Lourdes Luciana Machado Sampaio, sob a orientação do Prof. Dr. Alfredo Martin Gentini, com o título “Educação Ambiental e Candomblé: Modos de Educação, Cultura e Resistência” concluída ano de 2007. O estudo centrou-se no objetivo de estabelecer as relações e interpelações entre o terreiro, a família e a escola.

A mestranda Lourdes Luciana Sampaio utilizou, como metodologia para trabalhar sua temática entre religião e educação ambiental, as Três Ecologias, de Felix Guattari e o modelo de desenvolvimento humano de Urie Bronfenbrenner. A autora concluiu sua pesquisa através da análise e interpretação das referências utilizadas e das entrevistas.

No que diz respeito à Lei 10.639/03 Sampaio (2007), nos mostra a importância da lei, em um primeiro momento, no que tange à história do Brasil ter sido alicerçada partir de uma visão eurocêntrica; rompendo com a ideia perpassada de que a cultura Europeia é o centro da cultura brasileira e que a indígena e a africana estariam em um segundo plano, como se não fossem de suma importância na construção histórica, social, cultural e ambiental e nossa sociedade.

[...] Hoje a história ensinada parte de uma visão eurocêntrica, em que as demais culturas são estudadas a partir de uma relação com os europeus, como se os outros povos não tivessem história. Esquece-se, por exemplo, no ato educativo, que as comunidades africanas já realizavam comércio marítimo antes dos portugueses, que já antes do império romano existiam impérios poderosos na África. [...] É necessário que a escola resgate a identidade dos afro-brasileiros. Negar qualquer etnia, além de esconder uma parte do imaginário dos educandos, firma o conceito de que a etnia negra, sua história, seus valores, suas manifestações religiosas e sua cultura é inferior ou menor [...]. O terceiro aspecto está relacionado ao fato de no Brasil o racismo está presente e que dentro da pobreza produzida pela sociedade organizada pelo modo de produção capitalista, as negras e os negros são a maioria e os mais pobres. (SAMPAIO, 2007, p.106 á 107).

A dissertação de Mestrado em Educação Ambiental de Ingrid Oliveira Santos junto ao Programa de Pós – Graduação em Educação Ambiental – PPGEA da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, concluída no ano de 2001 com o seguinte título: “Torotama: Educação Ambiental, Cidadania E Cultura Afro-Brasileira” sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Judith Cortesão, aborda a questão da contribuição da cultura africana na sociedade brasileira a partir da Educação Ambiental.

De acordo com Santos (2001) sua pesquisa traz a proposta de desenvolver o conceito de multiculturalismo. A autora utilizou a abordagem pedagógica de Paul Zec e Roger Bastide, na utilização da música e da dança como forma de ensino unificador disciplinas na Ilha da Torotama. A metodologia baseou-se nos conceitos de Trivinos, de Paulo Freire, em uma ação-reflexão dos modelos até então instituídos.

O material bibliográfico utilizado para o referencial teórico foi complementado com o material de pesquisa do levantamento realizado no trabalho de campo através das entrevistas com os alunos e professoras da escola Estadual Cristóvão Pereira de Abreu – Ilha da Torotama, Rio Grande, RS.

A Educação Ambiental, segundo Santos (2001), tem o papel de auxiliar os estudantes, possibilitando que estes tenham conhecimentos e convicções para poderem realizar discussões a respeito da sociedade em que vivem.

A Educação Ambiental sob a perspectiva pedagógica requer a reflexão-ação de uma nova postura e valores diante da vida, da sociedade, nas questões urgentes do nosso tempo incitando a vontade de compreender e intervir nos problemas sócio – ambiental, convidando-nos ao debate político perpassando pela produção cultural, gerando novos comportamentos criando raízes profundas em cada pessoa e na sociedade e, para tanto, propomos este trabalho, para investigar se é possível contribuir para a formação da identidade do futuro jovem cidadão através de uma proposta pedagógica realizada sob as bases da Educação Ambiental, destacando a cultura africana no Brasil. (SANTOS, 2001, p.20).

As disciplinas do Mestrado em Educação Ambiental me possibilitaram conhecer linhas teóricas que diferem uma da outra, mas, para mim, elas ajudaram a compreender a grande rede de sistemas entre elas; ao invés de se distanciarem, elas se complementam em seus diálogos. E dentro da minha linha de pesquisa de educação não formal, me auxiliaram na composição de meu projeto de pesquisa.

A Educação Ambiental é percebida, segundo Reigota (2009, p.10): “educação política, no sentido de que ela reivindica e prepara os cidadãos para exigir justiça social, cidadania nacional e planetária, autogestão e ética nas relações sociais e com a natureza”. Para Carvalho (2004), a Educação Ambiental enquanto ação educativa tem um importante papel mediador no campo educacional e no campo ambiental, possibilitando, através do diálogo, a resposta à nova crise ambiental, constituindo-nos enquanto sujeitos ecológicos, por nossa reflexão e ação sobre os nossos valores e crenças.

A Educação Ambiental tem sido importante mediadora entre a esfera educacional e o campo ambiental, dialogando com os novos problemas gerados pela crise ecológica e produzindo reflexões, concepções, métodos e experiências que visam construir novas bases de conhecimento e valores ecológicos nesta e nas futuras gerações [...] é o terreno fértil em que podemos ver surgir um sujeito ecológico. (CARVALHO, 2004, p. 25 e 26).

A visão de Loureiro (2004, p.13), nos diz que a “dialética marxista é a melhor forma de pensar e transformar o mundo”, sendo, portanto, a dialética insubstituível na Educação Ambiental e dentro da complexidade o debate se insere. Desta

maneira, conforme Loureiro (2004, p.15), “A Educação Ambiental, antes de tudo é educação”, onde a Educação Ambiental emancipatória age através do diálogo, tendo como fundamental a superação e a emancipação, e temos essa superação pela complexidade ambiental da dialética.

De acordo com Sato (2004, p.17), a Educação Ambiental tem como alicerce o “respeito a todas as formas de vida. Tal educação afirma valores e ações”, onde, neste contexto, a educação ambiental nos encoraja na construção de sociedades ecologicamente equilibradas, tendo responsabilidade individual e coletiva em todas as escalas, sejam elas locais, nacionais ou planetária.

Mauro Grün (1996) nos revela que a Educação Ambiental origina-se da “crise da cultura ocidental”, pelo fato do homem agir como se não fosse parte do ambiente. E ao falar-se em crise ecológica, referia-se apenas aos “amantes da natureza”, porém, ao passo que rompemos este conceito, chegamos à conscientização de que é necessária uma ética da natureza e, portanto a Educação Ambiental crítica tem que abarcar a dimensão ética.

A concepção de Educação Ambiental de Guimarães (1995) parte da crise de um “modelo civilizatório” onde o homem estava totalmente desligado do todo, apartado da natureza. E dentro desta visão, a produção humana tem como modelo a separação do homem da natureza, e o seu saber fragmenta-se, especializa-se. O questionamento deste paradigma civilizatório nos mostra ser necessário construir uma nova ética, sendo ela um fator determinante para o surgimento de um novo paradigma e a Educação Ambiental é o elo para uma integração do ser humano com o ambiente.

A construção de um novo paradigma, conforme Guimarães, faz parte também do processo educativo entre educadores, educandos e a comunidade, através do debate e da mudança de comportamento de sua relação enquanto indivíduo, mas também na relação com o outro e com o mundo.

A EA apresenta-se como uma dimensão do processo educativo voltada para a participação de seus atores, educandos e educadores, na construção de um novo paradigma que contemple as aspirações populares de melhor qualidade de vida socioeconômica e um mundo ambientalmente sadio. Aspectos estes que são intrinsecamente complementares; integrando assim Educação Ambiental e educação popular como consequência da busca da interação em equilíbrio dos aspectos socioeconômicos com o meio ambiente. (GUIMARÃES, 2007, p. 14 e15).

A posição de Boaventura de Souza Santos (1987), em seu livro “Um Discurso Sobre As Ciências”, nos afirma que a crise do paradigma da ciência moderna se deu devido à separação do senso comum do senso científico, que, no séc. XVI, residiu na “revolução científica”, tendo como embasamento as ciências naturais. E a partir do séc. XVIII será anunciado, para no séc. XIX consolidar-se, o paradigma da racionalidade e do positivismo, até as “ciências sociais”.

Na ciência pós-moderna, o grande salto para a crise do paradigma dominante, conforme Santos (1987, p.50-56), está no diálogo entre o conhecimento científico, que tende a fragmentar e separar o sujeito do objeto, para o conhecimento do senso comum, que privilegia a ação. Para ele, “deixado a si mesmo, o sensu comum é conservador [...] mas, interpenetrado pelo conhecimento científico, pode estar na origem de uma nova racionalidade”.

Na ciência moderna a ruptura epistemológica simboliza o salto qualitativo do conhecido do sensu comum para o conhecimento científico; na ciência pós-moderna o salto mais importante é o que é dado do conhecimento científico para o conhecimento do sensu comum. (SANTOS, 1987, p.57).

Para Guattari (1990) as três ecologias são a resposta para a crise ecológica desencadeada pela transformação técnico-científica. E esta crise está ocasionando a deterioração das relações, tanto individuais como as coletivas. A resposta à crise tem de ser política, social e cultural e também subjetiva. A ética e a política chamada de ecosofia ou as três ecologias do ambiente, das relações sociais e da humana. “[...] Mais do que nunca a natureza não pode ser separada da cultura e precisamos apreender a pensar transversalmente”. (GUATTARI, 1990, p.25).

A ética e a conscientização são elementos fundamentais para a constante reformulação dos nossos valores enquanto educadores e pesquisadores. Tanto em âmbito pessoal, no nosso cotidiano, como no âmbito acadêmico, nos proporciona uma constante mudança nos nossos valores e na desconstituição dos paradigmas impostos pelo processo de fragmentação dos saberes desvinculados uns dos outros, assim como o homem está separado da natureza e do próprio homem ao isolar-se em seu próprio mundo, desfocado do que ocorre em sua volta.

A subjetividade está inserida no homem, assim como o homem está inserido na natureza, mesmo quando ainda insiste em manter a falsa ideia de ser o dono e senhor de tudo o que está a sua volta e subjulgando o seu semelhante, transformando tudo em objeto, e tentando negar a si mesmo a subjetividade como

se fosse uma máquina sem sentimentos; e como se estes sentimentos muitas vezes não influenciassem em sua racionalidade.

Ao impor seus valores e sua própria verdade, anula o diálogo e não busca ouvir e ver o que está acontecendo em sua volta, culpando aos outros dos problemas e da crise planetária atual. Não é mais possível realizar um julgamento como se fôssemos juízes acima do bem e do mal; por termos consciência de que não somos imparciais em nossas escolhas. Somos responsáveis por nós, mas temos de ter consciência de que podemos buscar, através do diálogo, conhecer e compreender os saberes tradicionais, juntamente com o saber científicos, buscando respostas às questões atuais no campo da Educação Ambiental.

O diálogo é, nos dias de hoje, um fator importante para a reformulação dos nossos saberes, permitindo uma troca de conhecimento de suma importância para a realização do aprimoramento dos nossos saberes individuais e coletivos, sendo este conhecimento necessário para darmos início às mudanças de nossos hábitos tanto no que referisse aos nossos problemas internos quanto aos locais, do nosso bairro, nossa cidade, nosso país, tanto quanto uma conscientização em âmbito mundial.



Figura 2 - Orixá Ogum da justiça e dos caminhos.
Elemento fogo, sincretizado a São Jorge.

3 A COMPLEXIDADE DA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA

A dissertação “O Culto Jeje-Nagô e as Dimensões Educativas Ambientais dos Mitos Yorubas (Orixás)” traz uma reflexão na área de Educação Ambiental sobre os Orixás e a sua cosmovisão¹³ através dos saberes tradicionais, pela perpetuação de seus mitos mantidos no respeito à ancestralidade de seus sacerdotes pela oralidade do paralelo da cosmovisão no culto Jeje-Nagô no Rio Grande, RS, tornando o trabalho inédito dentro deste contexto. Ao referir a cidade do Rio Grande, RS, estamos destacando o bairro Getúlio Vargas e seus arredores, por este possuir uma forte influência da religião afro-brasileira.

Em face da entrevista realizada na cidade de Salvador, BA, com Obá Ibi¹⁰, o Sr. Edgar Filho¹¹, professor de língua portuguesa, inglesa e yorubá, que também é Omolorisá ou Vodunsi (filho de santo) e nos apresentou seu entendimento sobre a cosmovisão de educação ambiental dentro do culto Jeje Mina Popo¹², cabe salientar que a presente dissertação não traz, em momento algum, comparações entre os cultos e as cidades, por este não ser o caráter da pesquisa, visando, apenas, conhecer e compreender a cosmovisão de educação ambiental dentro dos cultos.

Penso ser necessário abandonarmos uma “visão unilateral que define o ser humano pela racionalidade” Morin (2007, p. 58). Enquanto aluna do Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, percebo minha dissertação de mestrado não como um trabalho de pesquisa isolado voltado para a obtenção do título de mestre, mas compreendo-o como integrante da comunidade da qual faço parte desde que nasci, o Bairro Getúlio Vargas e a sua história, e também da relação entre os membros da religião afro-rio-grandina e afro-brasileira como um todo em uma das múltiplas faces da história e cultura afro-brasileira; desconstruindo a visão da elite projetada sobre a periferia de um modo geral.

¹⁰ Obá Ibi, do Terreiro Ilê Ouo Ketá Posu Beta de Nação Jeje Mina Popo, de raiz religiosa do Sr. Manoel Falefá, localizado no bairro de São Marcos, tendo hoje como zeladora ou sacerdotisa a Sr^a. Edvaldina Alves ou, de acordo com seu nome de religião, Zeladora Yá Gbalá Mi.

¹¹ Entrevista realizada pela autora, em 3 de janeiro de 2013.

¹² O culto Jeje Mina Popo não é equivalente no Município do Rio Grande, RS. O culto Jeje não possui a mesma denominação que o do terreiro ao qual pertence o Sr. Edgar Filho, em Salvador, BA.



Fotografia 1 - Monumento Orixás¹³ localizado no Dique do Tororó Salvador, BA. Obra do artista plástico Tati Moreno em 1998.

Eu entendo a concepção de Edgar Morin como um elo para a compreensão entre o ser humano, o ambiente e a importância dos orixás através de sua representação de natureza como um todo, onde as partes são importantes juntas, e não fragmentada; pois, ao buscarmos compreender uma das faces da religião da matriz afro-rio-grandina que faz parte de um universo complexo da religião afro-brasileira, chegamos a concluir que as partes não são nada sem o todo. E por este fator, nós realizamos um breve histórico desde a escravidão, a formação do campo umbandista, do sincretismo para a nova construção de identidade da valorização dos elementos africanos e de sua cosmovisão de relação do ser humano com o ambiente para entendermos o processo atual no qual a religião está inserida.

¹³ Foto retirada do site www.trekearth.com.



Fotografia 2 - Antigo Terreiro¹⁴ do sacerdote de Nação Jeje Mina Popo, o Sr. Manoel Falefá, no Bairro de São Caetano, em Salvador, BA, que antes era um antigo povoado, segundo o Sr. Edgar Filho.

A dissertação busca ir ao encontro do outro em seu local de vivência, no contexto de sua realidade com o sagrado e com o ambiente, buscando compreender sua cosmovisão do sagrado dentro dos saberes tradicionais da religião afro-brasileira não podendo ser desfocado de sua realidade ou trabalhado na academia, fechado em dados e em bibliografias. Ao trabalharmos com a religião afro-brasileira estamos trabalhando com a subjetividade, e, portanto, não podemos separar o homem da natureza para buscar compreender a sua realidade, nem a sua opinião, do o local em que vive na sua relação com o sagrado, através dos orixás que fazem parte desta vivência, que são a própria natureza e a representação dela, ao mesmo tempo.

Morin (2008) nos diz sobre o homem e a sua separação da natureza pela ciência, para a busca da compreensão desta em relação ao homem enquanto objeto de pesquisa e saber, desfocado de sua realidade, fragmentado como algo que não pertence à natureza:

Vejam os princípios do conhecimento desenvolvidos pela ciência até o final da primeira metade do nosso século. Era um princípio de separação homem-natureza. A ideia era a de que, para o conhecimento do homem,

¹⁴ Foto cedida pelo Sr. Edgar Filho.

deveríamos rechaçar eliminar tudo o que fosse natural, como se nós, o nosso corpo e organismo fossem artificiais, ou seja, a separação total. A separação do sujeito e objeto, significando que nós temos o conhecimento objetivo porque eliminamos a subjetividade. Sem pensar que no conhecimento objetivo há, também, a projeção de estruturas mentais dos sujeitos humanos e, ainda sob condições históricas, sociológicas, culturais precisas. (MORIN, 2008, p.28).

A reforma do pensamento é, em primeiro lugar, uma atitude interna, para depois agirmos, seja no bairro, em nossa cidade, em nossas escolas da periferia e em nossa universidade que é a grande transmissora dos saberes postulados na academia, com a complementação de seus saberes com os saberes locais. Por isso a importância de darmos à comunidade o retorno das pesquisas realizadas a partir de seu núcleo. Para a compreensão de seu real valor na sua comunidade e na sociedade como um todo e na academia, esse retorno nos mostra o amadurecimento intelectual no reconhecimento da diversidade da sociedade brasileira.

É esta interação entre as partes onde eu, moradora no BGV, mestranda, pesquisadora, utilizo na minha própria vivência para reconstruir meus valores enquanto pesquisadora que busca contextualizar sua pesquisa na comunidade da qual faz parte, e que a partir da comunidade vai para academia e retorna para a comunidade na construção de um diálogo que não aparta a comunidade como um objeto isolado de pesquisa, mas sim interage com as comunidades através do debate e da construção dos saberes em conjunto, proporcionados pela educação não formal.

Tal processo possibilita uma reforma interna dos meus saberes pessoais, interagindo com o todo, traçando a busca de uma compreensão da história local, através da troca de saberes, do diálogo. A transdisciplinariedade nos dá a amplitude do respeito às diferenças étnicas, culturais, sociais e à integração com a natureza como um todo.

A discriminação ocasionada pelos anos de escravidão e a tentativa de dissolução da participação dos africanos na identidade nacional passou por fases de um total aniquilamento dos valores históricos, cultural e social para logo em seguida ser forçado uma falsa ideologia de igualdade racial numa tentativa de dissolver os elementos oriundos de matriz africana. Leonardo Boff (1996) nos traz esta questão

ao descrever o processo de introjeção da lógica de dominação e de inferioridade que foram incutidos em mais de quatro séculos de escravidão.¹⁵

[...] A Igreja da cristandade colonial fazia parte desse regime escravocrata em íntima aliança com o poder e administrava o projeto de evangelização e de *conquista espiritual* desses povos, a serviço do sistema colonial. Durante os séculos XVII e XVIII elaborou uma conveniente teologia da escravidão, a serviço dos senhores de escravo. [...] A persistência da ideologia do racismo ainda se manifestou vigorosamente, em níveis oficiais, com a elaboração da *ideologia do embranquecimento*, segundo a qual o afro-americano, para ser aceito, deveria assimilar os valores brancos.

Também as religiões negras, radicadas na África e em relação com as religiões do novo continente, souberam elaborar formas inteligentes de sincretismo [...] sem perder o essencial das suas tradições de povos afros. Nessa base, hoje, têm uma enorme atividade as comunidades de fé afros que se exprimem através das suas formas religiosas e em lugares estabelecidos (terreiros, congadas, tambores, candomblés, santerías, etc.). Hoje, os movimentos religiosos afro mais significativos são quatro: o candomblé nagô, no Brasil, e a santería em Cuba, duas formas religiosas provenientes da religião Ioruba-Nagô, muito ativa e difundida na Nigéria, e que acompanhou a deportação colonial dos negros; o vodu, do Haiti, que remonta à religião dos Ewe-Fon, do Benim, muito ativa e bem diferente da outra; e a versão vudu na República Dominicana misturada com elementos “conga” de origem bantu do Congo. (BOFF, 1996, p.76-77).

As semelhanças e as diferenças entre eu e o outro não me apartam dele, mas sim me complementam com seus saberes e olhares que divergem do meu saber, do meu olhar, ampliando meu saber sobre o todo e sobre mim mesma enquanto um ser humano que interage e age em seu ambiente.

Portanto, para nós, interagir com o todo é relacionar-se com as partes, é antes de tudo romper com o objetivismo da ciência. É reformular seus valores éticos e os paradigmas estabelecidos pela ciência moderna e assegurado pela coisificação do homem, enquanto objeto desfocado de sua realidade e separado de seu ambiente.

É, sim, renascer de suas próprias cinzas, tal qual Fênix; é a transgressão de ir além do que está postulado, no senso científico, buscando uma amplitude nos valores estabelecidos no senso comum para podermos enxergar a nós mesmos no outro como parte complementares e antagônicos de um todo integrado que age e

¹⁵ Porém, cabe bem lembrar que Leonardo Boff faz menção a quatro elementos mais significativos entre Brasil, Cuba, Haiti e República Dominicana. Mas sabemos que a suposta hegemonia do Candomblé Nagô no Brasil, difundido por Nina Rodrigues, dentre outros autores, não existe, pelo fato de termos uma grande e importante influência do Ijexá e do Jeje, que nos dias atuais teria se fundido, conforme Renner (2011), com outras nações religiosas africanas que deram sua contribuição ao Brasil; que são cinco: Oyó, Jeje, Ijexá, Cambinda ou Cabinda e o Nagô e não podemos nos esquecer da Umbanda e da Quimbanda, permeadas por elementos africanos, indígenas e europeus, tendo sido formadas aqui no Brasil.

interage sobre o ser humano e a natureza adaptando-se e readaptando-se através das culturas variadas, permitindo, assim, pela linguagem, o debate transcultural.

A pesquisa de campo e a análise de conteúdo possibilitam um constante debate sobre a relação existente entre a religião afro-rio-grandina local e pesquisas interestaduais, na busca da compreensão em âmbito nacional das múltiplas faces e de seus saberes e da complexidade de seus ensinamentos, mantidos através da oralidade, sobre a inter-relação entre o homem, o sagrado e o ambiente.

O trabalho tem um caráter transdisciplinar diante do senso comum com o senso científico do Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental por este ter seu enfoque científico e humano voltado para as questões educacionais e ambientais, aproximando-se, portanto, da escolha da linha de pesquisa de educação não formal com a proposta de minha pesquisa.

A pesquisa em Educação Ambiental nos proporciona um constante aprender e reaprender, como bem fala Sato (2005): “na busca da ruptura contra a fragmentação moderna do saber científico”. Uma constante busca para a construção de um novo saber, saber este que não busca ser concluído, mas está sempre em processo de novas descobertas e buscas de ações.

[...] a emaranhada teia de fios, novelos, matizes e entrelaçamentos que convidam à construção de um novo saber que, sobretudo, ousa ser humilde em reconhecer um processo de aprendizagem jamais concluído. O desafio é o de aceitar que uma pesquisa pode não resolver os dilemas ambientais, bem como reconhecer que EA situa-se mais em areias movediças do que em litorais ensolarados. Mas, por isso mesmo, a EA pode ser uma preciosa oportunidade na construção de novas formas de ser, pensar e conhecer que constituem um novo campo de possibilidades de saber. (SATO, 2005, p. 12).

O Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental traz em suas bases a preocupação com a responsabilidade de levar à comunidade o retorno de suas pesquisas, mantendo sempre um diálogo aberto entre a universidade e a comunidade local.

A cultura, o homem e o ambiente não estão isolados um do outro. Por este fator, a pesquisa tem o intuito de verificar qual a visão de Educação Ambiental das comunidades tradicionais, não impondo os saberes da academia sobre o grupo de pessoas no qual será realizada a pesquisa, mas buscando conhecer e compreender de que forma se faz esta relação entre o homem, a natureza e a sua cultura.

A religião afro-brasileira está inserida neste contexto entre a cultura, o social e o ambiente ao qual faz parte, sendo ela o centro de todas as demais questões na vida dos grupos tradicionais onde seu cotidiano está inserido. Ao contrário do homem ocidental, que rompe com o ambiente para ser um ser humanizado e, por este fator, torna-se um objeto no mundo moderno. Os grupos tradicionais que trazem sua vivência voltada para a natureza nos mostram um saber que, embora tenha sofrido a influência europeia, não romperam com a natureza, mas mantiveram nela o centro de seu viver e tendo os orixás desempenhado o papel de unificadores entre ser humano e natureza. Onde seus saberes se mantêm através da cultura e das suas narrativas míticas.

Ao perguntar sobre o significado da palavra sustentabilidade nos dias de hoje dentro da cosmovisão de educação ambiental, na compreensão da lalorixá Ana de Oxum¹⁶, afirmou ela: “Eu acho que não é só uma passagem de sustentabilidade. É toda uma educação, todo um pensar de que a terra está aí e ela vai permanecer melhor, nos dando os frutos, se nós fizermos a nossa parte, tem que ter essa troca. A árvore não vai nos dar o fruto o tempo todo ao menos que eu cuide dela. Então eu penso que sustentabilidade é um pensamento que tem de ser trabalhado em todos os níveis espirituais, mais até na sala de aula também, até para quando uma pessoa que venha a ser nosso filho de santo chegar a nossa casa, ela já tenha essa noção de cuidado. De se eu plantar eu vou ter, não vou arrancar, mas se eu arrancar eu vou plantar novamente. Eu acho que sustentabilidade não é um pensamento de hoje, os africanos já pensavam nisso, tanto é que eles plantavam, inclusive faziam questão de plantar para que não faltasse”.

O antropocentrismo, ao inserir-se ao meio das comunidades pesquisadas, mantinha uma visão pronta com uma proposta delineada para as conclusões sobre o objeto de pesquisa. Mas nós, pesquisadores no campo da Educação Ambiental, devemos levar em conta a vivência e os saberes que são destas comunidades, por terem elas seus próprios valores e saberes. A educação não é algo pronto, fechado acabado, mas está em constante movimento e a Educação Ambiental também está neste contexto de buscar ser, mas não fechar-se no antropocentrismo nos modelos prontos, de ser a única fonte de verdade e sabedoria. A Educação Ambiental está

¹⁶ Entrevista realizada pela autora, em 5 de setembro de 2012.

voltada aos saberes, tanto no âmbito científico como no censo comum, realizando uma leitura deste saberes e buscando ser mais, ao ampliar seu olhar com o propósito de somar, e não de dividir.



Fotografia 3 - Casa de Iemanjá¹⁷ antiga casa do peso bairro Rio Vermelho Salvador.

¹⁷ Foto retirado do site www.flickr.com.



Figura 3 - São Jorge, Patrono da Umbanda. Sincretismo com Ogum.

4 A IMPORTÂNCIA DA UMBANDA NA ESTRUTURAÇÃO DA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA

Ao trabalhar com as religiões de matriz africana e brasileira, não é possível deixar de destacar alguns aspectos da umbanda, por esta ser uma religião que aborda questões históricas e políticas no período de sua fundação e estruturação. Por ser uma religião que surge no momento crucial de urbanização e industrialização e precisa ser aceita pela sociedade elitista, a umbanda nasce na classe média, estruturada pela forte influência do kardecismo e do sincretismo religioso com os santos católicos, ficando relegadas a um segundo plano a influência dos indígenas na linha dos caboclos, e dos africanos na linha dos preto-velhos.

A umbanda nos dias de hoje, assim como as demais religiões de matriz afro-brasileira tem como membros pessoas com alto nível social e intelectual; rompendo com o velho preconceito de ser uma religião de pessoas sem instrução e de baixa renda.

A diáspora dos povos africanos para o Brasil teve como consequência uma grande reestruturação de sua religião, e neste contexto de resignificação e construção de novos valores dos seus deuses em comunhão com os santos católicos, juntamente com a influência do kardecismo e os elementos indígenas; tendo como resultado desta mistura de mitos, ritos e culturas distintas entre si o nascimento da umbanda em solo brasileiro, com características complexas¹⁸ dos variados elementos que a compõem, resultando em matizes tão peculiares da cultura popular brasileira.

¹⁸ A descolonização dos anos 1950-1960 fez surgir no prosaíco do Globo - 1,5 bilhão de seres humanos, até então refugiados pelo Ocidente nos baixios da história, os dois terços do mundo, que chamamos terceiro mundo, entraram no mundo. Quer essa humanidade inspire medo ou compaixão, suas tragédias, suas carências, sua massa nos levam a relativizar a todo instante nossas dificuldades euro-ocidentais, a mundializar nossa percepção e nossa concepção das coisas humanas. Na verdade, os problemas do terceiro mundo (demografia, alimentação, desenvolvimento) são sentidos cada vez mais como os problemas do próprio mundo. Ao mesmo tempo, e a despeito de todos os novos fechamentos etnocêntricos, a era planetária faz reconhecer simultaneamente a unidade do homem e o interesse das culturas que diversificaram essa unidade. Sob o efeito da difusão das obras de antropólogos como Lévi-Strauss, Malaurie, Clastre, Jaulin, de documentários ou de filmes como *Os homens de Aran*; *Sombras brancas*; *Nanuk, o esquimó* ou *Dersu Uzala*, a visão ocidental ocêntrica, que considerava como atrasados os seres humanos das sociedades arcaicas, dá lugar lentamente a uma percepção mais aberta, que descobre sua sagacidade e suas habilidades, bem como a riqueza e a diversidade extraordinárias das culturas do mundo. In: MORIN, Edgar. *Terra-Pátria*. / Edgar Morin, Anne Kern; tradução de Paulo Neves da Silva. 6ª. Ed. Porto Alegre: Sulina, 2011. P.36-37.

A umbanda recebeu a influência dos cultos bantos originários de Angola, e a utilização do sincretismo religioso com os santos católicos e do kardecismo foram de suma importância para a estruturação, num período de grande perseguição religiosa - em especial no período de 1920-1930 os umbandistas e os demais cultos afro-brasileiros não tinham liberdade religiosa. O orixá Ogum, sincretizado com São Jorge, era associado ao Cavaleiro Vermelho e os umbandistas e os praticantes das religiões de matriz africana eram chamados de comunistas, desordeiros, macumbeiros.

Entre 1920 e 1930, durante o governo do presidente Washington Luís, as religiões afro-brasileiras sofreram uma acirrada perseguição. E dentro deste contexto político de perseguição a todos os que não se ajustavam ao sistema, a umbanda foi buscar no kardecismo o elemento essencial para sustentação, devido a este ser aceito pela sociedade; a umbanda busca, com isso, sua consolidação como religião nacional e afastam-se dos elementos africanos, para não ser associada ao misticismo e à baixa magia ou magia negra, aos quais eram relacionados os demais cultos de nação africana.

Neste período, a umbanda, para não ser confundida com os cultos afros, busca, na maioria das vezes, não utilizar tambores em seus rituais, mantendo os seus ritos com palmas e cânticos, as roupas sempre brancas, em geral parecendo com uniforme de enfermeiro, buscando dar um aspecto de pureza.

A fundação da umbanda no Brasil teve início no Rio de Janeiro, no ano de 1920, por Zélio Fernandino de Moraes, e, segundo o depoimento do senhor Jorge Nunes¹⁹; Zélio Fernandino de Moraes era de classe média e kardecista. E em uma sessão kardecista, teria recebido o espírito do Cabloco Sete Encruzilhadas, sendo curado de paralisia. E o referido caboclo teria instruído-o sobre os fundamentos da nova religião, a umbanda, que passaria a ser identificada por religião nacional por constituir os elementos africanos, europeus e indígenas, desta maneira sendo identificada e divulgada pelos intelectuais da umbanda.

De acordo com Renner (2011) os primeiros fundadores - dentre eles, Zélio Fernandino de Moraes - buscavam instituir uma nova religião, com os aspectos que

¹⁹ Entrevista realizada no ano de 2001 para o trabalho de conclusão "A Festa de Iemanjá na Cidade Noiva Do Mar", no Curso de Especialização de História da FURG. A pedir proteção policial para a realização de sua festa de Iemanjá, revela a mesma *Folha* (14.08.90).

a identificassem como os elementos históricos, culturais e ambientais brasileiros. E mesmo num primeiro momento, para serem aceitos pela sociedade de então, buscaram identificação no kardecismo e na igreja católica, para terem sua validação perante a sociedade brasileira, ficando os elementos indígenas e africanos em um pano de fundo na estruturação dos fundamentos da umbanda; onde podemos observar mais uma vez nesta questão os elementos indígenas e africanos sendo relegados a um segundo plano, como no modelo da sociedade patriarcal, que tinha o homem de classe média, branco, como o modelo ideal a ser seguido.

Como Zélio, os primeiros fundadores de centros de Umbanda eram antigos kardecistas e da classe média branca. Eles tinham achado o Espiritismo Kardecista inadequado, e tinham, portanto começado a frequentar os terreiros de Macumba nas favelas do Rio de Janeiro. Lá eles adquiriram gosto pelos espíritos africanos e indígenas da Macumba. (RENNER, 2011, p.68-69).

A fundação, em 1926, por Otacílio Charão, do primeiro centro umbandista, o Centro Espírita de Umbanda Reino de São Jorge, tornou a cidade do Rio Grande, RS, conhecida por ser o “berço da umbanda no Rio Grande do Sul”. Segundo Renner (2011), a umbanda, no ano de 1932, teria sido levada para Porto Alegre.

E por este fator, reforça entre as comunidades religiosas afro-brasileiras o fato de Rio Grande ser considerado o berço do batuque e da umbanda no estado, por ter sido ela a primeira cidade do estado onde a umbanda se estabeleceu e cresceu, ampliando suas fronteiras e redefinindo os espaços urbanos com a estruturação de seus templos.

No final da década de 1960, a umbanda rio-grandina passa a ter uma dimensão interestadual e internacional através das suas manifestações religiosas públicas na praia do Cassino com a Festa de Iemanjá, que no sincretismo é Nossa Senhora dos Navegantes, sendo sua comemoração no dia 2 de fevereiro, e na cidade com as procissões em homenagem a Ogum, que no sincretismo é São Jorge, comemorado dia 23 de abril e a Oxum, que no sincretismo é Nossa Senhora da Conceição, comemorada em Rio Grande, RS, no dia 8 de dezembro. Conta Renner (2011, p.81) que, do Rio Grande, a umbanda foi trazida para Porto Alegre, em 1932, pelo capitão da marinha, Laudelino de Souza Gomes, que fundou na capital a Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda, existente até os dias atuais.

A história da fundação da umbanda na cidade do Rio Grande, RS, está intimamente ligada à história nacional no que se refere à ideologia da questão da

supremacia branca, na ideologia racial a suposta igualdade das raças, mas na verdade buscava suprimir as características africanas e indígenas.

E esta supremacia branca tem raízes no antropocentrismo onde o homem surge como um ser que assume o lugar de deus, estando subjugando a natureza e os seus semelhantes, na conquista do espaço territorial e dos limites das fronteiras, e a cultura dominante tem um papel importante neste processo. Na supremacia europeia, não é concedida aos inferiores a igualdade, numa estrutura ocidental, onde nada do que diz respeito aos povos tidos como inferiores tem credibilidade, e este conceito se mantém na questão da religiosidade e na sua visão de natureza.

A umbanda tornou-se para o Estado Novo uma estratégia de modelo nacional, enquanto religião tipicamente brasileira, por seus elementos indígenas, africanos e europeus, sendo todos unificados sob a bandeira branca da umbanda, com seu lema: paz e amor. Podemos dizer que a umbanda incorporou o mito do Estado Nacional Brasileiro, que buscava uma identidade própria e Getúlio Vargas soube transformar-se no pai dos pobres, com o apoio da classe média mudando o rumo dos caminhos da umbanda, neste processo político e cultural.

Os Modernos acreditam ter entrado na era racional e positiva. Mas as religiões sobreviverão; cresceu, nos séculos XIX e XX, o formidável mito do Estado nacional; uma esfera mitológica/mágica permanece nos alicerces psíquicos dos indivíduos; [...]. Enfim, o mito, introduziu-se no pensamento racional no momento em que este pensava tê-lo expulsado: a própria ideia de Razão tornou-se um mito quando um formidável animismo deu-lhe vida e poder, fazendo dela uma entidade onisciente e providencial. O mito, que se infiltra nas ideias abstratas, torna-s viva, diviniza-a. As ideologias recolhem o nó vivo do mito e, às vezes, até mesmo, como no caso do marxismo, a religião da salvação.

De fato, em qualquer civilização há, ao mesmo tempo, oposição e associação de dois pensamentos: a presença de uma é recessiva na outra; infiltram-se uma na outra. (MORIN, 2012, p.42-43).

Na busca pela identidade de ser reconhecida como uma religião nacional urbana, mas voltada à natureza e preocupada com a harmonia entre os seres humanos e a natureza, onde a busca da conscientização e do cuidar das matas, rios, cachoeiras já era debatido entre os Caciques de umbanda (líderes de religiosos), desde o início de sua formação, por ser um lugar sagrado e responsável pela vida de todos os seres do planeta.

Com o nascimento do Estado Novo, em 1937, e a busca pela legitimação do Estado, a Umbanda, juntamente com a capoeira passariam a integrar os elementos de legitimação deste Estado Novo, voltados para a classe média e identificando-se

como o Pai dos Pobres, na pessoa de Getúlio Vargas. E dentro deste conceito, o nacionalismo manteve sua bandeira - ao invés, as perseguições mantinham-se - porém os centros de umbanda deveriam manter sua regulamentação em dia para poderem funcionar.

Em 1939, com o intuito de legitimarem-se os umbandistas, dentre eles Zélio de Moraes, criaram a primeira federação de umbanda, a “União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB)”, e para realizar a definição e codificação da umbanda, no ano de 1941 a federação de umbanda (UEUB) organizou a primeira conferência sobre o espiritismo da umbanda, segundo Renner (2011, p.72). A negação das origens africanas e indígenas era uma realidade, para a aceitação e legitimação da umbanda.

A umbanda passou por várias etapas até sua consolidação e, ao mesmo tempo em que exaltava a influência dos seus elementos formadores: o europeu, o índio e o africano, perdia sua identidade ao negar as influências religiosas de seus elementos formadores, buscando legitimar-se e identificar-se com os padrões instituídos pela sociedade, que até então não reconheciam sua identidade. Desta forma, a umbanda tinha como corpo a utilização do sincretismo, como fala a doutrina kardecista e, por mais que negasse a si mesma, sua essência trazia os elementos que tanto tentava esconder: o indígena e o africano. A desafricanização se tornara um fator imprescindível para sua sobrevivência; era preciso estar de acordo com os padrões para ser aceita numa sociedade dividida em classes e com uma estrutura que marginalizava tudo o que fosse diferente dos seus modelos.

Os especialistas que focalizam a desafricanização da Umbanda têm procurado mostrar como a África e as tradições religiosas afro-brasileiras são reinterpretadas na sua cosmologia. Na Umbanda os orixás afro-brasileiros foram marginalizados e tem menos importância que no Candomblé, onde todas as cerimônias estão centradas neles, que são incorporados pelos filhos-de-santo. Nas cerimônias da Umbanda, os orixás são periféricos. (RENNER, 2011, p.76).

A umbanda rio-grandina também passara por várias etapas até sua consolidação e sofrera a mesma perseguição ocorrida nos demais estados brasileiros, desde seu nascimento em 1926, passando pela acirrada perseguição, em 1945, para em 1963 ter a fundação da primeira liga de umbanda da cidade do Rio Grande, RS, idealizada e fundada por João Paulo Araújo, oriundo da classe média, branco, umbandista pertencente à maçonaria e vereador pelo partido MDB.

De acordo com Renner (2011), foi durante a ditadura que a umbanda legitimou-se com o apoio dos militares.

Durante a ditadura militar (1964-1985) a Umbanda obteve reconhecimento oficial e legitimação. Isto está relacionado ao projeto nacionalista da ditadura. Presumivelmente os militares apoiaram a interpretação de democracia racial brasileira branca da Umbanda. O regime militar diretamente apoiou a Umbanda para usá-la para manipular as massas, causando o desprezo dos que estavam na oposição ao governo. Da mesma forma o regime também usou a Umbanda contra a Igreja Católica Brasil, especialmente contra os clérigos que se opuseram a ele. (RENNER, 2011, p.79).

De acordo com Negrão (1996), o primeiro período da umbanda 1929–1944 terá seu início a partir de 1929, ano em que os terreiros de umbanda darão início ao registro no cartório de registro de títulos e documentos, sendo que, no ano de 1936, deu início a uma acirrada perseguição ao “baixo espiritismo”²⁰, mantendo sem confundi-lo com o alto, o qual teria direito a alvarás de funcionamentos” mantendo-se até o ano de 1940.

No ano de 1945 a 1952 terá início o processo de redemocratização marcando este 2º período conforme Negrão (1996) com a política populista de Getúlio Vargas e desta forma a umbanda irá deixar de ser perseguida, mas não significou o fim da repressão. E por consequência da grande perseguição dos anos anteriores em 1939 é organizado no Rio De Janeiro a União Espírita de Umbanda do Brasil UEUB, com o objetivo de realizar a filiação dos centros de umbanda e com o intuito de salvaguarda-las da perseguição e violência do Estado. Neste mesmo período surge várias federações, jornais, programas de rádios e o I Congresso Nacional de Umbanda do Rio de Janeiro em 1941. A umbanda paulista irá ter o movimento umbandista mantendo-se em volta do movimento umbandista do Rio de Janeiro, entre 1930 e 1940.

²⁰ Se os santos católicos constituíram-se em uma primeira “máscara branca”, atrás da qual se esconderam rostos negros, o Espiritismo veio a constituir-se na segunda. Mas o artifício era conhecido dos órgãos representativos. A notícia “Está Sendo Processado um Velho Macumbeiro”, de 1939, referiu-se inicialmente á “vigorosa campanha contra macumbeiros, tiradores de sorte, charlatões e espertalhões de toda espécie, que se dedicam ao mister de ludibriar a boa fé dos incautos”, desenvolvida pela Delegacia de Costumes. Após, refere-se ao processo contra o “conhecido macumbeiro de Carvalho de Araújo, Alfredo Domingues Vieira”, com numerosas passagens pelas delegacias. E acrescentava que, “para escapar da á ação da polícia, Alfredo D. Vieira forjou o Centro Espírita Santiago, que servia para encobrir suas espertezas”. In: NEGRÃO, Lísias. Entre A Cruz E A Encruzilhada: Formação Do Campo Umbandista Em São Paulo. / Lísias Nogueira Negrão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. P. 74.

O terceiro período da umbanda, 1953–1959, terá como marco o nascimento das federações de umbanda com o propósito dar proteção aos umbandistas, devido à intensa perseguição da igreja católica, através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB. A umbanda sofrera, num primeiro momento, com a perseguição do aparelho repressor do Estado e, num segundo momento, com a oposição da igreja católica.

No quarto período 1960-1963 a umbanda irá dar continuidade ao movimento federativo, tendo como resultado dois importantes congressos em 1961: o II Congresso Nacional de Umbanda no Rio de Janeiro e o I Congresso Paulista de Umbanda.

O quinto período, 1964–1967, conforme Negrão (1996), a umbanda e os cultos afro-brasileiros não sofrem com a perseguição da igreja católica. A umbanda, através do general reformado e presidente da Confederação Nacional Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiro do Rio de Janeiro, Mauro Rêgo Monteiro Porto, consegue incluir, no ano de 1964 a Umbanda no Anuário Estatístico do IBGE. No mesmo ano é criada a Editora Eco, e as festas umbandistas entram para o calendário turístico regional.

O quinto período é marcado pela constante organização e crescimento do movimento umbandista, através dos intelectuais da umbanda buscando a aproximação com os militares e, neste período, a igreja católica²¹.

O sexto período, 1968–1970, a umbanda irá ter uma maior aproximação com o governo militar a postura da imprensa a respeito da umbanda será a mesma do quinto período, tendo um caráter informativo²². Neste contexto, a igreja católica, que

²¹ O movimento federativo também continuou a crescer e a se intensificar, contando ao final do período com dezesseis federações. As que compunham a comissão permanente do I Congresso resolvem então constituir o Souesp (Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo), que teria caráter confederativo. In: NEGRÃO, Lísias. Entre A Cruz E A Encruzilhada: Formação Do Campo Umbandista Em São Paulo. / Lísias Nogueira Negrão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. P.98 -99.

²² Neste contexto, a aproximação já iniciada entre a Umbanda e os governos militares que se sucediam torna-se mais ampla. Se ela, durante o Estado Novo, fora acusada de simpatizante e mesmo de sacralizadora do comunismo – São Jorge – Ogum seria o “Cavaleiro da Esperança”, na acusação da época -, na nova situação era apontada como o fator impeditivo da dominação do Brasil pelo comunismo, na ótica do engenheiro Henrique Randi, que incorporava o Caboclo das Sete Encruzilhadas no Centro Espírita Fraternidade e Luz [...]. Neste período a atitude da imprensa diante da Umbanda continuou a mesma do período anterior, informativa e analítica, entre neutra e discretamente simpática. A densa reportagem de *Realidade* não buscava apenas descrever os rituais, mas se preocupava em quantificar o crescimento da Umbanda, em número de terreiros e

inicialmente deu apoio ao golpe militar com a proposta de impedir a ameaça comunista, passara a entrar em conflito com os militares “e tornou-se ‘a voz dos que não têm voz’ e a única resistência organizada que, embora diretamente atingida, não podia ser suprimida ou controlada”. (NEGRÃO, 1996, p.100).

No sétimo período, 1971–1973, a umbanda estabelece cada vez mais os seus laços com a política. Porém, havia uma forte corrente que tinha por objetivo realizar fortes críticas aos umbandistas, dentre eles, dom Vicente Scherer. Neste período é possível constatar que a umbanda se consolidou através da política e o seu constante crescimento, que teve início em 1950, fortaleceu-se em 1960, mantendo-se num ritmo acelerado até 1970, quando teve de dividir espaço com o significativo aumento do candomblé e pela estagnação do espiritismo.

A perseguição da igreja católica mantinha-se e no Rio de Janeiro em 1973 ocorreu o III Congresso Nacional de Umbanda. Neste período foi criada “a Cartilha da Umbanda, por Wheatstone Pereira, e os rituais de Casamento e Batismo, apresentados por José Maria Bittencourt, ambos aprovados por unanimidade”. (NEGRÃO, 1996, p.112).

Em todo o país o candomblé começa a ter um crescimento maior que os umbandistas e passam a realizar suas manifestações religiosas nas praias em homenagem a Iemanjá e a procissão a São Jorge/Ogum, desvinculando-se paulatinamente do manto do kardecismo e do catolicismo, embora ainda mantivessem as imagens católicas em seus pejis (altares) ²³.

Segundo Negrão (1996) o oitavo período, 1974–1976, teve um aumento “da Umbanda e Candomblé, os terreiros totalizaram 96,8% ‘do total das unidades

adeptos, registrados pelas federações e órgãos públicos. Concluiu ela haver cerca de 25.000 a 30.000 no Rio de Janeiro, 13.500 no Rio Grande do Sul, entre 12.500 e 13.000 no Estado de São Paulo, somente no que se referia aos terreiros legalizados. Na capital paulista o número calculado de terreiros era 5.000, o que não estava longe da realidade, pois nossos dados revelam o registro de 4.292 terreiros de Umbanda nos cartório paulistanos até 1970. O número de umbandistas existentes no país seria, na avaliação dos articulistas, entre 4 e 5 milhões. Destacavam ainda o envolvimento da Umbanda com a assistência social, com a política e sua atividade editorial. In: NEGRÃO, Lísias. *Entre A Cruz E A Encruzilhada: Formação Do Campo Umbandista Em São Paulo*. / Lísias Nogueira Negrão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. P. 100-101.

²³ O crescimento do Candomblé em ritmo mais intenso, em termos relativos, que a própria Umbanda foi acompanhado pelo surgimento de federações que aceitavam seus terreiros como filiados ou, então, por federações já existentes que passaram a aceitá-los. In: NEGRÃO, Lísias. *Entre A Cruz E A Encruzilhada: Formação Do Campo Umbandista Em São Paulo*. / Lísias Nogueira Negrão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. P. 111.

religiosas' e atingindo médias anuais de, respectivamente, 948,0 e 119,0". A umbanda, em suas manifestações religiosas cada vez maiores, contava com a participação dos governos municipais e estaduais e estes realizavam discursos dando seu apoio e ovacionando a umbanda como a única religião nacional²⁴.

O nono período, 1977–1979, foi o marco do início do refluxo da umbanda e do candomblé, conforme Negrão (1996, p.120), sendo que a umbanda de 2.844 do oitavo período, cai para 2.417, ou seja, em média anual de 948,0 comparando-se com o nono período passa a 805,6. E o candomblé, com um pequeno aumento de 10,9%, vai para 12,0%, mas ao ser comparado com o oitavo período desceu de 357 terreiros para 334 e na média anual, de 11,9% para 11,3%. O espiritismo continuou decrescendo, de 69 para 46 e a média anual de 2,1% para 1,6%.

Na década 80 teremos o décimo período, 1980–1982, e será marcado pelo aumento considerável do refluxo e dos 2.417 registros de terreiros do período anterior, teremos 1.310 registros, ou seja, uma queda de 45,9 % e a média anual de 805,6 para 436,6, segundo Negrão (1996). O candomblé diminuiu seus registros de terreiros em 30,2% e, na média anual, foi de 111,3 para 77,6.

O décimo período 1983–1985 o decréscimo foi de 37,2 % e a média anual foi de 436,6 para 274,3 dos terreiros de umbanda e o candomblé caiu de 233 terreiros registrados para 83 e a média anual ficou 77,6, segundo Negrão (1996). No décimo segundo período 1986–1989, a umbanda teve um pequeno aumento em seus terreiros, de 823 passou a 1.110, mas a taxa anual se manteve abaixo do período anterior, de 277,5 a 274,3. Já o candomblé teve um crescimento maior que a umbanda e, de 83 terreiros foi para 188, e sua média anual foi de 27,6 a 47,0. A umbanda se manteve com 13,7 % de terreiros, em face dos 80,6 % dos terreiros de candomblé.

Edgar Morin (2012) nos diz que a cultura é fechada e aberta, sendo ela fechada em seu caráter mitológico singular e na sua própria identidade, mas é

²⁴ A Umbanda atingiu seu mais alto grau de envolvimento com a política partidária filosófica de sustentação dos governos estaduais e municipais "revolucionários". Aos eventos umbandistas realizados nos espaços públicos compareciam representantes dos governadores, prefeitos e vereadores, que discursavam nestas ocasiões, enfatizando a ligação entre o povo, Umbanda e voto, de um lado, e governo, partido e apoio oficial, de outro. In: NEGRÃO, Lísias. Entre A Cruz E A Encruzilhada: Formação Do Campo Umbandista Em São Paulo. / Lísias Nogueira Negrão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. P. 116.

aberta ao saber técnico.²⁵ Aproxima-se do que antes repudiava, para construir um resignificação de seus valores, buscando reafirmar-se perante aquilo que repudia e critica.

Nos próximos anos a umbanda e as demais religiões afro-brasileiras irão ser objetos de perseguição dos pentecostais, especialmente da Igreja Universal do Reino de Deus²⁶. A perseguição acirrada chega ao máximo, com atos públicos de preconceito e discriminação, com insultos verbais, corporais invasão dos terreiros e, em alguns casos, chegam a quebrar imagens e objetos de culto, bem é jogado sal nas portas dos terreiros e nas encruzilhadas onde são realizadas oferendas.

A perseguição dos pentecostais surge com o nascimento da Igreja Universal do Reino de Deus, no final da década de 70, sendo fundada por Edir Macedo em 1977, tomando forma na década de 80. O bispo Edir Macedo, que frequentava a igreja católica e a umbanda, de onde irá retirar os seus elementos para construção de seu “repertório simbólico, incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários”. (ORO, 2006, p.321).

A Igreja Universal, nos dias de hoje mantém a sua perseguição e exorcização para livrar o povo enganado pelos demônios dos cultos de matriz afro-brasileira²⁷ e

²⁵ A cultura é, ao mesmo tempo, fechada e aberta. É muito fechada em relação ao seu capital identitário e mitológico singular, que protege pela sacralidade e pelo tabu, de modo quase imunológico; mas ela, eventualmente, se abre para incorporar um aperfeiçoamento, uma inovação técnica, um saber externo (se não contradizem uma convicção ou um tabu). Viu-se até mesmo religiões conquistadoras entrarem em culturas e expulsarem em deuses antigos (que se dissimularam sob os novos). In: MORIN, Edgar. O Método 5: A Humanidade da Humanidade. / Edgar Morin; trad. Juremir Machado da Silva. 5ª. Edição. Porto Alegre: Sulina, 2012. P.165 – 166.

²⁶ Voltou, nestes anos recentes, a ser a Umbanda objeto de perseguição religiosa. Agora por parte de grupos pentecostais, especialmente da Igreja Universal do Reino de Deus, que hostilizavam umbandistas, chegando a mantê-los em cárcere privado para que se convertessem a Cristo, invadiam terreiros e os acusavam de pertencerem ao demônio através de seus programas radiofônicos (“No Rio, ‘Crentes’ Brigam com Candomblé”, *Folha de S. Paulo*, 28.06.88). O deputado Átila Nunes, líder umbandista, protestou contra isto em carta enviada á *Folha* e publicada no painel do leitor do dia 11 de agosto seguinte. A Federação Nacional de Culto Afro-brasileiro chegou a pedir proteção policial para a realização de sua festa de Iemanjá, revela a mesma *Folha* (14.08.90). In: NEGRÃO, Lísias. Entre A Cruz E A Encruzilhada: Formação Do Campo Umbandista Em São Paulo. / Lísias Nogueira Negrão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. P. 141.

²⁷ Conforme Ari Pedro Oro em seu artigo ao fazer menção ao trabalho de evangelização do bispo Edir Macedo sobre as religiões de matriz afro-brasileira: “No dizer de Edir Macedo (1987, p. 113), a Umbanda, Quimbanda, Candomblé e o espiritismo de um modo geral, são os principais canais de atuação dos demônios, principalmente em nossa pátria”. Não é por outra razão, segundo seu dizer, que ‘essa religião (afro-brasileira) que está tão popular no Brasil é uma fábrica de loucos e uma agência onde se tira o passaporte para a morte e uma viagem para o inferno’. (Macedo, 1987, p.86). Além disso, acrescenta, seus centros seriam “moradas de demônios”; seus deuses, “espíritos malignos”; seus cultos, “rituais do demônio”; seus líderes religiosos, “serviçais do diabo”; seus fiéis

agora, além dos programas de rádio, chegam à televisão. Aqui no Rio Grande do Sul existem vários trabalhos que evidenciam este fato, dentre eles podemos destacar o do Prof. Dr. Ari Pedro Oro, da UFRGS, que dá um destaque especial neste campo da pesquisa sobre as religiões de matriz africana e a perseguição realizada pelos pentecostais.

A umbanda é uma religião urbana que surgiu juntamente com o advento da industrialização e como esta mudou a forma do ambiente. No processo da modernização das cidades, a natureza é vista muitas vezes como um adorno, uma paisagem que está para complementar parte da cidade e não a cidade está como algo que se insere na natureza, invadindo os espaços, mudando os cursos da água. Sob o olhar de Morin, (2012, p. 167), “Podemos dizer, também, que a sociedade humana se autoproduz, se autoperpetua, se autorregenera a partir de regras, saberes, mitos, normas, interdições de uma cultura, que realizam a incorporação social dos indivíduos [...]”. E que, na sociedade brasileira, sob a forte influência europeia, negava-se a influência da cultura popular e de seus saberes e conhecimentos sobre as plantas e objetos utilizados nos rituais.

O papel do estado era regular o comportamento, buscando enquadrar no padrão adequado; a visão dos umbandistas não era bem vista por se manter voltada à natureza. Era vista como uma mistura de mitos primitivos e, portanto, não tendo um comportamento adequado ao padrão de uma sociedade em processo de evolução.

Sobre a cosmovisão de educação ambiental de como se revelam os orixás, enquanto forças primordiais da natureza, a lalorixá Ana de Oxum²⁸ da nação Jeje nos diz: “cada orixá representa a natureza Xangô, o fogo; Iansã, o vento; Oxum, as águas doces; Iemanjá, as águas salgadas; Exu, a terra e Ogum, os metais. A partir do momento que cada orixá representa um elemento da natureza, toda vez que nós

e clientes, “pessoas ignorantes e que caíram na armadilha de satanás”. Em outro momento do livro mencionado, o fundador da lurd acrescenta: “Com nomes bonitos e cheios de aparatos, os demônios vêm enganando as pessoas com doutrinas diabólicas. Chamam-se orixás, caboclos, preto-velhos, guias, espíritos de luz, etc. Dizem-se exus, erês, espíritos, médicos famosos, poetas famosos, etc., mas na verdade são anjos decaídos”. (Macedo, 1987, p.32). In: ORO Ari Pedro. O Neopentecostalismo Macumbeiro. Revista USP, São Paulo, nº 68, p. 319 – 332. dezembro / fevereiro 2005 – 2006.

²⁸ Entrevista realizada pela autora em, 05 de setembro de 2012.

vamos cultuá-los, nós vamos respeitar e vamos fazer as entregas das oferendas nos elementos da natureza que o orixá representa”.

Ao ser perguntada sobre de que maneira os orixás nos ensinam a integração entre o homem e a natureza, na cosmovisão de educação ambiental dos mitos yorubas, a Sr^a. Ana de Oxum afirmou que: “Por ser a representação da natureza, a maneira com que a gente cuida da natureza ao fazermos as oferendas é dimensionada pelo poder dela. A natureza nos favorece, pois ao cuidarmos da natureza, estamos agradando aos orixás e também estamos preservando”.

De acordo com a lalorixá Ana de Oxum o que de melhor nós temos em nossa religião afro-brasileira é esta relação. A partir do momento que eu sei disso, eu vou cuidar daquele rio, eu vou saber que é importante à vida que nele habita. Um dos mitos yorubas é o orixá Oxossi, é caçador que sempre caçou só para a sobrevivência, jamais para matar e acabar com alguma espécie. Então, eu penso que é justamente isso: se eu respeitar a natureza, eu estou respeitando categoricamente aquele orixá que representa aquele espaço específico; ou seja, o mar, a mata, enfim, a terra de uma maneira geral. Eu não consigo conceber a ideia de não respeitar a natureza e ser uma boa sacerdotisa, se eu prego, se eu cultuo os cultos yorubas, os orixás, automaticamente eu tenho que respeitar a natureza.



Figura 4 - Xangô orixá da justiça elemento fogo, sincretizado a São Jerônimo

5 UM BREVE HISTÓRICO DA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA

Um dos fatores que ressalta o culto dos orixás é a sua ligação com o ambiente, buscando uma perfeita relação entre o ser humano e a natureza através dos orixás, e desta relação é possível verificar a constante preocupação com os cuidados para a preservação da natureza em seu dia a dia. Na natureza, cada elemento representa um orixá, seja uma árvore, uma folha, um fruto ou uma flor e por este fator não devem ser retirados do seu meio a não ser se for de extrema necessidade, para uso medicinal como chás, infusões ou para algum banho de ervas ou outro processo ritual.

A importância do orixá na concepção da identidade do afrodescendente ultrapassa vários segmentos, que vão do social, sempre deixado de lado na sociedade brasileira, ao histórico, por seus anos de escravidão e esquecimento de sua contribuição histórica. E do cultural, por enriquecer a cultura brasileira com sua musicalidade, seus mitos e culinária, ao ambiental, por sua visão de relação entre o homem e ambiente serem opostos à visão fragmentada do antropocentrismo ocidental.

A cultura negra no Brasil criou estratégias próprias de resistência para uma população que não tem outras armas a não ser sua crença na vida, no poder do existir, na energia de seus orixás, que lhes propicia axé – poder de realização, fazendo com que vejam o lúdico como a maneira que o grupo encontrou para enfrentar o trágico ou para cumprir o destino. Assim, o negro reza tocando, cantando, dançando, comendo, usando seu imaginário para lidar com mitos e ritos que permitem a continuidade do existir da comunidade-terreiro, que funcionam como limites que distinguem a tradição cultural negra da tradição cultural branca, estabelecendo, ao mesmo tempo, o intercâmbio entre o tempo e o espaço do terreiro e o da sociedade global. Tais limites caracterizam o poder de cada um desses contextos sociais. (THEODORO, 2002, p.15).

Na cosmovisão dos mitos yorubas passados através das narrativas míticas pelos Babalorixás (zeladores de santo ou sacerdotes) e das lalorixás (zeladoras de santo ou sacerdotisas) aos seus iniciados, os orixás são distribuídos hierarquicamente, ocupando um espaço especial dentro do culto em suas rezas e no xirê ou roda dos orixás também são distribuídos seguindo a hierarquia, juntamente com sua representação na natureza e os seus elementos rituais: fogo, terra, água, ar onde todos se complementam harmonicamente, representando a própria natureza.



Figura 5 - Roda dos Orixás ou xirê representação da hierarquia dos Orixás.

A roda dos orixás representa a cosmovisão do universo e da concepção de educação ambiental, de respeito à natureza dentro do culto Jeje-Nagô transmitido através da oralidade ou, como dizem os iniciados, “o segredo da religião dos orixás é de boca e ouvido”, onde cada iniciado tem o seu próprio amadurecimento espiritual e, sendo assim, recebe os ensinamentos dentro do tempo apropriado, conforme a decisão do sacerdote ou sacerdotisa, devendo agir com discrição, mantendo o segredo sobre os ensinamentos recebidos dentro da comunidade religiosa.

O branco utilizado para vestir o orixá Iroco significa a representação de todas as cores dos demais orixás, e, em especial, sua estreita ligação com os ancestrais, o marco do nascimento espiritual e a passagem pela morte, segundo Martins (2002). O Iroco traz na cor branca a paz, o equilíbrio, a luz, a representação de Deus no elo entre os homens e a própria natureza representada por pela árvore da vida.

O Iroco, na representação da cosmovisão de educação ambiental dos mitos yorubas do culto aos orixás é a árvore da vida²⁹ e ela é o elo entre o céu e a terra; é

²⁹ Assim, na Terra, formou-se e desenvolveu-se uma “árvore da vida”; essa árvore não é evidentemente uma coluna regular, portadora de simétricas ramadas. É uma eflorescência de umbelas, cachos, panículas dos mais diversos aspectos e perfumes, um frondoso entrelaçamento em raízes e ramos se juntam e se afastam. A árvore da vida é ao mesmo tempo esfera da vida. Esta, interagindo com as condições geoclimáticas, produziu múltiplos nichos, cujo conjunto constitui a biosfera. O homem, ramo último e desviante da árvore da vida, aparece no interior da biosfera, a

a representação os antepassados com sua sabedoria primordial, é a própria vida no planeta simbolizada na árvore da vida, numa visão africana, onde o próprio homem é sagrado por carregar uma parcela do divino que é o seu orixá, mas que não é nada sem a comunhão com o todo.

Na entrevista com a lalorixá Alzenda da lansã³⁰, da nação Nagô, sendo ela a ialorixá com mais tempo de religião Nagô, com 65 anos de prática, ela nos fala que a nação Nagô é a mais antiga da cidade do Rio Grande, por ter sido a nação anterior ao Jeje.

A lalorixá Alzenda da lansã diz que a importância do Nagô sobre em relação à cosmovisão de educação ambiental está no cuidar dos orixás, em relação à natureza. Ensino passado por sua mãe de santo, a Mãe³¹ Margarida de lansã, que faleceu com 112 anos, é o respeito pela natureza, que começa no verde, nas árvores, tanto que nós temos o Iroco, que é do Exu ao Oxalá. “Nós respeitamos a natureza. pra nós, os orixás são a própria natureza, pra nós da nação Nagô os orixás são as folhas, é o mar, é o rio, é a terra, pra nós de nação Nagô é isso é a folha. O Nagô puro usa muita folha, e usa roupa de chita, que é da lansã, como Ogum é guerreiro em qualquer nação. Eu carrego comigo a cama das folhas, que é a cama de Ossanha, a cama das folhas significa o quê? É cuidar, energizar uma pessoa através deste ritual feito somente com folhas”.

Conta a lalorixá (sacerdotisa) Alzenda da lansã, que o orixá do tempo: “é Iroco, é o tempo em sua excelência, na representação do poder de todos os orixás, que também são assentados no Iroco e, por este fator, além do branco temos as

qual, ligando ecossistemas a ecossistemas, envolve já todo o planeta. Trata-se de uma camada de vida e de atmosfera muito delgada em comparação com distâncias cósmicas. E, assim como a Terra física foi sua placenta, Ela é a placenta da humanidade. A vida, portanto, nascida da Terra, é solidária da Terra. A vida é solidária da vida. Toda vida animal tem necessidade de bactérias, plantas, outros animais. A descoberta da solidariedade ecológica é uma grande e recente descoberta. Nenhum ser vivo, mesmo humano, pode libertar-se da biosfera. In: MORIN, Edgar. Terra Pátria. / Edgar Morin, Anne-Brigitte; tradução de Paulo Neves da Silva. 6ª. Ed. Porto Alegre: Sulina, 2011. P.53.

³⁰ Entrevista realizada pela autora em, 9 de dezembro de 2012.

³¹ O significado da palavra mãe para o povo de santo ou terreiro é no sentido de sacerdotisa é uma forma carinhosa de tratamento com aquela que está ensinando os preceitos da religião afro-brasileira, e não como mãe de orixás como às vezes é mal interpretado por quem desconhece a religião.

cores dos demais orixás, representados por laços de fitas em seus galhos, além da fita branca amarrada em seu tronco”.

Martins (2002, p. 47) explica: “Iroco é o orixá patrono da liberdade, porque mora ‘no tempo’ e detesta espaços fechados e muros ao seu redor. É belo, dá sombra e testemunha a eternidade, chamando-nos à festa da vida e ao respeito à natureza”. O conhecimento adquirido e o respeito à natureza são um passo importante do iniciado dentro da comunidade religiosa, o que o possibilita adquirir mais responsabilidade com os processos rituais e conhecimento dos segredos dos orixás e de seus elementos da natureza.

A religião afro-brasileira tem, em sua comunidade religiosa, uma preocupação voltada para a manutenção de suas estruturas históricas e culturais, mantendo a tradição da oralidade como característica central do seu culto. “Assim, o conhecimento está ligado, por todos os lados, à estrutura da cultura, à organização social, à práxis histórica. Ele não é apenas condicionado, determinado e produzido, mas é também condicionante, determinante e produtor”. (MORIN, 2008, p.27).

A lalorixá Alzenda de Iansã nos traz o seu saber tradicional sobre a importância do ritual das folhas dentro de sua nação o Nagô, onde, segundo ela, o Iroco é a nação dos Nagôs, sendo que Oxalá, Iemanjá, Bejis (crianças), Nanã, Iansã, todos os orixás estão assentados no Iroco.

E dentro, desta estrutura cada orixá é representado por suas cores e ferramentas e estas representam uma parcela da natureza em sua plenitude. E pelas narrativas míticas transmitidas oralmente, onde cada um dos orixás é rei ou rainha, e todos são senhores do elemento da natureza que representam, e todos juntos são um só, na cosmovisão de unidade representada pela complexidade do orixá Iroco “orixá árvore e a árvore do orixá”. O tempo que é o ontem, o hoje e o amanhã, e todos são um só, na complexidade da criação do universo por Olorum (Deus), na cosmovisão de educação ambiental segundo a entrevista com a lalorixá (zeladora de santo ou sacerdotisa) Alzenda de Iansã.

Nas religiões de matriz africana, os orixás são a parte dos seres humanos indiferente da vontade da pessoa. No dizer dos Babalorixás (sacerdotes) e das lalorixás (sacerdotisas) “não somos nós que escolhemos o orixá, mas, sim ele que

nos escolhe”. E dentro desta concepção, nós trazemos características do nosso orixá em nossa personalidade, mesmo sem sermos da religião dos orixás.

Segundo os nagôs, Olórum é a força suprema, estando abaixo dessa força maior, as forças da natureza – os orixás, e os espíritos dos antepassados – os eguns. As forças da natureza podem ser invocadas com o auxílio de objetos (assentamentos) e de verdadeiros altares vivos (pessoas) que têm o privilégio de recebê-las em seu próprio corpo. Cada elemento que constitui o ser humano se deriva de uma entidade de origem (orixá) que lhe transmite suas propriedades materiais e seu significado simbólico, sendo fundamental venerar esta matéria de origem para que se possa prosperar e ter proteção no mundo. (THEODORO, 2002, p.15 e 16).

O Nagô é uma filosofia de vida, Nagô é essência, é segredo. A força do Nagô está na natureza, nas folhas. O respeito à natureza é tudo. Jogar lixo no mar, no rio, nas matas, no cruzeiro os plásticos, os vidros, a natureza está gritando com tudo isso.

O fato de Oxalá ser um orixá de suma importância no batuque, dando início à abertura do calendário litúrgico, e por ser o orixá principal tendo como uma das características essenciais de sua personalidade a ética, observamos que:

Dentre todos os cerimoniais realizados no Candomblé, o que envolve a figura de Ósàlá se reveste de muita significação, pois é ele quem abre o calendário religioso anual, e por isso é representado como divindade primacial entre todas que são cultuadas. Na escala religiosa, ele está acima de todos os outros Orisá, pela sua própria essência ética. (BENISTE, 2009, p.187).

Entretanto não devemos confundir com o 1º orixá na hierarquia do culto ou do xirê (roda), o Bará. Este é encarregado de levar as oferendas e os pedidos aos demais orixás, e, portanto sendo solicitado em todos os ritos e rituais. Sem ele não existe o elo entre os adeptos e os orixás. O Bará é também denominado de guardião dos caminhos, das estradas e de levar os pedidos a Oxalá, sendo os seus elementos a terra e o fogo.

Na religião que traz em seus dogmas os orixás enquanto criadores e protetores da vida no mundo há, através das sacerdotisas dos sacerdotes, a transmissão de saberes e valores onde o homem, enquanto ser, não é o centro do universo como nós estamos acostumados a ver na visão cartesiana, onde o mundo foi fragmentado para justificar a supremacia dos homens sobre a natureza e sobre as populações menos desenvolvidas. E neste aspecto ocidental, onde não há espaço para a natureza a não ser como uma fonte inesgotável de exploração, deixando de ser natural, passa a ser paisagem dentro da sociedade que não a

reconhece como parte de si, mas antes, a observa como algo selvagem que precisa ser domado, podado, não se reconhecendo como um ser integrante desta natureza dominada e explorada sem nenhum escrúpulo.

Se tentarmos compreender o significado autêntico de um mito ou de um símbolo arcaico, somos forçados a concluir que esse significado revela a tomada de consciência de uma determinada situação no cosmos e que, por consequência, implica uma posição metafísica. [...] Mas, se a palavra falta, a coisa existente: só que é “dita” – isto é revelada de modo coerente – por símbolos e mitos. (ELIADE, 1969 p.17-18).

O ritual traz uma rede sistêmica de significados complexos, onde cada orixá tem o seu papel, desempenhando funções específicas e complementares com os demais orixás da hierarquia afro-rio-grandina e afro-brasileira, por estabelecerem nos rituais e no xirê (roda) dos orixás o contato com os homens, tecendo a religação entre a natureza sagrada e os seres humanos enquanto seres complexos, sendo 100% natureza e 100% cultura, no dizer de Morin (2006), não havendo uma fragmentação entre natureza e homem.

No seio das religiões afro-brasileiras, o homem não é o centro do universo e nem a natureza está para servi-lo. E nenhum orixá ou ritual traz um conceito fragmentado, um saber isolado, mas nos revela um saber ético onde é a transdisciplinaridade que conduz ao saber compartilhado das concepções acerca das questões ambientais baseando-se “no respeito absoluto das diferenças entre os seres, unidos pela vida comum sobre uma única e mesma terra”, segundo a Carta da Transdisciplinaridade³², o saber transmitido através dos rituais afro-riograndinos vai ao encontro da proposta de Morin (1977), desta rede complexa que é a natureza dos mitos cosmológicos.

Os mitos yorubas dentro dos rituais aos orixás trazem este saber que nos diz ser preciso que o homem reencontre sua natureza humana; onde, através da natureza nos é possibilitado o nascimento de um novo saber científico: relação natureza/homem/sociedade/natureza, visando romper com o pensamento ocidental moderno assentado no cartesianismo, que vê a natureza como mero objeto coadjuvante nas mãos do homem moderno. E renascendo constantemente a sabedoria africana através de seus oriquis (poemas), ensina e liberta seus adeptos

³² Carta da Transdisciplinaridade-I Congresso Mundial de Transdisciplinares - Convento da Arábia, Portugal, 2 á 6 de Nov. 1994. Comitê de redação: Lima de Freitas, Edgar Morin e Basarab Nicolescu.

que ao renascerem através do processo iniciático, se tornam livres da culpa imposta pela religiosidade ocidental. “[...] A sublimação, na poesia, sobrepõe-se à psicologia da alma terrenamente infeliz. É um fator: a poesia tem uma felicidade que lhe é própria, independente do drama que ela seja levada a ilustrar”. (BACHELARD, 2008, p.14).

A visão do saber homem africano que está inserido dentro da religião afro-brasileira se diferencia da religiosidade ocidental que está assentada na culpa, no pecado, no purgatório, no inferno e no castigo divino. De acordo Bachelard (2008, p.13): “[...] a imagem poética está sob o signo de um novo ser. Esse novo ser é o homem feliz”. O saber do sagrado africano nos diz que os seres humanos nasceram para ser felizes em harmonia com a natureza, com os orixás que são a própria essência da natureza.

Os mitos yorubas (orixás) através dos rituais, aproximam o homem do seu elo perdido com o sagrado, trazendo respostas que fazem menção ao seu universo cosmogênico e, através de seus feitos heroicos, retratam seu poder nas manifestações ritualísticas, recriando-se continuamente nos gestos, danças, cânticos e rezas. De acordo com Beniste (2006): “O mito justifica o rito”. É a garantia da validade dos gestos e dos atos numa revelação primordial. Os ritos reatualizam os acontecimentos iniciais do mundo, quando nas festas e celebrações, conforme veremos na citação a seguir:

[...] tem-se o hábito, ao descrever a religião dos africanos no Brasil, de separar o estudo dos ritos do estudo dos mitos. Ao fazerem isso, arriscam-se a dar uma imagem falsa dessa religião. Pois os cânticos, as danças, os gestos, as cerimônias e os mitos estão inextricavelmente ligados, formando uma única realidade mística. (BENISTE, 2006, p.31).

Os mitos trazem, nas suas narrativas, histórias e feitos magníficos que relatam a criação do mundo e nas religiões afro-brasileiras são passados de geração a geração embasados na história oral.

1º - O mito constitui a história das ações de entes sobrenaturais; 2º - O mito coloca essa história como absoluta, verdadeira e sagrada; 3º - O mito dá sempre um sentimento de criação para as coisas, ou seja, como vieram a existir ou como um comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foi inicialmente estabelecida; 4º - O mito é uma revelação: conhecendo-o conhecemos a origem das coisas e, com isso, podemos domina-las e submete-las á nossa vontade. Esse conhecimento é “vivido”ritualmente, seja por narrativas ou repetição constante do mito em sua forma; 5º - De uma ou outra maneira, o mito é vivido por sermos

tomados pelo poder sagrado que engrandece os acontecimentos rememorados e reatualizados. (ELIADE apud BENISTE, 2006).

Com base nas leituras e na pesquisa de campo, observamos que não existem mitos sem ritos ou rituais e também que existem várias definições acerca dos ritos, sejam eles de iniciação ou de passagem, nos quais é necessário o neófito nascer de novo, purificar-se, desvinculando de seu antigo modo de viver, e morrer e renascer, sendo os rituais de passagem um constante renascer em cada processo iniciático.

Um processo ritual não está isolado, mas traz consigo o desvelar das obrigações com cada orixá, sendo necessário apreender as suas características, representações e dominações da natureza, seu modo de serem cultuadas, suas rezas, cânticos, lendas, cores, dias da semana, sincretismo.

E, para compreendermos como ocorreu o processo de aculturação entre escravos aqui no Brasil, é necessário entender de que maneira teve início este processo no continente africano. A escravidão no Brasil teve início no século XVI até o século XIX.

As sociedades africanas, alicerçadas nas religiões que posteriormente vieram com os africanos escravizados para o Brasil, trouxeram a visão de todo, de integração entre os homens e a natureza, e ao se readaptarem em solo brasileiro reagruparam os seus mitos, sua religiosidade, adaptando aos rituais e ritos novos elementos para poderem sobreviver e manter seu vínculo com o sagrado, através da harmonia com a natureza.

E, enquanto em alguns locais na África se cultuava apenas um orixá protetor de uma determinada cidade ou país nos “cultos regionais ou nacionais”, de acordo com Verger (1981), aqui no Brasil, cada indivíduo que chegava escravizado trazia o orixá correspondente a sua nação de origem. Mas as várias nações jogadas nas senzalas, com o propósito de não se rebelarem, resultaram na aculturação das várias etnias, oriundas da Costa do Marfim no Sul, Nigéria (África Ocidental), Costa do Ouro (República do Gana na África Ocidental), Daomé e Togo (atual Benim, África Ocidental), Angola (África Ocidental), Congo (África Centro-Oeste sub-ariana), que acabaram possibilitando uma grande troca de saberes.

No século XVI os escravos de origem bantu foram os primeiros a chegar à Bahia, de acordo com Pierre Verger. Os congos, os angolas, os cambindas foram os

primeiros a serem trazidos para o Brasil no período de conquista e desbravamento do território brasileiro, segundo Juana Elbein dos Santos.

Os africanos originavam-se de diversas nações, e assim eram denominados pelos portugueses. Entretanto, nem sempre o seu local de origem correspondia ao de onde haviam sido retirados, mas sim fazia menção ao local onde foram batizados antes de virem para o Brasil, ou ao porto onde teriam sido embarcados.

A Enciclopédia Britânica traz a ideia de uma menor permeabilidade do sincretismo dentro das diversas nações afro-brasileiras, porém sabemos que o mesmo ocorreu em todas as instâncias: “O candomblé das diversas ‘nações’ africanas é a religião afro-brasileira que mais fielmente preserva as tradições dos antepassados e a menos permeável às transformações sincréticas [...]”. (ENCICLOPÉDIA BRITÂNICA DO BRASIL, 1998, p.137).

No culto aos orixás e dentro de seus rituais, o termo yoruba ou nagô-yoruba é utilizado, portanto torna-se necessário compreendermos a origem do mesmo dentro dos ritos e rituais, por ser um universo complexo e extremamente sistêmico, não sendo possível analisar um fato isolado.

O grande complexo cultural que se estabeleceu no Brasil tem seus alicerces no período de lutas internas entre as várias etnias africanas. Os Jeje são os yorubas do Daomé ao investir contra os povos de Óyó reino yoruba, bem como os povos da cidade de Ketu na Nigéria. Todos falam yoruba e são denominados de nagô, mas possuem culturas distintas entre si.

Todos esses diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de Yoru baland, são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de Nágô, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originaram. (SANTOS, 1996, p.29)

No Brasil o termo yoruba também é denominado de nagô-yoruba nos cultos afro-brasileiros, em Cuba o culto dos orixás tem seu idioma yoruba chamado de lucumi.

O termo ‘yorubá’, escreve S.O. Biobaku, “aplica-se a um grupo linguístico de vários milhões de indivíduos”⁴⁴. Ele acrescenta que, além da linguagem comum, os yorubas estão unidos por uma mesma cultura e tradições de origem comum, na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais constituído uma única entidade política e também é duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um mesmo nome.[...] Através desse relatório, concluímos que o rei do Daomé não receava atacar os nagôs, embora pertencendo ao grupo de língua ioruba, mas temia bater-

se com os habitantes do Novo Ardres, embora fossem seus primos, protegidos pelo rei de Oyó. [...]

“Lucumi” e “nagô” são os nomes pelos quais os iorubás geralmente conhecidos, respectivamente em Cuba e no Brasil. A expressão “anago” é, no entanto, conhecida em Cuba: ela figura no título de um livro publicado por Lydia Cabrera, “Anago, vocabulário lucumi” ou lorubá tal qual é falado em Havana”, de onde se deduz que ali lucumi seria um nome de nação e anago o de sua língua.

O termo “ioruba”, efetivamente, chegou ao conhecimento do mundo ocidental em 1826, através de um livro do Capitão Clapperton. Foi encontrado em um manuscrito, em língua árabe, trazido por ele do “Reino de Takroor (atual Sokoto), naquela época dominado pelo Sultão Mohamed Bello, de Haussa”. [...] (VERGER, 1981 p.11, 13,14).

No Rio Grande do Sul e no nordeste brasileiro os primeiros escravos a chegar foram os bantus, inclusive na cidade do Rio Grande, especialmente nos portos brasileiros que possibilitavam uma maior concentração nas zonas urbanas de grande apogeu e, por conseguinte, uma melhor preservação de sua religião, tendo em vista o intenso comércio realizado, especialmente entre Bahia e a Costa.

Durante o período da escravidão constatamos, segundo as leituras das obras de Pierre Verger³³, que os escravos de origem banto possuíam mais facilidade para apreender a língua portuguesa, e, eram considerados mais dóceis, e portanto integraram-se com maior facilidade, possibilitando a aculturação entre os seus hábitos e os dos seus senhores.

De acordo com Verger, o tráfico de escravos para o Brasil teve início na Bahia e dividiu-se em quatro períodos, sendo marcante a presença dos yorubas e de sua religião no último período que ocorreu devido ao legado trazido com os prisioneiros oriundos da alta classe social e de sacerdotes, espalhando-se posteriormente para o restante do Brasil com a redistribuição dos escravos vindos do nordeste brasileiro e, como consequência desta redistribuição chegaram à cidade do Rio Grande.

[...]

1º - O ciclo da Guiné durante a segunda metade do século XVI;

2º - O ciclo de Angola e do Congo no século XVII;

3º - O ciclo da Costa da Mina ou leste da Mina (Daomé) durante os três primeiros quartos do século XVIII;

4º - O ciclo da baía de Benim entre 1770 e 1850, estando incluído aí o período do tráfico clandestino.

A chegada dos daomeanos, chamados jejes no Brasil, fez-se durante os dois últimos períodos. A dos nagôs-iorubas corresponde, sobretudo, ao último. A forte predominância dos iorubas, de seus usos e costumes na Bahia, seria explicável pela vinda recente e maciça desse povo, e a

³³ VERGER, Pierre. – Fluxo E Refluxo De Escravos Entre O Golfo Do Benim E A Bahia De Todos Os Santos: Dos Séculos XVII a XIX / Pierre Verger; tradução Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987. p.11-16.

resistência às influências culturais de seus donos viria da presença, entre os iorubas, de numerosos prisioneiros de guerra advindos de classe social elevada, além de sacerdotes conscientes do valor de suas instituições e firmemente ligados aos preceitos de sua religião. (VERGER, 1987 p.9-10).

No Brasil, será com o Santo Ofício no período da inquisição que teremos notícias da religião afro-brasileira no ano de 1680; e no ano de 1758 o Conde dos Arcos, tendo o interesse de estimular as rivalidades entre as várias nações, permitiu que os escravos se reunissem de acordo com suas nações, aos domingos, para se distraírem com suas danças.

Segundo Bastide (2001, p.29), entretanto, o que ocorria era a realização do culto de seus orixás, com suas danças e rezas realizadas em sua língua natal. Isto possibilitou uma mudança no significado do termo nação, que se referia à origem geográfica e cultural dos povos escravizados, para terem no Brasil um caráter religioso, distinguindo-se um grupo religioso do outro, as “nações”, umas das outras, pela maneira de tocar o tambor, pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas, certas vezes, pelos nomes das divindades, e enfim, por certos traços do ritual.

O sincretismo religioso tem como embasamento elementos oriundos de diversas religiões. No caso específico do Brasil é difícil ter uma precisão dos dados, no que se refere ao seu início, tendo em vista que os africanos foram colocados nas senzalas propositalmente juntos, indivíduos de nações rivais, para que não se unissem e não se rebelassem. Entretanto, isto possibilitou o contato através da convivência e a troca de saberes, juntamente com o catolicismo imposto, que se tornou a “máscara branca³⁴” dos deuses de ébano, aliando os conhecimentos religiosos com o saber religioso dos indígenas, posteriormente.

O sincretismo, numa primeira fase, teve início na África, estimulado pelo padre Bouche, no período do tráfico de escravos, enquanto aqui no Brasil aconteceria por volta de 1890. Nina Rodrigues, citada por Verger (1981) inicia seu questionamento sobre o início do sincretismo: “em 1890, numa época em que o sincretismo entre os orixás e santos católicos, ainda estava em formação e onde a equivalência entre eles era flutuante e variável de acordo com os terreiros”.

³⁴ [...] “os santos católicos constituíram-se em uma primeira “máscara branca” atrás da qual se esconderam rostos negros”. In: (Negrão, Lísias. Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo. Lísias Nogueira Negrão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p.74).

As características dos deuses africanos e dos santos católicos, num primeiro momento não seriam o que os identificava, mas sim as suas representações simbólicas da natureza, que foram o ponto de referência crucial, neste primeiro momento de processo de aculturação onde os símbolos trazem os significados necessários à adaptação ao novo mundo para os africanos escravizados.

O processo de aculturação entre os povos e suas várias culturas é o que podemos chamar de leque religioso afro-brasileiro, devido a sua grande variedade de nações e suas redes complexas de símbolos e rituais na manutenção dos cultos aos orixás; onde cada estado, com suas cidades distintas entre si, trazem peculiaridades sobre os mitos e seus rituais, bem como a sua simbologia específica com variantes de acordo com a manutenção da ancestralidade mantida através da oralidade na sucessão de um sacerdote ou sacerdotisa de um determinado do culto em questão.

A religião afro-brasileira é conhecida como candomblé, tendo influência dos cultos bantus, jejes e dos nagôs, segundo Verger (1981) sendo a religião afro-brasileira uma religião intimamente ligada “à noção de família”, onde o orixá é o ponto fundamental de raiz desta “família numerosa”, tendo seu poder vinculado a determinadas forças da natureza, compondo o elo inseparável entre o homem, a natureza e os deuses:

A palavra “candomblé”, que designa na Bahia as religiões africanas em geral, é de origem bantu. É provável que as influências das religiões das religiões vindas de regiões da África situadas nas imediações do equador não se limitem apenas ao nome das cerimônias, mas tenham dado aos cultos gege e nagô, na Bahia, uma forma que os diferencia, em certos pontos, dessas mesmas manifestações na África. (VERGER, 1981, p.31).

As religiões afro-brasileiras são conhecidas por nomes distintos entre si nos estados brasileiros e Bastide³⁵ nos diz que a religião yoruba dos orixás na Bahia é denominada de Candomblé; no Maranhão manteve-se o culto dos voduns daomeanos; no Pernambuco e em Alagoas são conhecidos como Tambor de Minas, Candomblés ou Xangôs de Mina ou ainda Casa de Minas.

No Rio de Janeiro, são conhecidas como Macumba, oriunda do contato e aculturação dos cultos dos negros minas com o culto dos negros bantus (culto aos

³⁵ BASTIDE, Roger. Brasil Terra De Contrastes: “Corpo e Alma do Brasil”. Trad. Maria Isaura Pereira Queiroz, 2ª ed. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1964.

vodus ou mortos), juntamente com a influência religiosa dos indígenas, em um primeiro momento “afro-africano” e logo após “afro-indígena”, e neste contexto religioso os santos católicos são a máscara branca dos cultos afro-brasileiros, dando posteriormente a origem da Umbanda.

O Candomblé também é conhecido entre os seus adeptos por dança sagrada, por ser realizado pelo povo de santo (como são chamados os adeptos), que ao darem início ao culto dos orixás ficam em círculo e dançam para os orixás, tendo os ogãs (tamboreiros), iniciado a percussão, sendo seguidos pelas rezas onde o orixá Bará é o primeiro a ser louvado, numa sequência de ordem hierárquica passando para os demais orixás: Ogum, Oiá-lansã, Xangô, Obá, Oxóssi, Ossanha, Oxum, Iemanjá, Oxumaré, Obaluaê-Xapanã, Oxalá.

Braga³⁶ afirma que o Candomblé é o conjunto de vários valores culturais, desta maneira formando uma complexa rede social e religiosa; e para Lody³⁷ o Candomblé tem origem em kandombile, significando culto e oração no saber do “homem africano”.

O Candomblé através da oralidade manteve-se resistindo e readaptando-se no meio hostil das senzalas e na vida urbana brasileira, sendo uma grande fonte de ligação entre os escravos na sua resistência aos valores de uma sociedade branca e opressora, em um primeiro momento, para depois ser cultuado pelas camadas mais pobres da sociedade brasileira até alcançar a classe média e alta por volta das décadas de 60 e 70.

De acordo com Silva (2005) o culto aos orixás na Bahia será denominado de Candomblé a partir do século XIX; no Rio de Janeiro, de macumba; no Recife, de Xangô; Maranhão, de Tambor de Mina, e no Rio Grande do Sul, de batuque.

A transdisciplinaridade é um dos elementos principais da composição do culto dos orixás e da sua relação com o ambiente, comum a todos os estados brasileiros diferenciando-se por influência da nação de origem de cada culto específico e pelas suas formas distintas entre si de reestruturação entre os elementos africanos, indígenas e europeus.

³⁶ BRAGA, Júlio. Fuxico De Candomblé: Estudos Afro-Brasileiros. Feira de Santana, UEFS, 1998.

³⁷ LODY, Raul. Candomblé: Religião E Resistência Cultural. Editora Ática, São Paulo, 1987.

Conforme observamos a explicação de Lody, a relação existente do saber trazido pelo “homem africano” com o sagrado e seus ancestrais faz um contínuo em sua vida e no seu cotidiano, tanto no caráter social como cultural e religioso dos adeptos do culto dos orixás, desde o princípio, de sua iniciação ou do aprendizado dos ritos e rituais e sua relação com a natureza.

Os conceitos de Deus, divino e antepassado se multiplicam, na variedade e especificidade de ações peculiares a cada mito ou elenco de mitos. Assim, a energia da natureza e os reis e heróis divinizados são alguns dos principais motivos do plano do sagrado, íntimo e cotidiano para o homem africano. Essa presença está na casa, no santuário, no comércio, nas tarefas, nos campos, nos rios, no mar, no desenvolvimento de técnicas artesanais e nas formas lúdicas, desenhando dessa maneira o próprio ser cultural. (LODY, 1987, p.9).

A história dos mitos yorubas, transversalmente ligada às características peculiares dos variados cultos, traz como semelhante a forma de manutenção dos seus saberes tradicionais, mantida através da oralidade e de sua íntima relação com a natureza; conforme Bartles (1989): “o mito é uma fala”, ou seja, como forma de conhecimento dos processos iniciáticos ao longo dos rituais de passagem como do saber dos mitos em suas histórias perpassadas de geração em geração. “O mito não nega as coisas; a sua função é, pelo contrário, falar delas; simplesmente purifica-as, inocente-as, fundamente-as em natureza e em eternidade, dá-lhes uma clareza, não de explicação, mas de constatação”. (BARTHES, 1989, p.163).

O culto dos orixás tem nos seus mitos o principal fundamento e razão dos seus rituais, onde o ato de confraternizar é passado pela oralidade e mantido pela sucessividade, trazendo no culto afro-brasileiro um segmento onde coexistem todos os orixás, que na África têm suas nações distintas e opostas tanto religiosa quanto culturalmente,

No Brasil estes opostos se complementariam na reestruturação dos cultos afro-brasileiros, onde cada indivíduo traz o seu orixá africano e, ao serem colocados na senzala com outros indivíduos, cada qual com seu orixá, tiveram, por consequência, uma adaptação do seu universo religioso e de seus saberes tradicionais.

E neste conjunto de estruturas diversas, os indivíduos vindos do continente africano têm representação onde os orixás cultuados na África são as raízes da árvore; e o tronco principal são os mitos yorubas, sustentados pela oralidade

representando um dipolo³⁸ de ligação entre os orixás, que são forças iguais e forma de culto variado na África, que são as raízes, e os orixás no Brasil, que permeados por todos os processos dos ritos e rituais em constante germinação, darão origem ao culto dos orixás no Brasil.

O culto dos orixás muitas vezes é mal interpretado, devido à separação do saber científico do saber do senso comum, o que dificultará a compreensão da ciência cartesiana que separa homem-natureza/mito-homem, transformando o homem em objeto, assim como o mito em objeto isolado de toda sua estrutura e, por conseguinte, não se consegue compreendê-lo.

Porém, para compreender os mitos yorubas é preciso desvincular-se do pensamento ocidental e adentrar no pensamento africano para buscar compreender sua relação natureza-mito/homem-natureza ou, no dizer de Deleuze (1995), árvore-raiz, uno que se torna dois, multiplica-se e se transforma, renascendo ao germinar, assim como os orixás aqui no Brasil, em seu processo de estruturação como elementos fundamentais da cultura e história brasileiras, tendo um papel impar, ao que se refere a Lei 10.639/03 como os alicerces da cultura e história africana e afro-brasileira.

Dentro deste contexto, para os Babalorixás (sacerdotes do culto) e as lalorixás (sacerdotisas do culto), a raiz principal está no culto aos orixás na África, e sua raiz secundária está na religião exercida pelos africanos escravizados; seus antepassados, ou seja, a árvore da vida mencionada anteriormente no início do capítulo, por terem estes estabelecidos novas adaptações ao culto dos orixás em solo brasileiro, e dentro desta cosmovisão, o sincretismo. Para Beniste (2009, p.23): “O sincretismo é entendido como a combinação de dois ou mais sistemas religiosos, para fazer surgir outra forma religiosa mais forte”.

O sincretismo religioso é um processo normal percorrido por todas as religiões, tanto no tempo quanto no espaço do homem enquanto agente social, cultural e ambiental. Portanto, ao contrário da visão distorcida pelo eurocentrismo, as religiões afro-brasileiras não são primitivas e descaracterizadas de uma estrutura

³⁸ Dipolos: SM (di polo). Eletr.1-Sistema de duas cargas de iguais e sinais contrários, localizados em pontos próximos. 2-O mesmo que antena bipolar. Disponível em: <http://www.dicio.com.br/dipolo/htm> (Acesso em 31 out.2012).

histórica, ambiental e social, pelo fato de possuírem o sincretismo como um fator predominante em seus cultos.

Os adeptos das religiões afro-brasileiras têm o conhecimento do papel desempenhado pelo sincretismo em seus cultos perante a sociedade que num passado não tão distante os marginalizava por suas origens africanas e pela importância do papel realizado pelo sincretismo. Em alguns terreiros, os Babalorixás e as lalorixás não utilizam o sincretismo afro-católico, por entenderem que este faz parte de um passado onde o catolicismo era imposto e a religião dos orixás era proibida.

A busca por uma identidade afro-brasileira está relacionada a um reconhecimento dos valores históricos e culturais da religião dos orixás, da sua ligação com a natureza, onde o homem faz parte intrinsecamente dela. E os orixás, neste contexto, são fundamentais enquanto elementos da natureza, seja nas suas representações e manifestações nos rios, cachoeiras, mar, mata e nos demais elementos da natureza, como também criadores desta mesma natureza, tendo eles o importante papel de ensinar aos homens como manter-se conectado com ela, onde os orixás são o principal elo entre a natureza e os homens, manutenção e a própria essência da natureza em si.

Se as práticas religiosas estão sempre enredadas na vida social, elas vão – através de atos formalizados que são os rituais – organizar, regular e estabelecer as relações entre os sujeitos. É desta forma que os mitos – narrativas de representações dos membros de uma sociedade, vão ser difundidos pelos grupos sociais/religiosos/culturais para a manutenção dos seus valores [...]. (CAPUTO, 2007, p.107).

De acordo com Beniste (2009, p.25) o sincretismo afro-brasileiro pode ser visto sob três aspectos distintos entre si, mas que está intimamente interligado através dos vários processos das adaptações ocorridas ao longo dos caminhos percorridos pelos africanos desde o continente africano até sua chegada ao Brasil, tendo como ponto culminante a nova reestruturação de seus mitos, ritos e rituais de culto, pelo sincretismo sob três aspectos: sincretismo regional na África, em razão de guerras e migrações; sincretismo nacional, que se efetuou entre as diversas etnias negras, já no Brasil e sincretismo das religiões afro-indígenas, católicas e espíritas.

6 RIO GRANDE, BERÇO DO CULTO DOS MITOS YORUBAS NO RIO GRANDE DO SUL

O culto afro-brasileiro tem designações distintas, no que tange ao culto dos orixás, conforme abordamos anteriormente, sendo que aqui no sul do país é conhecido por Batuque e sobre este culto temos pesquisas realizadas sob os mais variados pontos de vista de cada pesquisador.

De acordo com Corrêa (1998), o estudo do Batuque teve, no período anterior a 1930, Bettioli como o primeiro pesquisador, que ao final da década de 30, em seu trabalho “O Batuque na Umbanda” (1963), destacou-o como uma “religião natural”. Em nosso entendimento, ao se referir ao Batuque ele estaria claramente fazendo menção aos orixás e sua relação com a natureza, e, por conseguinte, ele concluiu ser uma religião natural, por seus cultos estarem totalmente voltados para a natureza.

Laytano (apud Corrêa, 1998) defende publicamente o Batuque e suas crenças em suas obras publicadas em 1938, 1955 e 1987. Já Herskovits (1942, apud Corrêa, 1998) ao chegar a Porto Alegre utilizou o Batuque como tendo uma realidade própria e à parte por ter que inserir-se em um “contexto específico”, adaptando-se ao meio.

Corrêa (1998) também afirma que Bastide (1944), ao analisar publicações de Laytano e Herskovits, teria concluído, em seus trabalhos sobre o Rio Grande do Sul, que o Candomblé baiano teria sido a matriz e que os outros cultos afro-brasileiros necessariamente teriam derivado de seu ritual. Mantendo uma visão onde o ideal é o “modelo baiano”, as interpretações de Corrêa sobre a possessão assemelham-se às de Nina Rodrigues e Artur Ramos, considerando-a como uma psicopatologia, assim como o psicanalista Ernesto La Porta.

Silveira (apud Corrêa, 1998), considerado referência no Movimento Negro do Rio Grande do Sul, pesquisou e escreveu poesias sobre o Batuque.

. Estes são alguns dos principais autores clássicos, dentre outros, quando o assunto é o Batuque no Rio Grande do Sul.

Conforme Corrêa (1998) o final da década de 1980 traz a estimativa de que existiriam aproximadamente 300 centros regulamentados, dentre eles centros de

Umbanda, Linha Cruzada e Batuque. Ayres (1987) em seu livro “Africanismo Y Magia em Buenos Ayres” traz em sua pesquisa uma característica descritiva que as manifestações religiosas seguiram na Argentina, bem como a sua forma de inserção na sociedade.

A influência afro-brasileira ganhou os países platinos de maneira impar, em sua dimensão cultural e religiosa, tendo uma grande influência da procissão e Festa de Iemanjá das décadas de 60 e 70 na praia do Cassino, mudando um contexto, onde a praia deixa de ser somente um balneário para transformar-se em local de culto umbandista, ocasionando romarias e cada vez mais a participação dos uruguaios e argentinos durante os dois primeiros dias do mês de fevereiro.

No aspecto cultural, temos uma grande inserção da religião afro-brasileira na cidade do Rio Grande. Oro (2002, p.3) menciona em suas pesquisas o historiador Marco Antônio Lírio de Mello, que fez uma ampla pesquisa nos jornais de Pelotas e Rio Grande do século XIX.

Perceber as culturas é observar e inserirem-se em suas diferenças e semelhanças nas mais variadas cores e matizes, onde a diferença de seus aspectos traz a beleza dos variados saberes tradicionais que influenciam mutuamente os seus saberes em nossa sociedade. A cultura produzida pelo homem modifica o ambiente, portanto, não podemos conceber o processo religioso que faz parte da cultura e da sociedade, como se fosse algo que não interfere sobre o ambiente.

Não há cultura totalmente isolada. A comunicação propicia a troca de ideias e saberes. O dinamismo de uma cultura pode produzir impasses, questionamentos, conflitos, dúvidas. Da necessidade de acomodá-las surgem soluções, quase sempre parciais que geram futuras demandas. Administrar diferenças passa pelo exercício de acolher as posições divergentes. (SILVA, 2005, p.23).

A cultura imaterial traz em seu contexto a riqueza e beleza das festividades, dos ritos e rituais afro-brasileiros estando seus direitos assegurados pela UNESCO desde 17 de outubro de 2003. Na cidade do Rio Grande, RS, as festividades referentes à festa de Iemanjá no município são declaradas “Bem Imaterial Cultural”. As festas alusivas a Iemanjá estão asseguradas pela Lei nº 5.770, de 22 de maio de 2003: “Art. 1º - Ficam declaradas bens imateriais do patrimônio cultural do município, as festas alusivas a Yemanjá”.

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos,

objetos, artefatos e lugares que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. IPHAN (apud SILVA, 2005).

A Festa de Iemanjá em Rio Grande, RS, representa não somente a Umbanda do município, mas traz desde seu início as demais nações que fazem parte do universo afro-brasileiro como um todo. A Umbanda destacou-se por seu caráter nacionalista, identificada como religião brasileira em um momento onde a sociedade mascarava os elementos religiosos e culturais africanos, mas aceitava a Umbanda, por esta trazer em seu universo elementos católicos e kardecistas deixando em segundo plano os elementos africanos e indígenas.

O sincretismo religioso se mantém ainda hoje, tanto na Festa de Iemanjá como na Umbanda ou na nação Jeje-Nagô, não mais como uma máscara branca para ser aceita na sociedade, mas sim com um caráter de tradição religiosa mesclada a um catolicismo popular, intimamente arraigado ao universo afro-brasileiro, fazendo parte da identidade local transmitida às gerações mais novas através da manutenção dos seus ritos e rituais circundados pelos símbolos que têm o papel de manutenção de sua história local e regional com detalhes tão específicos e característicos da religião afro-rio-grandina, mas, ainda assim com semelhanças e características comuns em âmbito nacional, tanto no que se refere a seus orixás como quanto pela sua luta pelo reconhecimento de seu valor histórico, cultural e ambiental.

De acordo com Renner (2008) ao fazer referência ao sincretismo e o processo de africanização ou reafricanização, o processo que ocorre é uma negação dos elementos de “influências católicas e ameríndias dos cultos dos orixás” passando por uma análise recente dos cientistas sociais.

A ideia de pureza religiosa como vemos é um mito que alguns adeptos procuram vivenciar no candomblé e que estudiosos procuraram evidenciar. Este ideal de pureza é de fato mais um mito que influencia a realidade religiosa. No passado, foi acentuado por intelectuais, e apesar das críticas que recebe, retorna hoje no processo de reafricanização e de dessincretização. Atualmente, também outros autores de diversas ciências sociais tem-se aplicado na tentativa de entender melhor o sincretismo religioso nas religiões afro-brasileiras. Artigos, teses e livros são divulgados a partir da década de 1980. (RENNER, 2008, p.32).

O sincretismo sofreu, por parte de alguns Babalorixás ou lalorixás (pais ou mães de santo), um processo de rejeição, devido à busca por uma valorização dos elementos africanos e, nesta busca pela reafirmação, o sincretismo foi relegado a um passado vivo na memória coletiva, sendo por uns visto como símbolo opressor de valores impostos pela sociedade dominante.

De acordo com Morin (2008), podemos dizer que o Batuque não é um fato isolado sem relação com nenhum contexto, mas sim está interligado no âmbito social, histórico, cultural e geográfico em um determinado espaço e tempo, num espaço sagrado e profano, onde a natureza permeia mutuamente os saberes através da manutenção de seus mitos e dos ritos com a prática dos rituais em uma teia sistêmica que se complementa com os símbolos referentes a cada espaço e lugar sagrado, sendo necessário conhecer para poder compreender, que os fatos não ocorrem de maneira isolada, mas complementam entre si os saberes tradicionais da religião afro-brasileira como um todo, integrado e ao mesmo tempo composto de características específicas entre cada forma de culto aos orixás, de acordo com as regiões brasileiras em que se alicerçaram, mantendo semelhanças e diferenças entre si, mas se complementando enquanto um sistema complexo de saberes populares. “O Batuque não é a-histórico, desvinculado do contexto onde se encontra, de modo que muitos destes aspectos estão direta e indiretamente relacionados com as circunstâncias históricas em que as coisas ocorreram”. (CORRÊA, 1998, p. 38).

A entrada dos escravos no Rio Grande do Sul, segundo Norton Corrêa (1998), teve início com duas principais rotas, com a expedição de Magalhães, tendo como consequência, mais tardiamente, através dos tropeiros das cidades de Osório, Santo Antônio da Patrulha, Gravataí e Porto Alegre e uma divisão em direção ao Sul, mais especificamente entre a região da Lagoa dos Patos e do mar em Mostardas, onde posteriormente se originariam Rio Grande e São José do Norte. E, depois, uma terceira divisão toma rumo para os rios da Bacia do Taquari, Sinos e Jacuí, dando origem às cidades de Triunfo, Rio Pardo, Santo Amaro, São Jerônimo, Cachoeira do Sul, Taquari. A Colônia do Sacramento se transformou em um importante entreposto comercial de domínio dos portugueses entre as cidades espanholas de Montevideu e Buenos Aires e este comércio incluía o tráfico de escravos.

[...] a mais antiga pelo Norte, iniciada com a expedição de João de Magalhães, em 1725, que, vinda do centro do País, desembarca em Laguna, em Santa Catarina, e avança a pé pelo litoral. E mais tarde pelo Sul, com a fundação de Rio Grande, em 1737 [...] A expedição de Magalhães abriu (ou, para alguns historiadores, seguiu) um caminho mais tarde trilhado intensamente pelos posteriores colonizadores e/ou tropeiros. Neste caminho aos poucos são fundadas cidades como Osório (ex-Conceição do Arroio), Santo Antônio da Patrulha, Gravataí (ex-aldeia dos Anjos), Viamão e Porto Alegre, às margens do Guaíba. Uma bifurcação avança rumo ao Sul para a região compreendida entre a Lagoa dos Patos e o mar, no qual se situa a cidade de Mostardas, atingindo locais onde posteriormente seriam fundadas Rio Grande e São José do Norte. Outra bifurcação dirige-se para os rios da bacia do Taquari, Sinos e Jacuí (este principal afluente do Guaíba) ali surgindo importantes cidades ribeirinhas da época, como Triunfo, Rio Pardo, Santo Amaro, São Jerônimo, Cachoeira do Sul, Taquari [...]. A Colônia do Sacramento logo se tornou importante entreposto comercial entre o domínio português e as cidades espanholas próximas, Montevidéu e Buenos Aires, comércio este que incluía o tráfico de escravos negros [...]. (CORRÊA, 1998, p.40 – 41).

Em seu livro “O Batuque do Rio Grande do Sul”, Corrêa (1998) fez um levantamento do percentual e origem dos escravos no estado e, de acordo com estes dados, temos o primeiro livro de batismo do Rio Grande, RS, no qual João Machado Ferraz em 1978 realizou sua pesquisa, concluindo que, no período de 1738 e 1753; de 977 assentamentos, 200 seriam tidos como negros. E destes levantamentos temos: (A) Filhos de pais negros ou forros, 58; (B) Filhos de mãe negra e pai incógnito, 101; (C) Filhos de negros e brancos, 41. E os registros trazem a origem étnica de alguns escravos batizados e escravizados: Bantos 59 (65% dos 90), Minas 31(34%).

No Rio Grande do Sul no período entre 1738 e 1753; “os africanos trazidos de Angola³⁹ maciçamente majoritários nestes primeiros tempos. Os filhos de mães originárias daquelas regiões constituíam quase 80% do total dos nascidos”, conforme Maestri (1984, p.35). A miscigenação entre escravas, em sua maioria vindas de Angola, e seus senhores era grande; sendo comuns os soldados dragões

³⁹ O grupo majoritário continua constituído pelos “angolas”. Tratavam-se de quimbundos do antigo reino do N’dongo, proveniente das regiões do Kuanza. A seguir, tínhamos os “benguelas”, ou seja, povos ovimbundos “exportados” através do porto de São Felipe de Benguela, fundado em 1617, pelos lusitanos, no Sul angolano. Os “congós”, quarto grupo em importância, eram cativos kikongos do antigo reino do Kongo, no norte da hodierna Angola. Quanto ao terceiro grupo, não nos foi possível descobrir que comunidade étnico-cultural os lusitanos designavam sob o nome de “rebolos”. “Minas”, como já foi assinado, eram os africanos exportados da Costa da Mina, na atual Gana. “Quissamas”, “cassanges”, “songas”, “cabundas”, “ambacas”, “ganguelas” são também “angolanos”. Não nos foi igualmente possível identificar de onde eram provenientes os “mohumbes”, os “mojolos” e os “messambes”. Assim, os cativos provenientes de Angola compreendiam – no mínimo – mais de 80% do total dos assinalados nas listas de 1802 – 1803. In: MAESTRI FILHO, Mario José. O Escravo Gaúcho: Resistência e Trabalho. Editora Brasilense. São Paulo. 1984. P. 37.

e alguns senhores realizarem o registro de seus filhos. E este contingente de escravos oriundos de Angola manteve-se em 1802 -1803 totalizando mais de 80%, em comparação com os demais grupos escravizados.

O número da população escrava no Rio Grande do Sul chegava a alcançar a metade da população branca, chegando, muitas vezes, a ultrapassar esta população “Piratini, cidade próxima a Pelotas tem 51% de negros em sua população (em 1814), enquanto que na própria Pelotas este índice eleva-se para 60 %” (CORRÊA, 1998, p.45).

Durante os séculos XVIII e XIX entraram no estado gaúcho vários escravos denominados de “novos ou crioulos⁴⁰”. E no início do século XIX, chegaram os escravos vindos de Angola das possessões portuguesas, conforme Maestri (1984), devido o domínio do comércio escravos pela Holanda, França, Inglaterra na hegemonia do comércio do golfo da Guiné.

Embora grande parte dos escravos que chegavam ao Rio Grande do Sul viessem do Rio de Janeiro (3.359), chegavam escravos de outros lugares, dentre eles: da Bahia (186), Santa Catarina (82), Santos (21), Pernambuco (13) e Montevidéu (47), conforme dados apresentados por Corrêa (1998).

Maestri Filho (1984), que afirma que em seguida o fluxo escravos começa a se inverter do Rio Grande do Sul para o restante do Brasil, este fato se deu em consequência do valor do charque platino ser menor que o charque gaúcho, ocasionando a decadência das charqueadas gaúchas, bem como a proibição do tráfico internacional, com a lei Bill Aberdeen, de 8 de Agosto de 1845, com a proibição do comércio de escravos entre África e América, o que ocasionou o aumento considerável do valor dos escravos.

Ao realizarmos pesquisa na biblioteca Rio-Grandense, no Jornal Diário do Rio Grande, no período de 1º de janeiro de 1849 a 22 de maio de 1853, encontramos fuga e venda de escravos oriundos dos portos do Rio de Janeiro, Pernambuco, Bahia que vinham para a Província de São Pedro, dentre eles encontramos, na edição de 5 de janeiro de 1849 (p. 2) o anúncio de venda de uma escrava de nação com 16 anos, mas não é mencionada a qual nação pertence.

⁴⁰ [...] Os cativos crioulos eram os nascidos no Brasil. Os novos, os trazidos recentemente da África. Estes últimos passavam a ser chamados de “ladinos”. In: MAESTRI FILHO, Mario José. O Escravo Gaúcho: Resistência e Trabalho. Editora Brasilense. São Paulo. 1984. P. 33.

No jornal dos dias 6, 7 e 8 de janeiro de 1849 saiu notícia referente à fuga de um escravo natural da província de São Pedro, ocorrida em 15 de outubro de 1848. Segundo notícias do Diário do Rio Grande, no dia 2 e 3 de fevereiro de 1849 ocorreu a fuga do escravo chamado Pio, crioulo do sertão de Pernambuco. E em 4 e 5 de fevereiro de 1849 noticiava-se que fugiram seis escravos:, um vindo do Rio de Janeiro chamado Diogo, outro - Afonso - vindo de uma província do norte, juntamente com seu irmão Gonçalo, Bernardo e José Antônio de origem não mencionada e Thomaz, crioulo de Pernambuco.

No jornal Diário do Rio Grande, do dia 1º de março de 1849, temos um anúncio de venda de uma preta de nação Mina, um preto de nação Angola e outro preto de nação Mina. No dia 8 de março de 1849, no Diário do Rio Grande, há um anúncio de venda de uma escrava de nação não especificada. Nas notícias de venda do dia 25 e 26 de março de 1849 há o anúncio de uma escrava de nação Mina. Notícia de venda de escravo vindo do Rio do Janeiro, em 11 de abril de 1849. Anúncio de fuga de um escravo chamado Paulino, vindo da Bahia, em 6 de maio de 1849.

Anúncio de fuga de um escravo chamado Paulino vindo da Bahia em 6 de maio de 1849. Diário do Rio Grande 9 de maio de 1849 venda de uma escravo de nação indefinida. Em 24 de maio de 1849 anuncio de venda de um preto vindo do Rio de Janeiro. Em 23 de junho de 1848 fugiu a escrava Maria nação Nagô com o rosto riscado de acordo com o jornal Diário do Rio Grande noticia do dia 9 de junho de 1849.

No dia 18 de junho de 1849 fugiu o escravo marinho Joaquim de nação Mina, E, em 19 de junho de 1849 notícias sobre a venda de uma escrava de nação indefinida. Em 31 de julho de 1849 noticia de venda de escrava de nação indefinida. Em 19 de junho de 1849 fugiu uma escrava de nação Benguela, sendo noticiado no jornal no dia 03 de agosto de 1849. No dia 19 de agosto de 1849 fugiu o escravo Serafim pedreiro natural da Bahia, mas a noticia foi registrada em jornal referente aos dias 7, 8, 9 e 10 de setembro de 1849.

Fugiu o escravo crioulo Luiz natural de Pernambuco no dia 10 de novembro de 1849. Em 24 de novembro de 1849 fugiu o escravo José de nação Vernão a noticia só saiu no jornal do dia 25 e 26 de novembro de 1849. No dia 04 de dezembro de 1849 fugiu o escravo Jorge de nação Moçambique, em 26 de setembro

de 1849 fugiu o escravo marinheiro Antônio de nação Nagô. A notícia saiu no jornal de dia 03 de setembro de 1849.

O jornal Diário do Rio Grande do dia 13 de janeiro de 1853 traz a notícia de fuga do escravo Joaquim e da escrava Antônia de nação Nagô mais ou menos uns 15 dias da Ilha dos Marinheiros. No dia 11 de janeiro de 1853 fugiu o escravo Marcus natural da Bahia, notícia do jornal Diário do Rio Grande de 19 de janeiro de 1853. No dia 10 de janeiro fugiu o escravo crioulo José de Pernambuco a notícia saiu no jornal de 24 e 25 de janeiro de 1853. Em 11 de fevereiro de 1853 foi encontrado o escravo que tinha fugido: o negro Caetano, da nação Rebolo; dia 23 de fevereiro de 1853 fugiu o escravo marinheiro Elias de nação Congo.

No jornal Diário do Rio Grande do dia 10 de abril de 1853 havia o anúncio de venda de uma escrava de nação Mina. Em 10 de maio de 1853, fugiram dois escravos Jorge, da nação Moçambique e Izidro, da nação Moçambique, fato noticiado no jornal do dia 11 de maio de 1853. Em 22 de maio de 1853 fugiu o escravo crioulo Domingos, vindo do Rio de Janeiro.

A pesquisa de Maestri (1979) no livro de “Escreituração do Almojarifado da Real Fazenda da Vila do Rio Grande” foi realizada no antigo catálogo da fazenda, chamado na época de Guias Diversas, no período de três meses: abril, maio e junho de 1803, com a transcrição da lista de entrada de escravos na Capitania de São Pedro do Rio Grande do Sul.

Os escravos vinham de diversos estados brasileiros, dentre eles Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e Santa Catarina. Entretanto, alguns que vinham do Rio de Janeiro desembarcaram no porto do Rio Grande e seguiram para Porto Alegre. Das várias nações africanas, de acordo Maestri (1979) vieram importados durante os meses de abril, maio e junho de 1803, 135 escravos novos, 40 escravos ladinos (escravos que já estavam aculturados, falavam português e possuíam algum ofício, também chamados de espertos, astutos) e 33 escravos de nação indefinida, que totalizaram 208 escravos desembarcados em Rio Grande no período.

Os escravos que desembarcaram no porto de Rio Grande, RS, tinham origem de várias nações, dentre elas, de Angola vieram 52 homens, 21 mulheres e 37 escravos com sexo indefinido e conforme a transcrição de Maestri Filho (1979): “37 escravos do Gêntio de Angola de sexo indefinido”, ou seja, 37 escravos teriam vindo

diretamente de Angola, os outros citados anteriormente já estariam no Brasil, sendo transferidos de uma província para outra. Da nação Benguela teriam vindo nove homens e 21 mulheres.

Escravos do Congo, dois homens, nenhuma mulher; escravos Cabunda: quatro homens, nenhuma mulher; escravos Crioula: quatro homens, sete mulheres. Escravos de nação Mina: 20 homens, seis mulheres, e Mohumbe: dois homens, nenhuma mulher. Quissama: dois homens, nenhuma mulher; escravos de nação Rebolo: cinco homens, nenhuma mulher. Pardo/Mulato: seis homens, nenhuma mulher; escravos Manjolo: nenhuma entrada de escravo desta nação.

Escravos Cassanje: onze homens, nenhuma mulher. Messambe nenhuma entrada de escravo desta nação. Cabra: dois homens e dois mulheres; escravos Songo um homem e nenhuma mulher; escravos de nação Ganguela, um homem e nenhuma mulher; escravos Ambaca nenhum homem e uma mulher em notas de Maestri (uma escrava de nação Ambaca com sua “cria” de sexo indeterminado). Escravos de nação indefinida: 123 homens e 47 mulheres.

A pesquisa realizada na biblioteca Rio Grandense teve a intenção de fazer um levantamento sobre as nações vindas para Rio Grande, RS, com o intuito de comparar com os dados levantados nos livros de Pierre Verger, Roger Bastide, Mario José Maestri Filho, Norton Corrêa, dentre outras referências, bem como para traçarmos um paralelo, juntamente com os Babalorixás e Ialorixás, sobre quais as nações afro-religiosas teriam sido trazidas pelos escravos e, dentre elas, quais teriam se mantido até os dias atuais.

A província de São Pedro do Sul, conforme Dias (2008) teve a entrada de dois grandes grupos os escravos bantos de Benguela, província a oeste de Angola, Cabinda, cidade e província ao norte de Angola, Congo (África Centro Oeste), que entraram no estado a partir do século XVI, e os sudaneses, dentre eles os Nagô-Yorubás e os Jejes, oriundos da África Ocidental e África Central no começo do século XVIII, tendo estes atingindo a supremacia religiosa.

O escravo urbano – no Rio Grande do Sul como no resto do Brasil – alcançava a ter uma vida social, cultural e religiosa dificilmente possível ao escravo agrícola. As irmandades dos negros foram fenômeno fundamentalmente citadino. Os “terreiros”, segundo parece, também. Os “batuques”, ainda que permitidos em muitas fazendas, eram mais frequentes e concorridos em meio urbano. (MAESTRI, 1984, p. 53 – 54).

No princípio chegaram os bantus (Angola, Congo, Moçambique Costa Oriental da África Austral), que cultuavam os Voduns (ancestrais divinizados que seriam o elo entre o homem e Deus), entretanto segundo Babalorixá A (entrevistada pediu anonimato), não ocorreu um estabelecimento de sua religião. A grande influência seria do Nagô–Yorubá (culto aos orixás, Deus supremo Olodumare ou Olorun) e do Jeje (culto ao Voduns ancestrais divinizados do reino de Daomé, Deus Supremo Mawu).

Nos dados relacionados entre as entrevistas e Corrêa (1998) constatamos que os sudaneses da Nigéria, também conhecidos como yorubas ou nagô tiveram seu culto aos orixás preservados até os dias atuais, juntamente com o culto Jeje dos Daomé e a concentração de escravos nordestinos em Pernambuco e na Bahia.

7 O CULTO JEJE-NAGÔ E AS DIMENSÕES EDUCATIVAS AMBIENTAIS

Sendo considerada a fundação do primeiro terreiro entre 1833 á 1859, em Rio Grande, RS, constata-se que foi, portanto, anterior à chegada do príncipe José Custódio Joaquim de Almeida, conhecido como Príncipe Custódio, vindo do Benim, que foi o divulgador da religião dos orixás. Ele era de nação Jeje e no período em que estava vivo a repressão religiosa diminuiu.

E existem pesquisas e histórias contadas entre o povo de terreiro sobre o assentamento de um Bará no mercado de Porto Alegre onde ocorriam rituais no mercado para este Bará. O Babalorixá Baba Diba de Iyemonjá⁴¹ nos explica, em sua entrevista, sobre o ritual do Bará do mercado no Mercado Público de Porto Alegre: “o assentamento de um Exu que se chama Exu Olojá, ou seja, senhor do mercado, foi realizado ou por negros escravizados que trabalhavam no local, ou pelo Príncipe Custódio que, segundo alguns afirmam, teria feito sete assentamentos em Porto Alegre, em lugares estratégicos: no Mercado Público, na Cúria Metropolitana, no Pão dos Pobres, na Redenção, no Palácio Piratini, na Igreja do Rosário e em algum lugar da Cidade baixa (suspeita-se que no Largo Zumbi do Palmares, antigo Largo da Epatur). O fato é que o mais referendado é o Bará do Mercado, por ter se tornado referência para os Terreiros do Estado e de suma importância para o processo iniciático e/ou de manutenção de axé, em rituais que os vivenciadores precisam cumprir de tempo em tempo.

Após cada procedimento ritualístico e os noviços passarem por um período de recolhimento/retiro que varia entre oito e dezesseis dias, a primeira saída que ele dá, para que se torne possível a reintegração social do indivíduo é visitar o Mercado e reverenciar o Bará, que representa as relações sociais, a prosperidade e as trocas. No local, além de fazer as saudações ritualísticas da tradição é depositada uma moeda. Este é um dos procedimentos de um ritual chamado de ‘Passeio’.”

⁴¹ Entrevista realizada pela autora, em 26 de fevereiro de 2013.



Fotografia 4: Ritual em homenagem ao Bará do mercado de Porto Alegre. Ao centro, de azul, Baba Diba de Iyemonjá⁴².



Fotografia 5 - Babalorixá Jorge Nogueira⁴³, Jorginho de Xangô na inauguração do memorial do Bará no mercado de Porto Alegre, em 2013.

O Batuque, conforme o pai de santo Érico de Ogum em entrevista a Corrêa, (1998) tem, na cidade do Rio Grande o “berço do nagô”. Esta informação se mantém nas entrevistas com os Babalorixás e Ialorixás, Corrêa nos diz que o Jeje tem uma grande semelhança com Xangô de Recife; sendo que o Jeje passou a ser

⁴² Foto concedida pelo Babalorixá Jorge De Xangô.

⁴³ Foto concedida pelo Babalorixá Jorge De Xangô.

extremamente difundido, atingindo uma maior expansão com a vinda do príncipe Custódio (1832-1936).

O Babalorixá Jorge de Xangô, em entrevista, nos disse que as nações que chegaram a Rio Grande, RS, foram da tribo Fon e Oió e os bantos. A religião afro-brasileira surge aqui, vinda com o Príncipe Custódio⁴⁴, que chega a Rio Grande, parte para Bagé e fixa residência em Porto Alegre. Príncipe Custódio era Jeje, o que se sabe é que ele não aprontou ninguém. Dentro de Rio Grande, a religião começou com o Oió e o Nagô, que atualmente tem poucos terreiros. Hoje predominam o Jeje e o Cambinda, sendo que o Oió este quase extinto.

O Jeje veio para Rio Grande trazido pela mão de um dos maiores Babalorixás do Jeje, segundo o Babalorixá Pai Jorge do Xangô⁴⁵, que foi o Babalorixá Joãozinho do Exu Bi. “E como ele era grande sabedor do culto aos orixás, não digo pesquisador porque ele era analfabeto, como quase todos os babalorixás nos primórdios da religião. Porque a religião sempre foi boca-ouvido, então não tinha grandes coisas escritas, ritual de religião, fundamento de religião. era tudo, e até hoje a maior parte nos é passada de boca-ouvido, então tem que codificar e decodificar esse serviço e não pode esquecer”.

Em entrevista ao falar sobre a nação Nagô e a Jeje, o Babalorixá Nenê de Iemanjá⁴⁶, com 56 anos de bacia (iniciado), nos disse que é Jeje com uma pontinha de Nagô; feito no Nagô pela Ialorixá Nizeta de Iansã, afirmando que o Nagô foi o precursor na cidade de Rio Grande, RS: “antes do Jeje teve muito Nagô. Primeiro foi o Nagô. As grandes cabeças são os Nagôs, como chamavam as vovós do Nagô, dentre elas a Margarida da Iansã”.

Neste período, quem era de nação não falava, havia muito preconceito, conforme o Babalorixá Nenê de Iemanjá. “Naquela época não se podia dizer que ia

⁴⁴ O príncipe Custódio chegou ao Brasil em 1898, inicialmente na Bahia, passou pelo Rio de Janeiro e, por fim, chegou ao Rio Grande do Sul, em 7 de setembro de 1899 na cidade de Rio Grande. Fixou-se na cidade de Rio Grande e mais tarde foi para a cidade de Bagé, onde ficou conhecido por manter viva a tradição religiosa do seu povo através das rezas dos ritos africanos, também demonstrou seus conhecimentos das propriedades curativas da flora por meio de ervas, atendendo muitas pessoas doentes que o procuravam. Em 1900 mudou-se para Pelotas e em 1901 chegou a Porto Alegre. In: Um Príncipe Africano em Porto Alegre. (www.cezimbramoni.wordpress.com).

⁴⁵ Entrevista realizada pela autora, em 4 de dezembro de 2012.

⁴⁶ Entrevista realizada pela autora, em 28 de novembro de 2012.

para o Batuque, não se falava para os amiguinhos nada, nós dizíamos que íamos à casa da minha avó que morava na Rua 11 no Cedro”. A religiosidade afro-brasileira sofreu uma grande discriminação e seus adeptos, por medo de perseguição, mantinham, em muitos casos, sua opção religiosa no anonimato, embora estas fizessem parte de sua vida.

No caso da diáspora africana no Brasil, foram as experiências religiosas recuperadas, atualizadas e transmitidas através das gerações que não só mantiveram muito das outras práticas culturais desses povos desterritorializados, como também mantiveram as pessoas unidas, compartilhando não somente crenças e identidades.

O candomblé é uma religião afro-brasileira, com base filosófica, mitos e rituais específicos e que conta hoje com muitos seguidores, embora tenha sido por muito tempo perseguida até mesmo pela força policial, principalmente pelas origens culturais e étnicas de seus adeptos: as populações negras trazidas para o Brasil pelo tráfico escravista, e seus descendentes. (CAPUTO, 2007, p.107).

Segundo Corrêa (1998), o Batuque tem cinco lados, dentre eles o Oió, que de acordo com o tamboreiro Donga de Iemanjá, tem como aspecto que distingue das demais nações, a ordem dos cânticos:

Bará, Ogum, Xangô, Odé, Orum-milá, Bocum (ambos os Oxalás); Xangô (Aganjú, Godô, Bêdji – jovem, velho, crianças); Iemanjá, Obá, Ó-tim, Nanã, Oxum (Pandá, Dimum, Aguedã – da jovem para a mais velha), Iansã (ou Oiá), Oxalá. Toca-se primeiro para os homens; as mulheres vêm depois. A Iansã vem perto de Oxalá, porque é a rainha do Oió. Eu sou filho (de santo) da falecida Mãe Emília da Oiá Dirã que era mina (antiga africana) legítima e foi quem trouxe o Oió para Porto Alegre. O Oió começou ali na Azenha (bairro) e depois foi prô indo para Areal da Baronesa (antigo, hoje no Menino Deus e de Belas) e prô Mont' Serrat. (CORRÊA, 1998 p.51-52).

O Jexá segue a hierarquia de Bará a Oxalá Donga, em entrevista a Corrêa, (1998): “A rainha de jexá é a Oxum. A turma do Mont' Serrat (bairro), da Bahia, da Colônia Africana, tudo ali era de jexá”. E segundo o pai de santo Ayrton do Xangô, (apud Norton Corrêa, 1998) o primeiro chefe de jexá seria o velho Cudjobá. O Jeje tem o toque rápido e o tamboreiro toca com os aguidavis (varetas).

Segundo Renner (2008) Paulino de Oxalá Efan é um dos mais importantes Babalorixá do Jeje. E o babalorixá Joãozinho do Bará Agelú, consagrou-se sacerdote através de Paulino de Oxalá Efan. “Um dos filhos de Paulino foi **João Correia de Lima, Joãozinho do Bará Agelú**, morador do Mont' Serrat”. (grifo do autor) (RENNER, 2008, p.37).

Entretanto, em nossas pesquisas de campo, desde 2001 sobre a Festa de Iemanjá, e ao retomarmos as pesquisas em 2010, para a construção do projeto do

mestrado, nos possibilitou verificar que já existia o Jeje no bairro Getúlio Vargas e, portanto, o seu culto era realizado anteriormente à chegada de Joãozinho do Bará Agelú; sendo ele quem mais divulgou o Jeje no Rio Grande do Sul.

E, segundo Renner (2008, p.36), “A nação Ijexá é predominante hoje no estado”, destacando-se como um dentre os mais importantes Babalorixás, Paulino do Oxalá Efan, conforme salientamos anteriormente. Entretanto, para os demais Babalorixás entrevistados, o Ijexá e o Jeje teriam se fundido em um só culto, o Jeje, atualmente.

A nação Ijexá é predominante hoje no estado. Os deuses invocados são os orixás e a língua ritualística é o iorubá. Renomados babalorixás históricos (já falecidos), como Manoelzinho do Xapanã e Tati do Bará, ambos iniciados na Cabinda, passaram mais tarde para o Jeje e seus descendentes ingressaram todos no Ijexá, dizendo-se então Jeje-Ijexá. (RENNER, 2008, p.36).

O culto do Nagô segundo Corrêa (1998, p.54) está praticamente inexistente, entretanto ele comenta ter conhecido dois templos de Nagô: um de Alzenda da Oiá (Alzenda Maria Menezes) e outro de Miro do Ogum (Olmiro Camargo de Deus), distintos das demais nações pelos números místicos de alguns orixás e pela posição da casa de balé (local de homenagem aos mortos), que para os nagôs é colocado em frente a casa. Alzenda, em entrevista a Norton Corrêa, mencionou que os acutás (pedras sagradas) são enterrados no solo e nos outros cultos ficam em prateleiras no quarto de santo.

A Nação Cambína ou Cabinda é de origem banto, tendo seus fundamentos iniciados dentro da calunga pequena (cemitério, segundo um entrevistado meu), mas, segundo Corrêa (1998) os elementos de Jexá são os utilizados neste ritual. O culto de Oiá e maçambique (Moçambique) seriam semelhantes e muito difíceis de serem tocados, conforme a única entrevista que Corrêa teria conseguido do pai de santo João de Xapanã onde, de acordo com este: “[...] seu pai de santo, Osébio (Eusébio?), de ‘minos’ (minas), nascera em Cangussu (Canguçu) e depois fora morar em Pelotas, onde abrisse um templo”. (CORRÊA, 1998, p.55).

A nação Cabinda na cidade de Pelotas é trabalhada por Kosby, que aborda a sua complexidade no culto e faz referência ao fundador da nação Cabinda; na

cidade de Rio Grande também mantém, até os dias de hoje, a Cabinda e o seu culto é exercido pelo Babalorixá Milton do Bará Lodê.

[...] a nação Cabinda que está “sob a bandeira do Pai João Carlos” (João Carlos Flores de Oxalá-Tanabi). (grifo do autor) Este seria descendente, no santo, de Waldemar do Xangô Kamucá, que haveria trazido os fundamentos que norteiam as práticas das casas desta nação. (KOSBY, 2009, p.47).

Trabalhar com a religiosidade afro-brasileira é muito mais que recolher dados e fazer comparações. É, antes, trabalhar com a percepção do outro e a sua própria, realizar uma constante aprendizagem sobre a sua relação com o universo simbólico e seus vários significados a relação entre o meio ambiente e os orixás. É buscar olhar, sem os pré-conceitos impostos, por uma sociedade cristã que busca interpretar os orixás desvinculando-os de seu universo cosmológico.

Percepções, saberes e olhares numa troca constante entre um e outro, na realização da conquista da cumplicidade com o outro, rompendo com o modelo estigmatizado de pesquisador e objeto de pesquisa, reconhecendo no outro um igual, com percepções e impressões sobre “nós”, na busca de se ver um no outro. Estas percepções, este sentir, que partem de um mesmo universo do ir e vir entre as ladeiras do Pelourinho me deram a certeza de que retornar para buscar esta interação nas semelhanças e diferenças do culto Jeje-Nagô se fazia necessário.

Em um primeiro contato de aproximação, o estranhamento natural de procurar se ver no seu semelhante, uma certa resistência do outro. E, então, passei de observadora para observada. Em um primeiro momento, a surpresa de existirem tantas semelhanças que poderiam passar despercebidas se eu me mantivesse em um padrão de pesquisadora, apenas.

O desnudar-me, o desvelar de mim mesma para poder conquistar a confiança de que não seria apenas mais uma pesquisa com seus pré-conceitos já estabelecidos, foi fundamental para a aproximação. É difícil falar de si, quando estamos acostumados a questionar. E falar de minha infância e adolescência no subúrbio em que moro ainda hoje, onde predomina a religião afro-brasileira, foi fundamental para uma segunda aproximação.

As dificuldades enfrentadas para mostrar a importância histórica e cultural da religiosidade afro-rio-grandina desde o início na vida acadêmica me possibilitaram a aceitação do outro, a percepção do outro de se ver em mim, nas mesmas dificuldades enfrentadas.

Eu sempre busquei ir além da pesquisa técnica e formal e este ir além me fez querer mais que as aparências, embora muitas vezes tenha sido necessário me manter apenas com a técnica exigida pela academia, como alguém formatado, sem poder expor sua opinião, seguindo apenas o padrão.

Embora o trabalho de pesquisa de campo possibilite uma interação com suas fontes e comunidades, é preciso bem mais que a técnica para interagir. É primordial a cumplicidade entre o observador e observado, uma troca de saberes onde doar-se é a essência da pesquisa, no desvelar de si para o outro. A doação se faz necessária para que ocorra a busca da compreensão do outro como a de si mesmo, num saber onde a reforma de seus próprios pré-conceitos e saberes se faz de uma forma complexa e o outro é um eu estranho a mim, com seu saber diferenciado, sua vivência, sua totalidade e diversidade. Ao mesmo tempo é um estranho e um complementar aos meus saberes.

Um trabalho precisa ter a técnica como corpo, a estrutura como esqueleto, mas é preciso ter essência, ter a compreensão das relações estabelecidas na comunidade na qual realiza sua pesquisa, buscando compreender as teias que fazem esta interação entre as relações religiosas, sociais, históricas, culturais e econômicas para tentar compreender o todo e não apenas as partes, em separado.

A primeira percepção que busco é de que modo este trabalho pode ser útil para romper com os preconceitos existentes na sociedade brasileira, que se mantém encoberta sob o manto da democracia racial e da liberdade de culto. Liberdade esta que se fez ouvir sob a égide da lei 10.639/06, que torna obrigatório o ensino de História da África e afro-brasileira, em um país que se define por não ser uma nação racista, mas onde a religiosidade afro-brasileira parece ser transparente, aos olhos da sociedade e da elite. A história afro-brasileira precisou ser assegurada por lei, para que a população tivesse conhecimento de sua real importância na formação histórica, cultural, social e na dimensão ambiental, passando a fazer parte dos livros didáticos.

A lei 10.639/06 é muito mais complexa do que parece. Ela traz a nós a importância da cultura e história afro-brasileiras, não somente em suas músicas, cores, comidas e no seu jeito de ser, mas, principalmente pelo fato de haver um elo entre esses saberes, que estão intimamente ligados e não estão desvinculados uns dos outros. E este elo se dá pela religião dos orixás, que passou por várias

reestruturações de seus mitos, símbolos e saberes tradicionais e milenares. Religião esta que, desde que houve a tentativa de arrancá-la na África, para logo em seguida, nas senzalas, se tornar a base encontrada para impor-se contra seu opressor, passou por várias metamorfoses, adaptando-se e readaptando-se continuamente.

O respeito á liberdade e á diversidade religiosa implica na aceitação no reconhecimento da diversidade como parte da realidade humana, inclusive para quem não prefere religião alguma. O respeito á diversidade perpassa o aprendizado de superação dos preconceitos, discriminações e intolerâncias em que não se coloca o próprio sistema de valores e verdades como parâmetro de verdade universal para todas as pessoas. (BRASIL, 2011, p. 69).

A religião dos orixás passou por muitas transformações, porém dentro da visão ocidental de nossa sociedade, teve seus mitos, suas lendas e seus preceitos religiosos descaracterizados de todo o seu contexto ambiental, passando por uma constante negação da influência africana. O sincretismo de outrora, que fora utilizado para encobrir os cultos afros nas senzalas, tornou-se, por assim dizer, uma “mascara branca” dos santos católicos, doutrinadora dos valores aceitos na sociedade, tendo, na Umbanda Branca, como seu maior legitimador o Kardecismo, através da influência do espiritismo.

Proclama a presente Declaração Sobre os Direitos de Pessoas pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas.

Artigo 1.

Os Estados protegerão a existência e a identidade nacional ou étnica, cultural, religiosa e linguística das minorias dentro de seus respectivos territórios e fomentarão condições para a promoção de identidade.

Artigo 2.

As pessoas pertencentes a minorias nacionais ou étnicas, religiosas e linguísticas (doravante denominadas “pessoas pertencentes a minorias”) terão o direito a desfrutar de sua própria cultura, a professar e praticar sua própria religião, e a utilizar seu próprio idioma, em privado e em público, sem ingerência nem discriminação alguma. (BRASIL, 2011, p.33 -34).

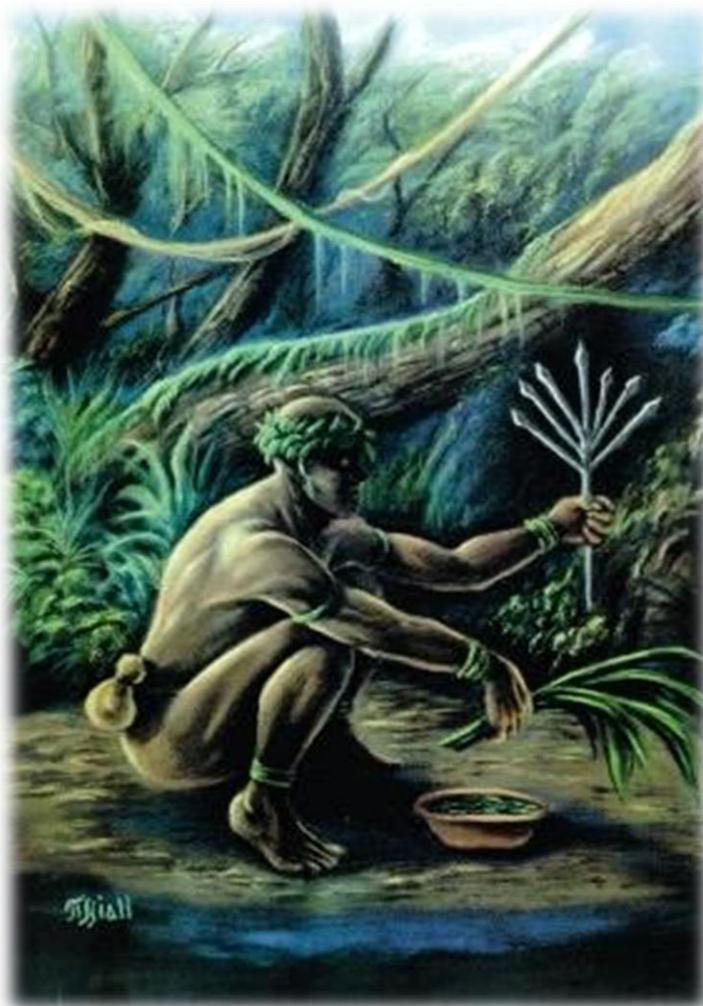


Figura 6 – Ossanha, Orixá protetor das matas, conhecedor dos segredos medicinais das folhas. Elemento: terra.

8 A COSMOVISÃO DOS MITOS YORUBAS SOBRE EDUCAÇÃO AMBIENTAL

Os orixás trazem, através dos mitos perpassados por seus sacerdotes e sacerdotisas pela oralidade, os seus ensinamentos sobre a cosmovisão de educação ambiental, desde seu país de origem, a África, reafirmando seus valores no Brasil com a diáspora africana. Além de seus saberes serem passados dentro dos terreiros, também são cantados nas músicas populares brasileiras, um exemplo é a música de Maria Bethânia.

A abordagem realizada por Morin (2012) no Método 5, nos traz a humanidade da humanidade, nos exemplificando como ocorre este processo entre o homem, a natureza, a cultura e o mito, enquanto criação e criador da cultura, que vem a interagir formando um anel complexo e retroativo entre os saberes e o aprendizado do indivíduo na sociedade e desta sobre o indivíduo e sobre a natureza, onde a linguagem e o mito têm um papel importante nesta teia complexa.

Existem pré-culturas no mundo animal, mas a cultura, comportando linguagem de articulação de articulação dupla, a presença do mito, o desenvolvimento das técnicas, é propriamente humana. Da mesma forma, o *homo sapiens* só se realiza plenamente na e pela cultura.

Não há cultura sem aptidões do cérebro humano, mas não haveria palavra nem pensamento sem cultura.

O aparecimento da cultura opera uma mudança de órbita na evolução. A espécie humana evoluirá muito pouco anatômica e fisiologicamente. São as culturas que se tornam evolutivas, por inovações, absorção do apreendido, reorganizações; são as técnicas que se desenvolvem; são as crenças e os mitos que mudam; foram as sociedades que, a partir de pequenas comunidades arcaicas, se metamorfosearam em cidades, nações e impérios gigantes. No seio das culturas e das sociedades, os indivíduos evoluirão mental, psicológica, afetivamente. (MORIN, 2012, p.35)

É importante destacar que a cosmovisão dos mitos yorubas está voltada para a representação de natureza através dos orixás e os elementos os quais representa. A cosmovisão⁴⁷ dos cultos afro-brasileiros se distinguiu da visão ocidental judaico-cristã, na forma de compreender o ensinamento de educação ambiental que o culto dos orixás nos ensina. Existem várias formas de entendimento, pois cada civilização

⁴⁷ Cosmovisão: Cosmo: mundo ou universo mais visão, enxergar algo, ver. Concepção ou visão de mundo. Cada cultura carrega consigo uma forma particular de ver a natureza que o rodeia. Ex: Os gregos enxergavam o mundo de forma diferente dos persas. Cada um tinha uma cosmovisão diferente. www.dicionarioinformal.com.br/cosmovisao.

Cosmovisão: sf.(cosmo mais visão). Filo: sistema pessoal de ideias e sentimentos acerca do universo e do mundo; concepção de mundo. www.dicio.com.br/cosmovisao

tem sua própria forma de compreensão de cosmos, sua interpretação de universo, do sagrado.

A cosmovisão de educação ambiental é cantada expressando toda a complexidade da religiosidade afro-brasileira, na letra da música de Maria Bethânia “Salve As Folhas”. E este é o principal fundamento da religiosidade do Povo de Santo, como costumam se identificar os adeptos dos cultos afro-brasileiros.

Sem folha não tem sonho
 Sem folha não tem vida
 Sem folha não tem nada
 Quem é você e o que faz por aqui
 Eu guardo a luz das estrelas
 A alma de cada folha
 Sou Aroni
 Così euê
 Così orixá
 Euê ô
 Euê ô orixá
 Sem folha não tem sonho
 Sem folha não tem festa
 Sem folha não tem vida
 Sem folha não tem nada
 Eu guardo a luz das estrelas
 A alma de cada folha
 Sou aroni.⁴⁸

As culturas tradicionais por muito tempo foram deixadas de lado, devido à negação dos seus saberes. Foram esquecidas como se não tivessem valor e tratadas como desvios de conduta, sendo identificadas como as culturas de pessoas ignorantes e sem moral. A universidade tem um papel fundamental na experiência e na troca entre os saberes científicos e os saberes tradicionais dos povos de terreiro, tendo como intuito o conhecimento destes saberes, do seu pensar e agir, especialmente em torno da sua cosmovisão de educação ambiental.

A ecologia de saberes é um aprofundamento da pesquisa-ação. É algo que implica uma evolução epistemológica no seio da universidade e, como tal, não pode ser decretada por lei. A reforma deve apenas criar espaços institucionais que facilitem e incentivem a sua ocorrência. A ecologia de saberes é, por assim dizer, uma forma de extensão ao contrário, de fora da universidade para dentro da universidade. Consiste na promoção de diálogos entre o saber científico ou humanístico, que a universidade produz, e saberes leigos, populares, tradicionais, urbanos, camponeses, provindos de culturas não ocidentais (indígenas, de origem africana, oriental, etc.) que circulam na sociedade. De par com a euforia tecnológica, ocorre hoje uma situação de falta de confiança epistemológica na ciência que deriva da crescente visibilidade das consequências perversas de alguns progressos científicos e do fato de muitas das promessas sociais da ciência moderna

⁴⁸ Salve As Folhas, música de composição de Maria Bethânia.

não se terem cumprido. Começa a ser socialmente perceptível que a universidade, ao especializar-se no conhecimento científico e ao considerá-lo a única forma de conhecimento válido, contribui ativamente para a desqualificação e mesmo destruição de muito conhecimento não científico e que, com isso, contribui para a marginalização dos grupos sociais que só tinham ao seu dispor essas formas de conhecimento. Ou seja, a injustiça social contém no seu âmago uma injustiça cognitiva. Isto é particularmente óbvio á escala global já que os países periféricos, ricos em saberes não científicos, mas pobres em conhecimento científico viram este último, sob a forma da ciência econômica, destruir as suas formas de sociabilidade, as suas economias, as suas comunidades indígenas e camponesas, o meio ambiente. (SANTOS, 2010, p. 75 -76).



Fotografia 6 - Exposição da Religião Afro-Brasileira Babalorixá Jorge de Xangô¹ e lalorixá Marli do Bará.

A sociedade brasileira precisa reconhecer a grande diversidade que temos e valorizar a todos os saberes populares e sua visão de sagrado, de ambiente, conforme a entrevista da lalorixá Marli Do Bará; desenvolver políticas públicas dos povos de terreiros, isso é um fato inédito e até a Ministra Ana Cristina Buarque de Holanda manifestou-se a favor. E se continuar assim, os nossos terreiros serão vistos de outra maneira. Surge a intenção de criarmos pontos de cultura em terreiros aqui no Rio Grande do Sul, pois eles ainda não existem. Está sendo programado um encontro no Rio Grande do Sul, que ocorrerá provavelmente em Porto Alegre.

Nas entrevistas foi unânime este preceito, quando eu me referia sobre a cosmovisão dos orixás sobre a educação ambiental: “sem folha não tem sonho, sem folha não tem vida, sem folha não tem nada”. Pois os orixás estão nas folhas, nas matas, nos rios, nas cachoeiras, nos mares, os orixás estão em tudo que tem vida, ou seja, na própria natureza, na vida de cada ser, por menor que ele seja.

As folhas são usadas sempre na realização dos banhos e na primeira obrigação realizada na iniciação dos filhos de santo, o amasi⁴⁹. As folhas representam o manto de Oxalá, elas somente devem ser utilizadas quando forem de extrema necessidade, nada deve ser retirado da natureza se não for necessário, nem sequer uma folha pode ser retirada da natureza sem um propósito, pois toda a vida é sagrada.

O candomblé é uma religião brasileira de matriz africana, chamada também de culto dos orixás, de origem totêmica e familiar. Uma religião que tem por base a *anima* (alma) da Natureza, sendo, portanto, chamada de anímica e / ou panteísta, sendo desenvolvida no Brasil com o conhecimento dos sacerdotes africanos, que foram escravizados e trazidos de África, juntamente com seus deuses, chamados de orixás, nkisi e voduns, sua cultura, e seu idioma, entre 1549 e 1888. Logo, uma religião de formação exclusivamente negra. (PARADISO, 2011, p.26 – 27).

Aroni traz o segredo juntamente com Ossanha, sobre as folhas seu uso e seus mistérios na utilização como ervas para o banho e no emprego para a cura das doenças do corpo e trabalhos espirituais. O refrão da música “Eu guardo a luz das estrelas, a alma de cada, folha sou Aroni” nos fala sobre a cosmovisão de educação ambiental, do saber de cada orixá sobre a sua representação de natureza e da comunhão desta com todos os elementos da natureza, revelando a sua complexidade no elo entre natureza–orixás–homens e, destes, com a busca na compreensão deles mesmos enquanto partes deste processo harmônico entre eles e os demais seres e elementos da natureza.

Na cosmovisão de educação ambiental revelada através dos mitos yorubas, os orixás nos mostram uma relação harmônica, onde o homem não é o centro e o dominador da natureza, mas sim uma pequena parcela deste universo e, sendo assim, tem o papel de buscar harmonizar-se através de seu orixá, buscando compreender os mistérios que trazem os orixás em seu culto de louvação e adoração à natureza enquanto personificação do sagrado.

É um constante aprendizado, no qual o homem jamais se coloca acima da natureza ou a vê como um objeto de dominação. O respeito e a busca pela harmonização com a natureza trazem os benefícios de viver e de ser feliz, sabendo que o seu deus está em seu dia a dia e não é inatingível e distante, mas sim está

⁴⁹ Banho de ervas de acordo com o orixá de cada pessoa a ser iniciada no culto. Ervas macerada com a qual será lavada a cabeça do iniciado e depois envolvida com um morim branco.

presente harmonicamente no vento, na água, nas matas, nas folhas e que ele, enquanto parte da natureza, também faz parte deste processo divino, não estando separado, fragmentado deste universo.

Na visão ocidental, tudo é fragmentado e esta fragmentação tem o intuito de compreender o todo, mas ao fragmentar para compreender as religiões afro-brasileiras perde-se a compreensão da cosmovisão de educação ambiental que os mitos yorubas trazem, pois eles não têm uma visão linear, mas sim circular, onde nada é, por si só, um fato isolado, tudo tem uma razão de ser e existir.

Ewe (as folhas) têm seus segredos guardados por Ossanha, que sabe e faz as mágicas e os remédios tendo ao seu lado Aroni, seu amigo encantador de folhas que, segundo a lenda, por gostar de cegar as pessoas, um dia foi fazer isso a um homem que passava pela mata, mas sem saber que este era Ogum, ao tentar realizar seu feito, foi golpeado com a espada de Ogum, ficando sem uma das pernas. É assemelhado ao Saci Pererê da nossa literatura, mas não é o mesmo. Pelas lendas ou Oriquis (poemas) é ensinado que, se você for ruim, um dia encontrará alguém que poderá se defender de suas maldades, portanto não faça aos outros o que não gostaria que fizessem a você.

Cada mito yoruba traz ensinamentos sobre o respeito, o amor, a caridade com a compreensão de que a natureza traz o seu saber próprio e que cabe ao homem ouvi-la através de seus orixás. De que todos os seres têm um papel a desempenhar na natureza, sendo todos sagrados. Portanto, o cuidado para manter a natureza é uma constante na vida diária de cada adepto da religião afro-brasileira.

Na entrevista realizada como Babalorixá Jorge de Xangô⁵⁰, ele nos contou que o mundo teve início na África, e ali foi o surgimento da religião milenar, e ela começa com a criação do mundo. No momento em que os orixás desceram à terra, se tornaram mortais, mas voltariam para o Orun (céu e mundo espiritual), depois de um tempo; e Oxum preocupada com o retorno dos orixás para o Orun, pois isto acarretaria no término da religião dos orixás, ela pensou em criar o primeiro baba (sacerdote), então ela conversou com o Bará, e ele tentou conversar com Oxalá de Orumilaia, único conhecedor do jogo de Ifá. Ao não ter êxito, o Bará começou a

⁵⁰ Entrevista realizada pela autora, em 4 de dezembro de 2012.

fazer contas e criou o jogo de búzios, dando este a Oxum, que é a senhora deste jogo.

O Babalorixá Jorge de Xangô, ao falar sobre a cosmovisão de educação ambiental dos cultos yorubas, os orixás e sobre o sincretismo, nos disse em sua entrevista, que “nós preservamos muito a natureza porque nós dissemos que se não há folha, não há orixá, porque os nossos orixás são a natureza”. Falou, também, que orixás não são isso que as pessoas vislumbram olhando a imagem católica, que isso é o resultado do sincretismo, pois eles foram obrigados a ser católicos, e, sendo assim, não poderiam realizar a religião afro-brasileira; que na época da escravidão se chamava Pará ou religião dos orixás. O sincretismo foi usado devido à proibição do culto dos orixás, mas temos os nossos orixás, que são a própria natureza, sendo representados por seus devidos elementos. Se nós não cuidarmos da natureza, não preservarmos, terminará a nossa religião, pois nós precisamos das ervas para a realização da religião. Nós precisamos cuidar da natureza, pois precisamos da pedra, da água de todos os elementos da natureza. Então as oferendas devem ser com materiais da natureza e não de plástico, vidro e outros materiais.

Como não cuidar da preservação da natureza, se ela é a nossa casa e morada dos orixás? De que forma posso eu ser parte da natureza sem conceber o quanto ela é sagrada e sua vida preciosa para a manutenção da minha própria espécie e das demais? Eu sou apenas uma pequena parcela da natureza, mas tenho o meu papel junto dela e com os outros. Não sou, de forma alguma, o mestre e senhor, mas sou parte pequena, se comparado ao todo, e o culto dos orixás traz esta visão na sociedade e cultura afro-brasileira. Para Morin (2012), a cultura tem este papel de, através da linguagem, nos conscientizar de que sem ela seríamos um animal como os outros, pois o que me distingue dele é a capacidade de produzir cultura e sociedade.

A linguagem, surgida ao longo da hominização, é o nó de toda cultura e de toda sociedade humana, e as linguagens de todas as culturas, mesmo as mais arcaicas, têm a mesma estrutura.

A cultura é, repitamos constituída pelo conjunto de hábitos, costumes, práticas, *savoir – faire*, saberes, normas, interditos, estratégias, crenças, ideias, valores, mitos, que se perpetua de geração em geração, reproduz-se em cada individuo, gera e regenera a complexidade social. A cultura acumula o que é conservado, transmitido, aprendido e comporta vários

princípios de aquisição e programas de ação. O primeiro capital humano é a cultura. O ser humano, sem ela, seria um primata do mais baixo escalão. Em cada sociedade, a cultura é protegida, nutrida, mantida, regenerada, sem o que estaria ameaçada de extinção, de dilapidação, de destruição. (MORIN, 2012, p.35).

Em entrevista, o Yawo (filho de santo), Sr. Edgar Filho Oba Ibi⁵¹ do Ilé (terreiro) Ouo Keta Posu Beta, de nação Jeje Mina com raiz de Manoel Falefá Ibi aborda de uma maneira singular a sua cosmovisão de educação ambiental. Segundo ele, os orixás são Encantos da Natureza. Obá Ibi destacou que prefere assim chamá-los porque os seres humanos, ao prestarem cultos direcionados a eles, na verdade estão se harmonizando com a própria natureza, que é composta de todos os elementos, e os principais são: fogo, água, terra e vento. Estes mesmos elementos ainda possuem, cada um, suas divisões e subdivisões. No momento que cultuamos *Òsun*, *iyemoja*, estamos reverenciando as águas em geral, ou seja, o poder desta, um dos elementos essenciais à vida. No momento que cultuamos *Sòngó*... Estamos prestando reverência ao fogo, o calor do sol, outro elemento indispensável para o aquecimento e existência terrena. No momento em que estamos cultuando *Òsàlà*... Estamos cultuando o poder genitor do nascimento masculino, o ar, o fôlego da vida. Quando cultuamos *Qya* ou *Iyansan*, estamos cultuando o poder feminino do vento e do fogo; quando cultuamos *Obaluwaye*, estamos cultuando a terra que nos acolhe depois do nosso tempo de vida; quando estamos cultuando *Ògún*, estamos cultuando a força do elemento ferro, mineral essencial para nos livrarmos da fraqueza, daí o ditado que fala que ele é o orixá da força, da coragem, pois sem este mineral em nosso corpo, ficaremos anêmicos, fracos. Este orixá é o encanto do ar em movimento, que é o vento; claro que não podemos fazer toda a humanidade acreditar em uma crença ou dinastia que poucos conhecem ou não ouviram falar de maneira clara.

Mas, na verdade, cultuar os orixás nada mais é que procurar estar em contato e harmonia com as forças e os elementos da natureza. Falando sobre a nação Jeje, ketu, Angola (Congo, Bantu), a maior parte das pessoas faz um mistério enorme quando se fala no Jeje. Procurando ver de maneira correta, estudada e explicada, qualquer ser humano vai chegar a um consenso e ver que a diferença está só na maneira de se cultuar em cada nação ou terra. Pois todos os voduns, ou

⁵¹ Entrevista realizada pela autora, em 04 de dezembro de 2012.

seja, encantos que existem na nação Jeje, existem também nas outras nações. O que acontece é que estes encantos em cada nação recebem nomes ou títulos diferentes. Ele diz que, apesar de fazer parte da nação Jeje Mina Popo, fica muito chateado quando escuta pessoas menosprezarem suas nações, achando que o Jeje é mais forte ou melhor do que a deles. A mesma força ou poder que a nação Jeje tem, as outras também têm.

Então daí dá para entender que ele não gosta muito de falar neste assunto em relação às nações, pois tem certeza que é perda de tempo, não é querendo fugir do assunto, é que dá para se entender o que cada um de sua nação vai dizer: a minha nação é que está certa e a do outro está errada, gerando, assim, conflito religioso e moral. No seu modo de ver e entender o relacionamento de uma Ìyálòrìsà ou um Bàbálòrìsà (no Ketu) Doné, Gayaku ou Dote (no Jeje) com seus filhos seja em que nação for, sempre vão haver regras e submissão para os filhos. Uma coisa muito importante que já está sendo feita em alguns lugares e terreiros é a limpeza nos locais sagrados, dias após terem sido arriadas oferendas, pois assim estamos contribuindo para o equilíbrio do meio ambiente, preservando sua naturalidade.

A cosmovisão de educação ambiental da religião afro-brasileira não está alicerçada na concepção de céu, terra e inferno, mas sim na consciência de que somos responsáveis por nossos atos e que respondemos por eles perante os orixás e, em momento algum o antropocentrismo existe dentro desta concepção. A ancestralidade é parte deste universo a morte dentro da concepção de educação ambiental afro-brasileira transforma a morte em uma continuação da vida em outra etapa. Não é um fim da vida, mas uma transformação desta em outro estágio. Um ditado diz sobre a morte: “O negro não morre, ele se integra à massa de origem”; ou seja, retorna o seu corpo para Àié (terra), a terra sagrada, integrando-se a ela e o seu espírito irá para o Òrun (céu ou mundo espiritual).

Os mitos são narrativas recebidas como verdadeiras que comportam infinitas metamorfoses (como a passagem de um estado humano a um estado animal, vegetal ou mineral e vice – versa), assim como a presença e poder dos “duplos”, espíritos, deuses. Enquanto a lógica comanda o universo racional, a analogia comanda o universo mitológico [...]. (MORIN, 2012, p.42).

O segredo faz parte da iniciação do processo espiritual e a partir do momento em que se insere nele, o iniciado nasce para uma nova vida, ou seja, entra nesta cosmovisão onde tudo tem um significado, um sentido de ser e existir na natureza; e

nós, seres humanos estamos intimamente ligados a essa teia complexa da vida. É uma cosmovisão totalmente diferenciada da visão ocidental, onde tudo é fragmentado, e onde o adulto detém o poder e o controle de tudo em todas as instancias da vida.

[...] Saber é um sinal de iniciação e “este que sabe” é alguém já integrado ao grupo e á cultura. O segredo significa a sua pertença ao grupo. Ser iniciado é ter acesso ao segredo e fazer parte do grupo. É mais, é passar a pertencer a uma nova família, a “família de santo”. Independente da idade que se tenha pode-se ser aquele que conhece que sabe o segredo, tendo-se assim uma relação com o grupo – mesmo quando se é criança – diferenciada.

Na verdade, nos parece que a importância não reside apenas no conteúdo do segredo, mas também em seu caráter ritualístico, porque é saber o segredo e se relacionar com ele que diferencia esse sujeito (que sabe e experiência) dos outros sujeitos, os não iniciados, ou os *abiãns*, aqueles que pertencem ao axé, a casa, mas que ainda não “fizeram o santo”. Pode-se dizer que saber e experienciar o segredo desarruma uma certa hierarquia construída no ocidente moderno em relação á criança, que determina que as novas gerações não conhecem, não sabem ainda e estão subordinadas aos conhecimentos e aos desejos do adulto. (CAPUTO, 2011, p.97).

Na cosmovisão de educação ambiental dos cultos Nagô e Jeje não existe a separação entre o Òrun, que vem a ser o céu, o mundo espiritual e a Àiyé, a terra que habitamos, mas sim é o encontro desses dois mundos, entre os quais quem leva as mensagens é o orixá Bará, o mensageiro entre os dois mundos. É por isso que se diz que não existe ritual e nem comunicação com os demais orixás e com Olorun Deus sem a permissão do Bará, portanto, deve ser pedida sua licença e deve-se fazer oferendas a ele para se alcançar o sucesso esperado. Ao Bará pertencem om segredom de todos os orixás perante Olorun Deus, o Bará é o mensageiro e detentor de todos os segredos entre o Òrunm o mundo espiritual e a Àiyém a terra.

A lalorixá Alzenda de Iansã⁵² nos traz, em sua sabedoria, a importância do sincretismo e da reestruturação do culto aos orixás em sua nação o Nagô, que nasceu na senzala, no chão puro das senzalas onde os escravos tocavam para os orixás, batendo as mãos no chão e de onde foi criado, por Xangô, o rumpi (o tambor). Ali na senzala nasceram as cores dos orixás, das roupas das sinhás, que quando não queriam mais davam para as escravas, e estas roupas foram utilizadas na composição da adaptação no processo de reestruturação do culto dos orixás;

⁵² Entrevista realizada pela autora, em 9 de dezembro de 2012.

para distinguir as cores dos orixás, sendo adaptadas pelas escravas que rasgavam e amarravam as roupas para se vestirem. Os escravos, quando passaram pela árvore⁵³ do esquecimento da África, para deixarem para traz sua religião, seu modo de viver, eles não esqueceram nada e trouxeram na sua cabeça, porque eles vieram prontos e aqui se reestruturaram através do sincretismo.

A lalorixá Alzenda da lansã, em sua entrevista, nos disse que na nação Nagô tem o altar, e não prateleiras, porque o padre ia uma vez por mês rezar a missa, e debaixo do altar ficavam as obrigações. O Nagô é ligado à igreja, pra ser Nagô tem de saber todas as datas das festividades da igreja. É por isso que na feitura do filho de santo se vai à igreja de São Pedro, que no sincretismo é o Bará e logo em seguida, se vai ao mercado para pedir fartura, pois o mercado é do Bará, então você pega moedas e larga umas na igreja e depois entra pela porta da frente do mercado, pede licença ao dono do mercado, o Bará, e larga as moedas, depois vai e compra alguma coisa e paga, e sai pela porta dos fundos do mercado, largando flores para lemanjá, para logo em seguida ir até a banca onde se vende o peixe para saudar os nossos ancestrais africanos que aqui chegaram escravizados, trazendo consigo os orixás e a nossa religião.

[...] A cultura alimenta essa identidade por referência aos ancestrais, aos mortos, às tradições. A sociedade tem, a partir daí, seu nome, sua personalidade própria (totem, depois brasão, bandeira) seu (s) fundador (es), ancestrais, sua língua, seus mitos, seus ritos, que inscrevem a singularidade dela em cada indivíduo, cuja pertença é vivida, então, como filiação. Ela inscreve no indivíduo seu sociocentrismo. (MORIN, 2012, p.165).

Na entrevista da lalorixá Alzenda de lansã⁵⁴, ela aborda a importância de se fazer batuque na praça, porque ali morreu muito escravo. As negras minas que eram do Nagô dançavam vestidas de baiana na frente da igreja do Bonfim, na rua Duque

⁵³ Em Ouida, onde ficava um dos grandes portos de embarque de escravos, os negros percorriam um caminho de cinco quilômetros da cidade até o porto. Neste percurso todo escravo que era embarcado, eram obrigados a dar voltas em torno de uma árvore. A árvore do esquecimento. Os escravos homens deviam dar nove voltas em torno dela. As mulheres sete voltas. Depois disso supunha-se que os escravos perderiam a memória e esqueciam seu passado, suas origens e sua identidade cultural, para se tornarem seres sem nenhuma vontade de reagir ou se rebelar. Mas, o escravo não esquecia nada, porque quando chegou aqui recriou suas origens e sua identidade cultural, para tudo aquilo que ficou para traz. Hoje, nos diversos estados brasileiros se tem verdadeiras ilhas de África, pois se mantém muito vivas as tradições religiosas iorubas e jêje. Devido á multiplicidade nas origens, a estruturação e a prática dos rituais tomaram formas diferentes cada região do país. In: Xangôsól.com Rituais da Nação Ijexá no Rio Grande do Sul – Brasil. www.Xangosol.com.br.

⁵⁴ Entrevista realizada pela autora, em 09 de dezembro de 2012.

de Caxias, e faziam romaria até a igreja da Nossa Senhora da Conceição, na rua Francisco Marques, ou vice e versa. E também se faz batuque no mercado e na praça em homenagem aos escravos mortos ali. Ao falar das negras vestidas de baiana que lembram os tempos de menina, lalorixá Alzenda destaca a Tia Damiana de Oxum, tão delicada, trazendo sempre um balaio de vime com flores e balas que distribuía às crianças, ao chegar ao terreiro de Mãe Margarida de Iansã.

O Babalorixá Jorginho de Xangô⁵⁵, em sua entrevista, faz menção à lavagem do Bonfim, como sendo uma homenagem às escravas e as negras minas que faziam batuque na Praça do Bonfim, pois ali fora um cemitério. E hoje, na Praça do Bonfim tem uma cruz, pelo fato de ter sido um cemitério. Nos dias de hoje, Jorginho de Xangô, que é o idealizador e fundador da COREMSDRAB (Congregação da região metade sul para a defesa das religiosidades afro-brasileiras), juntamente com a lalorixá Marli do Bará, vice-presidentes da COREMSDRAB, realizam a lavagem das escadarias da Igreja do Bonfim para homenagear as negras minas, que realizavam romarias e batuques neste local. E devemos respeitar esse acontecimento, que faz parte do início das práticas religiosas afro-brasileiras em nossa cidade.

A lalorixá Alzenda da Iansã, ao descrever o Nagô, afirma que o mesmo é muito sério, ele tem um objetivo que é a vida. Você divide com seu orixá tudo, as alegrias, as vitórias e os momentos difíceis. Ele está sempre ao seu lado. Se você se volta para o Iroco, ele responde, porque o Iroco é a essência do Nagô, ele é a complexidade da cosmologia dos orixás. A lalorixá Alzenda de Iansã, ao falar do significado de seu orixá, faz um poema para homenageá-lo: “A Iansã, para mim, é o meu dia de amanhã. É o ar que eu respiro. São os olhos que enxergam. São os pés que caminham. É a mão que acalenta. Este é o Nagô para mim”. E nos relata a lenda de Ossanha, o senhor das folhas, dizendo que Ossanha é o nosso Deus das folhas e das ervas. E não há dividia com os demais orixás. Um dia Iansã, a senhora dos ventos, perguntou a Ossanha: onde é que vais com essas folhas? E Ossanha respondeu que ia guardá-las. Iansã respondeu: as minhas, não. E sacudiu sua saia, levantando um forte vento, que espalhou as folhas no chão. Ossanha, ao ver as folhas espalhadas pelo chão, gritou: Ewé O! Ewé O! Oh. As folhas. Oh. As folhas.

⁵⁵ Entrevista realizada pela autora, em 04 de dezembro de 2012.

Porém não conseguiu que os orixás as pegassem. Os demais orixás, ao verem as folhas caídas, correram e cada um pegou as folhas que conseguiu. Mas Ossanha permaneceu sendo o senhor e médico conhecedor dos segredos das folhas e ervas medicinais, respondendo junto com cada orixá e suas respectivas folhas.

Ialorixá Marli do Bará⁵⁶, em sua entrevista, aborda que a lei 10.639 esta só no papel e que o preconceito ainda é muito grande, não há interesse em dar voz ao negro, em falar de escravo, em falar de religião afro-brasileira. A lei não existe para os brancos, assim como a liberdade de culto e a liberdade religiosa existem desde o século retrasado, mais os brancos não aceitam. E nós somos perseguidos até hoje, os nossos Ilês (terreiros) são apedrejados, o negro ainda não é aceito e por ele negro e não sendo aceito, toda a sua cultura é negada. A única cultura que é aceita é a do samba, porque o resto não interessa. “Quando sou convidada para dar palestra sobre a religião afro-brasileira e há outros representantes de outras religiões, alguns não se despedem de mim, e eu não sou negra; imagina se fosse”. Sendo negra, aí sim, segundo ela, o preconceito seria ainda maior; o preconceito é pela religião.



Figura 7 - Oxum e Xango

⁵⁶ Entrevista realizada pela autora, em 23 de agosto de 2013.

O respeito às diferenças e à diversidade religiosa é algo que necessita de uma aceitação do outro, porque o outro é diferente de mim, eu para ele também sou diferente, portando parte de um princípio básico, o respeito. A lalorixá Marli do Bará⁵⁷ fala sobre a intolerância religiosa: a tolerância é uma questão cultural e que está caminhando a passos lentos. Fala-se muito hoje na Rio +20 e em muitos eventos, mas é algo delicado. Hoje nós já não queremos ser tolerados, nós queremos ser respeitados, que é um pouco mais do que tolerar, porque o que falta hoje é respeito.

A lalorixá Marli do Bará⁵⁸ é bem clara ao afirmar: eu também não gosto de outras religiões, se eu gostasse, seria de outras religiões. Eu estou naquela que eu me encontro, mas nem por isso eu vou menosprezar as pessoas que são adeptas de outras religiões. Eu acho que toda a religião prega o bem, as coisas boas. As coisas ruins, o mal, somos seres humanos que fazemos, nenhuma religião manda prejudicar o próximo, eu penso que todas mandam amar. As guerras, muitas que existem são por finalidades religiosas, não é só a minha que é perseguida, no mundo todo, a intolerância é muito grande.

A cosmovisão de educação ambiental dos mitos yorubas, os orixás, está inserida em nossa religião, por nós sermos ecologistas por natureza. No momento que nós nos propomos a participar de uma religião que reverencia unicamente a natureza e através dessa reverência nós estamos reverenciando a Deus, eu acho que nós somos ecologistas por natureza, segundo a lalorixá Marli do Bará.

A cultura é a emergência maior da sociedade humana. Cada cultura concentra um duplo capital: por um lado, capital cognitivo e técnico (práticas, saberes, savoir – faire, regras); por outro lado, um capital mitológico e ritual (crenças, normas, interdições, valores). Trata-se de um capital de memória e de organização, como é patrimônio genético para o indivíduo. A cultura dispõe, como o patrimônio genético, de uma linguagem própria (mas muito mais diversificada), permitindo rememoração, comunicação, transmissão desse capital de indivíduo e de geração em geração. (MORIN, 2012, p.165).

A entrevista realizada com Baba Diba de Iyemonjá⁵⁹ aborda a questão da cosmologia africana de educação ambiental, que além de sacerdote é um

⁵⁷ Entrevista realizada pela autora, em 23 de agosto de 2012.

⁵⁹ Entrevista realizada pela autora, em 26 de fevereiro de 2013.

pesquisador sobre da religião africana e afro-brasileira das nações que vieram para o Rio Grande do Sul, que foram os Fon, que são os Jeje. Na Nigéria cultuavam os voduns, os yorubas da nação Nagô do Daomé cultuavam os orixás e os bantos, nação Cabinda de Angola, cultuavam os inquices: A cosmovisão africana⁶⁰ nos coloca numa relação intrínseca com tudo que existe no cosmo, material e imaterial.

Somos Axé e estamos contidos no Axé, que significa o poder de realização e toda a energia deste cosmo. Nosso corpo é constituído dos quatro elementos da natureza: água, terra, fogo e ar. Por conseguinte, somos parte deste todo e também somos esta natureza viva que habita o planeta. Concebemo-nos como seres coletivos, ou seja, um é extensão do outro.

Nossas divindades tem esta mesma constituição e representam a força da natureza. As folhas se alimentam da terra, de onde todos viemos e somente os elementos vitais da terra podem curar nossas enfermidades físicas ou espirituais. A folha se torna a essência do Axé.

A água é Oxum, Iyemonja, Oxalá, Iansã, se agredirmos estaremos agredindo a essência da vida e a própria divindade. As matas são Oxossi, Odé, Otim, Ossaim. Se matarmos a folha, matamos a divindade.

O Sol é o poder de Xangô e o fogo também. O ar é Exú ou Bará e também é Iansã. Esta complexidade Nagô demonstra que somos o meio ambiente. Baba Diba de Iemanjá coloca que o nosso corpo é o altar vivo do orixá, que ele nasce com a gente, que o orixá vem de dentro para fora. E o espaço de terreiro é onde se cuida do outro, mais do que qualquer outro espaço religioso.

O terreiro é o espaço, onde a gente concebe o outro, como extensão da gente mesmo, onde o filho é o nosso filho. Onde todos são iguais, onde o indivíduo não está só, perante os orixás. O espaço do terreiro é potencial de educação, também é o espaço potencial de cultura de matriz africana. É o espaço civilizatório, porque possui uma língua e uma tradição. Nós somos os primitivos porque somos os primeiros, porque temos ancestralidade, e não porque somos atrasados. O terreiro é

⁶⁰ A cosmovisão africana. Uma visão do mundo é uma compreensão que diz respeito a tudo. É uma interpretação desse mundo, de sua realidade global, que procura dar uma resposta às questões últimas do homem, no que diz respeito à sua origem e à sua meta final. Uma cosmovisão [...] abrange o conjunto dos valores, das ideias e das opções práticas pelas quais uma pessoa ou uma coletividade se afirma". In: REHBEIN, Franziska C. Candomblé e Salvação: a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã. São Paulo: Loyola, 1985. P.21.

um espaço de inclusão, um espaço que acolhe, que cuida sem julgar ou discriminar quem o procure, pedindo auxílio a todos, independente da raça, da opção sexual.

A gente se concebe como um todo; a pedra, a folha elas estão em nós e nós estamos em cada uma delas; nós fazemos parte desta biodiversidade do planeta, isso a gente chama de cosmovisão.

Sua identidade biológica é plenamente terrestre, uma vez que a vida emergiu, em terra, de misturas químicas terrestre, em águas turbilhonantes e sob céus de tempestades. E essa identidade físico – química terrestre, inerente a toda organização viva, comporta nela mesma uma pluri – identidade cósmica, já que os átomos de carbono necessários á vida terrestre se formaram na forja furiosa de sóis anteriores ao nosso, e bilhões de partículas que constituem nosso corpo nasceram há 15 bilhões de anos nos primórdios irradiantes de nosso universo. (MORIN, 2011, p. 56).



Fotografia 7 - Baba Diba de Iyemonjá⁶¹ e o governador Tarso reivindicações dos Povos de Terreiros.

Edgar Morin (2012) nos traz a complexidade da noosfera onde a religião tem em seus mitos a ligação perfeita entre os homens, destacando a cultura, as crenças, os deuses ao mundo como sendo algo normal ao homem e não como algo distante

⁶¹ Foto concedida pelo Babalorixá Baba Diba de Iyemonjá.

de sua realidade, de seu dia a dia; e isto se dá independente da vontade humana, mesmo que este nem perceba é perpassado pela cultura, pelos mitos por estar inserido em seu ser e transmitido por sua sociedade.

Todas as necessidades humanas engendram uma noosfera, esfera das coisas do espírito, saberes, crenças, mitos, lendas, ideias, onde os seres nascidos de espírito, gênios, deuses, ideias – forças ganham vida a partir da crença e da fé.

A noosfera, meio condutor e mensageiro do espírito humano, põe-nos em comunicação com o mundo, ao mesmo tempo em que serve de tela entre nós e o mundo. Abre a cultura humana ao mundo enquanto o encerra na sua nebulosa. Extremamente diversa de uma sociedade para outra, encadeia todas as sociedades.

A noosfera é uma duplicação transformadora e transfiguradora do real e parece se confundir com ele.

A noosfera envolve os seres humanos ao mesmo tempo em que faz parte deles. Sem ela, nada do que é humano poderia realizar-se. Mesmo sendo dependente dos espíritos humanos e de uma cultura, emerge de maneira autônoma na e por essa dependência.

Com seus saberes, mitos, crenças, ideias, a noosfera participa de modo reflexivo do circuito auto – organizador da sociedade e do indivíduo. Não se trata de um escapamento de fumaça, mas de um fervilhar de potências espirituais. (Morin, 2012, 44 – 45).

A entrevista com o Babalorixá Milton do Bará Lode⁶² nos traz a questão do preconceito religioso e a sua cosmovisão de educação ambiental. Ele afirma que Rio Grande, RS, é um cadinho de passagem, por onde passaram vários escravos, ou seja, assumiu peculiaridades de vários povos, com partes da herança religiosa e cultural. De acordo com ele, ainda existe o estigma da religião, de macumbeiro, pensam que batuque é de pretos burros. Ela é de negros sim, nós brancos entramos pela porta dos fundos, mas burros não, para você se aprontar na religião tem que saber no mínimo quarenta pratos diferentes da culinária de santo, com perfeição, tem que saber toda uma escala de rezas que leva no mínimo três horas, tem que saber, no mínimo, conceitos básicos de dialetos.

O Babalorixá Milton do Bará Lode nos descreve como é a sua relação cosmovisão de educação ambiental, culto dos orixás, dizendo que nós somos o único segmento religioso que depende do elemento terra, ar, fogo, água, nós temos pontos de reunião, que são os nossos terreiros, mas o nosso culto depende do ambiente, precisa da mata, precisa do rio, precisa do mar.

Ao falar da falta de consciência de algumas pessoas que não têm o cuidado com o uso de matérias que poluem, o Babalorixá Milton do Bará Lode dá

⁶² Entrevista realizada pela autora, em 03 de dezembro de 2012.

continuidade em sua entrevista, dizendo como se incomoda quando eu vê a falta de consciência disso, de alguns, no caso disso de irmãozinhos. Às vezes vai a uma cachoeira e vê cacos de gamela, de alguidar (prato de barro), garrafas quebradas. E além darem armas para falarem mal de nós, ainda destroem o que vão voltar a usar.

A gente usa o que é biodegradável, a gente sempre tem o cuidado de deixar um de casa responsável encarregado de juntar o material que levamos para transportar as oferendas. A gente tem de ter a consciência de que não é nosso, é um empréstimo, quando entramos na mata tem de pedir algo (licença) de Ossanha, Odé, Otim é deles, a gente está entrando na casa deles. Quando a gente vai ao mar, a gente cumprimenta a rainha que reina lá, é a casa dela.

Então seria muito leviano e mal educado deixar a tua sujeira, sem contar que é isso a gente trabalha com periodicidade, tu vais retornar lá, vamos voltar lá, e tu vais encontrar mais da tua sujeira e isto será uma forte arma de propaganda contra nós que somos de religião afro-brasileira. Isso vem de uma questão cultural brasileiras que deve ser mudadas é preciso que todos tenham consciência da importância do cuidar do ambiente.

O super-vivente que é o homem criou novas esferas de vida: a vida do espírito, a vida dos mitos, a vida das ideias, a vida das ideias, a vida da consciência. E é ao produzir essas novas formas de vida, que dependem da linguagem, das noções, das ideias, que alimentam o espírito e a consciência, que ele se torna progressivamente estranho ao mundo vivo e animal. Donde o duplo estatuto do ser humano. Por um lado, depende totalmente da cultura, isto é, do universo da palavra, do mito, da ideia, da razão, da consciência.

Assim, a partir e para além das identidades que o enraízam na terra e o inscrevem no cosmos, o homem produz suas identidades propriamente humanas – familiar, étnica, cultural, religiosa, social, nacional. (MORIN, 2011, p. 57).

A sociedade dominante tende a suplantar a cultura do outro, e o próprio outro a uma submissão forçada, mas este aos poucos se liberta e retroage sobre o seu opressor. E este é um fator claro das civilizações que interage uma com a outra neste novo paradigma da globalização, e além dos mitos e seus cultos a educação ambiental também mostra sua varias formas de manifestar-se seja no sensu científico ou no sensu comum dos saberes tradicionais dos povos de terreiro; ao passo que interagem entre si começam a dialogar uma nova forma de saber a ser construída sob a égide do amor e o respeito ao outro.

O cristianismo, durante muito tempo perseguido, ficou incubado, por dois séculos, no império romano, antes de espalhar-se endemicamente e de

impor-se como ortodoxia, tornando-se, então, perseguidor e reprimindo, do seu jeito, qualquer heresia. O socialismo ficou várias décadas incubado antes de emergir, no fim do século XX, sob a primeira forma do partido social-democrata alemão. O alerta ecológico, dado em 1968, foi ignorado, contestado, sendo que a consciência do perigo sobre a biosfera permaneceu marginal durante duas décadas, até suscitar uma primeira tomada de consciência mundial, concretizada nas conferências do Rio de Janeiro (1992) e Kioto (1997). Os sistemas despóticos e totalitários sabem que os indivíduos portadores de diferenças constituem um desvio potencial; por isso, os eliminam a aniquilam os focos de desvio. (MORIN, 2012, p.135).



Figura 8 - Oxalufã elemento ar, orixá da paz, o amor universal.

A cosmologia de educação ambiental dos mitos yorubas dos orixás é revelada nas narrativas míticas através dos quatro elementos da natureza, como nos foi mostrado durante as entrevistas das ialorixás e dos babalorixás: fogo, terra, água e ar. A sabedoria transmitida das populações tradicionais de terreiro nos mostra um viver, um saber em harmonia com a natureza e com os orixás, e esta relação com o homem é complexa, devido à simplicidade de saber viver em harmonia respeitando algo tão sagrado quanto a natureza, em harmonia com o todo, sendo o homem uma parcela desta natureza e não o seu senhor absoluto.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os mitos yorubas (orixás) trazem, através de sua narrativa, o passado ao longo das gerações dos povos de tradicionais de terreiros, uma visão diferenciada da nossa visão ocidental. Os saberes mantidos sobre seus cultos milenares trazidos com os africanos escravizados e mantidos em segredo nas senzalas tomou um novo sentido para estes povos.

Ao passarem pela árvore do esquecimento e chegarem ao seu novo destino, os africanos tiveram de reestruturar seus mitos, seus ritos, sua cultura, para desta maneira atribuírem seus valores ao novo mundo, que se abria diante de seus olhos em face da nova vida cruel dos cativeiros. Porém, nem todo o sofrimento os corrompeu com a face dos dominadores deuses cristãos, mas antes, sim, usaram de um complexo sistema criado com elementos africanos, indígenas e europeus, como uma nova forma de se manterem no sistema escravocrata.

A sua identidade forjou-se frente à nova situação que o cativo lhes impusera, entretanto o seu saber milenar manteve-se através da reestruturação de seus cultos, tanto dentro do sistema escravocrata quanto do sistema capitalista. A sua cosmovisão de educação ambiental já existia na África, bem antes do seu dominador sequer pensar em preservação. A nova identidade traz a diversidade do povo brasileiro em sua característica mais peculiar, as muitas nações africanas que vieram a se unir ao índio também escravizado e ao europeu, tendo como resultado uma nova religião: a Umbanda.

E apesar do catolicismo dominante, nasce nas senzalas a religião afro-brasileira de matriz africana, mas que mantém o seu sagrado ritual nos elementos da natureza e a ligação de seus adeptos numa busca incessante de união com o cosmos, que não é visto como algo além dos homens, mas está enraizada neste, sendo os orixás os principais elos entre homem/orixá/natureza/cultura.

A sua ancestralidade, passada através das gerações, marcou o elo entre a mãe África, da qual foram arrancados, e o novo mundo, em uma natureza de flora e fauna desconhecidas, onde com o auxílio do indígena passaram a desbravar, tornando-se grandes conhecedores da medicina popular brasileira.

As velhas ialorixas trazem o segredo das ervas, que curam não somente aos males da alma, mas do corpo também. E nos dias de hoje, quando nos falamos de seus saberes ancestrais, abordamos os valores de seus antepassados na questão da sustentabilidade e da sua cosmovisão de educação ambiental, algo ainda novo para nós e até pouco tempo discriminado na academia.

O novo paradigma traz essa possibilidade de diálogo entre os saberes tradicionais do senso comum e da sociedade ocidental; a comunicação entre a diversidade traz a consciência de que educação ambiental não tem um modelo padronizado e, portanto, devemos ouvir estes saberes que vêm com um arcabouço de conhecimento e sua própria concepção de educação ambiental, e não um modelo fechado na fragmentação, no isolamento dos vários ensinamentos separados, mantidos no padrão ocidental, onde a natureza está separada do homem.

A natureza, ao ser transformada em objeto de domínio do homem, que se negava ser parte desta natureza, na verdade tornou-o escravo em seu próprio mundo, separado, isolado e fragmentado.

O culto dos orixás traz em sua cosmovisão de educação ambiental o homem integrado ao ambiente, com toda a sua história e cultura, pois, elas interagem e transformam o ambiente. Neste saber dos povos tradicionais de terreiro é primordial conhecer os elementos da natureza e manter-se em harmonia com os orixás através da prática do culto e o que de mais sagrado os orixás lhes ensinam, nas suas narrativas míticas passadas por suas sacerdotisas e sacerdotes.

A ciência hoje não aborda mais somente a história, a cultura, a religiosidade da elite, ela dá voz aos povos tradicionais, antes reprimidos pelo autoritarismo da cultura e religiosidade dominantes. A generalização da ciência se dá no momento em que ela é usada para o controle e massificação das ideias, onde a elite usa a religião como um sistema que atrela e manipula junto ao estado e o que não é seguido tem de ser reprimido. Entretanto, os modelos vigentes, ao entrarem em crise, proporcionam uma nova reestruturação de valores, onde o que antes era algo errado e que devia ser reprimido, hoje tem visibilidade, e a diversidade neste contexto traz a possibilidade de olhar o outro com o seu saber diferenciado.

REFERÊNCIAS:

ABREU, Marilende Martins. Um Olhar Sobre A Tradição: Relacionamento Campo Religioso E Campo Intelectual. São Luís/MA: EDUFMA. 2009.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023**: informação e documentação - referências - apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2002a.

_____. **NBR 6024**: informação e documentação – numeração progressiva das seções de um documento escrito – apresentação Rio de Janeiro: ABNT, 2012.

_____. **NBR 6027**: informação e documentação - sumário - apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2003a.

_____. **NBR 6028**: informação e documentação - resumo - apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2003b.

_____. **NBR 10520**: informação e documentação - citações em documentos - apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2002b.

_____. **NBR 14724**: informação e documentação - trabalhos acadêmicos - apresentação. 2. ed. Rio de Janeiro: ABNT, 2011a.

BENISTE, José. Órun – Aíye: O Encontro De Dois Mundos – O Sistema De Relacionamento Nagô – Yorubá Entre O Céu E A Terra. 4ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. **Mitos Yorubas: O Outro Lado Do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **As Águas De Oxalá: (Áwon Omi Òsála)**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BASTIDE, Roger. **Brasil Terra de Contrastes: “Corpo E Alma Do Brasil”**. Trad. Maria Isaura Pereira Queiroz, 2ª ed. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964.

_____, 1898-1974. **O Candomblé Da Bahia: Rito Nagô**./ Roger Bastide; Tradução Maria Isaura Pereira De Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

BRAGA, Júlio. Fuxico De Candomblé: Estudos Afro-Brasileiros. Feira de Santana. UEFS, 1988.

BACHELARD, Gaston. 188-1962. **A Poética do Espaço**. /Gaston Bachelard; tradução Antônio de Pádua Danesi. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BOFF, Leonardo (Org.). **A Teologia Da Libertação: Balanço E Perspectivas.** Leonardo Boff (Org.), José ramos Regidor, Clodovis Boff. São Paulo, editora Ática, 1996.

BOTELHO, Denise. **Religiosidade Afro-Brasileira E Meio Ambiente.** IN: MELLO Soraia & TRAJBER, Rachel. Vamos Cuidar Do Brasil: Conceitos E Práticas Em Educação Ambiental Na Escola. Ministério do Meio Ambiente, Departamento de Educação Ambiental: UNESCO, 2007.

BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. **Carne Do Sagrado, Edun Ara: Devaneios Sobre A Espiritualidade Dos Orixás.** Rio de Janeiro/Petrópolis: Koinomia Presença Ecumênica e Serviço/Vozes, 1996.

BARTHES, Roland. **O Mito Hoje** IN: Mitologias. Tradução de Rita Buongermino e Pedro de Souza. 8ª ed. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1989. p. 131 – 178.

BRASIL, Presidência Da República. Secretaria de Direitos Humanos. **Diversidade Religiosa E Direitos Humanos: Reconhecer As Diferenças, Superar A Intolerância, Promover A Diversidade.** / Secretaria de Direitos Humanos Da Presidência Da República; organização Marga Janete Ströher, Deise Benedito, Nadine Monteiro Borges. – Brasília: Secretaria De Direitos Humanos Da Presidência Da República, 2011.

BOAVENTURA, Edivaldo. **Como Ordenar As ideias.** Série Princípios. 6ª. Edição. Editora Ática, São Paulo. 1999.

CAMARGO, Tania Garcia. **A Festa De Iemanjá Na Cidade Noiva Do Mar.** Rio Grande RS 2001. Trabalho de Conclusão do Curso de Especialização Lato Sensu de História Política & Cultura, do Instituto de Ciências Humanas e da Informação da Universidade de Rio Grande FURG, sob orientação do Prof. Dr. Edgar Rodrigues Barboza Neto. Rio Grande 2001.

CAMARGO, Tania Garcia e CALLONI, Humberto. **O Sagrado E O Profano Presentes Na Festa de Iemanjá: Uma Leitura Possível De Educabilidade Ambiental.** In: REMEA – Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental. Universidade Federal do Rio Grande – FURG. V.28 Jan. Jun. 2012.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia.** 7ª ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira; 1986.

CERVO, Amado Luiz e BERVIAN, Pedro Alcino. **Metodologia Científica: Para Uso Dos Estudantes Universitários.** 3ª ed. São Paulo, McGraw-Hill do Brasil, 1993.

COSSARD, Giséle Omindarewá. **Awó: O Mistério Dos Orixás.**/Giséle Omindarewwá Cossard. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

CORRÊA, Norton F. **O Batuque Do Rio Grande Do Sul: Os Vivos, Os Mortos E Os Deuses: Um Estudo Antropológico Sobre O Batuque Do Rio Grande Do Sul.** UFRGS Porto Alegre: 1998.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. **Em Direção Ao Mundo Da Vida: Interdisciplinaridade E Educação Ambiental. / Conceitos Para Se Fazer Educação Ambiental.** Brasília: IPÊ- Instituto de Pesquisas Ecológicas, 1998.

_____. **Educação Ambiental: A Formação Do Sujeito Ecológico.** São Paulo: Cortez, 2004.

ELIADE, Mircea. **O Mito Do Eterno Retorno: Arquétipos E Repetição.** Tradução Manuela Torres. São Paulo, 1969.

Educação Anti-Racista: Caminhos Abertos Pela Lei 10.639/03/ Secretaria De Educação Continuada, Alfabetização E Diversidade. Brasília: Ministério Da Educação, Secretaria Educação Continuada, Alfabetização E Diversidade, 2005. (Coleção Educação para todos).

DELEUZE, Gilles, 1925-1995. **Mil Platôs-Capitalismo e Esquizofrenia.** Vol.1/ Gilles Deleuze, Félix Guattari, Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed.34, Coleção TRANS, 1995.

FONSECA, Regina Célia Veiga da. **Metodologia do Trabalho Científico.** Célia Veiga da Fonseca. IESDE Brasil S.A. Curitiba, 2008.

FICHTNER, Mirian. **Cavalo De Santo: Religiões Afro – Gaúchas.** Mirian Fichtner. Porto Alegre: S. Ed. 2010.

GANDRA, Edgar, Ávila. **O Bairro Getúlio Vargas Sob O Prisma Das Imagens.** Revista Biblos: Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação. Rio Grande. V. 12, 2000, p.75 – 82.

GUATTARI, FÉLIX. **As Três Ecologias.** Ed. Papyrus, Campinas/ São Paulo, 1998.

GUIMARÃES, MAURO. **A Formação De Educadores Ambientais.** Campinas, SP: Papyrus, 4ª. Ed. 2007.

_____. **A Dimensão Ambiental Na Educação.** Campinas, SP: Papyrus, 1995.

GLAUCO, Marcelo Aguiar Dias. **Batuques De Negros Forros Em Porto Alegre: Um Estudo Sobre As Práticas Religiosas De Origem Africana Na Década De 1850.** Trabalho de Conclusão do Curso de História Do Instituto De Filosofia E Ciências Humanas Da Universidade Federal Do Rio Grande Do Sul, sob orientação do Prof. Dr. Fábio Kuhn, Porto Alegre, 2008.

GIL, Antônio Carlos. **Como Elaborar Projetos De Pesquisa**. 4ªed. São Paulo: Atlas, 2007.

GRÜIN, Mauro. **Ética E Educação Ambiental – A Conexão Necessária**. Ed. Papirus, Campinas/São Paulo, 1996.

GOLDMAN, Marcio. Os Tambores Dos Mortos E Os Tambores Dos Tambores Dos Vivos: Etnografia, Antropologia E Política Em Iheús, Bahia. In: Revista De Antropologia. V.46, nº2, USP, São Paulo, 2003. P.445 -476.

KOSBY, Marília Floôr. “Se Eu Morrer Hoje, Amanhã Eu Melhoro”: Sobre Afecção Na Etnografia Dos Processos De Feitura Da Pessoa De Religião No Batuque, Em Pelotas / RS. Dissertação de Mestrado Do Curso Pós – Graduação Em Ciências Sociais Da Universidade Federal De Pelotas, sob orientação da Profª. Drª. Flávia Rieth, Pelotas, UFPEL, 2009.

LODY, Raul. **Candomblé: Religião E Resistência Cultural**. Editora Ática, São Paulo, 1987.

LOUREIRO, Carlos Frederico B. **Trajetórias E Fundamentos Da Educação Ambiental**. São Paulo: Cortez, 2004.

LUIZARI, Rosa Acássia. **A Contribuição Do Pensamento De Edgar Morin Para A Educação Ambiental**. In: EDUCAÇÃO: Teoria E Prática. Vol.11, nº20, jan.-jun. - 2003 e nº21, jul.-dez. -2003 p.7-13.

MAESTRI FILHO, Mario José. **Documentos Sobre Três Meses Do Tráfico Escravista (1803) Na Capitania De São Pedro Do Rio Grande Do Sul**. Revista Biblos: Revista Do Departamento De Biblioteconomia E História. Rio Grande V.1 nº3 jul.-dez 1979. p. 23 á 36.

_____. **O Escravo Gaúcho: Resistência e Trabalho**. Editora Brasilenses. São Paulo. 1984.

MATORY, Lorand J. **Yorubá: As Rotas E As Raízes Da Nação Transatlântica, 1830-1950**. In: LEAL, Ondina Fachel (Org.), Horizontes Antropológicos: Corpo, Doença E Saúde. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 4. Nº9, UFRGS, Porto Alegre/RS, 1998.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **História Oral: Como Fazer, Como Pensar**. José Carlos Sebe Bom Meihy, Fabíola Holanda. 2ed. São Paulo: Contexto, 2010.

MARTINS, Cléo. **Iroco: O Orixá Da Árvore E A Árvore Orixá**. Cléo Martins, Roberval Marinho. Coleção Orixás. Rio de Janeiro. Editora Pallas, 2002.

MORIN, Edgar. **O Método 5: A Humanidade da Humanidade**. Edgar Morin; Tradução Juremir Machado da Silva. 5^o. Edição. Porto Alegre: Sulina, 2012.

_____. **Terra – Pátria**. Edgar Morin, Anne – Brigitte Kern; tradução de Paulo Neves da Silva. 6^o. Edição. Porto Alegre: Sulina, 2011.

_____. **O Método: 4. As Ideias Habit, Vida, Costumes, Organização**. Edgar Morin; tradução de Juremir Machado da Silva. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2008.

_____. **A Cabeça Bem-Feita: Repensar A Reforma, Reformar O Pensamento**. Tradução Eloá Jacobina. 12^aed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2006.

_____. **Os Sete Saberes E Outros Ensaio**s. Edgar Morin; tradução Maria da Conceição de Almeida, Edgard de Assis Carvalho, (orgs.). São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **Carta Da Transdisciplinaridade – I Congresso Mundial De Transdisciplinares – Convento Da Arábia**. Comitê De Redação: Lima de Freitas, Edgar Morin e Basarab Nicolescu. Portugal, 2 á 6 Nov. 1994.

MARQUES, Mario Osório. **Escrever È Preciso: O Princípio Da Pesquisa**. Mario Osório Marques. Petrópolis, RJ: Ed: Vozes, 2008.

MARTINS, Solismar Fraga. **A Visão Dos Moradores Sobre O Planejamento Urbano Do Bairro Santa Tereza – Rio Grande RS**. Dissertação de Mestrado em Educação Ambiental sob orientação da Prof^a. Dr^a. Eva Lizety Ribes. Rio Grande FURG: 1997.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.) **Candomblé: Religião do Corpo E Da Alma: Tipos Psicológicos Nas Religiões Afro - Brasileiras**. 1^a reimpressão, Rio de Janeiro, Pallas, 2004.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NICOLESCU, Basarab. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. Basarab Nicolescu; Tradução Lucia Pereira de Souza. São Paulo: TRIOM, 1999.

NOVA ENCICLOPÉDIA BARSA. São Paulo: Enciclopédia Britânica do Brasil, Publicações, 1998.

OLIVEIRA, Carlos Alberto de. **Quem É Do Mar Não Enjoa: Memória e Experiências de Estivadores do Rio Grande /RS (1945 – 1993)**. Carlos Alberto de Oliveira. São Paulo, 2000.

ORO Ari Pedro. *As Religiões Afro - Brasileiras No Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 1994.

_____. *O Neopentecostalismo Macumbeiro*. Revista USP, São Paulo, nº 68, p. 319 – 332. Dez. / Fev. 2005 – 2006.

_____. **Religiões Afro- Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado E Presente**. IN: Estudo Afro – Asiáticos. Vol. 24, nº2, Rio de Janeiro, 2002.

PRANDI, Reginaldo e GONÇALVES, Vagner. **Deuses Tribais De São Paulo**. Revista Ciência Hoje. Vol. 10, nº 57, São Paulo, Setembro de 1989. p.35 – 44.

_____. **As Religiões Afro-Brasileiras Nas Ciências Sociais: Uma Conferência, Uma Bibliografia**. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais. BIB-ANPOCS, São Paulo, nº 63, 1º semestre de 2007, p. 7-30.

RENNER, Marco Antônio Da Gama. **Trabalho Artesanal E Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro Na Comunidade Pesqueira-Rio Grande RS**. Trabalho de conclusão do Curso de Geografia Licenciatura Plena, do Departamento de Geociências da Fundação Universidade Federal do Rio Grande, sob orientação do Prof. Dr. Dario de Araújo Lima. Rio Grande, FURG, 2008.

Renner, Marco Antônio Da Gama. *Trabalho Artesanal E Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro Na Comunidade Pesqueira Rio Grande RS*. Marco Antônio Da Gama Renner. Itaparica: Art Expressa, 2011.

REIGOTA, Marcos. **O Que É Educação Ambiental**. São Paulo: Brasiliense, 2009.

_____. *A Floresta E A Escola: Por Uma Educação Ambiental Pós-Moderna*. Marcos Reigota. São Paulo: Cortez, 1999.

_____. **Meio Ambiente E Representação Social**. Marcos Reigota. 2ª. Ed. São Paulo: Cortez, 1997.

ROQUE, Moraes. **Análise de Conteúdo**. In: Revista Educação. Porto Alegre. V.22. Nº37. 1999. p.7 – 32.

REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e Salvação: a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 1985.

SATO, Michele. **Educação Ambiental**. São Carlos, SP. RIMA, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves Da. *O Antropólogo E Sua Magia: Trabalho De Campo E Texto Etnográfico Nas Pesquisas Antropológicas Sobre Religiões Afro-Brasileiras*. Vagner Gonçalves Da Silva. 1ª ed. 1ª reimpressão, São Paulo, EDUSP, 2006.

SORRENTINO, Marcos. **Educação Ambiental Como Política Pública**. Educação e Pesquisa, Vol. 31, nº 2, São Paulo, Maio/ Ago. 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-9702200500020001>. Acesso em 13 jan. 2013.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. (Org.) **De Olho Na Cultura: Pontos De Vista Afro-Brasileiros**. Salvador: Centro De Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Palmares, 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nago E A Morte: Pàde, Àsèsè E O Culto Ègun Na Bahia**. Editora Vozes, Rio de Janeiro. 1996.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um Discurso Sobre As Ciências**. 11ª. Edição. Edições Afrontamento. Porto, Portugal, 1987.

_____. A Universidade No Século XXI: Para Uma Reforma Democrática E Emancipatória Da Universidade. ? Boaventura de Souza Santos. 3ª Ed. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.

SANTOS, Ingrid Oliveira. **Torotama: Educação Ambiental, Cidadania E Cultura Afro – Brasileira**, Ingrid Oliveira Santos. Dissertação de Mestrado em Educação Ambiental sob a orientação da Profª. Drª. Judith Cortesão. - Rio Grande: FURG, 2001.

SAMPAIO, Lourdes Luciana Machado. **Educação Ambiental E Candomblé: Modos De Educação Cultura E Resistência**. Lourdes Luciana Machado Sampaio. Dissertação de Mestrado em Educação Ambiental sob a orientação do Prof. Dr. Alfredo Martin Gentini. – Rio Grande: FURG, 2007.

THOMPSON, Paul. **1935 – A Voz Do Passado: História Oral**. Paul Thompson. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE. Linha de Pesquisa: **Fundamentos da Educação Ambiental (FEA)** do Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental (PPGEA) Universidade Federal do Rio Grande. Disponível em: <http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhelinha.jsp?grupo=01677081414E0Q&seqlinha=1>. Acesso em: 18 dez. 2012.

_____. Linha de Pesquisa: **Educação Ambiental: ensino e formação de educadores/as (EAEFE)** do Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental (PPGEA) Universidade Federal do Rio Grande. Disponível em: <http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhelinha.jsp?grupo=01677081414E0Q&seqseq=4>. Acesso em: 18 jan. 2013.

_____. Linha de Pesquisa: **Educação Ambiental Não Formal (EANF)** <http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhelinha.jsp?grupo=01677081414E0Q&seqlinha=3>. Acesso em: 18 jan. 2013.

_____. Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental (PPGEA), da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Disponível em: <<http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhelinha.jsp?grupo=0167708I4I4E0Q&seqIinha=4>>. Acesso em: 15 dez. 2013.

VERGER, Pierre. **Lendas Africana Dos Orixás**. Pierre Verger; ilustrações de Carybé; tradução de Maria Aparecida da Nobrega, 4ª ed. Salvador, 2011.

_____. Fluxo E Refluxo Do Tráfico De Escravos Entre O Golfo Do Benim E A Bahia De Todos Os Santos: Dos XVII a XIX. Pierre Verger; tradução Tasso Gadzanis, São Paulo, Corrupio, 1987.

_____. **Os Orixás: Deuses Iorubás Na África E No Novo Mundo**. Copyright Pierre Verger e Editora Corrupio Comércio Ltda. São Paulo, 1981.

Entrevistas

ALZENDA DA IANSÃ, Alzenda Maria. Rio Grande, RS, 9 de dezembro de 2012. Entrevista concedida a Tania Garcia Camargo. Não publicada.

ANA DA OXUM, Ana Lucia Estima Martins. Rio Grande, RS, 5 de setembro de 2012. Entrevista concedida a Tania Garcia Camargo. Não publicada.

BUBEN DE XANGÔ, Buben Jorge Silva Goulart. Rio Grande, RS, 16 de outubro de 2012. Entrevista concedida a Tania Garcia Camargo. Não publicada.

OBA IBI, Edgar Filho. Salvador, BA, 4 de dezembro de 2012. Entrevista concedida a Tania Garcia Camargo. Não publicada.

JORGE DE XANGÔ, Jorge Nogueira Martins. Rio Grande, RS, 4 de dezembro de 2012. Entrevista concedida a Tania Garcia Camargo. Não publicada.

BAPTISTA, Jean. Rio Grande, RS, 21 de dezembro de 2012. Entrevista concedida a Tania Garcia Camargo. Não publicada.

MARLI DO BARÁ, Marli Braz Charão. Rio Grande, RS, 23 de agosto de 2012. Entrevista concedida a Tania Garcia Camargo. Não publicada.

MILTON BARÁ LODE, Milton Serafim Puccinelli. Rio Grande, RS, 3 de dezembro de 2012. Entrevista concedida a Tania Garcia Camargo. Não publicada.

OTILIA DO OGUM, Otilia Nunes de Souza. Rio Grande RS, 12 de dezembro de 2012. Entrevista concedida a Tania Garcia Camargo. Não publicada.

Periódicos

Annuncios. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Sábado 6, Domingo 7 e Segunda-Feira 8 de Janeiro de 1849. Nº 67. p.4.

_____. Diário do Rio Grande - Folha Commercial e Política. ANNO II. Quarta–Feira 10 de Janeiro de 1849. Nº 69. p.4.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Sexta–Feira 2 E Sabbado 3 de Fevereiro de 1849. Nº 88. p.3.

_____. Seis Escravos Fugidos. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Domingo 4 E Segunda-Feira 5 de Fevereiro de 1849. Nº89. p. 3.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Terça-Feira 13 de Fevereiro de 1849. Nº 96. p. 3.

_____. Na Rua da Praia Nº 156. Diário do Rio Grande - Folha Commercial e Política. ANNO II. Quinta-Feira 1º de Março de 1849. Nº 110. p.4.

_____. Diário do Rio Grande- Folha Commercial e Política. ANNO II. Quinta–Feira 8 de Março de 1849. Nº 116. p. 3.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. II. Domingo 25 E Segunda – Feira 26 de Março de 1849. Nº 130. p. 3.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Quarta – Feira 11 de Abril de 1849. Nº 141. p. 4.

_____. Diário do Rio Grande - Folha Commercial e Política. ANNO II. Domingo 15 E Segunda – Feira 16 de Abril de 1849. Nº 145. p. 3.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Quarta – Feira 9 de Maio de 1849. Nº 165. p. 3.

_____. Diário do Rio Grande –Folha Commercial e Política. ANNO II. Quinta – Feira 24 de Maio de 1849. Nº 177. p. 3.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Sabbado 9 de Junho de 1849. Nº 189. p. 4.

_____. Suplemento A N. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Terça – Feira 18 de Junho de 1849. Nº 194. p. 2.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Terça – Feira 31 de Julho de 1849. Nº 229. p.4

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Sexta – Feira 3 de Agosto de 1849. Nº 232. p.4.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Quinta – Feira 23 de Agosto de 1849. Nº 248. p. 4.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Sexta – Feira 16 de Novembro de 1849. Nº 318. p. 4.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Domingo 25 E Segunda – Feira 26 de Novembro de 1849. Nº 326. p. 4.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Terça – Feira 4 de Dezembro de 1849. Nº 333. p. 3.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO III. Quinta – Feira 3 de Outubro de 1850. Nº 572. p. 4.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO VI. Quinta – Feira 13 de Janeiro de 1853. Nº 1236. p. 3.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO VI. Quarta – Feira 19 de Janeiro de 1853. Nº 1241. p. 3.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO VI. Segunda – Feira 24 E Terça – Feira 25 de Janeiro de 1853. Nº 1245. P. 3.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO VI. Sexta – Feira 11 de Fevereiro de 1853. Nº 1259. p. 3.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO VI. Quinta – Feira 23 de Fevereiro de 1853. Nº 1269. p. 4.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO VI. Domingo 10 de Abril de 1853. Nº 1304. p. 4.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO VI. Quarta – Feira 11 de Maio de 1853. Nº 132.

_____. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO VI. Domingo 22 de Maio de 1853. Nº 1388. p. 4.

Leilão. Diário do Rio Grande – Folha Commercial e Política. ANNO II. Sexta-feira, 5 jan1849. Nº 66. p. 2.

Internet

ANGELI, Aline. **Cedrella fissilis (Cedro)**. Instituto de Pesquisas e Estudos Florestais. Supervisão e orientação Prof. Luiz Ernesto George Barrichelo e do Eng. Paulo Henrique Müller. Atualizado 21/11/2005. Disponível em: <<http://www.ipe.br/identificacao/cedrella.fissilis.asp>>. Acesso em: 02 fev. 2013.

CAPUTO, Stela Guedes. **Cultura E Conhecimento Em Terreiros De Candomblé – Lendo E Conversando Com Mãe Beata De Yemonjá**. Currículo Sem Fronteiras, V. 7, nº 2, p. 93-111, Jul / Dez 2007. Disponível em: <<http://www.curriculosemfronteiras.org>>. Acesso em: 04 jan. 2013.

CASA DE IEMANJÁ (fotografia). Disponível em: <<http://www.flickr.com>>. Acesso em: 12 fev. 2013.

CEZIMBRA, Eduardo (org). Xangosol.com – Rituais da Nação Ijexá no Rio Grande do Sul – Brasil. **Origens da Nação Ijexá**. Disponível em: <<http://www.xangosol.com.br>>. Acesso em: 10 dez 2012.

DICIONÁRIO Online. **Cosmovisão**. Disponível em: <<http://www.dicionario.com.br>>. Acesso em 18 dez. 2012.

DICIONÁRIO Online. **Dipolo**. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/dipolo/html>>. Acesso em: 18 dez. 2012.

JENSEN, Tina Gudrun. **Discursos Sobre As Religiões Afro-Brasileiras: Da Desafrikanização Para A Reafrikanização**. REVER Revista de Estudos da Religião. Nº1/2001/ p. 1-21. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/rever/rv012001/p-jensen.pdf>>. Acesso em: 11 dez 2012.

NUNEA, Maria Helena; CORREA, Silvio Marcus de S. **Um Príncipe Africano em Porto Alegre**. Faxineiros da História. Publicado em 10 de março de 2011, em História. Blog da Professora Simone. Disponível em: <<http://cezimbramoni.wordpress.com/2011/03/10/um-principe-africano-em-porto-alegre/>>. Acesso em: 05 dez. 2012.

PARADISO, Silvio Ruiz. **Caroço De Dendê (1997), De Beata De Yemonjá – A Memória e Identidade Negra Através das Divindades Iorubás**. Estação Literária Vagão – Volume 8 parte A, p. 25 – 33, dez. 2011. Disponível em: <<http://www.uel.br/pos/letras/el>>. Acesso em 20 dez 2012.

PEREIRA, Dulce Maria. **A Face Negra do Brasil Multicultural**. Disponível em: <<http://institutomariapreta.blogspot.com/2011/04>>. Acesso em 15 jan 2013.

APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO SEMI-ESTRUTURADO

**Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental da
Universidade Federal do Rio Grande – PPGEA/FURG**

**Questionário Semi – Estruturado**

- 1- De que maneira a Nação (Religião dos Orixás) nos revela os Orixás (Mitos Yorubas) enquanto forças primordiais de representação da natureza?**
- 2- No seu entendimento o que são os Mitos Yorubas e quais são as suas dimensões educativas – ambientais? As oferendas são uma comunhão entre os homens e a natureza e os orixás desempenham o importante papel de realizar esta ligação. Como o senhor (a) aborda este tema?**
- 3- Como o senhor (a) vê a questão da sustentabilidade nos dias de hoje?**
- 4- Já ouviu falar da Lei 10.639/03? A Lei 10.639/03 contribui de que maneira para a religião Afro-brasileira sendo esta o alicerce da história e cultura Afro-Brasileira?**
- 5- Como é trabalhar a questão da tolerância religiosa e a consciência ambiental dentro do seu terreiro?**
- 6- De que forma as políticas públicas podem contribuir para o povo de terreiro e para os afro-descendentes?**
- 7- A primeira nação ao chegar à cidade de Rio Grande RS foi a Banto? E nos dias atuais quais as nações predominantes em Rio Grande? A nação Nagô ou a Jeje? Ou ambas?**

APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
 MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
 UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE – FURG
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado (a) para participar, como voluntário (a), em uma pesquisa. Após ser esclarecido (a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que será em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Título do Projeto: OS MITOS YORUBAS (ORIXÁS) E A SUA COSMOVISÃO DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL NO CULTO JEJE – NAGÔ ENTRE A CIDADE DE SALVADOR (BA) E RIO GRANDE (RS)

Pesquisador Responsável: Tania Garcia Camargo

Telefone para contato do pesquisador (a): 53 84081442

JUSTIFICATIVA, OBJETIVOS E PROCEDIMENTOS:

O motivo que nos leva a estudar o problema/questão da pesquisa OS MITOS YORUBAS E A SUA COSMOVISÃO DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL DENTRO DO CULTO JEJE-NAGÔ; é o *saber tradicional perpassado através da história oral pelos afro-brasileiros fazem parte da história cultural brasileira sendo importante na formação histórica, social, e ambiental da sociedade brasileira, e por este fator a pesquisa busca compreender de que maneira ocorre esta transdisciplinariedade perpassada através dos mitos yorubas. A pesquisa se justifica pela busca da compreensão da cosmovisão transmitida através da religiosidade e de sua relação com a natureza. O objetivo desse projeto é compreender as dimensões educativas ambientais dos mitos yorubas e de que forma os participantes do culto abordam as questões ambientais. O(s) procedimento(s) de coleta de dados será/serão da seguinte forma: entrevistas gravadas, questionários semi - estruturado, análise bibliográfica, método utilizado sendo embasado na pesquisa participante.*

DECLARAÇÃO DO(A) PARTICIPANTE OU DO(A) RESPONSÁVEL PELO(A) PARTICIPANTE:

Eu, _____, abaixo assinado, concordo em participar do estudo Culto dos Orixás. Fui informado (a) pelo (a) pesquisador (a) Tania Garcia Camargo dos objetivos da pesquisa acima de maneira clara e detalhada, esclareci minhas dúvidas e recebi uma cópia deste termo de consentimento livre e esclarecido. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isso leve a qualquer penalidade. Autorizo (x) Não autorizo () a publicação de eventuais fotografias que o(a) pesquisador(a) necessitar obter de mim, de minha família, do meu recinto ou local para o uso específico em sua dissertação ou tese.

Local e data: _____ / _____ / _____.

Nome: _____

Assinatura do sujeito ou responsável: _____

Assinatura do (a) pesquisador (a): _____

ANEXO A – Babalorixá Nene de Iemanjá, Babalorixá Milton do Bará Lodê e Ialorixá Cris de Oxum



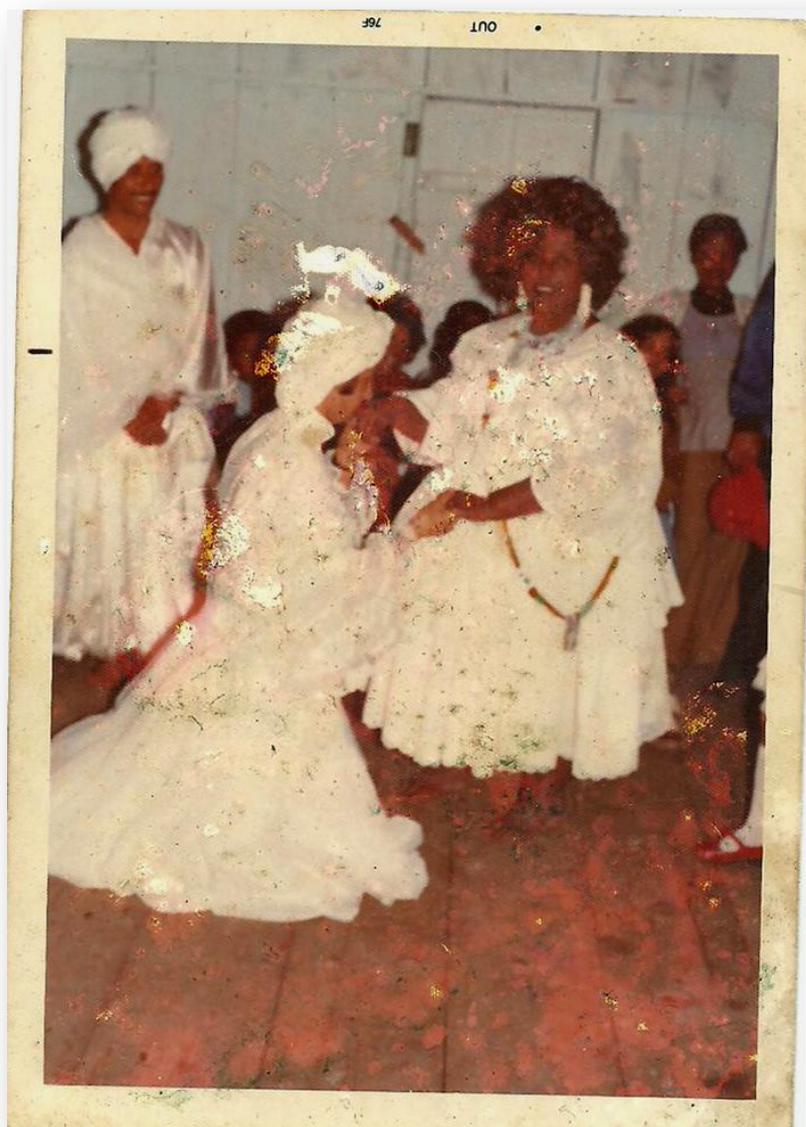
ANEXO B - Ialorixá Otilia de Ogum e seus netos Giovani de Oxalá e Giovana da Obá e Baba Diba de Yemonjá



ANEXO C - Ebó (Festa) Iemanjá Bomi do Babalorixá Nenê de Iemanjá



ANEXO D - A Consagração do Sacerdócio do Babalorixá Jorge de Xangô por sua Ialorixá Alzira de Oxum



ANEXO E - Babalorixá Jorge de Xangô

ANEXO F - Mesa de Beji (Crianças) da Festa do Babalorixá Jorge Xangô

ANEXO G - Jurema Silveira Goulart, filha da Xapanã e Oxum. Nação Jeje



ANEXO H – “Os 12 Orixás mais Cultuados no Batuque do Rio Grande do Sul”.
Fotografia da Obra “Cavalo De Santo”, de Mirian Fichtner



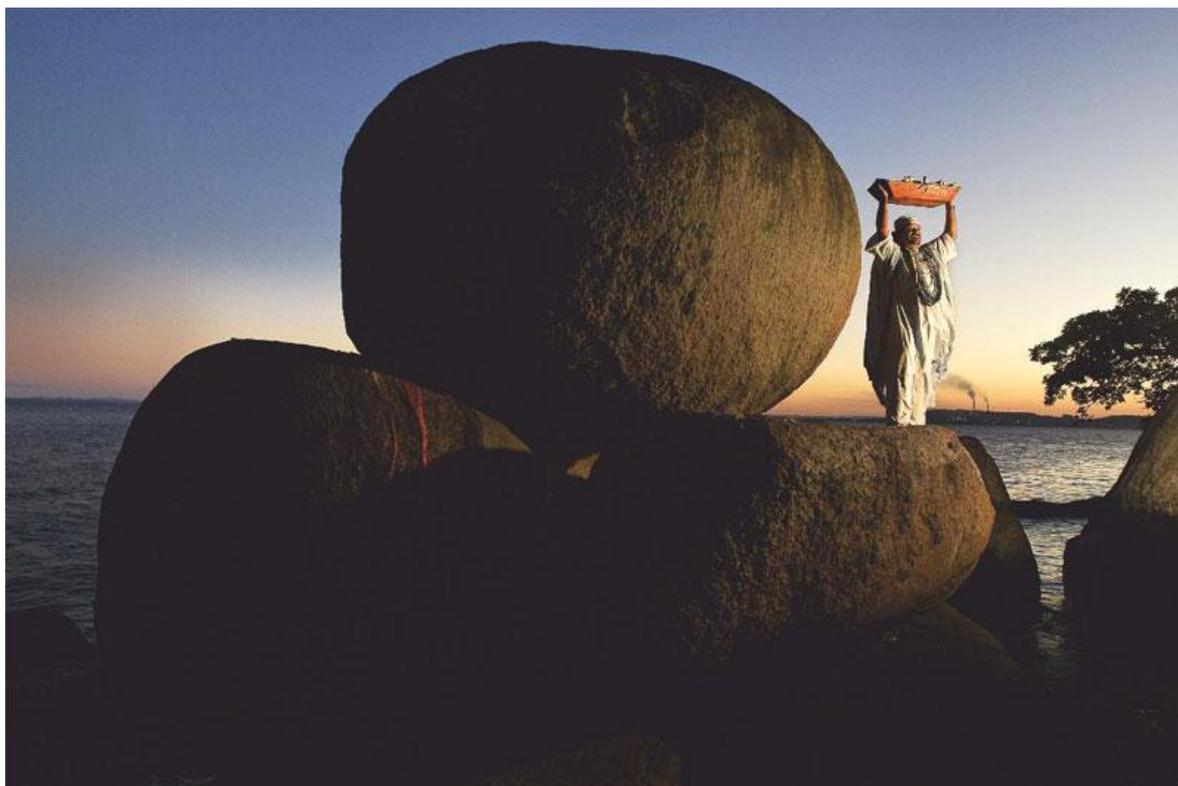
ANEXO I - Ialorixá Graça de Oxum Taladê e Seu Filho, Luis de Xangô, Seu Neto Cauã e Eliane de Oxum, do Livro “Cavalo De Santo”, De Mirian Fichtner.



ANEXO J - Oferenda ao Bará no Mercado Público de Porto Alegre, RS. Foto do livro "Cavalo De Santo", de Mirian Fichtner



ANEXO K - Baba Diba de Iyemonjá com Oferenda para Xangô, na Pedra Redonda, em Porto Alegre, RS. Foto do Livro “Cavalo de Santo”, de Mirian Fichtner.

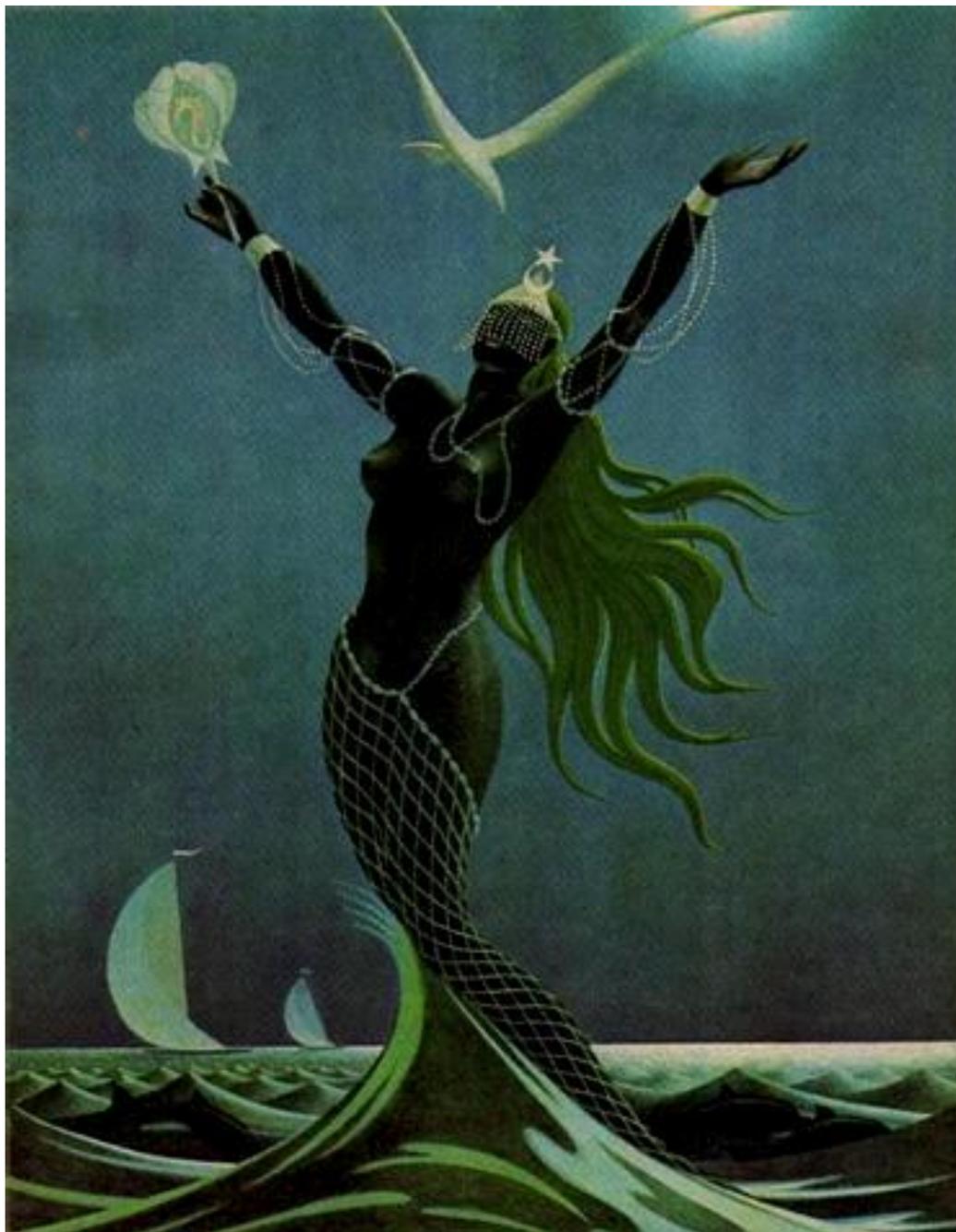


ANEXO L - Iansã Orixá dos Ventos e das Tempestades, Elemento Ar, Encaminha os Eguns (Espíritos Desencarnados). Sincretizada a Santa Bárbara



ANEXO M - Orixá Xapanã. Sincretizado a São Lázaro. Elemento Terra. Orixá da Doença e da Cura.



ANEXO N – Iemanjá, Orixá do Mar

ANEXO O- Estátua de Iemanjá, de Érico Gobbi. Praia do Cassino, RS



ANEXO P - Oxaguiã ou oxalá: novo elemento ar, guerreiro

