



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**A DIMENSÃO PEDAGÓGICA DOS TERREIROS E O RACISMO AMBIENTAL:
APORTES DAS LUTAS ANTIRRACISTAS À EDUCAÇÃO AMBIENTAL CRÍTICA**

ALESSANDRA PEREIRA

2019

ALESSANDRA PEREIRA

**A DIMENSÃO PEDAGÓGICA DOS TERREIROS E O RACISMO AMBIENTAL:
APORTES DAS LUTAS ANTIRRACISTAS À EDUCAÇÃO AMBIENTAL CRÍTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Celso Sanchez Pereira
Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Bárbara Carine Soares Pinheiro

RIO DE JANEIRO
2019

Dedico este trabalho de conclusão de mestrado as minhas ancestrais, a matriarca mor Aurelina Ramos, avó materna, minha alma gêmea, que me mostrou a intensidade de amar e ser amada com toda força do mundo, nessa vida e em quantas outras existirem, minha mãe Eliane, que tanto se sacrifica para que eu alcance meus objetivos e não me deixa fraquejar, os meus irmãos Carlos Alberto e Cristiane, meus tios maternos Hélio e Eloi que nunca deixaram faltar livros e alimentos, a minha sobrinha Aisha que tem em mim um espelho e me impulsiona a ser exemplo, aos demais familiares, amigos e afilhados que de muitas formas me incentivaram e ajudaram para que fosse possível a concretização deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Ao meu Orientador/amigo Celso Sanchez por me fazer compreender a importância dessa conquista, me ensinar a meditar, por ter tanta paciência e me chamar a razão quando necessário, a Capes/Cnpq pelo financiamento, sem ele eu não teria levado a pesquisa a diante. A minha orientadora Bárbara Carine, pelo empenho, paciência e credibilidade, obrigada por tudo. Agradeço a todos os familiares e amigos queridos que acreditaram e contribuíram, mesmo que indiretamente, para a conclusão deste curso. A minha mãe Eliane de Santana Pereira, pelo amor incondicional e pela paciência, por ter feito o possível e o impossível para me oferecer a oportunidade de estudar, longe de casa, acreditando e respeitando minhas decisões e nunca deixando que as dificuldades acabassem com os meus sonhos, serei imensamente grata. Aos meus amigos, Lúcia Maria, Luana, Valdecir Tangerina (in memórian), os amigos de infância, compadres, comadres, afilhados e agregados por terem sentido junto comigo, todas as angústias e felicidades, acompanhando cada passo de perto ou de longe. Pelo amor, amizade, e apoio depositados, além da companhia por todos esses anos, melhor convívio, não poderia encontrar.

A Adriana Reis, Marcos Reis, Márcia Coelho e Roberto Coelho pelas oportunidades oferecidas, pela confiança, por terem me acolhido como mais uma filha e por sempre estenderem os braços nas horas de dificuldade, a minha imensa gratidão. A minha avó Aurelina, meus tios Marco Aurélio e Maria da Piedade, Sônia (NECA), Dinha Lúcia e Teresa (Tê) que mesmo em outro plano, sempre estiveram presentes em minhas lembranças, ajudando a ter força e lembrando de quando torciam para a concretização dos meus sonhos. Sem vocês, o sonho não seria possível. Aos meus irmãos Carlos Alberto (Bebeto) e Cristiane, que mesmo inconscientemente me incentivaram, sendo além de irmãos amigos, agradeço de coração. Aos amigos Isla Soares, Renato Ferraz, Ibsen Caio, Daniel Kidd, Noélia Rodrigues, Ediléila, Mariana dos Reis, Miguel Tiriba, Kellvin Andrade, Kamal Bretas, Dalvi Gonçalves, Bruna Machado, Bia Onça, Rodrigo Reduzino, Namíbia Rodrigues, Horácio Pizzolante, Rodolfo, Waldher, Rosiane Rodrigues, Dofonitinha Luciane, Felipe Cunha, Elen Ferreira, Livia Lima, Juliana (Jhu) Pereira, Daniel Arrebola, Vilde

Dorian, Igor Valamiel, Erasmo Cachoeira, Daniella (Dani) Souza, Rosana Lopes e Heloíse da Costa por tornarem tudo mais leve, pelas contribuições e ótimas histórias vividas ao longo desse período tão estressante, pela amizade e por ajudar a tornar a vida acadêmica muito mais divertida.

Aos amigos da vida guerreira, Romário e Patrícia Machado, Leila Xavier, Jefferson Moura, Beatriz Lugão, Eva Dionísio, Nair Paulino e Fábio Castelano (in memórian), pela ajuda, troca e parceria no início da caminhada e me mostrarem que a carreira docente pode ser e é incrível, pelas conversas que muito me ajudaram neste trabalho e pela torcida positiva, muito obrigado.

Aos queridos amigos do mestrado, do GEASUR por terem participado de uma das melhores épocas da minha vida e por terem participado, indiretamente desse trabalho, fico grata. As Iyalorísás Márcia de Osun e Soraya de Odé, matriarcas dos quilombo-axé pesquisados, que concordaram em responder as perguntas e abriram suas casas, cooperando para conclusão do trabalho, fico imensamente grata. Aos irmãos de fé, de Axé que sempre acreditaram em mim, especialmente aos do Ilê Asé Odé Akueràn, onde me iniciei e sigo a vinte e três anos dando continuidade à vida religiosa, cabe aqui uma especial menção a Pretinha de Ayrá (in memórian), minha irmã, que me acompanhou desde o primeiro momento da decisão de iniciação, não me deixando sozinha por nenhum instante até se iniciar seis meses depois de mim, sendo ao longo de 21 anos e meio grande companheira dentro e fora do quilombo-axé, e à minha irmã Ana Cristina Ferreira de Andrade (Ibeloyá), que não é só minha dofonitinha mas parceira da infância, da vida e não importa se o vento nos sopra para lados distantes, aos irmãos da Sociedade Nossa Senhora das Candeias, em memória de Iyá Nitinha de Osun e mãe Florzinha de Nanã. A todos os familiares, tios, tias e primos que torceram e acreditaram na conclusão deste percurso, ao amigo Sidney Teles, fico muito grata. Aos amigos de Japeri pelas preces, torcidas, sorrisos, incentivos e principalmente pelas agradáveis lembranças que serão eternamente guardadas no coração. E aqueles que não menciono aqui, não por desmerecer, mas por não caber, saibam que tenho absoluta certeza de que cada um de vocês contribuíram para a minha chegada até aqui, sei também que seremos sempre um só, que nada disso é meu, eu não consegui nunca nada sozinha; foram vocês sempre, familiares e amigos segurando minha mão, guiando meus passos,

me levantando das quedas, secando minhas lágrimas, me fazendo sorrir, me fazendo seguir. Obrigada, obrigada e obrigada!

RESUMO

Este trabalho trata da importância dos aportes da luta antirracista para o campo da educação ambiental crítica através de um olhar para o racismo ambiental e o racismo religioso que incidem sobre os povos tradicionais de terreiro e a ideia de intolerância não está em discussão aqui, não por ser considerada insignificante, mas por surgir da necessidade de coexistência de distintos grupos em uma mesma região. Originou-se, sobretudo, da necessidade de convivência pacífica entre diferentes credos religiosos, e apaga, invisibiliza a ação do racismo, dificultando o mapeamento e combate do mesmo, a tolerância adquiriu, em certo sentido, um valor que significa a capacidade de um grupo em aceitar o outro. Hoje os agrupamentos que discutem intolerância, trabalham mais com a ideia de reconhecimento, não se trata apenas de tolerar (que soa como concessão), mas de compreender, aceitar, respeitar o outro e aqui discutimos racismo religioso e o que ele traz de ruim para os povos tradicionais. A partir de entrevistas, observação participante e análise de documentos, esta pesquisa procurou compreender elementos dos saberes tradicionais e práticas pedagógicas que pudessem dialogar com o campo da educação ambiental crítica. Ao mesmo tempo, buscou-se perceber como os aportes da luta antirracista podem encontrar confluências com as lutas em defesa do meio ambiente. Os resultados preliminares, baseados em observações e análise de referencial bibliográfico e entrevistas preliminares permitiram identificar que há uma educação ambiental ancestral, que existem práticas pedagógicas ambientais ligadas ao cotidiano das atividades religiosas em terreiros de candomblé do município do rio de janeiro e que há conflitos entre as manifestações religiosas e o discurso da conservação ambiental que muitas das vezes atropela as práticas religiosas com manifestações racistas travestidas de discurso de proteção ambiental. Portanto este trabalho intenciona criar um espaço dialógico para estruturar uma ação de educação ambiental contextualizada as demandas de natureza dos povos de terreiro e a preservação ambiental, superando o racismo ambiental, muitas vezes institucionalizado. Portanto, o objetivo é analisar as práticas pedagógicas de povos tradicionais de terreiro em práticas religiosas, especificamente, o Candomblé, destacando nos saberes tradicionais a respeito das questões ambientais, tentando desenvolver a ideia de que tais povos possuem fortes relações com a temática o que nos permitiria inferir sobre seu protagonismo e pioneirismo na defesa do meio ambiente.

Palavras-Chave: Racismo ambiental, Educação Ambiental crítica, povos tradicionais de terreiro.

RESUMEN

Este artículo aborda la importancia de las contribuciones de la lucha antirracista al campo de la educación ambiental crítica a través de una mirada al racismo ambiental y al racismo religioso que se enfocan en los pueblos terreiro tradicionales y la idea de intolerancia no se discute aquí, no por considerado insignificante, pero porque surge de la necesidad de la coexistencia de distintos grupos en la misma región. Se originó, sobre todo, por la necesidad de una coexistencia pacífica entre diferentes credos religiosos, y borra, hace invisible la acción del racismo, obstaculiza su mapeo y combate, la tolerancia adquiere, en cierto sentido, un valor que significa la capacidad de un grupo. en aceptar al otro. Hoy, las agrupaciones que discuten la intolerancia, trabajan más con la idea del reconocimiento, no se trata solo de tolerar (lo que parece un compromiso), sino de comprender, aceptar, respetar a los demás y aquí discutimos el racismo religioso y lo que nos trae mal. La gente tradicional. A partir de entrevistas, observación participante y análisis de documentos, esta investigación buscó comprender los elementos del conocimiento tradicional y las prácticas pedagógicas que podrían dialogar con el campo de la educación ambiental crítica. Al mismo tiempo, buscamos entender cómo las contribuciones de la lucha antirracista pueden encontrar confluencias con las luchas en defensa del medio ambiente. Los resultados preliminares, basados en observaciones y análisis de referencias bibliográficas y entrevistas preliminares, nos permitieron identificar que existe una educación ambiental ancestral, que existen prácticas pedagógicas ambientales vinculadas a la vida cotidiana de las actividades religiosas en los candomblé terreiros en la ciudad de Río de Janeiro y que existen conflictos entre manifestaciones religiosas y el discurso de conservación ambiental que a menudo atropella las prácticas religiosas con manifestaciones racistas disfrazadas de discurso de protección ambiental. Por lo tanto, este trabajo pretende crear un espacio dialógico para estructurar una acción de educación ambiental que contextualice las demandas de la naturaleza de los pueblos terreiro y la preservación ambiental, superando el racismo ambiental a menudo institucionalizado. Por lo tanto, el objetivo es analizar las prácticas pedagógicas de los pueblos terreiro tradicionales en las prácticas religiosas, específicamente Candomblé, destacando en el conocimiento tradicional sobre temas ambientales, tratando de desarrollar la idea de que tales pueblos tienen fuertes relaciones con el tema que nosotros permitiría inferir sobre su protagonismo y ser pionero en la defensa del medio ambiente.

Palabras clave: racismo ambiental, educación ambiental crítica, pueblos terreiro tradicionales.

LISTA DE ABREVIATURAS

EA - Educação ambiental

PNPCT- Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

SEPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

PUC-Rio - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

NIREMA-PUC - Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente

ONG - Organização não governamental

APAs - Áreas de proteção ambiental

ANPOCS - Associação Nacional de pós-Graduação em Ciências Sociais

IC - Iniciação Científica

MNU - Movimento Negro Unificado

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	11
INTRODUÇÃO.....	13
1. PENSANDO POSSIBILIDADES DE UMA PEDAGOGIA EMERGENTE DOS POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO.....	15
1.1. A cronologia ancestral dos Povos Tradicionais de Terreiro.....	20
1.2. Quilombo-Axé como proposta teórica.....	25
1.3. Localização dos quilombos-axé no Rio de Janeiro: suas distribuições em denominação, regiões e categorias.....	29
2 . METODOLOGIA.....	33
3. O RACISMO AMBIENTAL E RELIGIOSO FOMENTADO PELO DISCURSO DA SUSTENTABILIDADE AMBIENTAL.....	37
3.1. A garantia de direitos para/pelo povo tradicional de terreiro.....	39
3.2. A quem pertence o espaço público?.....	42
3.3. Espaço público e os povos tradicionais de terreiro.....	48
4. A JUSTIÇA AMBIENTAL E O RACISMO RELIGIOSO.....	57
4.1. A relação candomblé / natureza.....	58
5. UMA CONTRIBUIÇÃO SIGNIFICATIVA DA ANTROPOLOGIA DA EDUCAÇÃO PARA O CAMPO DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL.....	61
5.1. O quilombismo e a descoberta de Abdias Nascimento como um dos maiores ambientalistas do mundo.....	62
5.2. A intersecção com o movimento negro educador: Candomblé como ferramenta de resistência e luta.....	65
6. CAMPO.....	71
6.1. A percepção do Campo.....	71
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	78
REFERENCIAIS TEÓRICOS.....	81
ANEXOS.....	85

APRESENTAÇÃO

Nascida em Japeri, o último município da Baixada Fluminense, com o IDH mais baixo do Estado, em uma família de semianalfabetos, fui criada por duas empregadas domésticas (mãe e avó), um estofador e um metalúrgico, ambos tios maternos que tinham preocupação com a nossa formação; éramos quatro crianças. Minha mãe e meus tios trabalhavam muito para buscar nosso sustento, enquanto minha avó deixara seu emprego para cuidar de mim, meu irmão e dois primos. Visando dar descanso à minha avó ao menos na metade do dia, minha mãe nos colocou em uma escolinha de fundo de quintal e então, eu aos quatro anos e meu irmão aos cinco, já sabíamos ler, escrever e fazer as quatro operações matemáticas; fomos para a escola formal. No primeiro dia de aula, eu contava as horas para ir brincar no parquinho, privilégio dos alunos do pré-escolar e durante essa época foi despertado em mim o interesse pela leitura; me tornei então, uma leitora voraz; o primeiro livro que fiz uso era um cujo nome só recordo da palavra “alegria”, a capa tinha um circo e um palhaço bem colorido. Fui uma criança estimulada à leitura, tive oportunidade de ler muitos livros infantis e certamente esse foi o despertar, daí nasceu meu interesse na pesquisa e no tornar-se pesquisadora.

Durante a graduação, fiz cinco Iniciações Científicas (ICs), resolvi pesquisar o que mais me chamou atenção em uma delas e então fiz a monografia com o tema: *As práticas religiosas no espaço público e a intolerância religiosa fomentada pelo discurso da sustentabilidade ambiental*, tendo como questão norteadora¹, o fato de que o povo tradicional de terreiro tem uma prática de preservação ancestral, e no mestrado o caminho me levou a uma reflexão que culmina em uma educação ambiental, EA esta que é intrínseca, ancestral, uma prática pedagógica que emerge dos terreiros e que parte de dentro para fora. Deste modo, vale ressaltar que a transformação social é a parte que além de integrar, é inerente à educação, baseando-se na obra “A pedagogia do Oprimido” de Paulo Freire (Freire, 1979), revelando essa educação problematizadora como fator principal no processo de libertação do educando, a qual deve ser permeada pelo diálogo entre educador-educando, entendendo que o processo de libertação conduz à transformação social.

Nas práticas dos terreiros, que ousou chamar de pedagógicas, tudo é novo, é como reaprender a andar, um bebê que precisa de alguém para que se mantenha vivo e forte. Nada mais será como antes, novos nomes, nova idade e nova família, um recomeço, um renascimento de fato e de direito. Aprendemos ali, entre tantas outras coisas, que nossa família havia se estendido, o que para nós, não foi difícil de se adequar, pois como cidadãs Japerienses, já estávamos familiarizadas com um modelo de família estendida. O preto, pobre e periférico sempre viveu em quilombo, sempre precisamos do outro para viver; o vizinho toma conta das crianças dos outros, as pessoas comem umas nas casas das outras, as mães vão trabalhar e deixam seus filhos em casa com o coração apertado, mas sabem que alguém vai olhar. Aprendemos por tanto, a respeitar os mais velhos, caso contrário, como respeitar os vizinhos?

Com isso, quero dizer que a prática pedagógica da família estendida e do quilombamento e por conseguinte o quilombismo,

o quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros (...). As já citadas nações, fraternidades, os terreiros - assim como as organizações à margem da lei, na forma dos quilombos ou da República dos Palmares (NASCIMENTO, 1988 p.39).

Praticada nos terreiros é intrínseca, é um modo de vida, ainda é uma estratégia de sobrevivência em guetos, becos e vielas, o aprendizado é circular. Paulo Freire diz que a educação só é possível para o humano, por ser este um ser inacabado e ciente de sua incompletude, pois a educação pressupõe uma busca incessante por um sujeito, o próprio humano, ou seja, ele, o humano deve ser sujeito de sua própria história, e não ser objeto dela.

INTRODUÇÃO

O tema dessa pesquisa, *A dimensão pedagógica dos terreiros e o racismo ambiental: Aportes das lutas antirracistas à educação ambiental crítica* apontam as práticas pedagógicas dos terreiros em relação ao meio ambiente e a natureza, pensando-as como possibilidade de aportes para o campo da EA. Nosso interesse é investigar as práticas pedagógicas presentes no cotidiano de um terreiro, que fazem parte dos saberes ancestrais de Matriz Africana e que podem ser elementos substanciais para a percepção ampliada de ideia de preservação ambiental, incluindo sua dimensão humana, cultural e social. Sendo assim, acredita-se que para as religiões de matriz africana, a natureza é vida, é axé; —(energia vital, poder, força; força mágica que sustenta os terreiros de candomblé), e da preservação e manutenção da natureza depende a referida religião, entretanto, os adeptos/praticantes das religiões de Matriz Africana vêm sofrendo nos últimos anos com o racismo ambiental e a perseguição.

É preciso debruçar o olhar sobre o simples, sobre o que está posto, mas com a intencionalidade de revelar que este simples, oculta elementos concretos que são desvelados por um processo de reflexão, que levará ao resgate das práticas religiosas de Matriz Africana no espaço público; é com este pensamento que me dedico ao desafio de escrever este trabalho. O tema escolhido, além de ser delicado e abrir um mundo de possibilidades, retrata um processo permeado por algumas escolhas; das cinco IC em que participei, a Pesquisa de Mapeamento dos Terreiros do Rio de Janeiro foi a que mais me encantou, talvez por eu ter participado de várias etapas desde a sua construção. A referida pesquisa tinha o objetivo de visibilizar a quantidade de Terreiros de Umbanda e Candomblé, que tratarei como quilombo-axé (explicarei esse conceito mais a diante) existentes no Estado, com a perspectiva de que este resultado possibilitasse a construção de Políticas Públicas efetivas que beneficiassem os Povos Tradicionais de Terreiro e também o seu fortalecimento na luta pela liberdade religiosa, através da construção de uma cultura de paz, criando mecanismos na defesa contra a violação de direitos frequentemente sofridos pelas casas de religiões de matrizes africanas; compreendida como sistêmica, orquestrada e absolutamente estratégica enquanto prática de racismo com finalidades políticas e

econômicas. Na fase inicial, agendava mapeamentos a partir de ligações realizadas para os pais/mães de santo, segundo indicação do conselho Griot, conselho este; formado por referências, os mais velhos de catorze terreiros, detentores da oralidade.

No ano seguinte, atuei como pesquisadora de campo, visitando terreiros onde aplicava questionários, o que contribuiu para despertar minhas inquietações. Para dar conta de entender a questão e os objetivos do trabalho, foi preciso retornar ao ponto de partida e perceber quais as conclusões desse trabalho, que sujeitos teria que consultar para responder as inquietações que instigavam a realização da minha pesquisa, tendo claro quem eram os sujeitos e as questões norteadoras; voltei a fase final da pesquisa, me responsabilizando pela figura dos mapas que foram criados através da tabulação dos dados. A partir desse retorno, foi possível dar seguimento a escolha da metodologia da pesquisa, que exigiu rigor científico e capacidade de movimento, aproximando e distanciando-me do objeto de estudo, no sentido de realizar aproximações sucessivas do processo de conhecimento. Nesta nova fase acadêmica, tive a oportunidade de dar seguimento a esse trabalho, levando em conta as percepções dos discursos contraditórios sobre preservação ambiental e práticas religiosas dos povos de terreiro. Pude compreender que existem práticas pedagógicas de Educação Ambiental emergindo dos terreiros e, a partir desta constatação, como podemos dizer que os Povos Tradicionais de Terreiro poluem o meio ambiente e por conseguinte, discriminá-los por praticarem seus ritos em espaço público? Como compreender ou classificar tais pedagogias populares? A ideia é que ao longo do trabalho eu encontre essas respostas e tantas outras que possam surgir.

1. PENSANDO POSSIBILIDADES DE UMA PEDAGOGIA EMERGENTE DOS POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO

Em se tratando do povo tradicional de terreiros, que passou a integrar a agenda do governo federal em 2007, por meio do Decreto 6040, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), sob a coordenação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) da Presidência da República e que de acordo com o Decreto 6040, os povos e comunidades tradicionais são definidos como

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição (BRASIL, 2018, p. 01)

São considerados povos e comunidades tradicionais no Brasil os quilombolas – povos de **matriz africana**, de quem vamos tratar aqui; seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco-de-babaçu, comunidades de fundo de pasto, faxinalenses, pescadores artesanais, marisqueiras, ribeirinhos, varzeiros, caiçaras, praieiros, sertanejos, jangadeiros, ciganos, açorianos, campeiros, varzanteiros, pantaneiros, caatingueiros, entre outros. Por serem povos com costumes específicos, utilizam uma pedagogia específica; faz-se necessário dizer então, de que práticas pedagógicas estamos falando e para sulear nosso debate; me apoiarei na definição de Catherine Walsh, que em *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* diz que o pedagógico significa o conjunto de práticas, de estratégias e de metodologias com as quais se fortalece a construção das resistências e das insurgências, isso significa que as pedagogias não se dão somente nos espaços escolarizados e no sentido instrumentalista de ensino/aprendizagem e de transmissão do conhecimento, essas práticas estão à disposição de lutas sociais, políticas, ontológicas e epistêmicas de libertação.

[...] como metodologias produzidas em contextos de luta, marginalização, resistência e que Adolfo Albán tem chamado 're-existência'; pedagogias como práticas insurgentes que fraturam a modernidade/colonialidade e tornam possível outras maneiras de ser, estar, pensar, saber, sentir, existir e viver-com (WALSH, 2013, p. 19).

Estamos falando de uma prática pedagógica que pensa a prática educativa, valorizando a experiência trazida pelo educando, contribuindo para a sua formação como um todo, preenchendo as lacunas de experiências e ajudando no processo do conhecimento. Para Paulo Freire, o diálogo é o método mais eficaz para que se possa atingir um conhecimento significativo, compartilhando experiências e construindo novas descobertas, trocando um com o outro. Nas palavras de Paulo Freire: “ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para sua produção ou a sua construção” (FREIRE 1996, p. 21).

Ainda sobre o referido autor, pensar a prática pedagógica contribui para uma melhor compreensão do que se faz, para deste modo, preparar uma prática melhor, percebendo que teoria e prática não caminham sozinhas. A pedagogia freireana presa pelo saber que não domina tudo, por tanto exige humildade de quem ensina e respeito de quem aprende e deste modo: “onde quer que haja mulheres e homens, há sempre o que fazer, há sempre o que ensinar, há sempre o que aprender” (ibidem,2000, p.85).

As práticas pedagógicas que emergem dos terreiros são saberes específicos, coisas que viveremos uma vida inteira e continuaremos aprendendo, saberes que são confiados somente aos iniciados ou quem está prestes a se iniciar, saberes passados apenas para quem tem um determinado tempo de iniciação, saberes que são passados somente para pessoas em que se pode confiar, saberes que guardamos as sete chaves, pois só quem é iniciado pode conhecer o segredo do Mariwo, este que para o povo de terreiro é um elemento significativamente sagrado.

O M̀ariwò (lgi Òpè) é a folha do dendezeiro é encontrado nas portas e nas janelas do terreiro para proteção e para identificar como espaço sagrado, além de proteger e espantar as energias negativas de espíritos perturbadores. Podemos perceber que assim como a folha a cima referida guarda o segredo e protege o terreiro, os iniciados também guardam os segredos dos não iniciados, ou seja, o aprendizado é um círculo de vida cotidiana que acontece a todo instante; reaprende-

se como tratar os mais velhos e percebe-se que a forma como aprendemos em casa, a visão ocidental, se torna simplista, já que para o povo tradicional de terreiro, a idade conta a partir da iniciação, independe do tempo de vida, mas isso também não quer dizer que os mais velhos de idade não sejam respeitados, é uma forma hierárquica interessante para contar o tempo. O simples ato de lavar roupa vira um acontecimento, em alguns terreiros, as roupas são lavadas quase da mesma forma que nos tempos do cativeiro; não se usa alvejante, aprende-se a quarar, não se pode usar roupas encardidas em referência ao orisá do branco, senhor da criação e durante um bom tempo, o branco será a cor companheira dos recém iniciados. Durante esse processo de lavagem, bem mais demorada que a convencional, surgem as conversas, o aprendizado sobre outras tantas questões, além de aprender como se dá o processo de lavagem.

Esfregava-se tudo entre as mãos em tanques ou bacias, sem desperdiçar água, estende-se no quarador (qualquer espaço livre pelo chão), molha-se vez enquanto para não queimar do sol e ao final do dia, enxagua-se bem e punha para secar, um ritual que lembrava os modos de vida do povo aquilombado. Na maioria das vezes as tarefas são divididas, outras vezes, lavam-se as roupas juntos, sentados no chão, junto as bacias, essa era a parte que eu mais gostava. Podíamos entoar cânticos enquanto desempenhávamos algumas tarefas, o que tornava o mais duro trabalho na tarefa mais agradável e o aprendizado mais leve. Tudo para um recém iniciado é novo, o toque, a dança, o tipo de comida, o modo de vestir, de se comportar, de caminhar, de se portar... um renascimento, um novo aprendizado; tornam-se a cada dia um outro ser e esses aprendizados parecem tatuagem, não saem de nós; influencia o mundo exterior, do lado de fora do terreiro, propondo uma interculturalidade crítica, como fator primordial de transformação, transformação essa, pautada pela ética e política de igualdade e reconhecimento das diferenças culturais, adaptando as comunidades negras dentro do atual modelo de vida em sociedade. A interculturalidade crítica se apresenta

[...] como projeto político, social, ético e epistêmico – de saberes e conhecimentos –, que afirma a necessidade de mudar não só as relações, mas também as estruturas, condições e dispositivos de poder que mantêm a desigualdade, inferiorização, racialização e discriminação (WALSH, 2009, p. 3).

Já é sabido que o aprendizado se dá respeitando as especificidades e interculturalidades, bem como o respeito as diferenças culturais, digo isso para destacar que uma comunidade de terreiro é formada por pessoas distintas, que passam a se conhecer dentro da religião e cada uma pessoa traz seu modo de vida, sua personalidade e suas diferenças que devem ser respeitadas no terreiro, e esse respeito se faz necessário porque uma vez iniciado, para sempre pertence a comunidade na qual se iniciou.

O povo tradicional de terreiro, além de produzir cultura e saberes específicos, traz também uma nova configuração familiar, a família de axé e essa nova proposta de práticas pedagógicas e configuração familiar se apresentam e não se restringem a grupos etnicorraciais, mas a sociedade como um todo, o candomblé se aprende de dentro para fora, prepara para a vida, a nova vida; transforma a mais idosa numa criança inocente, ensina que a família não é formada somente por laços sanguíneos e pode sim ser pluricelular; não há receita mágica, não há carta magna, todo o aprendizado está no Ori e Okan (mente e coração) de nossos mais velhos, que aprenderam com seus mais velhos, e ensinam principalmente a repassar para quem vem depois de nós, respeitando os interditos e guardando o erò (segredo). Se qualquer pessoa quiser praticar ou participar diretamente, deve pedir licença e aguardar a permissão para entrar no ilê/quilombo-axé ou na roda, e isso depende de uma série de questões, como por exemplo a iniciação, a filiação religiosa, o tempo de iniciação... Alguns ritos não são permitidos para quem não é iniciado e os terreiros e ao contrário de outrora, por conta de uma configuração social mais complexa, os terreiros não podem mais manter suas portas abertas sem saber quem vai entrar, são fechadas por questão de segurança. Antes, qualquer pessoa podia entrar nos terreiros, sentar-se, comer, participar das festividades e rituais específicos, hoje, por questões que fogem a vontade, ergueram muros nos ylês/terreiros e as divulgações das atividades religiosas são feitas quase que de boca-a-boca, de quilombo em quilombo. Aprendemos a defender nosso terreiro, cada pedaço dele e o acesso a determinados espaços, que não só controlamos para as pessoas de fora da casa como também as “filhas/os” de santo, por questões que envolvem iniciação e hierarquia. Tudo e todos tem seu tempo, que deve ser

respeitado na íntegra; volto a dizer que o tempo para nós tem outra cronologia; mais velhos e mais novos (a idade não é contada por tempo de vida, embora para a sociedade seja um critério, mas por tempo de iniciação, embora, no candomblé todos mereçam respeito e isso independe da idade), cada um tem sua tarefa, há tarefas em que os mais novos e os mais velhos podem desempenhar juntos, mas também há tarefas em que só os mais velhos podem desempenhar. Quebrar esta hierarquia é ir contra todos os preceitos, além de ser considerada falta gravíssima no meio religioso. Neste sentido, ao criar um yawo (recém iniciado), é necessário despertá-lo para as origens, a essência do candomblé e ensinar que é preciso manter, pois o candomblé possui especificidades e estas requerem preceitos que não podem deixar de ser cumpridos, são tradicionais e precisam ser respeitados.

Para dar suporte legal nesta empreitada, os povos de santo conseguiram uma importante vitória em 2007, passam a ser reconhecidos a partir de então como Povos Tradicionais de Terreiros e de acordo com Marcelo Alonso, a

importância do entendimento das práticas culturais tradicionais (...) partindo do pressuposto que para alcançarmos o desenvolvimento sócio espacial é fundamental levarmos em conta as subjetividades, identidades e suas múltiplas territorialidades. (ALONSO 2010 p.145-c.5)

Este decreto abre um novo leque para a garantia de direitos dos agora intitulados “povos tradicionais de terreiro”. Destacando em algum momento, a necessidade de leis voltadas para o povo tradicional de terreiro, criadas pelo povo tradicional de terreiro, para que as especificidades deste povo sejam respeitadas. Decreto este, que no meu entendimento, deve ser transformado em lei e servir de incentivo, levando-se em conta que ela nos proporciona a oportunidade de um resgate profundo, se pensarmos que ela nos eleva ao patamar dos quilombolas, nos colocando no lugar de onde nunca saímos, no quilombo, de onde sempre resistimos e agora com garantias legais, que pode nos facilitar o agrupamento para unificar as pautas e assim garantir /criar coletivamente, leis que favoreçam os povos tradicionais e assim nos leve a romper as amarras do racismo ambiental.

Todos os povos e comunidades tradicionais (grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de

organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição). O candomblé, diferente de outras religiões, tem particularidades muito específicas, porém não tenho a intenção de me alongar nas especificidades de seus modos de vida, já que não é este o meu objeto, utilizarei como marco teórico mais uma vez, o conceito de Emerson Giumbelli (1981) e Hannah Arendt (1981) para a definição que dará seguimento ao trabalho; “(...) mais do que princípios, o que estão em jogo são dispositivos que configuram a relação entre Estado e religião dentro das exigências da laicidade” (GIUMBELLI: 1981 p. 82).

[...] e não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso e da ação para se fazerem entender, bastando “simples sinais e sons” para comunicar suas necessidades imediatas e idênticas (Ver. Social. USP. 1981. p.188).

Os modos de fazer do povo tradicional de terreiro tira desse povo o status puro e simples de religião, tem um “quê” a mais; têm um modo de vida específico, ritualístico e padronizado; tudo se repete, é tradição. A manutenção dessas tradições é passada pelos griot, nossos mais velhos, os guardiões dos segredos, cujo papel principal é garantir que as tradições serão respeitadas, perpetuadas e que a essência se manterá inalterada na medida do possível. O candomblé não se aprende nos livros, seus ensinamentos são passados de um para o outro, nas práticas cotidianas, no fazer, hierarquicamente, através da oralidade, oralidade esta, que nos garante também conhecer como esse povo tradicional chega e se perpetua no Brasil.

1.1. A cronologia ancestral dos Povos Tradicionais de Terreiro

No início do século XV, período da colonização brasileira, quando os povos escravizados cruzaram o Atlântico para serem escravizados na colônia portuguesa vindo de várias regiões da África, entravam no país, através de navios negreiros, principalmente pelos portos do Rio de Janeiro, de Salvador, do Recife e de São Luís do Maranhão, trazendo na bagagem a cultura africana. Para que não houvesse rebeliões, os senhores colocavam-nos em senzalas, sempre com o cuidado de que não fossem da mesma nação. Neste sentido, houve uma mistura de povos e costumes, que foram concentrados de forma diferente nos diversos Estados do país. Os escravizados, que possuíam suas próprias danças, cantos, santos e festas religiosas, foram aos poucos incorporando os ritos católicos presentes com os elementos dos cultos africanos, na tentativa de resgatar a atmosfera mística da pátria distante. O contato direto com a natureza fazia com que atribuíssem todos os tipos de poder a ela e que ligassem os deuses aos elementos nela presentes.

Várias divindades africanas foram tomando força no Brasil. O fetiche, marca registrada de muitos cultos praticados na época, associado à luta dos negros pela libertação e sobrevivência, à formação dos quilombos e à toda a realidade da época acabaram impulsionando a formação de religiões muito praticadas atualmente, o candomblé de Ketu, Jeje e Angola. Também com a importação de escravizados negros oriundos do continente africano, cujo mais antigo registro de envio para o Brasil data de 1533, foi trazida a religião de matriz africana, recriada aqui, e seus primordiais refundadores foram os negros lorubas /nagôs e os Fons / Jêjes, escravizados que se organizaram em diversas cidades do Brasil, bem como seus aspectos culturais. Nasce então, a religião afro-brasileira, o candomblé,

Uma das várias religiões que, apresentando claramente elementos de origem africana, foram classificadas por meio do adjetivo composto “afro-brasileiras”, com todos os inconvenientes e imprecisões que isso possa ter. (GOLDMAN, 2005 p.01)

que surge primeiro na Bahia, liderada por mulheres. É bom ressaltar que o candomblé é de origem matriarcal, e posteriormente em outros lugares do Brasil, esses grupos recriaram também as relações de hierarquia, subordinação e lealdade fundamentada no modelo familiar existente na África, transformando a família de axé

numa simbólica família, um clã iorubano. A perpetuação desta religião se dá através da oralidade e

Para imaginar um “ensino dado de forma sistemática” é necessário pressupor a existência de pelo menos três coisas bem caracterizadas: Alguém, ativo que ensina; alguém, passivo, que aprende; e um conjunto de conhecimentos mais ou menos inertes que devem passar de um ao outro. (Goldman, 2005 p.06)

Por forte resistência de adeptos que além de terem mantido a religiosidade, resistem até hoje a várias perseguições. Não se trata, portanto, de uma cultura e religiosidade qualquer: Quando falamos da África, precisamos ter em conta de que aquele continente vem a ser o berço da raça humana e, por conseguinte é, igualmente, um importante polo cultural onde se desenvolveram as primeiras grandes religiões do mundo, o culto aos ancestrais, os Orixás.

A diversidade nominal das religiões de matriz africana deve-se, em parte, às diferentes nações que deram origem ao povo africano no Brasil. Destacam-se as nações Ketu, Angola e Banto. A mais antiga Casa de candomblé, a Casa Branca (Ilé Àxê Ìyá Nasò Oká), foi fundada na cidade de Salvador da Bahia, cerca de 1830, por três escravizadas, libertadas vindas de Kétu: Adetá, Ìyá Kalá e Ìyá Nasò e foi chefiada por esta última. As religiões de matriz africana, ao contrário do que se poderia imaginar, não são religiões politeístas, são monoteístas. Conforme a tradição Yorubá, Olodumaré (ou Olorum) é o nome do único Deus Supremo, o senhor absoluto sobre o que há no céu e na terra.

Olodumaré é único, criador, rei, onipotente, transcendente, juiz e eterno; não recebe cultos e oferendas diretamente, as divindades que recebem cultos e oferendas são os Orixás, figuras divinizadas para governar do mundo a serviço do deus supremo. Algumas destas, ao lado de Olodumaré, participaram da criação do mundo (Oxalá, Oxum e Iemanjá). Outros são ancestrais, são homens e mulheres que, por suas vidas exemplares, foram divinizados e agora personificam forças e fenômenos naturais, cada Orixá/divindade representa uma força da natureza, por isso muitos classificam estas religiões como animistas (manifestação religiosa imanente a todos os elementos do cosmos, natureza, seres vivos e fenômenos da natureza). Balizados por estes aspectos, podemos constatar que o candomblé do

povo tradicional de terreiro não é só uma religião, é um modo de vida desde sua origem e seus conhecimentos, a sua relação com a natureza, com o meio ambiente e as práticas religiosas no espaço público fazem que seus ensinamentos sejam considerados práticas pedagógicas de educação ambiental. Para fundamentar este debate, narrarei inicialmente a história que nos é contada nos terreiros/ylês/quilombo-axé pelos mais velhos, detentores da sabedoria, os griot.

A história que relatarei a seguir, ouvi de meus mais velhos, que ouviram de seus mais velhos, que ouviram de seus mais velhos com o compromisso de passar a diante, para que o eco da oralidade rompa as barreiras do tempo e espaço. Contaram-me que o primeiro candomblé surgiu a cerca de 400 anos na Barroquinha, bairro antigo de Salvador, hoje Engenho Velho de Brotas; o Candomblé da Casa Branca e foi fundado por três princesas africanas, anteriormente mencionadas, que cultuavam Xangô, rei de Oyo. Disseram-me também, que por um desentendimento, as irmãs se separaram e dessa separação, surgiram duas outras casas de tradição yorubá de grande importância: A primeira é o terreiro de Gantois, que teve como iyálorixá a inesquecível Mãe Menininha, que hoje liderado por suas filhas carnis, netas e sobrinhas que, herdaram os saberes e a dignidade das fundadoras do terreiro; o segundo terreiro descendente do Engenho Velho é o Axé Opô Afonjá, o candomblé de São Gonçalo, bairro onde se localiza e que foi fundado por Eugênia Anna dos Santos, a Mãe Aninha - ela também uma mulher de Xangô como seus sacerdotes, Marcelina, filha do Engenho Velho, e Tio Joaquim, o velho Oba Sannyá, responsável pelo candomblé do Camarão, local do terreiro do referido sacerdote.

Esses terreiros iorubás praticam o culto dos orixás trazidos por africanos escravizados na Nigéria e parte do antigo Daomé, atual Benin, que ao chegar no Brasil, ganham uma nova roupagem para que as tradições não se perdessem. Entretanto, surgem muitas outras casas de diferentes nações, entre eles estão os terreiros banto, jeje e ijexá. Figura de representação nos cultos banto, abrangendo os candomblés angola-congo, foi Nengua Inkiciane "Maria Nenem", iyalorisá dos babalorisàs Bernardino, fundador do Terreiro Bate Folha, e Ciriáco, (ou Tata Kimbanda) do Terreiro Tumba Junçara.

A primeira casa dos cultos jeje na Bahia, nação do culto aos Voduns, é o Terreiro do Bogun, da venerável Doné Runhó, hoje liderado por sua filha Doné

Nicinha, Gamo Lokossi e da nação ijexá, a Casa de Eduardo Ijexá, falecido há poucos anos.

O candomblé está presente no Brasil desde o século 19, quando os negros já estavam alocados nas grandes cidades, trabalhando em serviços urbanos e com isso passam a ter contato com outros escravos e as comunidades religiosas outrora formadas nos engenhos de cana, nas senzalas, o rito era chamado batuque de negro e teve como fundadoras três princesas vindas de Ketu e Oyó, que aportaram em Salvador na condição de escravas, eram elas: Adetá, ou Yá Detá, Yá Kalá e Yá Nassô. A primeira casa de candomblé do Brasil, que é sinônimo de resistência, pertence a nação Ketu, a Casa Branca do Engenho Velho e é datada da primeira metade do século 19. As reuniões religiosas tiveram início na igreja da Barroquinha, mas depois de muitas perseguições e destruições a casa se mudou para onde está até os dias de hoje, na Avenida Vasco da Gama s/nº, em Salvador, Bahia. Há registros que até a década de 70, os terreiros de candomblé e umbanda precisavam de autorização administrativa ou registro policial para funcionar legalmente e desempenhar suas funções (<http://www.mundojovem.com.br/artigos/religioes-de-matriz-africana>).

Esta moldura, de acordo com as leituras acerca do assunto, apontam a dificuldade dos cultos afro-brasileiros em serem reconhecidos ou se adequarem ao padronizador status de religião, o que é interessante, pois como mencionei anteriormente, não podem cair no reducionismo e precisamos pensar na necessidade latente de ampliar esse debate. Voltando ao ponto, estas proibições eram ligadas a um discurso higienista, "(...) o discurso higienista (materializado em políticas públicas) está relacionado a um determinado padrão estético/moral e a um projeto de exclusão social" (PATTO,1999, p. 179), de uma guarda que foi criada para oprimir as manifestações dos escravizados, que eram considerados inferiores, vagabundos, coisificados, sem alma e por tanto, não eram cidadãos.

O problema central, segundo Giumbelli, é a especificação das formas como se configuram as relações de reconhecimento do religioso pelo Estado brasileiro, na definição pelo regime republicano. Considerando a laicidade, como o Estado foi legitimando a presença do religioso no espaço público? No caso da Igreja Católica, isso aconteceu inicialmente por meio de uma aliança simbólica e material e com a ajuda de um regime jurídico de baixo controle estatal. No espiritismo, ocorreu em meio a uma batalha pela legitimidade de práticas com algum sentido terapêutico, já no caso dos cultos afro, envolveu a aceitação de um argumento cultural. Giumbelli aposta assim, em "compromissos institucionais" entre Estado e religiões,

apontando para um "secularismo moderado" que possa responder às demandas fundamentadas no multiculturalismo (Giumbelli,2008 p.95).

Não tão distante está essa realidade, quando diante de tantas outras práticas intolerantes, recentemente um juiz tenta liquidar o status de religião, o debate não foi ampliado, já que esse entendimento jurídico tem o perfil racista, expondo as vísceras do racismo ambiental de forma que muitos se sentiram de volta ao tempo de perseguições diretas do Estado. Essas práticas desenham o quadro do preconceito racial, conseqüentemente o racismo religioso, considerando-se que a cor da pele dos povos tradicionais se diferencia e muito da cor aceita pela sociedade colonizadora e aqui dou destaque ao povo tradicional de terreiro, que são os atores desta pesquisa. Sabendo-se que a maioria dos praticantes das religiões de matriz africana são pretos e pretas e que o racismo no Brasil é de marca, o racismo religioso tem se alargado de forma assustadora. É possível constatar isso, se considerarmos que não há relatos de outros seguimentos religiosos sofrendo tantos ataques e precisando (re)existir (WALSH, 2013, p. 19) as práticas violentas e higienistas do Estado, que além de promover o apagamento histórico, contribui fortemente para o etnocídio.

1.2. Quilombo-Axé como proposta teórica.

A manutenção dos ritos e a sobrevivência da religião se dão através do quilombamento como posicionamento político, já que segundo Beatriz Nascimento (2008), a característica principal do quilombo é a unidade que atravessa o tempo, servindo, em sua trajetória, como símbolo de resistência étnica e política. Nos períodos coloniais, o quilombismo recebeu outra roupagem e passa a ser sinônimo de resistência cultural e muitos outros significados. Para o povo preto, quilombo tem um significado vital, remete a princípios de convivência e solidariedade, princípios esses que permeiam o candomblé, passam a ser o sonho distante de quem quer a liberdade, liberdade de culto, liberdade de crenças; o quilombismo ideológico, como

alternativa de recuperação de memórias, tradições e ancestralidades. Para Abdias Nascimento,

O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organização permitidas ou toleradas (...) genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros... Foram e são quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais” foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de liberação e assumindo o comando da própria história. A esse complexo de significações, a essas práxis afro-brasileira eu denomino de Quilombismo (NASCIMENTO, 1980 p.255).

Vale ressaltar que me refiro ao O Quilombismo, de Abdias Nascimento, e não ao que se apresenta hoje, o quilombismo sem idealização, majoritariamente protestante e que renega suas tradições; falo do Quilombismo que abre uma janela para que percebamos a Educação Ambiental e o meio ambiente por outra perspectiva, o quilombismo de um homem à frente de seu tempo, que colocou a questão ambiental num patamar pan-africanista, suleador em voga, quando o mundo fazia uma discussão norteadora sobre o tema e abre um viés para entendermos as pedagogias emergentes dos quilombos. Ouso dizer que Abdias foi o primeiro pan-africanista com uma visão socioambiental afrocentrada do mundo, numa perspectiva com percepção ampliada de meio ambiente, cultura e crítica ao sistema colonial.

Não há como não associar um terreiro/ylê, ao ambientalismo, a dinâmica de um quilombo, tudo nas práticas do povo tradicional de terreiro, todos os modos de vida nos remetem aos modos de vida do quilombo,

Os quilombos, que variavam segundo o tamanho das terras ocupadas e o número de seus habitantes, via de regra mantinham bem organizada e eficiente produção agrícola, formas de vida social instituídas segundo modelos tradicionais africanos adaptados à nova realidade da América (NASCIMENTO, 1980 p.50-51 3).

Sinto a necessidade emergente de criar uma categoria que dê conta do terreiro/ylê e do quilombo, ver o terreiro de fora, do alto, nos dá a dimensão de como

as relações se dão, de como a comunidade é importante e que o indivíduo não existe, tudo é coletivo. Com essa visão mais ampliada, chego a uma definição que me parece mais completa, mais abrangente, Quilombo-axé e é desse modo que vou me referir as casas, axés, ylês, terreiros ou qualquer outra definição que nos remeta a casa de candomblé.

O quilombo volta à cena como sinônimo de organização social dos povos tradicionais de terreiro, garantindo na unidade a manutenção das práticas e lutando contra as proibições impostas; nesse sentido, traz a ideia de liberdade, ainda que utópica, torna-se um espaço de comunhão e luta, sem a submissão imposta pela senzala, ou seja: “revolução não violenta”, segundo Abdias. O povo tradicional de Matriz Africana perseguido, revive a condição de escravizado fugido, ficando a margem da sociedade e mais uma vez perdendo sua tão dificilmente conquistada condição de cidadão

Uma possível tomada do poder pelos negros foi sempre um pesadelo perturbando o sono tranquilo das classes dominantes e governantes do país, durante todo o decorrer de nossa história. Por isso tornou-se um aspecto básico na concepção de uma técnica e de uma estratégia para o esmagamento e desaparecimento completo do negro do mapa demográfico (NASCIMENTO, 1988-p.23).

Esse aquilombamento necessário para a sobrevivência, sempre esteve presente e se reflete até hoje nas dinâmicas dos quilombo-axé, seja na transmissão de saberes ancestrais, seja na roda dos rituais, seja nas tarefas mais simples do dia, como cozinhar e comer coletivamente, a propriedade coletiva da terra, no quilombo-axé, não se faz nada sozinho, tem-se a ideia de irmandade, de família, de unidade independente da região de onde o outro tenha vindo, do sotaque ou costumes. Embora o quilombismo seja um conceito recente, as religiões de matriz africanas já praticam seus desígnios sem nem mesmo dar nome, não por achar que não merecesse, mas por fazer parte do ideário africano desde além-mar, a ideia de circularidade, irmandade e troca, não havia a necessidade de rotular o “comunitarismo da tradição africana”, já que esta intrínseco.

A necessidade de organizações negras, dirigidas por negros é um imperativo que vem de nossa experiência histórica, e da plena consciência de que nossa autodeterminação, o lugar que temos

direito de ocupar em todos os níveis da sociedade brasileira, depende unicamente de nós mesmos. (NASCIMENTO, 1988 p.123).

Percebe-se então que os povos tradicionais de terreiro têm uma perspectiva diferencialista e desse modo, o status puro e simples de religião, empobrece, invisibiliza todo o saber tradicional, o modo de vida, a sabedoria ancestral e toda a cultura do povo tradicional de terreiro. Os cultos afro-brasileiros podem e devem ser interpretados como uma dimensão da cultura pública; Giumbelli dialoga com autores como Nina Rodrigues (O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos, Revista Brasileira no Rio de Janeiro, em 1896) e Artur Ramos (1940) que argumentam:

(...) Cada povo tem a sua religião, e sua maneira especial de adorar a Deus - e é o candomblé a organização religiosa dos Negros escravos e dos Homens de Cor da Bahia, descendentes dos Negros escravos, que lhes deixaram, como herança intelectual, as várias seitas africanas em que se subdividem as formas religiosas trazidas da África (...). Como têm provado, suficientemente, os mais argutos observadores, notadamente Nina Rodrigues e Arthur Ramos, e os Congressos Afro-Brasileiros já realizados (...), nada há, dentro das seitas africanas, que atente contra a moral ou contra a ordem pública” (art. 113 da Constituição Federal). (GIUMBELLI, 2008, p.6).

Desde então, a luta pelo respeito, pela legitimação e pela liberdade religiosa tem sido intensa e como esforço, tem-se feito necessária a visibilidade deste povo, que até pouco tempo ainda vivia sob impacto de resquício da opressão outrora imposta e que ainda se reflete em nossa sociedade. A provocação para que os povos tradicionais de terreiro declarem sua religiosidade e desta forma, ganhem visibilidade e passem a se tornar “compromissos institucionais” tem como instrumento campanhas como “Quem é de axé diz que é”, a Caminhada pela liberdade religiosa ,e a pesquisa de mapeamento das casas de Matriz Africanas da Puc Rio, bem como os praticantes militantes, tornando o desafio da construção efetiva de políticas públicas e reconhecimento para este povo, que é uma necessidade constante, cada vez mais iminente.

Separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A privação da privatividade reside na ausência de outros; para estes, o homem privado não se dá a conhecer, e por tanto é como se não

existisse. O que quer que ele faça permanece sem importância ou consequência para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros. (ARENDR, 2005, p.68).

Há um longo caminho a percorrer e, neste sentido, é necessário que se perceba e dê merecido destaque as ações educativas tanto no sentido de educação ambiental, como do resgate da genuína essência do candomblé. É preciso que saibamos conviver entre nós, com a natureza, todos harmoniosamente em busca do equilíbrio e que não faça diferença se de Ketu, Jeje, Angola, Ijexá ou Nagô, pois no encontro das águas, todos iremos matar nossa sede.

Ninguém é sujeito da autonomia de ninguém. Por outro lado, ninguém amadurece de repente aos vinte e cinco anos. A gente vai amadurecendo todo dia, ou não. A autonomia, enquanto amadurecimento do ser para si, é processo, é vir a ser. (FREIRE, 2011, pág. 105).

1.3. Localização dos quilombos-axé no Rio de Janeiro: suas distribuições em denominação, regiões e categorias.

Entre os anos de 2009 a 2011, como antes mencionado, participei da pesquisa de Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana do Estado do Rio de Janeiro do NIREMA-PUC (Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente), de onde parti e onde estou e pude colocar em prática meu olhar de pesquisadora, com o diferencial de saber como as coisas se davam por dentro da pesquisa.

Foram mapeadas 847 quilombo-axé de nove regiões do Rio de Janeiro, sendo identificadas quilombo-axé em 14 municípios, sendo eles: Centro, Zona sul, Zona Oeste, Zona Norte, Zona Leste e Norte da Baía da Guanabara, Baixada Fluminense, Região Serrana, Baixada Litorânea, Sul Fluminense e Sul da Região Metropolitana, conforme descrito na tabela III. Quanto as denominações, seguiram-se as já conhecidas, como Ketu, Jeje, Angola e etc.; algumas categorias precisaram ser criadas para definir os que não se enquadravam com as denominações

existentes, obviamente seguindo recomendações do conselho Griot, que se reuniu em maio de 2012. (Vide tabela I em apêndice).

Categoria 1- Candomblé: São as casas/quilombo-axé que se reconhecem como de candomblé ou candomblé misturada com outra denominação;

Categoria 2- Umbanda: As casas auto identificadas Umbanda ou de Umbanda misturada com outra denominação;

Categoria 3- Outras pertenças: Todas as denominações que não se declaram nem de Umbanda, nem de Candomblé;

Categoria 4- Híbridos de Candomblé e Umbanda: Mistura de Umbanda com outras pertenças e Candomblé com outras pertenças;

Categoria 5- Híbridos com outras pertenças: Mistura de Candomblé com outras pertenças e de Umbanda com outras pertenças.

Quase todos os quilombo-axé visitados, estando ou não próximos a matas, rios, natureza em geral, tem em algum canto, sua horta, onde cultivam suas ervas, seja por não ter na mata próxima ou por estarem longe dela, outros estão localizadas no alto de morros ou locais totalmente urbanizados, como Copacabana e o complexo do Alemão, mais precisamente na Grota; quilombo-axé entre barracos e teleférico mas o discurso e as práticas de preservação estão na ponta da língua, e são passados de geração a geração, todos sabem de que forma fazer, “pegar somente o que for consumir, só o necessário, nada além disso”, mas não é só isso, é preciso saber colher e para tanto, é fundamental repassar esses ensinamentos de um para o outro, enquanto em áreas beneficiadas pela natureza, este discurso está na boca de ambientalistas, moradores e adeptos de outras religiões, na maioria das vezes, com o intuito de coibir as práticas religiosas dos povos tradicionais de terreiro, não reconhecendo as práticas pedagógicas de educação ambiental que emergem desses povos e espaços, considerando-se apenas os espaços formais de educação como válidos, desconsiderando que a escola não é o único espaço de saber e que a educação, seja ela ambiental ou não, pode se dar por outros meios, outros espaços, criando assim, uma nova pedagogia, uma pedagogia outra ou até mesmo ressignificando os saberes tradicionais.

De acordo com Giumbelli (2008),

(...) tanto Nina Rodrigues e Arthur Ramos quanto os intelectuais que colaboraram nos citados Congressos, todos, sem exceção, têm reclamado a liberdade religiosa dos Negros como uma das condições essenciais para o estabelecimento da justiça entre os homens (GIUMBELLI, 2008 p.6.apud Dantas 1988:190).

Já no texto *Paisagem, Espaço e sociedade*, organizado pelo professor João Rua, o autor diz que “os homens têm de ser os primeiros destinatários do desenvolvimento; a relação com a Terra não pode ser apenas de dominação e exploração dos recursos que ela contém” (RUA, 2007 p.188).

Precisamos levar em conta que o povo tradicional de terreiro, no tocante a preservação da natureza, é eficaz, pois desta forma, através de uma consciência sustentável que é balizada pela manutenção da religião, já que para os praticantes, sustentabilidade está ligada a pensar antes de consumir e ao consumir, pensando na finalidade do consumo; nenhuma folha é retirada da árvore sem que se tenha uma finalidade, um propósito; além de saber de onde tirar, cada orixá tem sua folha sagrada e é preciso saber colher para que a planta continue a brotar, essas folhas geralmente são plantadas em algum canto do terreiro, encontradas nas matas e em último caso, em lojas especializadas. É preciso preservar para não perder, assim como o olho d'água, que não pode secar, falhar neste aspecto é falhar com o orixá /natureza; significa que não há comprometimento com o sagrado, que não houve cuidado com o que é vital.

Neste sentido, pensando que sem natureza não há orixás, e que a essência dessas religiões é a natureza pura, e que cada elemento é vital, avalio que há muito a aprender com o povo de Matriz Africana, principalmente no que se refere a natureza, pois os mais velhos sabem e ensinam dentro de sua pedagogia outra, exatamente como se apropriar desses recursos sem danificá-los, retirando o suficiente para o consumo, se alimentando e alimentando seu povo através da oferenda, para que não haja desperdício. Esse conhecimento é fruto das práticas pedagógicas que emergem dos terreiros, pedagogia em espaço não formal, respeitando os saberes trazidos por cada um.

Só, na verdade, quem pensa certo, mesmo que as vezes, pensa errado, é quem pode ensinar a pensar certo. E uma das condições necessárias a pensar certo é não estarmos demasiado certos de nossas certezas. Por isso é que o pensar certo, ao lado sempre da

pureza e necessariamente distante do puritanismo, rigorosamente ético e gerador de boniteza, que me parece inconciliável com a desvergonha da arrogância de quem se acha cheia ou cheio de si mesmo (FREIRE, 1996.p.15).

Por mais simples que pareça, é exatamente assim, o asé para o povo tradicional, vem dos elementos da natureza, por isso há esse respeito e é evidente que o resgate dessa essência tem sido feito, que os próprios adeptos/aquilombados entendem a natureza como parte de si, pois sendo o orisá a natureza e o corpo sua morada, não há como dissociar o adepto/aquilombado da natureza. Tento colocar em voga parte do debate sobre racismo religioso e EA que emergem dos terreiros, ciente de que restará muito a ser discutido num outro capítulo, mesmo por que, não tenho a pretensão de esgotar tema tão complexo, tão delicado e tão importante para desmistificar a negatividade que permeia as práticas religiosas no espaço público, mas tenho a ambição de que meu trabalho faça com que os intolerantes, seja por ignorância, seja por se apoiarem e utilizarem discursos ambientais equivocados para legitimarem essa violência mudem a partir dele, trazendo o debate das pedagogias que emergem dos terreiros para o cerne da questão, pois fazer a diferença na atual conjuntura em que vivemos é essencial.

[...] todas as culturas e todos os povos tiveram e têm uma expressão religiosa. Dizer “expressão” é falar de manifestações de ordem religiosa que têm seu veículo na simbologia, na linguagem, na literatura, na arte, em rituais variadíssimos, nos corpos doutrinários, em modelos de vida (CROATTO,2001, p. 9).

2 . METODOLOGIA

A metodologia empregada neste estudo parte de uma pesquisa bibliográfica, que permite auxiliar na definição e compreensão dos problemas já expostos, somada a entrevistas com duas sacerdotisas religiosas, bem como visitas a estes terreiros, para produzir um novo enfoque, com o intuito de produzir novas conclusões, possibilitando também, cobrir uma gama mais ampla, já que o problema da pesquisa requer a coleta de dados muito dispersos, de acordo com o seguinte roteiro de trabalho:

a. Exploração das fontes bibliográficas: livros, revistas científicas, teses, relatórios de pesquisa entre outros, que contém não só informação sobre os referidos temas, mas indicações de outras fontes de pesquisa;

b. Leitura do material: conduzida de forma seletiva, retendo as partes essenciais para o desenvolvimento do estudo;

c. Entrevistas, leitura e análise dos dados coletados (como posso analisar?);

d. Conclusões: obtidas a partir da análise dos dados. O cuidado aqui observado diz respeito ao posicionamento neutro em relação ao problema pesquisado.

Através da pesquisa bibliográfica, torna-se possível o exame da problemática das práticas pedagógicas que emergem dos terreiros e a Educação Ambiental sob uma nova abordagem; por exemplo: O discurso e a prática da preservação ambiental e sustentabilidade são intrínsecas nas práticas religiosas do povo tradicional de terreiro, de modo a preservar o espaço público/ambiente, logo, como podemos dizer que esse povo polui se não podem existir sem a natureza? Há aí um discurso contraditório, o discurso da sustentabilidade ambiental sendo utilizado de forma negativa, para desabonar a conduta de quem sempre preservou e um dos caminhos que pretendo seguir, é buscar o entendimento de que o Povo Tradicional de Terreiro é ambientalista na essência. Finalmente, através deste método de pesquisa, viabiliza-se agrupar em uma única base de dados todas as informações coletadas, cujas fontes encontram-se em bibliotecas, órgãos públicos, coleções particulares de professores e amigos, publicações e oralidade.

Esta etapa consistiu na determinação dos conceitos básicos que foram explorados pela pesquisa. Especificamente, para a realização do levantamento bibliográfico foi necessário definir o contexto, o problema de pesquisa e uma estratégia de pesquisa bibliográfica que tanto facilite a identificação dos principais trabalhos já existentes e o uso de uma metodologia que permitisse dialogar com a oralidade dos povos tradicionais de terreiro.

Assim sendo, consegue-se obter um panorama mais completo sobre as práticas pedagógicas que emergem dos terreiros e o racismo religioso, fornecendo uma análise mais consistente da realidade, buscando assim, uma comprovação do que já foi dito com acréscimo de relatos, para que surja a possibilidade de um estudo mais elaborado, que não consista apenas em pesquisar prós e contras, mas de provocar mudanças na forma como as práticas dos Povos Tradicionais são vistas e criminalizadas, considerando-se que existem práticas pedagógicas que emergem dos terreiros, de modo que a sociedade como um todo perceba que a sustentabilidade é o que assegurara a preservação dos povos tradicionais e por esse motivo não faz sentido o discurso de que esse povo polui, não preserva, já que os povos tradicionais de terreiro se mantêm através do resgate de sua essência, a natureza.

No sentido de poder dialogar diretamente com as dimensões que a pesquisa nos possibilita, optou-se pela metodologia da pesquisa qualitativa por entender que a mesma:

[...] se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização das variáveis (MINAYO, 1998, p.22).

Deste modo, no primeiro capítulo, realizo um resgate da história oral do candomblé, essa que ouvimos dos mais velhos embora ela esteja presente em todo o trabalho e em seguida, entrar nos conceitos de tolerância e intolerância e discorrer sobre quilombismo, por uma perspectiva afroepstêmica difundida por Abdias Nascimento, trazendo junto com a visão de alguns adeptos, o reconhecimento legal da manutenção da cultura e garantia de exercícios dos ritos para a manutenção dos

povos de terreiros, garantido pelo decreto 6040/07 do Governo Federal, que a partir de então passa a reconhecer o candomblé e a Umbanda como Povos Tradicionais de terreiro, por terem suas formas próprias de falar, vestir, se relacionar e ter o contato com o sagrado, que perpassa o aspecto religioso.

No segundo capítulo tratei de refletir sobre os impactos que o discurso de sustentabilidade ambiental tem causado nas práticas religiosas no Espaço Público, como se dá essa relação com o meio ambiente, poder público, não adeptos residentes em áreas de preservação e dos seguidores/praticantes dos cultos; além disto, apresento a importância do resgate da memória desta religião, resgatando a importância da natureza para a manutenção da cultura religiosa, mostrando como o povo tradicional de terreiro ajuda a transformar a forma de se relacionar com o meio ambiente e o espaço público, de modo consciente, fazendo uma abordagem sobre o racismo ambiental, mostrando que este discurso sustentável é dúbio, hora protege, hora ataca a predominância da intolerância religiosa no tocante às práticas em locais públicos, e com isso, vem se tornado um motivo de preocupação para a sociedade candomblecista. Para tanto, neste primeiro momento, o trabalho se apoia nos textos de Emerson Giumbelli e Hannah Arendt com suas definições de espaço público política e religiosa, que cabe perfeitamente neste contexto.

(...) mais do que princípios, o que estão em jogo são dispositivos que configuram a relação entre Estado e religião dentro das exigências da laicidade (GIUMBELLI, 1981 p.82).

No terceiro capítulo, além de tratar dos conceitos de espaço público, intolerância e sustentabilidade, relato uma primeira ida a campo. Conheci os locais públicos de área verde nos quais acontecem as práticas religiosas, escutei a opinião de moradores do local que nesse tempo de imersão, me presentearam com uma fantástica observação sobre educação ambiental/resgate da essência das religiões, fazendo com que eu percebesse que este não é um tema esgotado, é um discurso presente nas casas/ylês, mas por outro lado, me fazendo perceber também, que ainda há um longo caminho a percorrer no sentido da incessante busca da prática religiosa no espaço público de forma que não agrida o meio ambiente. Para esta reflexão, me apoiei nas obras de Giumbelli, Hanna Arendt, João Rua, Croatto, a

fantástica definição de tolerância e intolerância de Norberto Bobbio, além da cartilha educativa Oku Abó, de Aderbal Moreira, didática, de leitura fácil, voltada para o povo de santo, um passo importante neste processo.

No capítulo quatro, trato da contribuição da antropologia da educação para o campo da Educação Ambiental, trazendo a contribuição de José Maurício Arruti e Abdias Nascimento para este campo. O Capítulo trata especificamente do Mocambo, do quilombo, do aquilombamento e tudo que ele representa para o povo preto. Faço um relato explicitando a definição de comunidades tradicionais, território e de como o racismo estrutural contribuiu para a invisibilização, apagamento e o não reconhecimento dos povos saberes tradicionais e como até os dias de hoje, se reinventa dando forma a outras modalidades de racismo, sobre tudo o racismo religioso.

3. O RACISMO AMBIENTAL E RELIGIOSO FOMENTADO PELO DISCURSO DA SUSTENTABILIDADE AMBIENTAL.

Neste ponto do trabalho, faz-se necessário enveredar-se pelas perspectivas geográficas sobre território, justiça ambiental e sustentabilidade ambiental, João Rua, que organizou o livro Paisagem, Espaço e Sustentabilidade, traz a reflexão sobre a relação sociedade-natureza pensando no valor social agregado a essa relação, renunciando às associações simplistas e, muitas vezes, de cunho puramente ideológico, indicando que novos caminhos têm de ser buscados para superar os impasses paradigmáticos que marcam o atual momento e Emerson Giumbelli em “A presença do religioso no espaço público”, que deixa evidente que cada povo tem sua religião e sua maneira de adorar a Deus e que o candomblé/quilombo axé é uma organização religiosa dos Negros escravizados, que se subdividem nas formas religiosas trazidas da África. O conceito de Ecologia política acrescenta muito nesse debate, sendo ele o estudo das relações harmônicas ou desarmonicas entre os povos tradicionais e outros tantos inseridos neste ecossistema; em um desserviço à justiça Ambiental, alguns grupos ficam com os recursos e direito ao território, enquanto outros são prejudicados, ficam com a parcela negativa, a remoção, a contaminação, a intolerância, o racismo ambiental e no caso dos povos tradicionais de terreiro, são acusados de causar poluição; este que é um argumento bastante utilizado para justificar o racismo ambiental. A Ecologia política é fundamental nesse processo, já que um de seus braços estuda os aspectos ecológicos, geológicos e geográficos do ambiente e a interferência do Estado e nesses aspectos, destaca os fatores políticos, econômicos e sociais. Na verdade, este estudo da geopolítica, destaca a influência que a sociedade, o estado e as empresas tem nos problemas ambientais e na criação e implementação de políticas ambientais.

A conservação e preservação do ambiente destacou-se no Brasil na década de 70 e com a criação do ministério do Meio Ambiente em plena ditadura militar, quando surgiram pequenos grupos que viram a necessidade de colocar em debate a questão do Meio Ambiente. Com a redemocratização do país, surgem muitas ONGs ambientalistas e com elas, novas propostas de preservação que

chegaram a se transformar em políticas públicas redefinindo a legislação ambiental brasileira, que é estabelecida pela Lei No. 6.938 de 31 de agosto de 1981 e regulamentada pelo Decreto nº 99.274, de 6 de junho de 1990 que define meio ambiente como "o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas".

É importante lembrar que para as religiões de matriz africana, a natureza é vida, é asé, e da preservação da natureza depende a manutenção da referida religião, que tem a natureza como energia vital e entende que sem ela não há vida e que entende-se como parte integrante do meio ambiente. A relação humano/natureza para os povos tradicionais, não se separa, todas as coisas são vivas, conseqüentemente animista; entretanto, os adeptos/praticantes destas religiões, ao se opuserem ao Estado e as legislações vêm sofrendo nos últimos anos, com o racismo ambiental, e perseguição dos fiscais, técnicos e guardas. Entende-se por racismo ambiental "qualquer política, prática ou diretiva que afete ou prejudique, de formas diferentes, voluntária ou involuntariamente, a pessoas, grupos ou comunidades por motivos de raça ou cor" (Fonte: Revista Eco 21, ano XV, Nº 98, janeiro/2005).

Como se não fosse o bastante, os moradores destes locais legitimam o discurso de alguns ambientalistas, dos órgãos estatais e das ONGs, o discurso que também se voltará contra eles e se tornará ferramenta importante nos processos de remoções. Chama atenção a proibição das autoridades ambientais às práticas de matriz africana no Parque Nacional da Tijuca, episódio que gerou o Mapa de conflitos causados por racismo ambiental no Brasil (RIBEIRO; PACHECO, 2007, p. 139), publicado pela Ong Rede Brasileira de Justiça Ambiental, bem como o projeto do ex-secretário do Meio Ambiente do Rio de Janeiro, Carlos Minc, construção de espaços voltados exclusivamente aos cultos das religiões de matriz africana, que receberam o apelido de macumbódromos, objetivando serem espaços para que praticantes de religiões como o candomblé fizessem suas oferendas, limitando as religiões a espaços, territórios de exclusão, aprofundando o racismo ambiental através da segregação e ampliação da vulnerabilidade, gerando muita polêmica.

Diante destas “inovações” estatais, fica claro que o futuro dos rituais dos povos tradicionais de terreiro nos espaços públicos está ameaçado, reforçando, talvez a necessidade de termos o direito fundamentado e encampar a luta por justiça ambiental, que é um movimento da contemporaneidade, pela garantia dos direitos civis. Os Povos tradicionais começaram a perceber que o seu local de trabalho, a comunidade/quilombos em que vivem e a saúde de todos estão interligados. muitos quilombo-axé tem se organizado para proteger a saúde, os direitos e seus territórios, negando essa invasão mortal do progresso em nome do capital.

3.1. A garantia de direitos para/pelo povo tradicional de terreiro

A busca incessante por justiça e garantia de direitos, direito, não pela perspectiva grega ou romana, mas sobre o viés das religiões de matriz africana, dos povos tradicionais, para que se possa entender a necessidade destes em cavar leis próprias para seu povo, afim de preservar a prática dos cultos em locais públicos, entendendo o que a África traz na construção da justiça, já que entre tantas leis, o artigo 225, caput, da Constituição Federal, impõe ao Poder Público e à coletividade o dever de defender o meio ambiente. Ressalto que o projeto do “macumbódromo” foi vetado pelo atual secretário Índio da Costa e diante de tanta polêmica, fui até lá para saber a opinião desses moradores e ver de perto como a comunidade religiosa, que contribui, e se contribui, constantemente para o resgate da memória desta religião, trazendo a importância da natureza para a manutenção da cultura religiosa, já que cada local tem uma relação com um determinado orisá (a terra pertence a Omulu, águas doces a Osun, água salgada a Yemanjá, águas turvas, pantanosas a Nanã, a caça a oxosse, as ervas a Ossãe, o vento Oyá,o fogo a Xangô...), propagando amplamente os benefícios oriundos das práticas religiosas associadas à preservação do meio ambiente.

A sustentabilidade ambiental tem sido apontada não só como uma das estratégias a ser utilizada para dar maior visibilidade da religião de matriz africana e o respeito as suas práticas em locais públicos, como para fomentar o racismo

religioso direcionados aos praticantes dessa religião, que diferentemente de outras religiões, não podem exercer seus cultos e religiosas em locais públicos e tem suas especificidades desrespeitadas, ou seja: O mesmo discurso sendo utilizado para o bem e para o mal da manutenção dessas religiões e para justificar, cito como exemplo uma imersão que fiz no Parque Nacional da Tijuca, que é guardado por guardas e policiais militares, porém não foi difícil perceber a dificuldade em cobrir toda a área, pois não foi difícil encontrar oferendas pelo caminho, então resolvi saber a opinião dos “locais” (como são chamados os moradores).

O conceito de sustentabilidade está em evidência desde a Eco 92 que debateu metas para controlar as emissões de CO2 na atmosfera e a criação de parâmetros para a proteção da biodiversidade, incluindo o uso sustentável de florestas e a compensação (via royalties), para países pobres, pelo uso de seus recursos naturais e a Rio + 20 que tinha como missão definir os rumos do desenvolvimento sustentável nas próximas décadas - em temas como segurança alimentar, economia verde, acesso à água, uso de energia e pleiteava um acordo de Objetivos do Desenvolvimento Sustentável - um conjunto de metas ambientais para a partir da próxima década, além de acordos e protocolos para pôr em prática um modelo socioeconômico que leve em conta preocupações ambientais, incluíram o candomblé nesse debate e embora nos remeta a longo prazo por visar o cuidado com todo o ecossistema para garantir a existência de gerações no futuro, deveria estar na ordem do dia.

A origem do candomblé, segundo alguns relatos de adeptos, se preocupa com a natureza em si, a genuinidade do candomblé, que prefiro chamar de essência, é intrínseca à vivência dentro do quilombo-axé, já está na formação pedagógica desse espaço; é uma cultura, tem uma didática específica; a árvore é uma divindade, se não preservarmos, perdemos o contato com o sagrado, por que sem os elementos da natureza não há e nunca haverá orisá, o candomblé já traz isso na sua origem, a questão é de resistência e preservação. Hoje, ainda na perspectiva de resistência,

[...] como metodologias produzidas em contextos de luta, marginalização, resistência e que Adolfo Albán tem chamado ‘re-existência’; pedagogias como práticas insurgentes que fraturam a

modernidade/colonialidade e tornam possível outras maneiras de ser, estar, pensar, saber, sentir, existir e viver-com (WALSH, 2013, p. 19).

O candomblé acabou se tornando alvo de muitas ações sociais, que foram comprovadas pela pesquisa de Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana do Rio de Janeiro, da PUC-Rio, (vide tabelas pag.102 a 107) que constatou que centenas de quilombo-axé têm projetos de assistência social. A maioria dá apoio a políticas públicas de distribuição de renda, suplementação alimentar para crianças, projetos de educação de jovens e adultos e de saúde.

Só a perspectiva de preservação, de manutenção da religião traz a consciência de que ação social dentro dos quilombo-axé, a comunidade fazendo parte da vida um do outro, pode assim ajudar a manter e preservar a cultura dos povos tradicionais.

Hábitos pouco sustentáveis de muitos praticantes(...) as premissas da religião apresentam um importante viés de educação ambiental, colaborando com a sustentabilidade ambiental se houver um conhecimento maior (...) do significado de cada orixá e/ou entidade, assim como da filosofia, do culto (...) seus princípios são fundamentalmente sustentáveis pois o culto aos orixás representa o contato direto com os elementos da natureza, a busca de energias ancestrais e a prática da caridade (p.146).

Ainda sobre a preservação da religião dos povos tradicionais de terreiro, a escuta é uma possibilidade de ação que passa pela conversação na articulação entre cosmoaudição e cosmovisão. Neste sentido, a escuta contribui na luta pela vida, pelo pertencimento, aprendizagem e defesa do território como lugar de construção de sentidos pelas comunidades negras. Sendo assim, a sustentabilidade é algo inerente ao quilombo-axé e as práticas religiosas extrapolam o conceito restrito de sustentabilidade e colocam a escuta e a caridade como práticas socioambientais que geram a preservação da ancestralidade.

3.2. A quem pertence o espaço público?

Ao analisarmos vários documentos referentes aos povos tradicionais de terreiro encontramos uma publicação do governo federal que cita a criação de Áreas de Proteção Ambiental (APA) municipais como uma forma de fazer um tombamento de um terreiro, como podemos observar na descrição abaixo:

Ainda com relação aos processos de tombamentos municipal, registra-se, em Salvador/BA, o tombamento municipal da “Pedra de Xangô”, monumento sagrado para as religiões de matriz africana e de terreiros, situado em área remanescente do antigo quilombo Buraco do Tatu. A “Pedra de Xangô”, também conhecida como “Pedra Sagrada do Antgo Quilombo Buraco do Tatu”, “Pedra de Nzazi” e “Pedra de Sogbo”, foi inscrita no Livro de Tombamento dos Bens Imóveis e Sítos, por meio do Decreto Municipal n.º 28.434, de 05 de maio de 2017, ensejando a criação da primeira Área de Proteção Ambiental (APA) do município de Salvador, a APA Municipal Assis Valente e o Parque em Rede Pedra de Xangô (GARONE, 2018, p. 56).

Como podemos observar podem existir locais determinados pelo Estado para realizar as oferendas que na descrição acima são denominadas APA (áreas de proteção ambiental), cujo intuito, segundo eles, é diminuir os impactos ambientais e embora as APAS não tenham sido criadas com o intuito de contribuir para as práticas religiosas no espaço público, ela permite uma relação mais próxima do ser humano com a natureza, é menos restritiva mas por outro lado, serve de limitador dos espaços onde os povos tradicionais podem exercer seus cultos.

Porém nas pesquisas realizadas por Moutinho da Costa (2008), o Parque Nacional da Tijuca também tem sido utilizado pelos povos de terreiros, porém com disputas e conflitos com os outros visitantes e com a gestão pública federal do Parque. No processo de mitigação desse conflito chegou-se a criação de uma determinada área dentro do Parque para seu uso, sendo denominada de “espaço sagrado”. Esse conflito gerou um projeto chamada de

Meio Ambiente e Espaços Sagrados desenvolvido pelos setores cultura e educação ambiental do Parque Nacional da Tijuca, estes serão divididos em quatro momentos que se relacionam aos Seminários e Oficinas organizadas pelo Parque, que funcionarão como marcos no tempo, e onde observou-se o diálogo do Parque

com instituições religiosas, acadêmicas e movimentos sociais (MOUTINHO DA COSTA, 2008, p. 173).

Em ambos os casos não houve uma ampla consulta a quem é diretamente atingido por essas políticas, afinal, quem deveria determinar esses territórios não seria o povo tradicional de terreiro? Para resolver a questão do racismo religioso basta depositar as oferendas nesses locais impostos? até aqui conseguimos perceber que a prática pedagógica dos povos tradicionais de terreiro é milenar, veio com os ancestrais.

Destaca-se a importância do diálogo com esses sujeitos povo, analisar suas posturas sustentáveis, entender como se relacionam com o meio ambiente e para não fechar o canal de diálogo, é necessário que não haja barreiras nos espaços públicos, esta é uma das maiores reclamações dos adeptos; a privatização desses territórios, que na maioria das vezes resulta na proibição das práticas religiosas nos espaços públicos. Entendemos como território toda área delimitada sob posse, seja de um animal, uma pessoa ou grupo, organização ou instituição. No conceito geográfico, território é usado para que se compreenda as relações entre espaço e poder desenvolvidas pelos Estados, especialmente os Estados nacionais. No contexto político, ele se refere a superfície terrestre de um Estado, seja ele soberano ou não, ou também o espaço físico sobre o qual o Estado exerce seu poder soberano.

O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre as quais ele influi. Quando se fala em território deve-se, pois, de logo, entender que está falando em território usado, utilizado por uma população (SANTOS, 2000 p.96).

Carlos Walter, no livro “O Desafio Ambiental” destaca as relações que existem entre o período da globalização neoliberal e o meio ambiente, no ponto em que a degradação da natureza alcança pontos alarmantes. O autor discorre sobre o mau uso das técnicas que, por conseguinte, deram origem a danos ambientais impossíveis de se reverter. Segundo Carlos Walter, nos últimos tempos tem havido uma naturalização do processo de globalização, que se dá por intermédio da técnica e cita como exemplo, os satélites artificiais, que se conectam a

toda superfície da terra. O discurso dos que defendem a globalização é de que a natureza não respeita as fronteiras. A técnica criada pelos humanos traz, suas contradições, mostra que a técnica não é capaz de solucionar os problemas que ela mesmo gera. Dois projetos de globalização estão em curso, uma das elites e outro dos excluídos, sendo o último defendido pelo autor.

As técnicas participam na produção da percepção do espaço, e também da percepção do tempo, tanto por sua existência física, que marca as sensações diante da velocidade, como pelo seu imaginário. Esse imaginário tem uma forte base empírica. O espaço se impõe através das condições que ele oferece para a produção, para a circulação, para a residência, para a comunicação, para o exercício da política, para o exercício das crenças, para o lazer e como condição de "vive r bem". Como meio operacional, presta -se a uma avaliação objetiva e como meio percebido está subordinado a uma avaliação subjetiva. Mas o mesmo espaço pode ser visto como o terreno das operações individuais e coletivas, ou como realidade percebida. Na real idade, o que há são invasões recíprocas entre o operacional e o percebido. Ambos têm a técnica como origem e por essa via nossa avaliação acaba por ser uma síntese entre o objetivo e o subjetivo (SANTOS, 2006 p.34).

Carlos Walter Porto-Gonçalves diz que a natureza é polissêmica, com significados semelhantes, de acordo com a cultura dos povos. Há, segundo ele, uma apropriação cultural e política da natureza pela espécie humana e segundo ele, uma das bases que fundamentam o capitalismo está na dissociação homem-natureza, e o modo de produção que separa produtores e consumidores. Atualmente, o lugar que produz não é o mesmo que consome. Passado esse ponto, é preciso que entendamos que o discurso dúbio de sustentabilidade ambiental é reproduzido por quem desconhece ou desrespeita toda a história e especificidades da religião de matriz africana e se pauta no discurso proibitivo coloca a natureza como algo intocado. Esquecendo-se que ela é cultura, história e ancestralidade. Não é aconselhável que se coloque as oferendas dentro de rios ou cachoeiras, tão pouco em suas margens, não usar no mar nada que não seja biodegradável, mas em dezembro a elite está liberada para uma prática inadequada por desconhecimento, então, para quem serve esse discurso? Nas ruas, encruzilhadas, recomenda-se utilizar folhas ao invés de recipientes, ignorando o fato de que a cidade está

petrificada e cada vez mais as oferendas encontram dificuldades de serem devolvidas para a natureza.

As matas são derrubadas para dar lugar a prédios, as esquinas estão asfaltadas e concretadas, os rios e cachoeiras estão cada vez mais assoreados ou tem seu curso mudado para favorecer um pequeno grupo, como no caso das cachoeiras da floresta da Tijuca, que abastecem sem nenhuma fiscalização, as casas dos grandes empresários. Deste modo, ressalto que assim como as práticas religiosas nos espaços públicos acabam, segundo os não adeptos, sendo um movimento de desenvolvimento territorial que encobre os vulneráveis e com base no racismo ambiental legitima o poder do opressor, enquanto um colonizador, que transforma o sujeito social impactado, o praticante da religião de matriz africana, em poluidor, em criminoso, em responsável pelos danos ambientais dos quais é só uma vítima mais.

A gentrificação e a petrificação das cidades/territórios, é um problema ainda maior para os povos tradicionais, que além de encontrar dificuldades para suas práticas religiosas, não encontram mais um ecossistema favorável para tal, além do desaparecimento de determinadas ervas, fontes e nascentes. Tratamos por gentrificação o fenômeno que afeta uma região ou bairro por alterar as dinâmicas da composição do local, tal como novos pontos comerciais ou construção de novos edifícios, valorizando (?) a região e afetando a população de baixa renda local, ou seja, um nome bonito para racismo ambiental, já que este não se dá só no campo, está para além dos parques, florestas e reservas ambientais, atinge a cidade de forma violenta em nome do capital e tem em seu público alvo um seletivo e específico grupo.

A importância do reconhecimento do pioneirismo dos povos tradicionais ambientalistas no mundo e as práticas pedagógicas desses mesmos significa dizer que além de anteceder todo e qualquer debate sobre preservação e meio ambiente no mundo, pois este conhecimento vem de além-mar e não se sabe exatamente quanto tempo faz que os orixás habitaram a terra. Chama a atenção o modo como ainda consegue ser eficaz na utilização dos métodos, e a mesma didática com efeito. É sempre bom destacar que, para os orixás, a preservação do meio ambiente é essencial para a existência e manutenção da religião, inclusive para entrar em

sintonia com os orixás, o sagrado, que pode ser feito em qualquer lugar, a qualquer momento. Nas religiões de matriz africana, todos os animais sacrificados são consumidos, inclusive a parte que é ofertada ao orixá (asé), assim como as outras oferendas (comida seca), que alimentam as entidades e o povo, por tanto, há uma preocupação também de se evitar o desperdício. Estar em sintonia com o meio ambiente é estar em sintonia com os orixás, cada orixá representa uma força da natureza, e dela surge o axé, a força maior, a essência.

Até aqui, fica evidente a inversão de valores e o fomento do racismo religioso e desta maneira, faz-se necessário pensar a colaboração em relação aos textos utilizados até aqui, que deram suporte a esse início de trabalho, dando consistência a este pequeno projeto, até a sua conclusão. Ainda sobre a imersão no campo: ao retornar da cachoeira, fizemos outro caminho pela mata (ele nunca repete o caminho) e encontramos vários restos de oferenda e lixo dos visitantes que ele recolheu e me explicou que ali, os guardas não passavam e colocou aos pés de uma árvore próxima a trilha, mas não sem antes expressar sua insatisfação com visitantes. Os “locais”, além de catarem os lixos deixados por visitantes das cachoeiras, recolhem também as sobras e vasilhames de oferendas, deixando em local visível para que o poder público recolha e não inibem somente as práticas religiosas, inibem visitantes externos aos “picos” (pontos mais escondidos das cachoeiras), tratam como se o território fosse deles, como se fosse seu quintal, retiram sujeira, areia, podam da forma como bem entendem, sem nenhuma reserva ou fiscalização, mas não é permitido aos praticantes das religiões, a retiradas de ervas necessárias para as práticas dos cultos, além de colocarem qualquer ameaça externa para correr.

Há que se pensar quem de fato estraga a floresta e a quem serve esse discurso dúbio de poluição, transferindo uma questão coletiva para um indivíduo, a quem serve esse discurso? Não me cabe aqui dizer quem polui, minha preocupação é mostrar quem preserva, sobretudo o grupo sob o qual me debruço, mas me preocupo com os ecos que esse discurso ganha e quem reproduz o discurso. Os donos do território não se percebem como vítima desse mesmo racismo ambiental sofrido pelos povos tradicionais de terreiro, são encorajados a serem os braços do Estado, e desempenham bem o papel de órgão fiscalizador, aplicando suas sanções

informais, suas próprias leis, que pela explicação, é a expulsão do indivíduo indesejado do lugar, esteja ele desempenhando práticas de cultos religiosos ou não. A situação se materializa de fato, ao perceber que há um acordo entre os moradores, quase que um contrato social, para que ninguém de fora permaneça na cachoeira, principalmente se não conhecer; tem que ter o aval de algum “local” e nenhum deles pode falhar na vigília constante do seu habitat, um lembra ao outro a missão que lhe foi imputada, e seu dever com aquela sociedade. Os povos tradicionais de terreiro se diferenciam, por questões óbvias, de um simples banhista, pois tem seu próprio modo de vestir e utilizam o ambiente natural para praticar seus cultos, se deparado com a forte proibição da administração pública ambiental, trazendo à tona um debate visceral por duas perspectivas ambientalistas:

A **ortodoxa** que valoriza a criação de espaços intocáveis (como os parques nacionais ou estaduais) e a **multiculturalista**, que por sua vez, considera o elemento humano como integrado ao meio ambiente (MOSCOVICI, 1974).

Antes de tudo, trata-se de considerar o homem como uma força da natureza, uma força entre outras. Seu interesse lhe aconselha a estreitar as ligações, de permitir que as outras forças se desenvolvam, se renovem, em vez de esgotá-las numa busca sem-fim de energias a explorar e de espécies para destruir, de uma abundância que se transforma continuamente em escassez; de renunciar a esta atitude predatória tão fortemente ancorada nele (MOSCOVICI, 1974:120).

Sendo assim, não há como haver um consenso entre essas duas perspectivas se não houver um ajuste nas normas jurídicas que já estão elencadas no legislativo, e por isso, integram o marco regulatório, mas aguardam para serem invocadas e respaldarem os ritos, garantindo a liberdade de local de culto e de liturgia (Constituição Federal, art. 5º, VI), o dever de o Estado brasileiro proteger as manifestações culturais afro-brasileiras (Constituição Federal, art. 214, § 1º), a possibilidade de promover ações de educação ambiental nos parques nacionais (Lei 9.985/00, art. 11), a possibilidade de serem criados, no cenário da cidade, espaços especialmente destinados aos rituais afro-brasileiros, desde que considerados como “zonas especiais de interesse social” (Lei 10.257/01, art. 4º, letra “f”) e, ainda, a instituição destas práticas rituais como “celebrações relevantes para a memória,

identidade e formação da sociedade brasileira”, (nos termos do Decreto Federal 3551/00, art. 1º, § 2º).

3.3. Espaço público e os povos tradicionais de terreiro

Para ministrar as primeiras noções de espaço público sob a perspectiva do povo tradicional de terreiro, usarei como alavanca os conceitos utilizados por Emerson Giumbelli e Hannah Arendt com o intuito de facilitar o entendimento para esta complexa definição. O conceito de espaço público, segundo Hannah Arendt, é parte integrante do discurso moderno e tornou-se um conceito principal da investigação sociológica. O público é nada além que o comum, o oposto do privado, e assume duas características, na primeira, o espaço público remete a pluralidade, “tudo o que vem ao público tem que ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível”, somente o que é relevante é digno de ser considerado, o que é irrelevante, “torna-se automaticamente assunto do privado”.

Na segunda, o espaço público se caracteriza pela durabilidade e estabilidade das coisas criadas pelas mãos humanas e o mundo é comum a todos que estão reunidos; a noção de espaço público perpassa a noção de cena pública, compreendida como cena de visibilidade em que as coisas aparecem; a utilização do conceito respeita, sobretudo, ao estudo sociológico da vida pública e das relações em público. Giumbelli, além de identificar as múltiplas perspectivas sobre o assunto, adota a expressão da forma mais ampla possível, pois analisa de forma empírica as várias formas com que o espaço público é visto, de uma maneira que

Vê-se que não se pode problematizar o espaço público sem atentar para as condições dos atores que se localizam na sociedade; a noção, no entanto, coloca permanentemente em jogo a constituição e o papel do Estado. Estamos, assim, ainda às voltas com o argumento da secularização e suas expectativas para a relação entre religião e espaço público (GIUMBELLI, 2006 p.17).

Emerson Giumbelli firma o discurso sobre a presença do religioso no espaço público brasileiro revelando de que forma as religiões foram solidificadas,

tratando primeiramente as formas que permitiram que essa presença nos espaços públicos fosse legitimada e para tanto, tenta dar conta de algumas inquietações quando afirma qual a definição de religião admitida no espaço público, esse reconhecimento apresentado pelo autor, depende de dispositivos jurídicos que de alguma maneira, envolvem meios de legitimação social. Uma questão conceitual é derivada do fato de que “Espaço Público” é parte integrante do discurso moderno e tornou-se um conceito fundamental à investigação sociológica, porém, conforme dito anteriormente, nem sempre há como conceitua-lo ou defini-lo. Desse modo, o objetivo desse trabalho não é só mostrar que público é o oposto do privado e, para além disso, mostrar, através do trabalho de campo, que a noção de “espaço público”, independente das características que assume, deve ser compartilhado por todos, sejam eles religiosos ou não e segundo o próprio autor, a constituição federal legitima e reconhece o religioso no espaço público baseando-se no princípio da laicidade.

O problema central, segundo Giumbelli, é a especificação das formas como se configuram as relações de reconhecimento do religioso pelo Estado brasileiro, na definição pelo regime republicano. Considerando a laicidade, como o Estado foi legitimando a presença do religioso no espaço público? No caso da Igreja Católica, isso aconteceu inicialmente por meio de uma aliança simbólica e material e com a ajuda de um regime jurídico de baixo controle estatal. No espiritismo, ocorreu em meio a uma batalha pela legitimidade de práticas com algum sentido terapêutico, já no caso dos cultos afro, envolveu a aceitação de um argumento cultural. Giumbelli aposta assim, em "compromissos institucionais" entre Estado e religiões, apontando para um "secularismo moderado" que possa responder às demandas fundamentadas no multiculturalismo. Não existe nenhuma possibilidade de problematizar o espaço público sem antes debruçar o olhar para as condições dos atores que se localizam na sociedade; no entanto, Emerson Giumbelli coloca em jogo a constituição e o papel do Estado, assim, às voltas com o argumento da secularização e suas expectativas para a relação entre religião e espaço público, mas qual o conceito de espaço público para o Estado?

Entendendo a cidade como o local das relações e do encontro, de uso comum e posse de todos, o espaço público tem um papel fundamental no ambiente,

pois é nele que as atividades coletivas se dão, com trocas, relações, convívios entre grupos heterogêneos...Cabe a este espaço a formação de uma cultura de agregação e partilha entre os cidadãos. A rua, espaço público por excelência, é o elemento que articula as localidades e mobilidade, forma a estrutura urbana, sua representação. Segundo as observações que fiz e até mesmo de acordo com o período de vivência nos quilombo-axé, quando habitam nos territórios, a residência/espaço da liderança, que deveria ser privada, por ser a residência dos líderes religiosos, que devem estar sempre solícitos e dispostos a receber, ajudar, não é só dele pois está situada em um espaço público, que é o quilombo-axé; por outro lado, o quilombo-axé, que é um espaço público e deve, por questões estritamente religiosas, estar aberto a todos, deixa de ser somente ou totalmente público no sentido do livre acesso e contrasta com o privado por ser necessária uma autorização para entrar. Em suma; mesmo que por uma questão religiosa, não possa ser negado a quem quer que seja, o direito a entrar no quilombo-axé, a violência, os muitos casos de intolerância, entre outros, obrigam a impossibilitar o livre acesso sem permissão previa.

De acordo com os próprios líderes religiosos, morar nesses espaços, facilita a sua vida, já que pela filosofia da religião, a liderança deve estar disponível para cuidar de seus “filhos”, adeptos e/ou quaisquer outros necessitados. Ser um sacerdote tradicional de terreiro não é uma questão de opção, o indivíduo é escolhido pelo orisá e precisa ser iniciado, assim como passar por um período de transição, onde irá adquirir conhecimento acerca do cargo que lhe será imposto. Será preparado para que entenda sua vocação; uma vez empossado, será para a vida inteira e não será para estes sacerdotes um estorvo as especificidades que virão com o compromisso religioso. Boa parte dos sacerdotes que residem próximos ou no local das práticas dos cultos e mesmo não sabendo a hora para começar ou terminar seus compromissos com a religião e com os adeptos, por estarem lá em tempo integral, tem uma vida pautada majoritariamente em fins religiosos, seja por ter que atender a algum necessitado a qualquer hora, seja por ter o espaço de sua casa frequentado pelos filhos/irmãos iniciados/adeptos. Não há, segundo eles, uma forma eficaz de desvencilhar sua casa (privada) do território religioso (público) e alguns deles gostam da agitação, preferem a casa movimentada a todo tempo.

É preciso estar em consonância com as questões religiosas; perde-se a singularidade, singularidade esta construída através da ação e do discurso já que a coletividade é uma prática do quilombo-axé e o bem comum, enquanto espaço público, uma oposição ao privado — é através da ação e da palavra, diz Hannah Arendt, que os homens se permitem ver e reconhecer na sua individualidade. Chega-se em fim, em termos conceituais, ao epicentro da noção de espaço público da referida autora, pois segundo ela, o que define o espaço público é o fato de ser um espaço que só pode ser construído pela ação e pelo discurso, estes que por sua vez estão vinculados a pluralidade humana. Deixa-se de ser uma pessoa, com suas especificidades e passa-se a ser um religioso, um sacerdote/sacerdotisa, um babá, uma lyá, de todos para todos.

Em “Epistemologias do Sul”, Boaventura (2010), discorre sobre a vida em grupos, saberes tradicionais e inovadores, processos de qualificação ou desqualificação social, condições de inferioridade e baixa escolarização, algumas características das comunidades tradicionais que vem caindo por terra, já que para se defender e defender suas tradições, não basta somente estar aquilombados, é preciso ter o conhecimento das leis, de seus direitos. Com essa obra o autor pretende responder a questões específicas, que tratam dos motivos que levaram a eliminar contextos da cultura e produção de conhecimento, bem como suas consequências e uma outra baseada numa concepção de que o mundo é epistemologicamente diversificado, se afirmando em Epistemologias alternativas, buscando novas referências epistêmicas.

[...] como cada saber só existe dentro de uma pluralidade de saberes, nenhum deles pode compreender-se a si próprio sem se referir aos outros saberes [...] os limites e as possibilidades de cada saber residem, assim, em última instância, na existência de outros saberes e, por isso, só podem ser explorados e valorizados na comparação com outros saberes (SANTOS; MENESES, 2009, p. 55).

No que diz respeito a Colonialidade à Descolonialidade, fica explícita a forma como a diferença epistemológica historicamente se firmou, consolidando a relação “entre a dominação econômica, política e cultural e a dominação epistemológica traduzida na hierarquização dos saberes e na negação da diversidade”. Discute também a dicotômica relação entre tradição e modernidade e a

desqualificação dos saberes tradicionais, que se contrapuseram à modernidade nas múltiplas resistências à hegemonia dessa mesma modernidade; vale destacar que as tradições do povo de quilombo-axé jamais irão sucumbir à modernidade radicalmente imposta.

Os saberes tradicionais não ocidentais, ou seja, dos povos tradicionais são conhecimentos específicos de formas de viver e de se relacionar com esse mundo; a partir da forma como esses povos se relacionam com seus territórios e com tudo que há nele, é que me baseio para afirmar que existe uma prática pedagógica de Educação Ambiental intrínseca às práticas religiosas de matriz africana, uma educação Ambiental que precisa ser vista

[...] como uma práxis educativa que se definiu no próprio processo de atuação, nas diferentes esferas da vida, das forças sociais identificadas com a “questão ambiental”. Estas, em suas múltiplas tendências, nas últimas três décadas, procuram materializar ações distintas e por vezes antagônicas, almejando alcançar patamares societários distintos do atual por meio de caminhos vistos como sustentáveis, requalificando a compreensão e o modo de nos relacionarmos na natureza (LOUREIRO, 2012 p. 4).

O monstro da modernização, que tem suas bases na tecnologia, na ciência, na industrialização e na urbanização, impõe a todo tempo um modo de vida que segundo seus parâmetros, estão sempre acima dos outros, tentando a todo tempo se sobrepôr ao que os povos tradicionais defendem. Os conhecimentos populares, ancestrais, não são considerados, são, nessa perspectiva, inúteis, arcaicos, e/ou irracionais, pautados na linha desenvolvimentista que coloca a vida urbana e industrial num patamar alcançável por todos os seres vivos por vontade própria ou por motivo de força, atingindo o objetivo do colonizador.

Essa visão se dá a partir da dominação da natureza, encarada como um ente hostil a ser controlado; as manifestações da vida passam a ser entendidas como recursos a serem explorados.

No entanto, embora essa racionalidade procure se impor ao eliminar os espaços de manobra para o exercício da criatividade e da espontaneidade dos atores locais, sua implementação não se fez sem que diferentes formas de resistência e de recriação cultural fossem ativadas. Onde se pretendeu incutir uniformização crescente e irreversível, assistimos novas expressões de diferenciação cultural

e novas formas de organização do trabalho e da vida social. Povos indígenas e comunidades tradicionais lutam por seus territórios ancestrais de pleno direito e constroem suas próprias formas de integração com o conjunto da sociedade nacional. Comunidades camponesas se reinventam para assegurar e ampliar suas margens de autonomia em relação ao ordenamento empresarial imposto pelo agronegócio. Entre outros pontos comuns, tais povos e comunidades enfrentam os novos desafios colocados pela modernização, ativando suas memórias coletivas para definir estratégias inovadoras em defesa de seus meios e modos de vida (TOLEDO, 2015 p. 12).

Epistemologias do Sul, metáfora que diz respeito a exclusão e silenciamento de povos dominados pelo capitalismo e colonialismo encontrará muita dificuldade para se encaixar no que diz respeito aos povos tradicionais de terreiro, já que não há nesse povo, nenhum sinal de que baixarão a guarda, de que deixarão se dominar, de sucumbir à luta. Sendo assim eles podem ser vistos como oprimidos pela vulnerabilidade socioambiental, racismo, intolerância e proibição do uso do espaço público, não em seus saberes e práticas. Isso é resistência e reesistência. É a contribuição do quilombo-axé para a Decolonialidade enquanto prática pedagógica. O povo tradicional de terreiro guarda seus valores a sete chaves, não perdem seus vínculos com a ancestralidade, com as raízes, permitindo não esmorecer da luta, ligando passado e presente e se esforçando para resistir nas práticas pedagógicas de transmissão de conhecimento e resistência física e concreta.

Santos e Meneses (2009) chamam de Epistemologia do Sul a recuperação dos saberes e práticas dos grupos sociais que, devido ao capitalismo e aos processos coloniais, foram histórica e sociologicamente colocados na posição apenas de objetos ou matéria-prima dos saberes dominantes. No tocante ao fato do quilombo-axé ser de livre acesso aos seus membros, penso que este território seja público, ele não serve ao indivíduo, mas ao coletivo. Se pensarmos como um território onde somente sirva de moradia quando não está praticando o culto religioso, é privada. Desse modo, se torna uma questão difícil de ser respondida, que intriga até mesmo os praticantes do culto, não havendo uma resposta pré-definida para esta questão, alguns nem ousam dar uma resposta por não saber o que responder.

O espaço público utilizado para as práticas religiosas, é livre por estarmos em um estado laico, mas na medida em que há, na maioria deles, sejam rios,

praças, cachoeiras, matas e afins, a proibição do livre exercício dessas práticas religiosas, prevendo inclusive, ações coercitivas, passa-se a questionar tanto essa laicidade quanto a noção de público. Mas o que ou quem determina o espaço religioso? Não há uma pré definição deste espaço, pelo menos não na lei, mas não se descarta a imaginação de senso comum que privilegia um ideal de moldura cristã. Assim, como é desconhecido de muitas pessoas a motivação e a necessidade de rituais que implicam em oferendas nos espaços supracitados, corre-se o risco de haver barreiras para o exercício das práticas religiosas os saberes hegemônicos então, encobrem o outro como Dussel afirma. A sociedade guiada por esses saberes, práticas e regulamentação jurídica provoca nos espaços públicos delimitações.

Os impactos do desenvolvimento urbano e do avanço das políticas que privilegiam o crescimento industrial e encobrem o contato espiritual com o natural geram desequilíbrios. A relação intrínseca que a religião de matriz africana possui com a natureza é desconsiderada quando os saberes hegemônicos se guiam por uma visão industrial global. Segundo Mauro Guimarães,

Esta forma desarmônica como as sociedades contemporâneas se relaciona com o meio ambiente, vem produzindo uma série de impactos socioambientais que atinge cada vez mais a capacidade que o ambiente tem de suportar estas intervenções. Este fato vem gerando problemas ambientais locais, assim como pela magnitude da capacidade produtiva e por extensão do consumo de recursos naturais e energéticos da sociedade industrial, bem como da não priorização da preservação das relações em equilíbrio do meio ambiente, agudiza-se os problemas socioambientais em escala global (GUIMARÃES, 2000 p.9).

Em busca do equilíbrio, em busca de outras perspectivas, em busca de saberes ancestrais. Trataremos agora da cosmologia dos Orixás/Entidades, que determinam condições e lugares para o ritual, lugar este, que se relaciona diretamente com a cosmologia e os significados dos símbolos, podendo a prática ser desenvolvida em encruzilhadas, rios, praias, linhas férreas, cachoeiras, matas, estradas entre outros. Ainda que seja público, poucos se beneficiam desse espaço teoricamente comum a todos, porém, onde houver elemento da natureza, haverá orisá. Giumbelli aponta que a constituição de forma a legitimar o reconhecimento

religioso nos espaços públicos, tem como princípio a laicidade e as fronteiras entre forças e segmentos do campo religioso.

O problema central é a especificação das formas como se configuram as relações de reconhecimento do religioso pelo Estado. De modo geral, trata-se de problematizar a definição de fronteiras no interior do campo religioso e nas relações entre religião, sociedade e Estado no Brasil.

(...) existe uma incompatibilidade teórica entre multiculturalismo e secularização radical. Isso significa que, em uma sociedade na qual algumas das minorias desfavorecidas e marginalizadas são religiosas, uma política pública multicultural demandará o reconhecimento público de minorias religiosas (MODOOD, 2000 apud GIUMBELLI, 2008).

Giumbelli, aposta em “compromissos institucionais” entre estado e religiões, apontando para um “secularismo moderado” que possa dar conta das demandas fundamentadas no multiculturalismo. Já Arendt, diz que a “esfera pública só tolera o que é tido como relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante torna-se automaticamente assunto privado”, que não menos importante, indica “tão somente formas distintas de existência social” (ARENDR, 1991, p.60).

Não podemos descartar outras contribuições, para além dos “compromissos institucionais” na dimensão da luta contra o racismo religioso e Marcelo Alonso em sua dissertação *“Umbanda, territorialidade e meio ambiente: Representações socioespaciais e sustentabilidades”* leva em consideração outras áreas do conhecimento, entre elas a sociologia para apoiar seu debate e é enfático no que se refere a educação ambiental nos terreiros de umbanda, considerando que esta é uma necessidade latente, cita incursões a parques criados em Duque de Caxias e Magé para observar a ocorrência de práticas religiosas sustentáveis “(...) a fim de comprovar as potencialidades da umbanda como viés de educação ambiental e constituição indenitária...” (ALONSO, 2010 p.146).

A umbanda, historicamente não tinha essa preocupação, ela é genuinamente brasileira, de Neves em São Gonçalo, e trás na sua origem, uma perspectiva de caridade, de ajuda ao próximo, de cura através da reencarnação e a preocupação do contato efetivo com a natureza é novo, surge da relação com os adeptos do

candomblé. É desse contato que surge essa preocupação umbandista com a Natureza, o entendimento de que sem os elementos da natureza não há e nunca haverá orisá/entidades. O candomblé, por sua vez, já traz a questão da preservação ambiental na sua origem, mas não tinha essa ideia de solidariedade com os carentes, a questão era única e exclusivamente de resistência, que até levava a solidariedade, ajudando aos que iam em busca do candomblé como clientes e acabavam se tornando adeptos.

Essa ausência de caridade inclusive é uma das críticas que a umbanda faz fortemente ao candomblé e um não reconhece que trocou, apreendeu com o outro, independentemente de suas idades. Hoje, ainda na perspectiva de resistência, o candomblé acabou se tornando alvo de muitas ações sociais, fatos que foram comprovadas pela pesquisa de Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana do Rio de Janeiro, da PUC-Rio, (vide mapa) que constatou que centenas de templos têm projetos de assistência social. A maioria dá apoio a políticas públicas de distribuição de renda, suplementação alimentar para crianças, projetos de educação de jovens e adultos e de saúde. Só a perspectiva de preservação, de manutenção da religião traz a consciência de que ação social dentro dos terreiros.

4. A JUSTIÇA AMBIENTAL E O RACISMO RELIGIOSO

A seguir, listo políticas públicas que vem possibilitando uma compreensão ampliada da temática apresentada nessa dissertação, com o intuito de explicitar políticas que surgiram após o tensionamento dos povos tradicionais de terreiro e espera-se que o leitor compreenda que dessas ações surgiram o decreto, a cartilha e tantas outras ações que apontam essas práticas pedagógicas de educação ambiental nos terreiros.

Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.

Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e ver tópico.

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras. Ver tópico.

Art. 4º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação. Brasília, 7 de fevereiro de 2007; 186º da Independência e 119º da República. Ver tópico (2 documentos)

Segue, ainda o anexo da política:

POLÍTICA NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS PRINCÍPIOS

Art. 1º As ações e atividades voltadas para o alcance dos objetivos da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais deverão ocorrer de forma intersetorial, integrada, coordenada, sistemática e observar os seguintes princípios: Ver tópico (9 documentos)

I - o reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural dos povos e comunidades tradicionais, levando-se em conta, dentre outros aspectos, os recortes etnia, raça, gênero, idade, religiosidade, ancestralidade, orientação sexual e atividades laborais, entre outros, bem como a relação desses em cada comunidade ou povo, de modo a não desrespeitar, subsumir ou negligenciar as diferenças dos mesmos grupos, comunidades ou povos ou, ainda, instaurar ou reforçar qualquer relação de desigualdade;

II - A visibilidade dos povos e comunidades tradicionais deve se expressar por meio do pleno e efetivo exercício da cidadania; ver tópico (1 documento)

V - O desenvolvimento sustentável como promoção da melhoria da qualidade de vida dos povos e comunidades tradicionais nas gerações atuais, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras e respeitando os seus modos de vida e as suas tradições;

VI - a pluralidade socioambiental, econômica e cultural das comunidades e dos povos tradicionais que interagem nos diferentes biomas e ecossistemas, seja em áreas rurais ou urbanas;

VIII - o reconhecimento e a consolidação dos direitos dos povos e comunidades tradicionais;

XIII - a erradicação de todas as formas de discriminação, incluindo o combate à intolerância religiosa.

4.1. A relação candomblé / natureza

O Art. 2º da PNPCT tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.

O objetivo geral nos dá um panorama de boa parte do decreto, mais ainda, nos assegura em seus objetivos, o fortalecimento e manutenção de nossa cultura e a manutenção dos ritos é necessária para a sobrevivência da religião; o ebó por exemplo, rito necessário para a introdução de quaisquer preceitos do candomblé, deve nascer da natureza (ex: grãos e folhas), passar por um processo, são passados no corpo de quem de direito e retornam para a natureza em forma de gás na decomposição e para isso, é necessário que seja depositado em algum lugar da natureza, de acordo com o pedido do orixá, podendo ser rio, mata, terra e etc. Se ele não faz esse trajeto, não é um ebó eficaz, não faz efeito.

Assim como Marcelo Alonso reafirma em relação a Umbanda, o candomblé também precisa não de uma reeducação ambiental, mas de um resgate a suas origens, que é feito continuamente, mas que depende da consciência de cada um. A natureza precisa ser preservada, pode-se fazer uma oferenda e depositar os grãos na água, que além de alimentar os peixes, o vasilhame não ficará lá, orisá é simplicidade, é pureza e uma religião que já vem com uma carga imensa de preconceitos, não pode ignorar sua origem genuína de relação com a natureza para que não haja uma desconstrução de toda uma trajetória ancestral.

O projeto OKU ABO, deu um importante passo no sentido de comprovar o comprometimento das religiões de matriz africana com a sustentabilidade ambiental quando criou o “Decálogo das oferendas Oku abo espaço sagrado; educação ambiental para religiões afro-brasileiras”, contribuições da cultura afro-brasileira para a educação ambiental. Este projeto é acusado por alguns adeptos, de ser uma construção unilateral já que não consta em seus registros o fato de outros quilombo-axé, além do que o autor é adepto, sejam de matriz africana ou Umbanda participando da construção desse documento fundamental para o povo tradicional de terreiro, considerando-se que o objetivo é comum a todos: Atender as demandas das comunidades religiosas afro-brasileiras e minimizar os conflitos; porém o projeto, que visa sanar essas questões, chamou algumas casas para as incursões nesses espaços de preservação e APA’s. Alguns adeptos dizem que o projeto desrespeita algumas práticas religiosas quando diz por exemplo, que as oferendas devem ser feitas dentro dos terreiros sempre que possível, fazendo, segundo eles, com que pareça desnecessário o uso dos espaços externos e de natureza.

O espaço sagrado, segundo eles, não se resume somente ao terreiro, o espaço público pode e deve ser compartilhado por todos e a cartilha do Oku Abó, segundo alguns adeptos, acaba servindo aos interesses do capital. Outros adeptos pensam o contrário, dizem que a cartilha dá o primeiro passo para que tantas outras iniciativas de valorização das práticas religiosas dos povos tradicionais de terreiro surjam, seja nos terreiros, nas associações, nas escolas e etc.

Nesta cartilha, Aderbal Moreira “Ashogum” segue no sentido de orientar os praticantes da religião sobre o que devem ou não fazer em suas práticas religiosas em locais públicos, dando claramente dicas de “certo/errado” explicando o que pode

ser feito com os resíduos das oferendas. Segundo Aderbal, “para substituir os recipientes de louça ou barro, uma alternativa é o uso das folhas...Lembre-se de recolher todos os resíduos após o tempo mínimo de permanência” (COSTA, 2013 p.13).

Parece simples, prático e funcional, mas de acordo com algumas lideranças, vai contra a prática pedagógica que emerge dos terreiros e que se seguir nesse caminho, ninguém precisará ouvir seus mais velhos, basta alguém fazer uma cartilha e desse modo, sacrifica-se a oralidade.

A cartilha alerta para o uso consciente e vigilante do fogo, que é importante para a religião mas pode ter efeito devastador, trazendo saberes religiosos e saberes ecológicos de forma harmoniosa, resgatando a dimensão homem-natureza, além de discorrer muito bem sobre racismo e preservação ambiental, que como explicitarei no capítulo anterior, são as injustiças sociais e ambientais que recaem de forma implacável sobre etnias e populações vulneráveis e não se dão apenas por ações de cunho racista, mas também por ações que impactem racialmente, este conceito traz o desafio de ampliar as visões de mundo e o surgimento de um novo paradigma civilizatório, por uma sociedade equânime, onde a democracia e a cidadania ativa sejam direitos de todos, e não de privilegiados, e que isso independa da cor de pele, etnia e origem. A cartilha ainda orienta: “Dê sempre preferência a materiais biodegradáveis na prática do culto. Minimize o impacto causado na natureza” (COSTA, 2013 p.13).

Vale ressaltar, ainda, que instituições governamentais, políticas, jurídicas e militares reforçam a cada dia o racismo ambiental, quando influenciam na utilização da terra/espço, com aplicações de leis, instalação industrial, privatizando, cercando e etc. Com isso, este fator vai se expandindo e se tornando cada vez mais difícil de ser combatido. E enquanto favorecem as grandes camadas da sociedade, o racismo ambiental segue prejudicando as pessoas negras e menos abastadas e como já dito anteriormente, parte dessa população é praticante de religiões de matriz africana. “Se tentarmos destruir a natureza, nós é que morremos” (COSTA, 2013, p.17).

5. UMA CONTRIBUIÇÃO SIGNIFICATIVA DA ANTROPOLOGIA DA EDUCAÇÃO PARA O CAMPO DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL

Com o avançar do trabalho, dada a complexidade do tema, fica cada vez mais explícita a necessidade de dialogar com novos autores, outros campos, que são familiares a mim, já que estou escolhendo agora discutir com a Antropologia da Educação, para dar uma perspectiva multicultural ao trabalho. Nesse trecho, quero dialogar com José Maurício Arruti, professor educador com quem tive a honra de trabalhar numa das IC em que participei nos tempos da graduação. O trabalho com que quero dialogar, livro *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*, de 2005, livro este, premiado pela ANPOCS, nos traz uma outra reflexão sobre quilombo e aquilombamento, o Mocambo.

Antes de entrarmos nessas veredas, é necessário que saibamos a diferença entre quilombo e mocambo, além de estarmos cientes de que são sinônimos. Quilombo é a comunidade formada pela fuga de negros do regime de trabalho forçado, alienado e desumano, a escravidão, como forma de sobrevivência e resistência ao poderio Brasil-Colônia. Os negros formavam essas comunidades em locais dentro das matas e sertões o mais longe possível dos centros econômicos e embora houvesse uma coletividade intrínseca, não necessariamente estavam ligados por laços sanguíneos, mas por um contrato social simbólico, que previa que o problema de um, era de todos. Mocambos, por sua vez, são tipos de habitações precárias muito frequentes nas grandes cidades; os mocambos são construídos sobre terrenos baldios e não preparados para a construção, formando conjuntos semelhantes às favelas. Tem como característica, o fato de ser criado para ser esconderijo de escravos fugidos, ou seja, quilombo. Segundo Arruti, “o ‘quilombo’ é, sem dúvida, o elemento mais importante na alquimia semântica formada pela adição do termo ‘remanescente’” (ARRUTI, 2005, pág. 70).

O autor aponta que para uma melhor compreensão do uso do termo, será preciso revisitar amplamente a forma como ele era utilizado e que o termo quilombo sempre esteve no imaginário político e que sua primeira definição consta nos termos da legislação colonial e imperial de forma indefinida, colocando sobre a mesma batuta da repressão muitas situações e para que se caracterizasse, era necessário

somente o ajuntamento de cinco ou três escravizados, nas regras coloniais e imperiais, nessa ordem. Não se pode desconsiderar que o quilombo e o mocambo, esse ajuntamento, a comunidade desde sempre vem fazendo parte da vida dos povos tradicionais e assim então, ajudando a manter e preservar as práticas religiosas e as especificidades desse povo.

Finalmente, um terceiro uso dado ao quilombo pode ser identificado ao chegarmos ao final da década de 1970 e início de 1980, quando ele é novamente reapropriado pelo movimento negro – agora organizado sob outros moldes e referências – como ícone da “resistência negra”, mesmo preservando em parte seu “comunismo” e seu papel “revolucionário” (ARRUTI, 2005, p.76).

5.1. O quilombismo e a descoberta de Abdias Nascimento como um dos maiores ambientalistas do mundo.

Arruti também dialoga com o autor que considero e aqui levanto o debate para que consigamos perceber que Abdias Nascimento foi um dos maiores ambientalistas do mundo; justifico essa ideia, baseada em fatos anacrônicos, se pensarmos que Abdias já discutia quilombismo numa perspectiva de sociedade africana, prática até hoje utilizada pelos povos tradicionais de terreiro em 1980 e só em 1988 a constituição consolida as leis de defesa do Meio Ambiente, mesmo já havendo um código florestal que data de 1965 sem dialogar com povos tradicionais, Abdias estava à frente de seu tempo e levantar o debate sobre a questão ambiental numa perspectiva afroepstêmica, pan-africanista e quilombola, quando o mundo não discutia o meio ambiente numa perspectiva socioambiental, pois tinha preceitos conservadores e elitistas. Segundo Arruti, ele, Abdias, em O Quilombismo deu corpo as experiências quilombolas,

Movimento social de resistência física e cultural da população negra que se estruturou não só na forma dos grupos fugidos para o interior das matas na época da escravidão, mas também em sentido bastante ampliado, na forma de todo e qualquer grupo tolerado pela

ordem dominante em função de suas declaradas finalidades religiosas, recreativas, beneficentes, esportivas etc (NASCIMENTO, 1980, p. 263).

Arruti reafirma a ideia de Abdias, de quilombo não como território de escravizados fugidos, mas de espaço de liberdade, fraternidade, solidariedade, confiança, lugar de convivência e comunhão, características fundamentais do quilombo-axé, que em algumas visitas que fiz, pude constatar que boa parte das lideranças religiosas residem nos locais de culto, ou seja, nos quilombos para facilitar o acesso dos adeptos, viabilizar as práticas religiosas, não deixar o território vazio, e preservar essas características. A territorialidade implícita, numa relação com a natureza, com as plantas que estão nesse território e os elementos orgânicos. O povo tradicional de terreiro pressupõe o uso comum do espaço, o indivíduo não é o centro, tudo é de todos, são uma família, um coletivo, um grupo, grupo étnico e a individualidade, definitivamente não parte dos princípios africanos e afro-brasileiros.

O conceito de grupo étnico surge, então, associado a ideia de uma afirmação de identidade (quilombola) que rapidamente desliza semanticamente para a adoção da noção de auto-atribuição, seguindo o exemplo do tratamento legal dado a identidade indígena (ARRUTI, 2005, p. 93).

Assim, segundo Arruti, a “autodefinição dos agentes e da coletividade” passa a compor um dos critérios para a “definição operacional de quilombo” (ARRUTI, 2005, p. 52).

O referido autor também afirma que há por parte do estado e judiciário, uma dificuldade em reconhecer o quilombo como uma construção social, não somente no campo das relações étnicas, como no campo das ideias sobre as relações jurídicas, antropológicas, políticas e administrativas que tenham força de colocar no centro da questão uma política de reconhecimento por parte do Estado e que por isso, deveríamos nos apropriar desses objetos e problematiza-los, obviamente depois de termos colaborado na construção dele.

Abdias e Arruti são fundamentais para o acúmulo de uma Educação Ambiental antirracista, Decolonial e afro-epistêmica, principalmente por que o primeiro, entre tantas contribuições, tira o debate da noção exclusiva e simples de

cultura e traz para o campo da etnicidade e cultura negra, percebem a diferença de cultura para cultura negra?

Podemos chamar essa sacada do Abdias, de giro Decolonial, que nada mais é que o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade, o que nos traz novamente a questão desse autor estar à frente de seu tempo. E José Maurício Arruti por contribuir brilhantemente com o debate e perceber, mesmo que indiretamente essa sacada do Abdias Nascimento, transformando esse debate numa preciosidade do campo da Educação Ambiental. Ambos me fazem perceber a necessidade de uma Educação Ambiental Afro-epistêmica, educação esta que se debruce sobre os pontos apontados por eles e principalmente sobre os povos tradicionais de terreiro.

A favela e os terreiros de candomblé, e não as terras de uso comum – segundo a definição com que trabalhamos até agora – seriam sua referência fundamental. Essa é uma ideia aludida na noção de “Quilombismo” proposta por Abdias Nascimento e explicitamente defendida, por exemplo, pelo deputado estadual e coordenador nacional do MNU, Luiz Alberto, ao reivindicar que tal “ampliação do conceito” deveria contemplar as comunidades. (Arruti, 2005, p.104)

Comunidades essas que sucumbiram a petrificação citadina e deixam de ser áreas rurais, tentando sobreviver ao asfaltamento das ruas de terra, cimentação e canalização de rios, a derrubada de árvores para substituí-las por postes de cimento e tantos outros problemas trazidos pela urbanização e gentrificação desenfreada, que fatalmente traz conflitos de cunho racial e religioso, desconstrução, deslocamento, extermínio de saberes e lutas e epstemicídio. Mas assim como a favela, o quilombo-axé surge como símbolo de resistência e preservação cultural do seu povo, estando ligados diretamente a preservação do seu território, do seu lugar.

O povo tradicional de terreiro é um povo organizado, assim como todos os povos tradicionais, criaram alternativas a essa petrificação e urbanização, transformando seus quilombos em “roças”, reconstruindo seus costumes nesse novo cenário que se apresenta, mas sem perder a ligação identitária com o quilombo clássico; os quilombos contemporâneos. O território, como anteriormente mencionado, é fundamental para a representação da “roça” e criação do quilombo-axé, é imaterial, e se constitui pelas relações que se dão entre os atores, bem como

a memória e a natureza. Todos os elementos são simbolizados, e todo surgimento de elementos, provoca uma reorganização; todos os conhecimentos e práticas ali impetradas são acúmulos de gerações anteriores e há uma forma de gerir essa sociedade, esse povo, que é específica, há uma territorialização diferenciada, a coletividade da terra, das tarefas, do modo de vida que nos obriga a ampliar o conceito de povo de terreiro; não é simples o conceito de sociedade utilizado por esse povo e deste modo, não podemos ser simplistas; as práticas sociais, as restrições, os costumes e o modo de vida do povo tradicional de terreiro tem particularidades e uma infinidade de variantes carregadas de sentido e noção de identidade e projeção espacial.

5.2. A intersecção com o movimento negro educador: Candomblé como ferramenta de resistência e luta.

Embora não se possa datar precisamente o início da luta do povo preto, é sabido que a luta dos povos tradicionais de terreiro e do movimento negro tem data e são indissociáveis; para avançar nesse debate, é necessário entender a importância dos movimentos sociais, para provocar e reivindicar mudanças e melhorias para a sociedade; neste sentido, todo movimento social tem caráter político, nesse sentido, Clóvis Moura entende que todos os movimentos que almejam transformação social são movimentos políticos ainda que seus agentes coletivos não entendam dessa forma. O que define, na verdade é, além do nível de compreensão, a proposta de transformação da sociedade. (Moura, 2000: 25). A abordagem sobre a importância dos movimentos sociais se faz necessária para abrir o debate sobre movimento negro e conseqüentemente, falar sobre racismo e suas facetas, este que é o ponto relevante dessa parte do trabalho. Segundo Clóvis Moura, o estudo sobre o negro é reflexo da estrutura social, mediado também, por preconceitos acadêmicos e por uma ideologia racista racional e juntar esses dois fatores, fez com que o processo de dominação do negro fosse tão eficaz. Ainda de acordo com ele, a passagem do sistema escravista para o capitalista acabou criando mecanismos ideológicos para justificar a situação socioeconômica, racial e cultural

que o negro se encontra hoje. Segundo Moura, isso se justifica com o surgimento de uma pseudociência, que ousou justificar a condição do negro, de acordo com as ideologias e os interesses da classe dominante, disseminando mais o racismo, este que é estrutural. (Moura,1988, p.2)

Entre tantos intelectuais que darão consistência a esse texto, o intelectual Silvio Almeida, Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo e presidente do Instituto Luiz Gama que entende que,

O racismo não é um ato ou um conjunto de atos e tampouco se resume a um fenômeno restrito às práticas institucionais; é, sobretudo, um processo histórico e político em que as condições de subalternidade ou de privilégio de sujeitos racializados é estruturalmente reproduzida”. (ALMEIDA, SILVIO, 2018)

Ou seja, assim como Clóvis Moura, ele também segue a linha de que o racismo é consequência da própria estrutura social, da banalização com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e familiares e vai tomando outras formas ao longo do tempo. É preciso entender o racismo brasileiro como um fenômeno estrutural e estruturante das relações socioculturais. Não há o que discutir quanto ao fato de que o racismo está diretamente ligado a relações de poder, nas grandes estruturas, sejam elas do Estado, legislativas, empresariais ou comerciais, que majoritariamente são compostas por homens brancos e quase não há representação da diversidade étnica, esta que está nas bases da pirâmide. Vale ressaltar que essas práticas racistas não são isoladas, estão interligadas e cada uma delas, por “menor” que seja, não perdem sua importância, pelo contrário, revelam as várias formas do racismo enquanto ferramenta de opressão. Há possibilidade de enfrentamento, porém é preciso combater em pontos estratégicos, é preciso estar organizado, disputar narrativas nos espaços políticos organizado socialmente entendendo a responsabilidade individual e coletiva nesses espaços, juntando forças e antes de qualquer coisa, entender o racismo enquanto parte da estrutura das relações de poder. Segundo a intelectual Nilma Lino Gomes,

A raça é aqui entendida como construção social que marca, de forma estrutural e estruturante, as sociedades latino-americanas, em especial, a brasileira. Ao refletir sobre a atuação do movimento negro, parte-se da premissa de que este movimento social, por meio de suas ações políticas, sobretudo em prol da educação, reeduca a si próprio, o Estado, a sociedade e o campo educacional sobre as relações etnicorraciais no Brasil, caminhando rumo a emancipação social. (Nilma, 2012, p.727)

Ao longo desse trabalho apresentam-se elementos que apontam na direção da intersecção das lutas do movimento negro e dos povos tradicionais de terreiro, as lutas que educam (conceito que tratarei em seguida), bem como o fato da comunidade negra e o movimento negro produzirem saberes específicos, que são invisibilizados, desrespeitados e desqualificados pelo pensamento colonial, não são considerados conhecimentos válidos, produzindo então, a pedagogia das ausências, em contrapartida, Nilma aponta que esses povos tem a capacidade de construir uma ecologia de saberes como dimensões das Epistemologias do sul, sinalando três tipos de saberes que fazem parte da trajetória do povo preto desde a colônia, os saberes identitários, políticos e estético-corpóreo. Saberes que estão “interligados de maneira dinâmica, apesar de suas especificidades” (p. 77). A história de resistência dos povos pretos pela construção e garantia de direitos perpassa por toda a república mesmo com toda a desigualdade e opressão sofrida. O debate sobre raça no Brasil precisa, segundo Nilma, se articular com outros saberes, questões históricas, sociais, culturais... expandir o campo de atuação e reflexão. De acordo com Stuart Hall (2003, p. 69),

(...) raça e uma construção política e social. E a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja – o racismo. Todavia, como prática discursiva, o racismo possui uma lógica própria. Tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza.

O movimento Negro ressignifica raça, num questionamento á própria história do Brasil, bem como politiza, com a intensão de construir ferramentas teóricas, ideológicas políticas, entre outras para uma compreensão mais assertiva de como o

racismo á brasileira funciona nas grandes estruturas e em cada indivíduo, revelando a estigmatização dos povos pretos e as relações de poder,

(...) rompendo com visões distorcidas, negativas e naturalizadas sobre os negros, sua história, cultura, práticas e conhecimentos; retira a população negra do lugar da suposta inferioridade racial pregada pelo racismo e interpreta afirmativamente a raça como construção social; coloca em xeque o mito da democracia racial. (p.731)

O movimento negro, é coletivo e político, agrupa grupos distintos, políticos e culturais e assim como os povos tradicionais de terreiro, vivenciam disputas internas na mesma medida em que entram em consenso e refletem sobre “o papel da escola como instrumento de reprodução de racismo”. A educação é um direito democrático e de acesso a todos, direito este garantido com muita luta, muito suor. É indiscutível que as particularidades do povo preto e dos povos tradicionais precisam ser respeitadas e em se tratando de escola formal, os modos de vida e as tradições são invisibilizada, nesse sentido, se faz presente a necessidade de repensar esse modelo de escola que aí está, que não está preparada para multidiversidade. Não é impossível, segundo Muniz Sodré,

[É] possível imaginar uma forma pedagógica que se abra para as competências ensejadas pela sociedade em rede tecnológica e relativize o modelo escolar, em favor de um maior encontro com a cidade real e com a diversidade das culturas. Mas isso não tem de ocorrer necessariamente nos termos previstos pela pedagogia neoliberal dos intelectuais orgânicos do mercado mundial da educação, que visam basicamente a formação de “capital humano” adaptável às novas exigências da divisão do trabalho. Uma forma pedagógica realmente nova visaria de fato a *recomposição da experiência comunitária* em face da fragmentação social provocada pela divisão do trabalho, pela especialização das funções e pela abstração crescente do discurso científico. Além disso, poder-se-ia esperar que essa reinvenção contribuísse para superar, por meio das tecnologias da comunicação, a separação entre o trabalho manual e o intelectual, em larga parte responsável pela dominação de classe social reproduzida pela instituição pedagógica (Muniz Sodré, 2013, p. 227).

Por muito tempo vem sendo apontada alternativas para o impasse; escolas que abarquem as especificidades dos povos tradicionais e a Decolonialidade como

alternativa; é preciso pensar e agir Decolonial, entender que os saberes interculturais precisam ser considerados, respeitados e visibilizados. Não podemos continuar construindo escolas que não se aproximem da maioria da sociedade, é preciso repensar essa escola que aí está e reinventá-la. Uma escola Decolonial e antirracista é mais que urgente para que todos tenham uma educação equânime, a multiculturalidade e os modos de vida respeitados. Nesse sentido, todo conhecimento passa a ser respeitado, reconhecido e as diversidades culturais passam a ser experimentadas em uma escola outra, numa pedagogia outra, uma escola Decolonial e por consequente, antirracista. Ainda nesse sentido, essa educação Decolonial e antirracista pressupõe o respeito aos modos de vida dos povos tradicionais, tão bem explicitados por Nego Bispo em *Colonização, quilombos, modos e significados*,

Nos terreiros dos povos pagãos politeístas (nas festas), as filhas e filhos de santo (pessoas da comunidade) se organizam circularmente no centro do terreiro (salão de festas), juntamente com a mãe ou pai de santo (animadora ou animador da festa) através de quem as deusas e deuses se manifestam, compartilhando a sabedoria da ancestralidade e a força viva da natureza, de acordo com a situação de cada pessoa da comunidade. (Bispo, 2015 p.22)

Bispo traz nesse texto os costumes do povo tradicional quilombola e reforça em sua descrição, o que já havia relatado sobre os modos de vida dos povos tradicionais de terreiro, o não desperdício de alimentos, pegar/colher somente o suficiente para o consumo, o manejo de insumos... “A melhor forma de guardar o peixe é na água”. Esses conceitos multidisciplinares caíram muito bem em uma escola que respeita as multiculturalidades, a cabeça de um professor Decolonial viaja com tantas possibilidades e sobre o melhor lugar para guardar o peixe, não há definição melhor para explicar a relação dos povos tradicionais com a natureza. Tanto os quilombo-axé quanto os quilombos tem seus espaços como territórios de luta contra a colonização compreendendo todos os processos etnocêntricos de invasão; todas as lutas e resistências passam por defesa de território dos povos “contracolonizadores”,

O povo de Palmares, assim como o povo de Canudos, Caldeirões e Pau de Colher, se relacionava com a terra como um ente gerador da

força vital e os frutos dessa relação não só com a terra, mas com água, a mata e demais elementos da natureza, isto é, com o seu território, eram produtos vitais por serem produtos extraídos através de um processo de cultivos festivos recheados de religiosidade. Pois esse povo recém-chegado da África, aliado aos povos nativos daquela região, tinham muito forte os seus elementos religiosos e, portanto, o seu jeito de pensar, viver e sentir era alimentado pela cosmovisão politeísta, conforme comentamos no primeiro capítulo do livro. (BISPO, 2015, p.33).

e para os povos que vieram da África, a terra era e continua, para os povos tradicionais, até os dias de hoje, sendo de uso comum, coletivo e o que nela se produz, é para todos, considerando a necessidade de cada um, equanimidade. Até os dias de hoje, seguimos contrariando os colonizadores com a nossa autossuficiência e ainda nos colocam para fora sem direito algum.

6. CAMPO

6.1. A percepção do Campo

O candomblé, que traz em sua essência a relação com a natureza e dela depende para sobreviver, tem suas divergências em relação as formas utilizadas para darem uma resposta em relação ao racismo religioso fomentado pelo discurso da sustentabilidade ambiental; é notória a divisão de opiniões tanto no que se refere aos parques criados (APAs), quanto as oferendas sustentáveis, uns são contrários, outros favoráveis e os motivos são diversos. O candomblé tem essa cultura de retorno às origens genuínas, sim, por que o termo “educação ambiental”, segundo alguns adeptos, não é o apropriado, para o candomblé, pressupõe algo que veio depois, criado pelo capitalismo, e não sem efeito, alinhado com sustentabilidade que nada mais é do que “mais uma forma do capitalismo ganhar dinheiro”. Segundo Alonso, “precisamos subverter os modelos homogeneizantes, encoberto por ideologias que sustentam a lógica economicista dominante nos projetos de desenvolvimento” (ALONSO, 2010, p.145).

A queixa principal de alguns adeptos que pude entrevistar é que uma pequena parcela foi consultada sobre a implementação das APAs e que não houve ampla divulgação e debates, já que esta é uma questão que diz respeito a todos. Não descartam a existência de uma prática pedagógica, embora vejam o termo com estranheza, mas não aceitam o termo Educação Ambiental, por motivos acima mencionados e principalmente por reconhecerem que antecede a tudo que está posto em relação ao cuidado com a natureza e o meio ambiente. Para eles, reduzir todo esse conhecimento a EA, é simplificar toda uma tradição, todo o conhecimento que trazem e apagar a cultura e especificidade dos povos tradicionais. Meu primeiro campo foi no Horto Florestal, parte do maciço da Tijuca e ao chegar, sem dizer qual era a minha intenção, (disse estava lá para um banho refrescante), um “local” me levou para um ponto só deles na cachoeira, no caminho, foi apontando diversas oferendas e falando da falta de respeito, dos vasilhames deixados, da cera de vela, da possibilidade de corte...Ouvi tudo atentamente, e mais a diante, me deparei com dezenas de galináceos, de todos os tamanhos, gordos, bonitos e como sei que

galinhas não são típicas da floresta, elogiei o criador das aves pelo belíssimo cuidado. O “local” então me disse com uma certa raiva que pude notar no tom de sua voz: “ninguém aqui cria esses bichos não, são deixados aqui por esses macumbeiros e vão procriando, se adaptaram, viraram praga e ninguém pega por que isso é coisa de macumba” (D. morador “local”).

Ele deve ter percebido o meu espanto, tanto pela raiva que escapava em sua voz, quanto pela quantidade de aves e aí resolveu me contar uma passagem para distrair (a quem?).

Outro dia, um camarada trouxe o cachorro para passear aqui e tinham duas mulheres fazendo uma oferenda, tinha farofa, vela... uma delas segurava uma galinha. O cachorro do cara se soltou, pegou a galinha e esfaqueou. Era pena voando, mulher chorando...uma doideira só. (Gonsalves, nascido na região)

Ficou evidente um misto de não entendimento sobre o direito ao espaço público e o racismo ambiental que eles tentam invisibilizar todo o tempo; ao menor sinal de levantar a questão, eles dizem livrar o parque da “poluição” externa e em nome de um “cuidado e preservação”, naturalizam a tal ponto que não sentem constrangimento de expressar o pensamento retrógrado e sentem-se confortáveis para legitimar um ponto de vista segregador, que exclui a liberdade do outro e a diversidade religiosa. O que é um retrato do comportamento colonial que destrói as raízes culturais e espirituais da relação homem-natureza.

Leff, en particular, defiende la incorporación de criterios culturales y tecnológicos a un paradigma alternativo de producción que va mucho más allá de la racionalidad económica dominante. Leff insiste que si es verdad que la sustentabilidad debe basarse en las propiedades estructurales y funcionales de los distintos ecosistemas, cualquier paradigma de producción alternativa conducente a ello debe incorporar las actuales condiciones cultural y tecnológicamente específicas bajo las cuales actores locales se apropian de la naturaleza. “El desarrollo sustentable encuentra sus raíces en condiciones de diversidad cultural y ecológica ... las decisiones sobre los recursos deberían ser guiadas por una comprensión de todos los procesos sociales que definen, estructuran y alteran el significado de los paisajes.

Esta posición dista de las opiniones convencionales impulsadas por un paradigma instrumental o mercantil; constituye una filosofía del manejo de los recursos completamente diferente. La perspectiva de lugar también nos permite dar un contenido etnográfico a la noción

del “ecologismo de los pobres” (Guha 1997; Martínez Alier 1992), es decir, la resistencia cultural de facto de muchas comunidades pobres a la valorización capitalista estricta de su ambiente (ARTURO ESCOBAR, p. 20).

O discurso de preservação e sustentabilidade ambiental utilizado por esses atores é uma armadilha, já que eles entendem que a forma como agem, ajuda a preservar o meio ambiente e deste mesmo modo, depreciam e criminalizam as práticas religiosas dos povos tradicionais em espaço público sem se quer atentarem para o fato de que se os povos tradicionais não preservarem, acabam. Os “locais” legitimam um comportamento hegemônico de racismo ambiental, ao passo que poderiam ser instrumento de luta pelos direitos dos povos tradicionais praticarem seus ritos, sendo estes povos, os tradicionais, os primeiros ambientalistas do mundo. Não podemos nos esquecer também de que a Educação Ambiental, muitas vezes é utilizada em projetos governamentais de grande porte que querem a obediência de grupos populares e que se utilizam do discurso da participação para promover a cooptação, o assistencialismo e o paternalismo reprodutores da dominação política. E de que não raramente se utilizam metodologias participativas equivocadamente como estratégias de atuação “para”, “em nome de”, “em favor de” grupos sociais e não “com” sujeitos que podem construir coletivamente e em diálogo com outros agentes sociais as alternativas democráticas (Loureiro, 2012). Não sem efeito, esse mesmo discurso reproduzido pelos locais, está sendo utilizado contra eles num processo de remoção truculento, cruel e desumano; estão experimentando na carne a dualidade do discurso de sustentabilidade ambiental sem direito a justa defesa de seus territórios.

Em seguida, fui ter com uma Iyalorisá que faz oferendas sustentáveis, que constrói barcos de papel para o presente de Iemanjá com as crianças de seu quilombo-axé, mãe Márcia de Oxum, do axé Gantois. Na vivência em seu território pode perceber o quão comprometida com a sustentabilidade ela é e como passa para seus filhos e sua comunidade de forma específica. Pude ver cada detalhe, mãe Márcia se preocupa também com a manutenção da cultura, no fortalecimento dela e na troca com a comunidade. as rodas de conversa, as danças, as construções dos barcos, dos vasilhames biodegradáveis.

Quando pergunto sobre as oferendas sustentáveis, mãe Márcia de Oxum, me deu muitas explicações que ouvi atentamente, ela tem o dom de nos hipnotizar e como tem a sustentabilidade como prática, parece tudo muito natural. Foi a primeira vez que eu tive contato direto com oferenda sustentável; embora já tivesse vivenciado práticas de preservação, de consumo consciente, de partilha, não tinha visto de perto nenhum quilombo-axé produzir seus vasilhames para respeitar a natureza. O terreiro de Mãe Márcia fica localizado em Sacramento, São Gonçalo no Rio de Janeiro. Depois de todas as explicações possíveis e impossíveis para as minhas indagações, ela olhou dentro dos meus olhos e perguntou: “Como encontraram os Incas e os maias, tribos extintas e tantos outros povos? Se eu usar utensílios sustentáveis sempre, daqui a mil anos, como vão saber que minha religião existiu?”

Estava dada mais uma aula que só o povo tradicional de terreiro seria capaz de dar; minha entrevista terminou ali, não tive condições de responder, talvez ninguém nunca o faça; ela sempre usa vasilhames sustentáveis, o que eu imagino que ela queria era provocar um questionamento que me instigasse, não deu certo. Guardei meus escritos achando não haver mais nada a ser dito ou escrito, fui para casa com esse questionamento martelando minha mente e me deitei em minha cama e esperei a crise passar na esperança de poder responder. Uma semana depois, foi o tempo suficiente para que eu entendesse que por mais que eu me aproximasse da luta, poderia entrevistar quantas lideranças fosse possível, eu jamais daria conta dessa resposta, de dizer como garantir a memória da religião sem a utilização dos vasilhames, já que não desenham nas rochas, as tradições são orais. Sigo com essa indagação martelando em minha mente e todas as vezes que penso em oferendas sustentáveis, associo luta por memória e preservação.

Essa luta tem duas faces, é pedagógica e o debate sobre essa educação ambiental que emerge dos terreiros ainda está longe do fim; Catherine Walsh percebeu em Paulo Freire e Frantz Fanon, especificidades que juntas, nos dão arcabolo em função do sentir pedagógico e político, tendo eles comprometimento com as lutas de libertação e de descolonização, contribuindo para uma educação multicultural, que a meu ver, inclui as práticas pedagógicas dos povos tradicionais, crítica e Decolonial. A autora apresenta dois eixos complementares: o pedagógico

em Freire e o problema colonial em Fanon, ambos propondo a luta Decolonial, de libertação e de humanização, luta essa que os povos tradicionais vêm travando a séculos, visando a manutenção e preservação de suas culturas e suas tradições. Enquanto Paulo Freire diz que, para o enfrentamento da opressão e a chegada à humanização, é preciso conhecer a realidade para transformá-la – uma questão epistemológica, ontológica e histórica –, Franz Fanon traz o entendimento de que o peso corporal da colonialidade e os fatos exteriores nos leva a um novo modo de conhecer – mostrando que à questão epistemológica antecede a dimensão ontológica. “Assim, há uma epistemologia fanoniana que aponta para conhecer a forma em que o sujeito colonizado interioriza seu processo de colonização criando assim as condições de não-existência” (WALSH, 2013, p. 51).

Catherine conclui que o processo de libertação só se dá com a contribuição das pedagogias decoloniais e que esse processo não é simplesmente libertar as identidades culturais, é como se a colonialidade pudesse ser superada apenas no campo cultural. É preciso “atacar as condições ontológicas-existenciais e de classificação racial e de gênero; incidir e intervir em interromper, transgredir, desencaixar e transformá-las de maneira que superem ou desfaçam as categorias identitárias” (WALSH, 2013, p. 55).

Desde então, podemos falar em pedagogias radicalmente decoloniais e refletir sobre experiências com populações que lutam para superar a colonialidade em lugares diversos, que nos possibilitem um trabalho de fato etnográfico, que nos permita um maior conhecimento dos povos tradicionais de terreiro, pensando numa pedagogia Decolonial e a educação antirracista e intercultural no Brasil.

Temos uma Educação Ambiental extremamente complexa, que permite múltiplas abordagens da questão ambiental e suas causas, constituída por abordagens similares ou não (ecopedagogia, Educação Ambiental crítica, emancipatória ou transformadora; alfabetização ecológica; educação no processo de gestão ambiental, etc.). Isso favoreceu a construção de alternativas consistentes em diferentes espaços de atuação (em unidades de conservação, no processo de licenciamento, com movimentos sociais, em escolas, em empresas e junto a órgãos governamentais) e a possibilidade de enfrentamento de qualquer tratamento reducionista do ambiente (LOUREIRO, 2008 p. 8).

Num terceiro momento, entrevistei Iya Soraya de Odé, que tem seu terreiro localizado em Cabuçu, Nova Iguaçu aos pés da Serra de Madureira, entre as

cachoeiras, mata e vulcão. A chegada ao terreiro dela é uma surpresa incrível; o quilombo-axé está localizado num vale, escondido entre um morro de subida íngreme e a serra do Vulcão, só da pra ver a beleza que nos aguarda depois de subir dois morros e descer o segundo após uma pequena curva à direita. Deixamos para traz a menos de um quilômetro a cidade, mas a sensação é de que atravessamos um portal e estamos numa cidade de interior. As árvores que circundam a casa são um convite a sentar na sombra e colocar o papo em dia sem hora para levantar. A Iyalorisá conduz sua casa com a força de nossas ancestrais e a destreza e sensibilidade que só as mulheres são capazes de ter. Uma cachoeira atravessa seu terreiro e a água utilizada é canalizada da fonte, os próprios filhos fizeram. O terreno é composto por grandes pedras, o que talvez tente nos dizer que em algum tempo longínquo, aquele vale pode ter sido submerso. Os ritos que tive oportunidade de participar, são de uma energia singular, talvez tenha havido algo naquele lugar que foge a nossa compreensão.

Passado meu encantamento com o lugar, vamos ao que nos trás a esse trecho; Mãe Soraya de Odé acha que é um privilégio ter seu quilombo-axé nesta área, uma vez que segundo ela: “Nosso culto está voltado a natureza, poder cuidar e ainda aproveitar dos benefícios que este contato nos proporciona é uma honra”.

Ao ser perguntada sobre as medidas de preservação utilizadas em seu terreiro: “nós não desmatamos, não destruimos árvores nativas, não utilizamos utensílios cortantes nas áreas comuns e tentamos juntos não mudar o cenário que encontramos lá, haja vista ter vários animais nativos ao nosso redor também”. Iya Soraya de Odé acha que as APAS são de suma importância já que nem todos os adeptos, que são diferentes dos iniciados/ praticantes tem a ideia de que todos nós devemos preservar o meio ambiente por uma questão de sobrevivência e manutenção dos povos tradicionais de terreiro.

“A constituição Federal de 1988 inicia a caminhada rumo ao desenvolvimento sustentável visto que se importam em maximizar o desenvolvimento econômico na questão sustentável. Não existindo APAS, o pouco que se preserva vai por água a baixo.” Sobre as práticas pedagógicas que emergem dos terreiros, Mãe Soraya acredita que existe uma prática pedagógica que emergem dos terreiros,

Pois a todo momento estamos ensinando e compartilhando práticas culturais. Embora uma atividade docente, os filhos são vistos como alunos no sentido de encontrar em seus pais (sacerdotes/mestres) aqueles que irão lhes ensinar o caminho na religião e com a troca (...) esses aprendizados têm se perpetuado.

Ela também acha que as oferendas sustentáveis podem minimizar o dano causado ao meio ambiente já que nem todas as pessoas que fazem oferendas tem vivência dentro dos costumes dos povos tradicionais de terreiro. “Tem que tomar cuidado para o agrado não virar desagrado ao sagrado”. É preciso marcar a diferença entre as pessoas que não tem vivência dentro dos costumes tradicionais e que sem entendimento algum, começam a modificar as oferendas, inserindo objetos não degradáveis em seus “agrados”. Não estão inseridos nesse primeiro grupo, os adeptos, que na maioria das vezes são seguidores da religião, embora não sejam iniciados, e os iniciados, estes sim, por iniciação, são povos tradicionais de terreiro. Com isso, “quero dizer que tanto os adeptos quanto os iniciados conhecem os designos de nossa tradição”. Entre mãe Márcia e Mãe Soraya, há uma diferença de tempo de iniciação de quase 45 anos, nunca se viram, os quilombo-axé ficam muito distantes, mas os aprendizados são semelhantes, isso quer dizer que as práticas pedagógicas que emergem dos terreiros, através da oralidade, atravessam gerações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho partiu da hipótese de que existe uma prática de educação ambiental ancestral nos terreiros, e traça caminhos que possibilitem investigar as práticas pedagógicas presentes no cotidiano de um terreiro, que fazem parte dos saberes ancestrais de Matriz Africana e que podem ser elementos substanciais para a percepção ampliada de ideia de preservação ambiental, contradizendo os discursos sobre preservação ambiental e as práticas religiosas e que essas mesmas práticas são poluentes, não reconhecendo que as mesmas são de grande contribuição para o campo da Educação Ambiental Crítica. Deste modo, pode-se perceber a necessidade de uma pedagogia outra, de projetos pedagógicos que considerem a Decolonialidade como aporte para a luta antirracista, compreendendo os povos tradicionais como protagonistas da própria história e as especificidades dos povos tradicionais de terreiro e do povo preto. Nos conduz a pensar numa escola diferenciada, que valorize os saberes ancestrais de modo que todas as especificidades e multiculturalidades sejam respeitadas, entendendo os modos de vida dos povos tradicionais de terreiro também como formas de resistir e sobreviver e o quilombo-axé como fonte de luta política e religiosa e seus territórios como instrumento de lutas e produção de conhecimento que sempre foi; como uma ferramenta de pesquisa. Para chegar nesse entendimento, foi necessária uma compreensão da realidade dos povos Tradicionais de Terreiro e definir os objetivos específicos e ir a campo.

O primeiro campo, com o objetivo de observar o racismo religioso para/com e as práticas religiosas do povo tradicional de terreiro no espaço público demandou uma observação participante no Horto, Jardim Botânico, no RJ, onde não precisei me expressar, era só observar o campo e captar dele as informações que me oferecia, fazendo vez ou outra, algum questionamento caso fosse necessário. Percebi que o campo me dava bem mais do que eu merecia, a intenção de captar o que ele estava disposto a dar foi por diversas vezes, além das minhas expectativas; a generosidade do campo e dos atores na maioria das vezes foi surpreendente e emocionante. O segundo campo, cujo objetivo era perceber se há uma Educação

Ambiental nos quilombo-axé, me levou a entrevistar das Iyalorisás, uma de Ketu e outra do Gantois, que também renderam bons frutos, fiz algumas perguntas direcionando a conversa e as coisas fluíram naturalmente, o campo mais uma vez se apresentou amigável e falou por si diversas vezes; a emoção de um campo favorável é indescritível. Após a coleta de dados das entrevistas de campo, recorreu-se à observação in loco das atividades, o que ajuda a ilustrar todas as entrevistas. O procedimento atendia ao segundo objetivo específico: compreender que há uma Educação Ambiental emergindo dos Terreiros que contribuem para o campo da Educação Ambiental crítica.

Apesar da minha presença como pesquisadora no ambiente, não houve alterações significativas na dinâmica dos quilombo-axé e pude observar uma forma mais recreativa, lúdica que propriamente didático. Isso contrariou nossa hipótese inicial? De certo que não, chamou a atenção de que o corpo docente pode não ser formado na academia, podem ser griots, ou mestres de ofício, segundo Antônio Bispo dos Santos (2015). Esses guardiões dos saberes tradicionais podem, com efeito, aproveitaria as potencialidades do seu povo e suas respectivas culturas, abrindo caminho para pensarmos que não é impossível construir juntos, uma escola que contemple os saberes ancestrais e o respeito a multiculturalidade e especificidades, além de mostrar, de todas as formas, que existem outras formas de aprender, apreender e ensinar e que os espaços “formais” não são os únicos detentores do conhecimento.

Por fim, essa dissertação abre espaço para as descobertas de outros estudos e a possibilidade de investigações futuras, considerando-se que este tema não se esgota aqui. Como já esmiuçado nos capítulos anteriores, há uma prática pedagógica que emerge dos terreiros e a conversas com os adeptos/praticantes apontaram a dificuldade de classificar essa troca de saberes como práticas pedagógicas, ainda que pensem em propor atividades “pedagógicas” que abarquem as multiculturalidades contidas num quilombo-axé. Quando muito, alguns chamam de educação de axé, mas a verdade é que não há um consenso para nomear o conjunto de saberes ancestrais que podem fazer parte de uma pedagogia outra, Decolonial e antirracista, até mesmo por que, dar nome a determinadas coisas, invisibiliza, ignora e até apaga outras que vem no mesmo bojo. Em consonância

com os exemplos das escolas “formais” que se apresentam em nossa sociedade, fica evidenciada a necessidade de uma escola que contemple os povos tradicionais com suas especificidades, seus saberes ancestrais e específicos e a necessidade de criar um projeto pedagógico conduzido pelo povo tradicional de terreiro, percebendo-se o potencial contido nas tradições ancestrais, ainda pouco explorado por conta da inferiorização, invisibilidade e desrespeito aos modos de vida deste povo.

Obviamente, tal medida requereria dos educadores certo conhecimento técnico e para isso, é preciso ter uma escuta sensível e o entendimento de que é preciso caminhar junto para construir algo que favoreça a coletividade. Deixo minhas contribuições através da denúncia do racismo religioso e o desrespeito as tradições dos povos tradicionais de terreiro, bem como o silenciamento e invisibilidade deste povo, e o anúncio da necessidade de se pensar uma pedagogia outra, multiculturalista, que abarque as particularidades e especificidades dos povos ancestrais, tradicional de terreiro e os quilombo-axé, valorizando suas práticas religiosas e suas multiculturas, bem como suas práticas pedagógicas de educação Ambiental, propondo atividades multidisciplinares numa escola outra, com uma pedagogia outra, Decolonial e antirracista. O exercício de pensar nessa possibilidade já mostraria um esforço apontando para a inclusão da Educação Ambiental Decolonial dos povos tradicionais de terreiro nas escolas, já que a real eficácia da incorporação das contribuições dos aportes teóricos trazidos por eles e aqui já elucidados, no cotidiano do corpo docente dessa nova escola será de uma significativa contribuição para pesquisas futuras, tendo em vista que alcancei, com esse trabalho, o objetivo pretendido..

REFERENCIAIS TEÓRICOS

_____. **Decreto n. 3.551.** Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Brasília,DF, ago 2000.

_____. **Decreto n. 6.040.** Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF, fev 2007.

_____. **Decreto n. 99.274.** Estações Ecológicas e Áreas de Proteção Ambiental e sobre a Política Nacional do Meio Ambiente. Brasília, DF, jun 1990.

_____. **Lei n. 10.257.** Diretrizes gerais da política urbana. Brasília, DF, jul 2001.

_____. **Lei n. 9.985.** Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza. Brasília, DF, jul 2000.

_____. **Lei nº 6.938,** de 31 de ago. de 1981. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação.. Brasília, DF, ago 1981.

_____.Constituição(1988).**Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

ALMEIDA, S. L. **O que é racismo estrutural?** 1. ed. Belo Horizonte: Letramento, 2018. v. 1. 204p.

ARENDT, H. **A condição humana.** Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: EDUSP, 1981.

ARRUTI, J. M. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola.** Bauru, SP: EDUSC, 2006.

ARTURO Escobar, **Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.** Medellín, UNAULA, 2014.

BOAVENTURA, S. S.; MENESES, M.P. **Epistemologias do Sul.** Coimbra. Almedina, 2009.

BRASIL. **Lei n. 4.771.** Novo Código Florestal. Brasília, DF, set 1965.

BULLARD, Robert - Sociólogo e Diretor do Environmental Justice Resource Center
Fonte: **Revista Eco 21**, ano XV, Nº 98, janeiro/2005.

COSTA, Aderbal Moreira (org.) OKU ABO ESPAÇO SAGRADO. **Ministério da Cultura:** Fundação Palmares, 2006.

CROATTO, J. S. **As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

DUSSEL, E. **1492: o encobrimento do outro** (A origem do "mito da modernidade"). Editora Vozes, 1993.

ELA, Jean-Marc. **Restituir a história às sociedades africanas, promover as Ciências Sociais na África**. Lisboa: Mangualde (Portugal); Luanda (Angola): Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2011.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. 1ª ed. Renato da Silveira (Trad.). Editora: EDUFBA, 2008.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da & GIACOMINI, Sonia Maria. **Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Pallas. 188pp. 2013

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 43. ed., São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GARONE, Taís Diniz. Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de terreiro: Segurança Alimentar, nutricional e Inclusão produtiva. Brasília: **Ministério dos Direitos Humanos**, 2018.

GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Relig. soc.** [online]. 2008, vol.28, n.2, pp.80-101.

GOLDMAN, Márcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, ISER, 25 (2), p. 102-120, 2005.

GOMES, Nilma Lino. "Relações Étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos". **Currículo sem Fronteiras**, v.12, n.1, pp. 98-109, Jan/Abr 2012. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/gomes.pdf>

GUIMARÃES, Mauro. **Educação ambiental: no consenso um embate?** Campinas, São Paulo: Papirus, 2000.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª Edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

LOUREIRO, C. F. B. Proposta pedagógica educação ambiental no Brasil. In BRASIL, **Ministério da Educação. Educação Ambiental no Brasil**, 2008.

LOUREIRO, C. F. B. **Trajectoria e fundamentos da educação ambiental**. 4ª edição, São Paulo, Editora Cortez, 2012.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 5ª ed. São Paulo: Hucitec-Abrasco, 1998.

MORAIS, M. A. **Umbanda, Territorialidade e Meio Ambiente: representações socioespaciais e sustentabilidades**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Departamento de Geografia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, p. 161. 2010.

MORAIS, Marcelo Alonso. **Umbanda, Territorialidades e Meio Ambiente: representações socioespaciais e sustentabilidades**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2010.

MOSCOVICI, S. **Representações sociais: investigação em psicologia social**. 2 ed.

MOURA, Clóvis. (2004). **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo: Edusp.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro no Brasil**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MOUTINHO DA COSTA, L. **A Floresta Sagrada da Tijuca: estudo de caso de conflito envolvendo uso público religioso de parque nacional**. Dissertação de Mestrado. EICOS/UFRJ, 2008.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. 2 ed. Brasília/Rio: Fundação Cultural Palmares; O.R. Editora, 2002.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. In: Nascimento, Elisa Larkin (Org.). **Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 71 -91.

PATTO, M. H. S. **A produção do fracasso escolar: histórias de submissão e rebeldia**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1999.

PORTO-GONÇALVES, Carlos. Walter. **O Desafio Ambiental**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

RAMOS, A. O negro brasileiro 1^o v. - **Etnologia religiosa**. Volume: 188. Edição: 2^a, São Paulo, Companhia editora nacional, 1940.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro, UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.

RUA, João. Desenvolvimento, espaço e sustentabilidades. In: RUA, João (org.). **Paisagem, Espaço e Sustentabilidades: Uma perspectiva multidimensional da Geografia**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2007.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília, DF: s.n., 2015.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço: técnica, razão e emoção**. 4. ed. 2. reimpr. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, M. Região: globalização e identidade. In: LIMA, L. C. (Org.). **Conhecimento e reconhecimento: uma homenagem ao geógrafo cidadão do mundo**. Fortaleza: Eduece/LCR, p. 53-64, 2003.

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a educação: diversidade, descolonização e redes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

TOLEDO, V. M.; BARREIRABASSOLS, N. **La memória biocultural: la importância ecológica de las sabidurías tradicionales**. Barcelona: Icaria Editorial, 2008.

WALSH, C. **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

ANEXOS

Figuras 1, 2 e 3 - denominação dos Ilês

Figura 4 - distribuição das ações sociais por parceiros

Figura 5 - distribuição das ações sociais por tamanho

Figura 6 - distribuição das ações sociais por fundação

Figura 7 - 8 - Lideranças religiosas por gênero

Figuras 9 -12 - Quilombo-axé mapeados pela Puc-Rio

Figura 13 - Mãe Márcia com jovens e crianças de seu Ilê

Figura 14 - Presente de Yemanjá 2018 em São Gonçalo, barco biodegradável, construídos pelos jovens do quilombo-axé de mãe Márcia

Figura 15 -Barco sendo levado para o mar.

Figura 16 - Encontro de mulheres de axé

Figura 17 - Atividades culturais

Figura 18 - As crianças na festa em reverência a Osun

Figura 19 - Árvore no Quilombo-axé de Iya Soraya de Odé

Figura 20 - Iya Soraya de Odé

Figuras 21 – 23 - Imagens do Ilê de mãe Soraya

Figura 24 - Aquilombados de mãe Soraya confraternizando

Figura 25 - As matriarcas da casa Branca, Salvador, BA

FIGURA 1 - Denominação dos quilombo-axé

Denominações e regiões 51

**Tabela I – Denominações
(valores e descritores)**

Valores	Descritores
CB	1. Ala Ketu
Candomblé	2. Alaketu (Axé Engenho Velho)
	3. Alaketu (Axé Gantois)
	4. Alaketu (Axé Oxumarê)
	5. Angola
	6. Angola (Congo)
	7. Angola (Tumba Jussara)
	8. Angola (Axé Beiru)
	9. Angola (Axé dos Gravatás)
	10. Angola (Bate Folha)
	11. Angola (Congo)
	12. Angola (Lumbando)
	13. Angola (Massagangue de Kariolé)
	14. Angola (Mujola)
	15. Angola (Muxicongo)
	16. Angola / Ketu
	17. Efon
	18. Efon (Axé Oloke Ti)
	19. Efon / Ketu
	20. Fon
	21. Jeje
	22. Jeje (Bogum)
	23. Jeje (Mahin – Huntôloji)
	24. Jeje (Mahin Axe Padaguá)
	25. Jeje (Mahin)
	26. Jeje (Mahin) / Nagô Vodun
	27. Jeje (Nagô Vodun)
	28. Jeje (Nagô)
	29. Jeje (Nudo Bi)
	30. Jeje (Savalu)
	31. Ketu
	32. Ketu (Axé Gantois)
	33. Ketu (Axé Bangbose)
	34. Ketu (Axé Engenho Velho)
	35. Ketu (Axé Opò Afonjá)
	36. Ketu (Axé Oxumarê)
	37. Ketu (Obara Orum Ti Já)
	38. Ketu / Angola
	39. Ketu / Efon
	40. Ketu / Nagô
	41. Nagô
	42. Nagô Vodum
	43. Angola / Umbanda
	44. Angola / Umbanda / Ketu
	45. Candomblé / Umbanda

Fonte: FONSECA & GIACOMINI, 2013

FIGURA 2 - Continuação da tabela 1

52 Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro

CB Candomblé	46. Efon / Umbanda 47. Jeje / Umbanda 48. Ketu / Umbanda 49. Sessão doutrinária de Candomblé – Nago Vodun / Sessão doutrinária de Umbanda / Tenda Espírita Caboclo da Oca de Cobra Corá 50. Umbanda / Alaketu 51. Umbanda / Angola 52. Umbanda / Angola (Cassange) 53. Umbanda / Angola / Ketu 54. Umbanda / Efon 55. Umbanda / Jeje 56. Umbanda / Ketu
UB Umbanda	1. Umbanda 2. Umbanda (Pé Descalço) 3. Umbanda (Astral) 4. Umbanda (Branca) 5. Umbanda (Esotérica) 6. Umbanda (Omoloko) 7. Umbanda (Pura) 8. Umbanda (Traçada) 9. Angola / Umbanda 10. Angola / Umbanda / Ketu 11. Candomblé / Umbanda 12. Efon / Umbanda 13. Jeje / Umbanda 14. Ketu / Umbanda 15. Sessão doutrinária de Candomblé – Nago Vodun / Sessão doutrinária de Umbanda / Tenda Espírita Caboclo da Oca de Cobra Corá 16. Umbanda / Alaketu 17. Umbanda / Angola 18. Umbanda / Angola (Cassange) 19. Umbanda / Angola / Ketu 20. Umbanda / Efon 21. Umbanda / Jeje 22. Umbanda / Ketu
OP Outras Pertencas	1. Ciganos 2. Ifá 3. Ifá (Cubano) 4. Ijexa 5. Ijexá Nagô 6. Oborisa 7. Omoloko 8. Onose 9. Osossi 10. Povo do Oriente 11. Tradicional Religião Yorubá 12. Xango (Airá) 13. Yjexá 14. Yoruba (Lukumi)

Fonte: FONSECA & GIACOMINI, 2013

FIGURA 3 - Continuação da tabela 2

Denominações e regiões	
C&U Híbridos	<ol style="list-style-type: none"> 1. Angola / Umbanda 2. Angola / Umbanda / Ketu 3. Candomblé / Umbanda 4. Efon / Umbanda 5. Jeje / Umbanda 6. Ketu / Umbanda 7. Sessão doutrinária de Candomblé – Nago Vodun / Sessão doutrinária de Umbanda / Tenda Espírita Caboclo da Oca de Cobra Coral 8. Umbanda / Alaketu 9. Umbanda / Angola 10. Umbanda / Angola (Cassange) 11. Umbanda / Angola / Ketu 12. Umbanda / Efon 13. Umbanda / Jeje 14. Umbanda / Ketu
HO Híbridos Outros	<ol style="list-style-type: none"> 1. Congo / Angola 2. Jeje / Omoloko 3. Ketu / Cabocla é de Mina 4. Nagô / Jurema 5. Nagô Jurema do Rei Salomão 6. Omoloko / Ketu / Angola 7. Umbanda / Omoloko 8. Umbanda / Quimbanda

Fonte: Elaboração própria, a partir de dados da pesquisa que originou este livro (PUC-Rio/SEPP-PR, 2011).

**Tabela II – Denominações
(frequências e porcentagens)**

Valores	Frequências <i>f</i>	Porcentagens %
Candomblé	625	73.8
Umbanda	125	14.8
Outras pertencas	35	4.1
Híbridos C&U	35	4.1
Híbridos com outras pertencas	20	2.4
S/I - Sem informação	7	0.8
Total	847	100

Fonte: Elaboração própria, a partir de dados da pesquisa que originou este livro (PUC-Rio/SEPP-PR 2011).

Fonte: FONSECA & GIACOMINI, 2013

Figura 4 - Distribuição das ações sociais.

Tabela XVI
Distribuição das ações sociais por parceiro

AÇÕES f (%)	PARCEIROS f (%)							S/I no conjunto (%)
	PP	EM	FD	IMF	SP	S/I	(%)	
PN	5 (7.3)	0 (-)	9 (21.9)	13 (5.4)	0 (-)	22 (3.4)	22 (3.4)	(5.8)
PL	7 (10.2)	2 (20.0)	5 (12.2)	18 (7.4)	1 (33.3)	43 (6.6)	43 (6.6)	(9.2)
PC	1 (1.5)	1 (10.0)	4 (9.8)	6 (2.5)	0 (-)	9 (1.4)	9 (1.4)	(2.6)
PD	1 (1.5)	0 (-)	0 (-)	2 (0.8)	0 (-)	2 (0.3)	2 (0.3)	(0.5)
GE	7 (10.2)	1 (10.0)	1 (2.4)	16 (6.6)	0 (-)	21 (3.2)	21 (3.2)	(5.4)
CF	32 (47.1)	4 (40.0)	16 (39.1)	147 (51.0)	1 (33.3)	166 (25.4)	166 (25.4)	(42.7)
CA	7 (10.2)	2 (20.0)	3 (7.4)	11 (4.5)	0 (-)	22 (3.4)	22 (3.4)	(5.0)
EA	1 (1.5)	0 (-)	1 (2.4)	1 (0.4)	0 (-)	4 (0.6)	4 (0.6)	(0.9)
VS	2 (3.0)	0 (-)	0 (-)	8 (3.3)	0 (-)	30 (4.6)	30 (4.6)	(4.6)
DH	2 (3.0)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	(0.1)
HC	1 (1.5)	0 (-)	0 (-)	11 (4.6)	0 (-)	6 (0.9)	6 (0.9)	(2.1)
PA	0 (-)	0 (-)	1 (2.4)	1 (0.4)	0 (-)	1 (0.1)	1 (0.1)	(0.4)
S/I	2 (3.0)	0 (-)	1 (2.4)	7 (3.0)	1 (33.4)	328 (50.1)	328 (50.1)	(39.7)
Totais	68 (100)	10 (100)	41 (100)	241 (100)	3 (100)	654 (100)	654 (100)	(100)

Fonte: Elaboração própria, a partir de dados da pesquisa que originou este livro (PUC-Rio/SEPPH)

Fonte: FONSECA & GIACOMINI, 2013

Figura 5 - Distribuição das ações sociais por tamanho.

Presença do eixo: mapeando terreiros no Rio de Janeiro

Tabela XVII – Distribuição das ações sociais por tamanho

TAMANHO (%)

AÇÕES (%)	TAMANHO (%)										Totais
	1 a 10	11 a 30	31 a 50	51 a 100	101 a 150	151 a 200	201 a 500	501 a 1.000	Mais de 1.000	S/I	
PN	3 (6.1)	10 (20.4)	12 (24.5)	11 (22.4)	5 (10.2)	4 (8.2)	2 (4.1)	0 (-)	2 (4.1)	0 (-)	49 (100)
PL	5 (6.4)	24 (30.8)	16 (20.5)	19 (24.3)	3 (3.8)	2 (2.6)	4 (5.1)	2 (2.6)	2 (2.6)	1 (1.3)	78 (100)
PC	2 (9.1)	2 (9.1)	6 (27.3)	5 (22.7)	2 (9.1)	2 (9.1)	3 (13.6)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	22 (100)
PD	0 (-)	0 (-)	3 (75.0)	1 (25.0)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	4 (100)
GE	2 (4.3)	6 (13.1)	18 (39.1)	6 (13.1)	2 (4.3)	5 (10.9)	4 (8.7)	0 (-)	2 (4.3)	1 (2.2)	46 (100)
CF	47 (11.3)	139 (38.4)	81 (22.4)	60 (16.6)	13 (3.6)	6 (1.6)	15 (4.1)	4 (1.1)	0 (-)	3 (0.9)	362 (100)
CA	3 (7.1)	17 (40.5)	7 (16.7)	9 (21.4)	1 (2.4)	1 (2.4)	0 (-)	3 (7.1)	0 (-)	1 (2.4)	42 (100)
EA	1 (12.5)	1 (12.5)	2 (25.0)	2 (25.0)	1 (12.5)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	1 (12.5)	0 (-)	8 (100)
VS	4 (10.2)	14 (35.9)	10 (25.6)	9 (23.1)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	1 (2.6)	0 (-)	1 (2.6)	39 (100)
DH	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	1 (100)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	1 (100)
HC	1 (5.5)	7 (38.9)	6 (33.4)	2 (11.2)	1 (5.5)	0 (-)	1 (5.5)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	18 (100)
PA	0 (-)	0 (-)	2 (66.7)	0 (-)	1 (33.3)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	3 (100)
S/I	53 (15.8)	170 (50.6)	58 (17.3)	33 (9.8)	4 (1.1)	5 (1.5)	5 (1.5)	0 (-)	2 (0.6)	6 (1.8)	336 (100)
no conjunto (%)	(11.4)	(42.1)	(21.1)	(14.3)	(2.8)	(1.9)	(3.0)	(1.1)	(0.8)	(1.5)	1.008 (100)

Elaboração própria, a partir de dados da pesquisa que originou este livro (PUC-Rio/SEPP/PP)

Fonte: FONSECA & GIACOMINI, 2013

Figura 6 - Ações Sociais por fundação

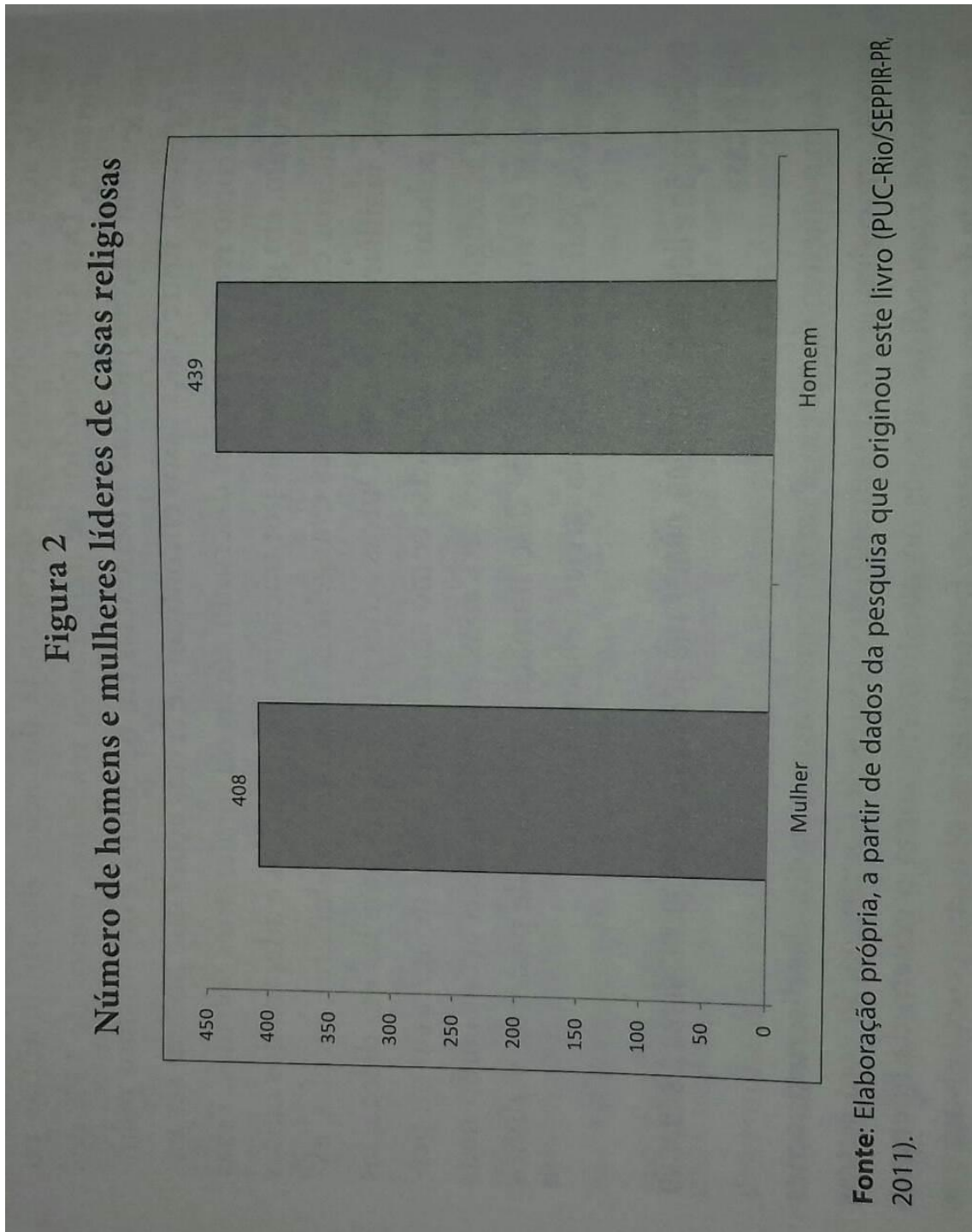
Tabela XIX – Distribuição das ações sociais por fundação

AÇÕES (%)	FUNDAÇÃO (%)													S/I	Totais
	Antes 1930	1930 1939	1940 1949	1950 1959	1960 1969	1970 1979	1980 1989	1990 1999	2000 2009	Após 2010					
PN	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	6 (12,2)	7 (14,3)	7 (14,3)	14 (28,6)	13 (25,5)	0 (-)	2 (4,1)	49 (100)			
PL	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	9 (11,5)	18 (23,1)	15 (19,2)	14 (17,9)	19 (24,4)	1 (1,3)	2 (2,6)	78 (100)			
PC	0 (-)	0 (-)	1 (4,5)	1 (4,5)	1 (4,5)	2 (9,1)	7 (31,9)	4 (18,2)	5 (22,8)	0 (-)	1 (4,5)	22 (100)			
PD	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	1 (25,0)	0 (-)	2 (50,0)	0 (-)	1 (25,0)	0 (-)	0 (-)	4 (100)			
GE	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	5 (10,9)	9 (19,6)	11 (23,9)	10 (21,7)	8 (17,4)	0 (-)	3 (6,5)	46 (100)			
CF	0 (-)	0 (-)	11 (3,0)	18 (5,0)	23 (6,4)	51 (14,1)	58 (16,0)	82 (22,6)	103 (28,4)	3 (0,9)	13 (3,6)	362 (100)			
CA	0 (-)	0 (-)	0 (-)	1 (2,4)	4 (9,5)	7 (16,7)	6 (14,3)	11 (26,2)	11 (26,2)	0 (-)	2 (4,7)	42 (100)			
EA	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	1 (12,5)	3 (37,5)	0 (-)	0 (-)	4 (50,0)	0 (-)	0 (-)	8 (100)			
VS	0 (-)	0 (-)	0 (-)	3 (7,7)	1 (2,6)	6 (15,4)	8 (20,5)	14 (35,9)	7 (17,9)	0 (-)	0 (-)	39 (100)			
DH	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	1 (100)	1 (100)			
HC	0 (-)	2 (11,1)	0 (-)	1 (5,5)	0 (-)	0 (-)	4 (22,3)	5 (27,8)	4 (22,3)	1 (5,5)	1 (5,5)	18 (100)			
PA	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	0 (-)	2 (75,0)	0 (-)	0 (-)	1 (25,0)	3 (100)			
S/I	0 (-)	2 (0,6)	8 (2,4)	8 (2,4)	20 (6,0)	36 (10,7)	46 (13,7)	79 (23,5)	122 (36,3)	0 (-)	15 (4,4)	336 (100)			
(%) no conjunto	(-)	(0,8)	(2,1)	(3,7)	(6,9)	(12,9)	(15,7)	(23,2)	(30,2)	(0,6)	(3,9)	1.008 (100)			

Fonte: Elaboração própria, a partir de dados da pesquisa que originou este livro (PUC-Rio/SEPP-PR, 2011).

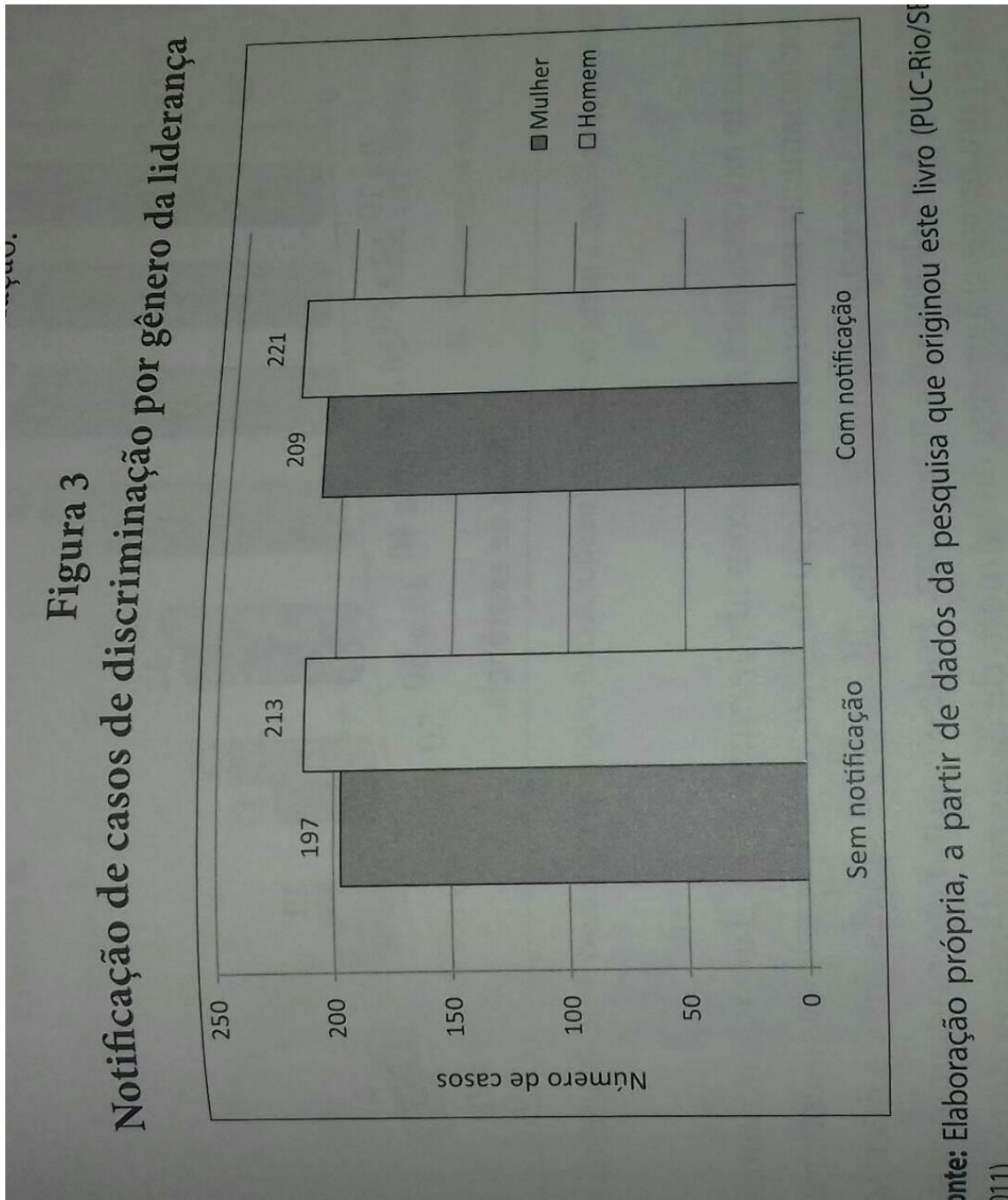
Fonte: FONSECA & GIACOMINI, 2013

Figura 7 - Lideranças religiosas por gênero.



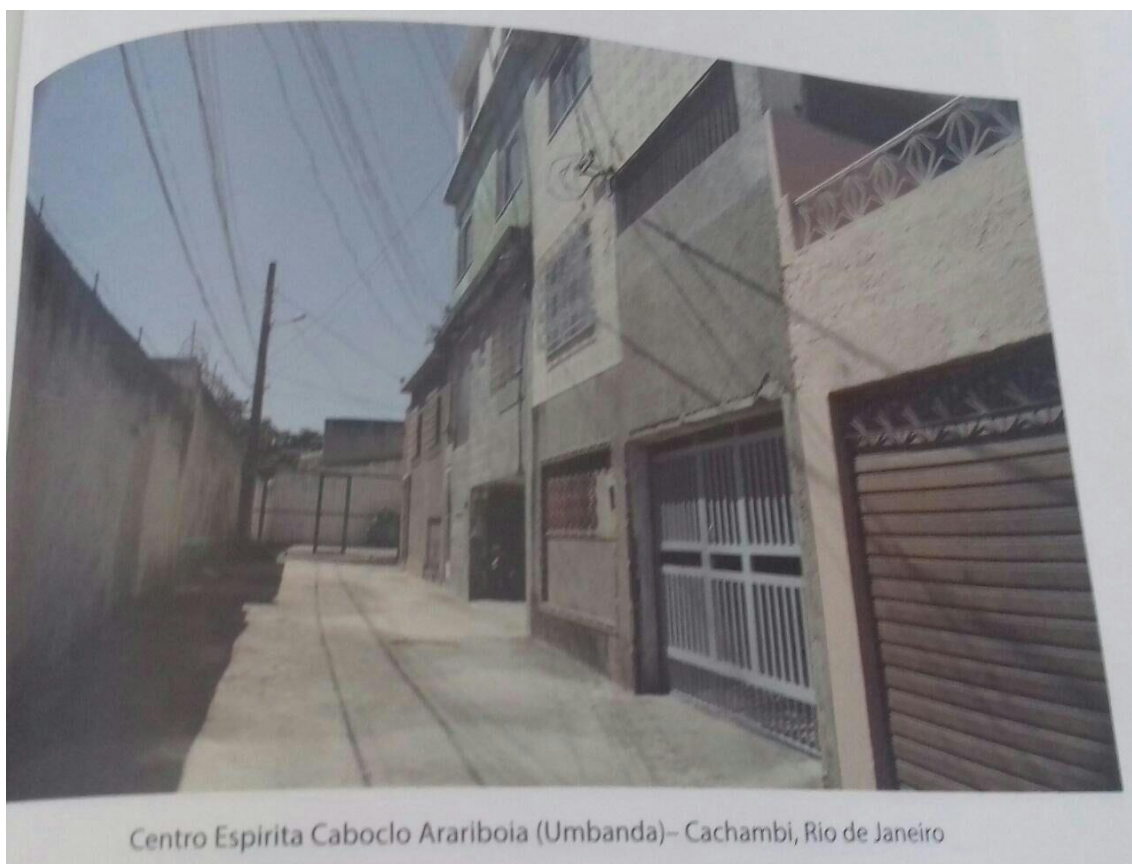
Fonte: FONSECA & GIACOMINI, 2013

Figura 8 - Continuação da tabela 7



Fonte: FONSECA & GIACOMINI, 2013

Figura 9 - Alguns dos Quilombos-axé mapeados pela PUC-Rio.



Fonte: FONSECA & GIACOMINI, 2013

Figura 10



Casa das Águas (Umbanda) – Jacarepaguá, Rio de Janeiro

Fonte: FONSECA & GIACOMINI, 2013

Figura 11



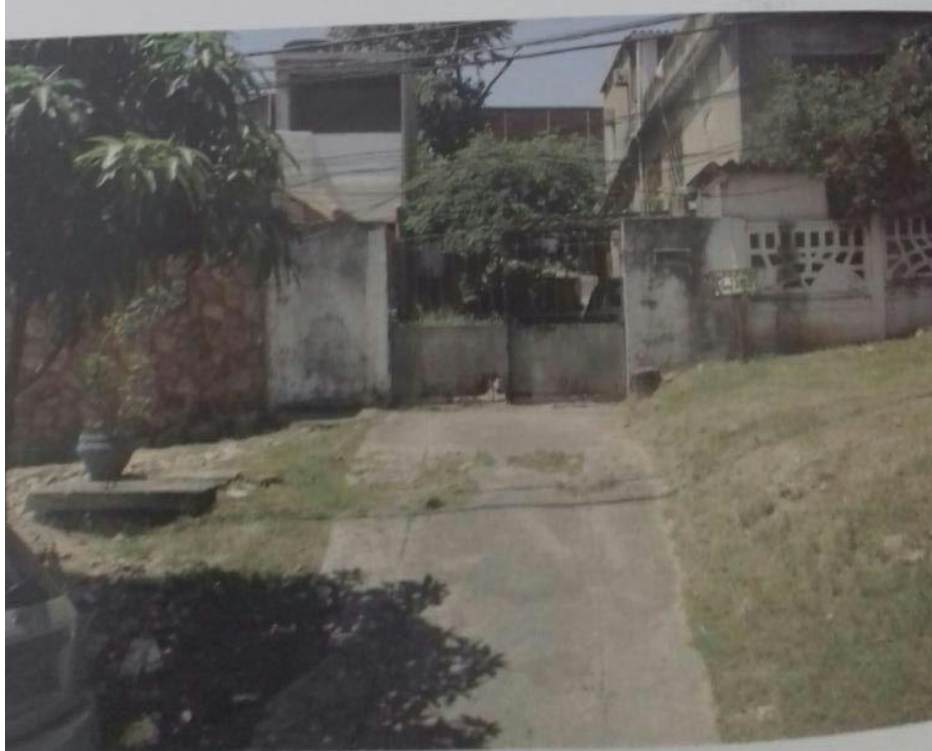
Irmandade *Ogum Iara* e *Ogum Rompe Mato* (Umbanda) – Centro, Mesquita

Fonte: FONSECA & GIACOMINI, 2013

Figura 12



Banto Luango de Xango (Angola) – Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro



Centro Espírita Novo Maria Congo (Omolocô) – Irajá, Rio de Janeiro

Fonte: FONSECA & GIACOMINI, 2013

FIGURA 13 - Mãe Márcia com crianças e jovens de seu quilombo-axé.



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 14 - Presente de Yemanjá de São Gonçalo 2018
Barco biodegradável confeccionado pelas crianças do Ilê de Mãe Márcia.



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 15 - O barco sendo levado para o mar.



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 16 - Encontro de mulheres de axé, uma tarde de troca de saberes.



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 17 - Atividade cultural no Quilombo Axé de Iya Márcia de Osun.



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 18 - Festa em reverência a Osun



Fonte: Renata Redoglia

Figura 19 - Árvore do Quilombo-axé de Iya Soraya de Odé.



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 20 - Iyá Soraya de Odé



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 21 - Imagem do Quilombo-axé de Iya Soraya de Odé



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 22 - Imagem do Quilombo-axé de Iya Soraya de Odé



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 23 - Imagem do Quilombo-axé de Iya Soraya de Odé



Fonte: Acervo Pessoal

FIGURA 24 - Os aquilombados de Mãe Soraya confraternizando.



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 25 - As Matriarcas da Casa Branca, Salvador, BA



Fonte: Acervo Pessoal