



Universidade de Brasília – UnB  
Faculdade de Educação – FE  
Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE  
Tese de Doutorado

**“KÒ SÍ EWÉ, KÒ SÍ ÒRÌSÀ” (SEM FOLHA, NÃO HÁ ORIXÁ):**  
Vivências ecológicas no Ilé Àse Opó Osogunlade

**Verônica Maria da Silva Gomes**

Brasília – DF  
2015

VERÔNICA MARIA DA SILVA GOMES

**“KÒ SÍ EWÉ, KÒ SÍ ÒRÌSÀ” (SEM FOLHA, NÃO HÁ ORIXÁ):**

Vivências ecológicas no Ilé Asè Opó Osogunlade

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutora em Educação.

Linha de Pesquisa: Ecologia Humana e Educação Ambiental

Orientadora: Profa. Dra. Vera Margarida Lessa Catalão

Brasília – DF

2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho,  
por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa  
desde que citada a fonte

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pela autora

GOMES, Verônica Maria da Silva

GG633"

"Kò sí ewé, kò sí òrìsà" (Sem folha, não há orixá):  
vivências ecológicas no Ilé Àse Opó Osogunlade /  
Verônica Maria da Silva GOMES; orientador Vera  
Margarida Lessa CATALÃO. -- Brasília, 2015.  
200 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Educação) --  
Universidade de Brasília, 2015.

1. Etnopesquisa-ação. 2. Candomblé Ketu. 3.  
Educação ambiental. 4. Sagrado. 5.  
Transdisciplinaridade. I. CATALÃO, Vera Margarida  
Lessa, orient. II. Título.

Universidade de Brasília – UnB  
Faculdade de Educação – FE  
Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE  
Tese de Doutorado

VERÔNICA MARIA DA SILVA GOMES

**“KÒ SÍ EWÉ, KÒ SÍ ÒRÌSÀ” (SEM FOLHA, NÃO HÁ ORIXÁ):**

Vivências ecológicas no Ilé Àse Opó Osogunlade

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutora em Educação. Linha de pesquisa: Ecologia Humana e Educação Ambiental.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Vera Margarida Lessa Catalão

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Claudia Lyra Pato – Membro Interno  
PPGE/FE/UnB

---

Prof. Dr. Othon Henry Leonardos – Membro Externo  
CDS/UnB

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Teresa Cristina Siqueira Cerqueira – Membro Interno  
PPGE/FE/UnB

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Vanda Machado da Silva – Membro Externo  
RENAFRO

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Leila Chalub Martins – Suplente  
PPGE/FE/UnB

Aprovada em 28 de agosto de 2015.

Ao meu neto, Malik Gomes Leôncio: broto em (trans)formação.

## AGRADECIMENTOS

*Gratidão, ao Ser Criador Supremo, senhor de todas as comunidades de vida, pela minha vida, pela renovação do meu tempo de permanência sobre e com o Planeta Terra, pela consciência de que tenho ainda muito a plantar e a colher.*

*Gbogbo Arasale, mo júbà!*

*Reverência a todos os meus ancestrais biológicos e espirituais.*

*A todos(as) aqueles(as) que me possibilitaram ser e estar aqui, agora, como árvore cinquentenária, a partir das sementes de 'Seu' Bôscó e 'Dona' France e de todos e todas que vieram antes.*

*À minha pequena família nuclear – que é grande em potencialidade –, por estarmos aprendendo juntos a (con)viver, por nos acompanharmos, por nos cuidarmos, por partilharmos, como podemos, o que somos e temos, riqueza, que, como planta, precisa ser regada todo dia...*

*Aos meus amigos e amigas de toda uma vida. Aos que passaram, aos que ficaram, aos que estão, aos que ficarão. Somos árvores, plantas e folhas de várias estações!*

*Aos colegas de trabalho e militância ao longo desses anos. Especialmente, à Prof<sup>a</sup>. Dra. Gloria Moura por me haver apresentado ao mundo das comunidades tradicionais quilombolas! Plantamos e colhemos muita coisa boa juntas!*

*Gratidão a todo acolhimento favorecido pelas tramas do universo para que essa contribuição, em forma de pesquisa-ação, pudesse ser apresentada em tempo hábil.*

*Gratidão a minha orientadora, Vera Margarida Lessa Catalão, pela parceria leal, por não haver desistido da caminhada mesmo diante de tantos reveses. Por seu olhar acadêmico eivado de afeto, pela solidariedade, por sua humanidade. Ore yeye ô! Odo òyá!*

*Gratidão a toda a comunidade do Ilé Àsè Opó Osogunlade – minha família de fé, folhas do mesmo tronco-espiritual Ketu – na pessoa do Bàbálàsè Ògún Tóòrikpe (Reginaldo Daniel Flores). Sem vocês, essa pesquisa-ação não seria. Sigamos no nosso caminho de (trans)formação. Ogun iê!*

*Gratidão às folhas sagradas que curam, que banham, que acalmam, que aquecem, que esfriam, que possibilitam... Que possamos (re)aprender com vocês a empreender o caminho de retorno à natureza! Ewé ooooo!!!!*

*“Lá e aqui estão elas! Flores, folhas, cascas, raízes. Mata afora, passo a passo, assim vamos nós. Encontrando doses generosas de saberes repletos de encantamentos que, aliados à ciência, podem e devem mudar nossas vidas e histórias. Assim percebo e sinto ewé, folha poderosa fortalecida pelas ações de seu principal guardião: Osányin, aláse ewé”.*

**Ògún Tòórikpe – Reginaldo Daniel Flores –  
(Bàbàlàse n’Ilé Àse Opó Oṣogunlade – São  
Cristóvão/SE)**

## RESUMO

Esta etnopesquisa-ação teve lugar no Ilé Àse Opó Osogunlade – terreiro de candomblé de nação Ketu – localizado no estado de Sergipe, região nordeste do Brasil, que se configurou como campo de pesquisa. O grupo pesquisador coletivo constituiu-se por quatorze membros do terreiro incluindo o sacerdote dirigente – Bábálàse (“pai-de-santo”) Reginaldo Daniel Flores. A pesquisa teve por objetivo investigar as possíveis relações entre a cosmovisão africana e suas práticas culturais e os fundamentos e práticas de Educação Ambiental. Como objetivos específicos, buscou-se verificar os paradigmas ecológicos presentes no Ilé Àse Opó Osogunlade por meio de vivências pedagógicas que articularam os princípios da Educação Ambiental e os princípios/valores ancestrais do candomblé de nação ketu; e, também, buscou-se identificar os conceitos nativos relativos à relação ser humano e natureza presentes no cotidiano do terreiro. A escolha por um método de intervenção coletiva, inspirado nas técnicas de tomada de decisão, que associasse pesquisadores e atores sociais num procedimento conjunto de transformação de uma dada realidade, pareceu-nos mais adequado para compreender a complexidade dessa realidade. Para tanto, juntamente com o grupo pesquisador coletivo, foram realizadas três oficinas, a saber: 1 – Oficina-diagnóstico e planejamento; 2 – Oficina òrìṣà/natureza; 3 – Oficina de Educação Ambiental e duas entrevistas com um sacerdote e uma sacerdotisa representativos da nação ketu no Brasil. A dimensão afetiva permeou essa construção coletiva nesse ambiente de formação – o terreiro de candomblé – onde a correlação cultura-natureza foi percebida a partir de referenciais de estudos filosóficos, botânicos e antropológicos e de conceitos nativos da cosmovisão africana, baseados na cosmovisão yorùbá. Observar o sujeito-objeto pela ótica transdisciplinar também criou oportunidade de propiciar o compartilhamento de conhecimentos entre saberes acadêmicos e saberes da tradição cultural (terreiro de candomblé ketu). Nesta etnopesquisa-ação, a análise dos dados se deu sob a luz da complexidade e de uma epistemologia transdisciplinar, buscou-se a compreensão dos fenômenos estudados nos múltiplos aspectos, integrando a implicação da pesquisadora e a subjetividade coletiva no processo de pesquisa, reafirmando, assim, o caráter ético, de respeito à diversidade, perseguindo a utopia da interculturalidade. Os mitos dos orixás tiveram papel pedagógico importante nesse processo, uma vez que trouxeram preciosos elementos sagrados, simbólicos e exemplos de ser e fazer que norteiam a conduta diária dos iniciados no candomblé. A partir da análise interpretativa das entrevistas, das vivências nas oficinas e da descrição densa dos depoimentos, emergiram, dentre outras, algumas categorias como ‘territorialidade’, ‘cuidado’, ‘pertencimento’, ‘memória’ e ‘ancestralidade’. Com a pesquisa-ação verificamos que a tradição de matriz africana – detentora de um legado ancestral – traz saberes imemoriais que fornecem bases para o vivenciar de uma ética ambiental compatível com a preservação e a manutenção da vida. Nesse sentido, as práticas de Educação Ambiental constituem-se como estratégias para um pensar as próprias vivências de pertencimento à natureza e tudo o que isso implica no Osogunlade.

**Palavras-chave:** Etnopesquisa-ação. Candomblé ketu. Educação Ambiental. Sagrado. Transdisciplinaridade.



## ABSTRACT

The present ethno research-action took place at Ilé Àse Opó Osogunlade – Ketu nation candomblé temple – placed in the State of Sergipe, Northeastern Brazil which was configured as a research field. The group collective researcher was consisted of 14 members including the chief priest – Babalàsè” Reginaldo Daniel Flores. The research aimed to investigate the possible relationship between the African worldview (cosmovision) and their cultural practices and the principles of Environmental Education practices. As specific objectives, it sought to verify the ecological paradigms present at Ilé Àse Opó Osogunlade through educational experiences that articulated the principles of Environmental Educational and the principles/ancestral values of candomblé ketu; and also, sought to identify the native concepts regarding the relationship between human beings and nature present in the everyday life of the temple/terreiro. The option for a method of collective intervention, inspired by decision-making techniques, which brings together researchers and social players in a set of changing procedure of a given reality, it seemed more appropriated to understand the complexity of that reality. Therefore, along with the collective group researcher there were three workshops, namely: 1 – Diagnosis and planning Workshop, 2 – and Nature Workshop, 3 – Environmental Education workshop and two interviews with representative priests of ketu nation in Brazil. The affective dimension has permeated this collective construction in the learning environment of the candomblé terreiro, where the correlation culture-nature was understood from the references of philosophical, botanical, and anthropological studies, and from the native concepts of the African worldview, based on yorùbá worldview. Observe the studied subject through a transdisciplinary perspective also created opportunity to provide knowledge sharing between academic knowledge and knowledge of a cultural tradition (candomblé ketu). Data analysis was done under the light of complexity and transdisciplinary epistemology, sought to understand the phenomena studied in multiple aspects. Implication of the researcher and collective subjectivity were integrated into the research process, reaffirming, thus, the ethical respect for diversity, pursuing the utopia of interculturality. The Òrìsà myths played an important educational role in this process as it brought precious sacred and symbolic elements, as well as examples of being and doing that guide the daily conduct of the initiated in candomblé. From the interpretative analysis of the interviews, the experiences in the workshops, and the dense description of the statements have emerged, among others, some categories as ‘territoriality’, ‘care’, ‘identity’, ‘belonging’, ‘memory’ and ‘ancestry’. This research-action found that the tradition of African origin holds an ancestral legacy and brings ancient knowledge that provide bases for the experience of an environmental ethic compatible with the preservation and maintenance of life. In this sense, environmental education practices constitute as strategies for thinking about their own experience of belonging to nature and all what that implies.

**Keywords:** Ethno research-action. Candomblé ketu. Environmental Education. Sacred. Transdisciplinary approach.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Mapa do município de São Cristóvão / Sergipe onde se localiza o Ilé Àse Opó Osogunlade .....	62
Figura 2 –	Bàbálàse Ògún Tóòrikpe.....	64
Figura 3 –	Eugênia Anna dos Santos – Mãe Aninha – Nome sacerdotal: Oba Biyi.....	96
Figura 4 –	Fachada da Casa de Sàngó no Opó Afonjá, tendo na varanda lateral a escultura de Sàngó por Tati Moreno.....	97
Figura 5 –	Maria da Purificação Lopes – Mãe Bada: Olufan Deiyi.....	98
Figura 6 –	Maria Bibiana do Espírito Santo (1900-1967) – Mãe Senhora.....	99
Figura 7 –	Clarice Daniel de Castro – Osun Toki.....	100
Figura 8 –	Olegário Daniel de Paula – Ojé Lade.....	101
Figura 9 –	Deoscóredes Maximiniano dos Santos (1917-2013) – Mestre Didi - Alapini.....	102
Figura 10 –	Maria Stella de Azevedo Santos (1925-) – Mãe Stella – Iyá Odé Kayode: sucessora de Mãe Ondina.....	103
Figura 11 –	Sujeito pesquisador coletivo construindo a linha do tempo.....	107
Figura 12 –	Técnica do cochicho para diagnosticar problemas/desafios.....	108
Figura 13 –	Localizando nossos problemas/desafios e potencialidades, ao longo da estrada da nossa existência enquanto coletivo.....	109
Figura 14 –	Alguns problemas/desafios identificados.....	110
Figura 15 –	A porteira do Osogunlade.....	120
Figura 16 –	Irókò ou Roko na nação ketu.....	122
Figura 17 –	Adankó ou Danko para a tradição ketu.....	123
Figura 18 –	Nosso, ainda pequeno, baobá.....	124
Figura 19 –	Escolhendo a nossa folha.....	129
Figura 20 –	Tóòrikpe fala sobre Òsányin.....	130
Figura 21 –	O mutirão: manejo na área do Irókó.....	134
Figura 22 –	O mutirão: colhendo e plantando mudas de plantas.....	135
Figura 23 –	O mutirão: lavando os alguidares.....	135

Figura 24 – O mutirão: alguidares lavados para serem reaproveitados como vasos, fruteiras, decoração.....	136
Figura 25 – Finalizando o mutirão: missão cumprida .....	136

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CPDS	- Centro de Promoção e Desenvolvimento Sustentável
DST/HIV/AIDS	- Doenças Sexualmente Transmissíveis / Vírus da Imunodeficiência Humana / Síndrome de Imunodeficiência Adquirida
EA	- Educação Ambiental
EH	- Ecologia Humana
FASC	- Festival de Arte de São Cristóvão
FNPETI	- Fórum Nacional de Erradicação do Trabalho Infantil
IFS	- Instituto Federal de Sergipe
IPAC	- Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia
INPETI	Instituto Nacional de Erradicação do Trabalho Infantil
JFPE	- Justiça Federal em Pernambuco
MP	- Ministério Público
NEAB	- Núcleo de Estudos Afro-brasileiros
PNRS	- Política Nacional de Resíduos Sólidos
PNSIPN	- Política Nacional de Saúde Integral da População Negra
PROACQ	- Projeto de Apoio a Comunidades de Quilombos no Brasil
RENAFRO	- Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde
SEBRAE	- Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
UFPE	- Universidade Federal de Pernambuco
UFS	- Universidade Federal de Sergipe
UnB	- Universidade de Brasília
UNEB	- Universidade do Estado da Bahia

## SUMÁRIO

<b>SEMENTES</b> .....	<b>14</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>19</b>
<b>1 CATANDO AS FOLHAS: NARRATIVAS SOBRE A ORIGEM E A ATUALIDADE DOS CANDOMBLÉS DE NAÇÃO KETU NO BRASIL</b> .....	<b>32</b>
1.1 Cosmogonia, cosmovisão yorùbá e a sacralidade da natureza para as religiões de matriz africana .....	41
<b>2 APRESENTANDO AS FOLHAS: CONTEXTUALIZAÇÃO DA REALIDADE DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ NO BRASIL: A TRADIÇÃO VIVA</b> .....	<b>50</b>
2.1 Colonialidade, religião, repressão e resistência .....	51
2.2 Terreiros e modos de reexistência .....	58
2.3 Adentrando o território sagrado do Ilé Asè Opó Osogunlade: um terreiro ketu em terras sergipanas .....	61
<b>3 FOLHAS NOVAS: PRINCÍPIOS E FUNDAMENTOS DA ECOLOGIA HUMANA E DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL EM INTERAÇÃO COM SABERES AFRICANOS REELABORADOS NA DIÁSPORA</b> .....	<b>68</b>
3.1 Os mitos: vivenciar a forma de aprender dentro dos terreiros .....	74
<b>4 PARA CANTAR O ÀSÈ DAS FOLHAS: ENFOQUE METODOLÓGICO</b> .....	<b>79</b>
4.1 Composição e perfil do grupo pesquisador coletivo .....	83
4.2 Procedimentos metodológicos .....	84
4.3 Do desenvolvimento da pesquisa .....	86
4.4 Fases .....	87
4.4.1 Fase 1: aproximações .....	87
4.4.2 Fase 2: apresentação do projeto como atividade preliminar da pesquisa-ação .....	88
4.5 Oficinas .....	90
<b>5 PARA ENTENDER O ÀSÈ DAS FOLHAS: VIVÊNCIAS E REFLEXÕES - APRESENTAÇÃO DOS RESULTADOS E ANÁLISE DA ETNOPESQUISA-AÇÃO</b> .....	<b>92</b>
5.1 Descrição detalhada das oficinas .....	93
5.1.1 Oficina 1 - diagnóstico e planejamento das ações: 27 e 28 de outubro de 2012 .....	94
5.1.1.1 Ancestralidade, memória e pertencimento .....	95
5.1.1.2 Oralidade e coexistência entre gerações:	

sobre a construção coletiva de uma eco-lógica -----	106
5.1.1.3 Produção de um coletivo ecológico -----	113
5.1.2 Oficina 2 - Òrìṣà e natureza – 22 e 23 de fevereiro de 2013----	113
5.1.2.1 Conexão com a natureza, cuidado com o terreiro – território sagrado -----	115
5.1.2.2 Territorialidade e cuidado -----	118
5.1.2.3 Cuidado com as plantas e as árvores sagradas -----	120
5.1.2.4 Cuidado com as águas -----	126
5.1.2.5 Ancestralidade, identidade, memória e oralidade: pilares de uma educação ecológica no terreiro-----	132
5.1.3 Oficina 3 – Oficina de Educação Ambiental-----	137
5.1.3.1 Fundamentos da Educação Ambiental / Princípios do Candomblé: o cuidado com a natureza humana, social e Planetária -----	137
5.1.3.2 Por uma eco-lógica da solidariedade-----	141
5.1.3.3 Sobre como descartar resíduos para não contamina (nossas) vidas e memórias-----	145
5.1.3.4 "Ebun (presente) é restituição. Não é 'toma lá dá cá": Por uma política de sustentabilidade dentro do terreiro-----	148
 5.2 Entre Educação Ambiental e a cosmovisão de matriz africana: resumo das sinalizações eco-pedagógicas -----	150
 6 FINAL DE UM CICLO: CONSIDERAÇÕES FINAIS -----	155
 REFERÊNCIAS -----	162
 ANEXO	
 ANEXO "A" - Reportagem	
 APÊNDICES	
APÊNDICE "A" - Quadro com atual estrutura hierárquica do terreiro	
APÊNDICE "B" - Oficina 1: Programação	
APÊNDICE "C" - Oficina 1: Convite	
APÊNDICE "D" - Oficina 2: Programação	
APÊNDICE "E" - Oficina 3: Programação	
APÊNDICE "F" - Fotos de alguns espaços do Ilé Aṣè Opó Oṣogunlade	
 GLOSSÁRIO	



## SEMENTES

Nascida em Recife, capital pernambucana, na maternidade do Derby, já se vão 50 anos... Primogênita de uma família com 03 filhos (Verônica, José Bôsko (in memoriam et corde) e Virgínia). Filha de uma funcionária pública, amorosa e exigente, e de um contabilista inconstante (boêmio, músico e de quem herdei o amor pelo canto, pela dança, pelo inglês). Meu pai e minha mãe foram alunos dedicados e insistiam sempre para que nós, seus descendentes, também tivéssemos o mesmo interesse e dedicação pelos estudos. Minha mãe sempre primou para que tivéssemos acesso às melhores escolas, fossem públicas ou particulares, daí sua busca determinada em ter sempre um emprego melhor. Uma das estratégias, foi se formar em Direito aos 45 anos de idade para alcançar um melhor nível como funcionária pública da Justiça Federal em Pernambuco - JFPE. Minha trajetória escolar teve um caráter misto. Estudei em escolas públicas até a 'terceira série primária', atualmente, quarto ano. A partir do quinto ano ao Ensino Médio, minha mãe batalhou para que estudássemos em escolas particulares, todas de inspiração católica cristã, como Escola Madre de Deus (Boa Viagem), Colégio Maria Tereza (Boa Viagem) e Colégio Salesiano (Boa Vista), de onde saí em 1982 para cursar Enfermagem e Obstetrícia na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Recife, cidade litorânea, ao nível do mar, terra, segundo dizem, abençoada por Sàngó, haja vista, tantos arrecifes ao longo do litoral... Pedras são uns dos principais elementos desse òrìṣà. Saudades... Era no mar, da Praia de Boa Viagem, dos banhos de iodo, às cinco da manhã, juntamente com minha mãe e uma vizinha, que eu lavava as dores de uma menina negra, vítima do que hoje chamam de 'bullying'. Sistemáticamente assediada por usar um lenço para esconder o cabelo crespo e por exhibir minhas formas magras demais e longilíneas demais para o padrão de beleza adolescente de uma cidade nordestina, que teimava em negar sua origem plurirracial e diversa. Hoje, me associam às figuras do artista plástico Carybé ou às do meu conterrâneo, Corbiniano Lins, que retratam mulheres altas e longilíneas que saem de seu imaginário eivado pela presença de suas tias e avós negras com este fenótipo, que o cuidaram e educaram. Isso me ajudou a compensar e reequilibrar a auto-estima lá pelos 17 anos, quando comecei a assumir minha



identidade de mulher afro-brasileira, aceitando a naturalidade dos meus cabelos crespos e me embrenhando pelos batuques e ritmos dos maracatus, dos frevos, dos caboclinhos, dos afoxés pelas ruas de Recife e Olinda, num quase êxtase por reencontrar minhas origens africanas e aceitá-las para, agora, vivenciá-las sem dor. Mal sabia que, por trás de tanta beleza, haviam e não grandes desafios a serem superados.

Esses locais de praia, de sol, de cores e sons forjaram meu afeto pelo litoral onde nasci. Era ali, no mar, que eu renovava as alegrias, otimismo e confiança num mundo melhor. Era mirando aquelas águas mornas e brilhantes que eu me hipnotizava no vai e vem das ondas e já mergulhava, sem saber, nos mistérios de Yem<sup>on</sup>ja, a rainha do mar. Ali, eu me banhava e me curava...

Os cheiros de Recife/Olinda, das frutas, do queijo coalho assado, despertam a minha memória afetiva. Como era bom subir a ladeira de São Francisco, em Olinda, e me encaminhar para o Alto da Sé e chegar junto à tapioqueira preferida e me deliciar com uma tapioca quentinha, recheada com queijo coalho e côco ralado... Que maravilha era dançar ciranda toda quinta-feira à noite na Pracinha de Boa Viagem juntamente com os cirandeiros que vinham de Itamaracá e de Igarassu para tocar e dançar, divulgando a ciranda, os versos de Lia e as belezas do mar.

A minha trajetória militante no movimento negro pernambucano, de 90 a 98, pautou decisivamente as escolhas que fiz e os convites que aceitei nos âmbitos do trabalho e estudo. Foram muitas articulações e contatos.

Assim é que, a partir da minha mudança para Brasília, junto com minha filha Raíssa, então com sete anos, algumas malas e um violão, em 1998, comecei a lutar pela sobrevivência na nova terra, colocando em prática os meus conhecimentos em Inglês, outra área de minha formação, oferecendo aulas particulares. Um novo encontro de vidas, desta vez com a Prof<sup>a</sup>. Dra. Gloria Moura, deu o pontapé para que eu elaborasse e ministrasse um Curso de Extensão – Inglês instrumental com temática afro, implementado no âmbito do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade de Brasília (NEAB/UnB), em 2001.

Nesse mesmo ano, muito estimulada pelo mais que parceiro, Carlos Alberto Santos de Paulo, me preparei e assumi o propósito de conseguir uma das 15 vagas no mestrado em Sociologia da Universidade de Brasília, o que

ocorreu em 2002. Concomitantemente ao ingresso na UnB, passei numa seleção para atuar como assistente técnica do Fórum de Erradicação do Trabalho Infantil (FNPETI), cuja função exerci até 2003. De 2003 a 2005, fui eleita presidente do Instituto Nacional de Erradicação do Trabalho Infantil (INPETI), pessoa jurídica do FNPETI. Tempos de muito aprendizado e enormes desafios.

A partir da minha dissertação de mestrado: “Indivíduos ‘fora de lugar’: o caso dos docentes negros nas relações de trabalho na Universidade de Brasília”, defendida em 2004, na qual busquei analisar as possíveis formas de mobilização de estratégias de defesa para superação de sofrimento, engendradas por aquele segmento nas relações de trabalho naquela universidade, abri mais um pouco o leque de atuação no campo dos direitos humanos.

Após, o exercício da presidência do INPETI, recebi convite para integrar a equipe técnica do Projeto de Apoio a Comunidades de Quilombos no Brasil (PROACQ), no qual realizamos pelo período de cinco anos, oficinas de direitos humanos, intercâmbios entre comunidades quilombolas do Maranhão e Goiás, reunindo professores(as) em elaboração de projetos, especialistas em piscicultura, agronomia e artesanato para construirmos conhecimentos para promover geração de renda para e com os quilombolas naquelas áreas apontadas como de interesse por eles mesmos.

Eventualmente, fui convidada para elaborar, em parceria com a socióloga Maria de Lourdes Rodrigues (in memoriam et corde), textos sobre a situação da população negra no Brasil para o curso de formação de conselheiros em direitos humanos (2006), realizado pela Ágere – Cooperação em Advocacy.

A atuação no PROACQ abriu portas para um convite especial: integrar a equipe do projeto “O percurso dos quilombos: de África ao Brasil e o retorno às origens”; Esta foi uma vivência profissional que tocou profundamente a minha alma e a de todos os envolvidos no projeto. Objetivava contribuir para o diálogo intercultural através da proteção, valorização e difusão da cultura quilombola não só em nível regional e nacional, bem como em nível internacional em Guiné-Bissau, Cabo Verde e em Portugal. Promover o legado cultural quilombola maranhense através da relação das comunidades no Brasil com as

suas raízes africanas em Cabo Verde e Guiné-Bissau, principalmente junto das gerações mais jovens. Foi uma oportunidade de sensibilizar um público bastante diverso sobre a contribuição da cultura quilombola para a diversidade cultural mundial. Buscamos fazer interagir o conhecimento e compreensão da diversidade e riqueza cultural entre as várias comunidades: quilombola, brasileira, cabo-verdiana, guineense e portuguesa reforçando o diálogo intercultural e multiétnico. Foi assim que partilhamos com os(as) africanos(as), os conhecimentos das parteiras tradicionais quilombolas, as benzedeiras, rezadeiras e as curandeiras, o conhecimento tradicional, passado de geração a geração, para curar os males da comunidade. Compartilhamos o ditado “*É preciso paciência para esperar a natureza...*” e a máxima de que na medicina popular, corpo e espírito são inseparáveis, o tratamento geralmente supõe um ritual. A prática da medicina popular não pode ser isolada da realidade social e da história do povo portador da cultura popular que buscam a intercessão de santos e encantados durante as rezas e processos de cura e restabelecimento da saúde, alertando que “*trocar as reza é pirigoso! É igual a médico que troca os remédio...*”

Essas mulheres aprenderam e ensinaram as rezas de cura, e até hoje, fazem como aprenderam: seguram um ramo de folha na mão para soltar o mau no vento.

Como resultado desse trabalho, fui responsável pela pesquisa no Brasil, intitulada ‘Quilombos contemporâneos no Brasil: terra, resistência, cultura e fé’, a qual foi apresentada na Fundação Gulbenkian, Lisboa, em 2012.

Nessa esteira de tantas áreas de atuação, que ora convergem, ora ficam se olhando, propus em parceria com um grupo de irmãos e irmãs do terreiro, a realização de uma etnopesquisa-ação no terreiro de candomblé ketu Ilé Àse Opó Oṣogunlade.

Observar de dentro essas interrelações me falam muito de perto diante da minha implicação com o tema. Sou Ekede<sup>1</sup> do Babalaṣe no supracitado

---

<sup>1</sup> Ekede – “cargo exclusivamente feminino. A Equedi é escolhida pelos orixás para desempenhar os papéis de auxiliar direta nos rituais dos candomblés. As iniciadas devem obediência e respeito às Equedis, que também são chamadas de “mães”. As Equedis ocupam alto “status” na hierarquia religiosa dos candomblés sendo posicionadas ao nível do comando juntamente com os dirigentes do terreiro”. Cf. LODY, Raul Giovanni. *Pano da Costa*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977. Ekede/Ekedi/Ekedji é nome originariamente jeje e que passou a ser usado genericamente pelos candomblés de diversas nações. Na tradição

terreiro e fui vice-presidente do Centro de Promoção e Desenvolvimento Sustentável Oxogum Lade<sup>2</sup>, no período de 2006 a 2008. Além disso, com o advento de comemoração dos 30 anos de sacerdócio do Bábálàse Reginaldo Flores, em 2013, e a propósito da elaboração do projeto da pesquisa-ação, fui convidada para escrever a biografia do mesmo, o que me deixou muitíssimo honrada pela responsabilidade, pela consideração e confiança.

O projeto da biografia vem sendo adiado em razão de vários problemas de ordem da minha saúde que me acometeram ou recrudesceram nos últimos 18 meses e culminaram com uma cirurgia para prevenir a ruptura de retina no olho esquerdo (descolamento parcial); cirurgia para retirada de lente intraocular no olho direito que deslocou por conta de fragilidade no globo ocular e, finalmente, uma cirurgia para correção de aneurisma de aorta ascendente e plastia para correção de insuficiência aórtica.

Ainda estou pisando, parafraseando Dona Lió, uma célebre quilombola da comunidade Kalunga de Cavalcante – GO, que muito lutou pelo seu direito de ser, no seu lugar e pessoa que tive o prazer de conhecer nos seus últimos anos de vida. Estar pisando significa estar viva, estar de pé.

Mãe Aninha, Ìyá Oba Biyi, minha ancestral espiritual, ainda sou uma criança diante de sua sabedoria milenar. Estou quase com o anel no dedo e, cumprindo sua profecia, irei com minha tese embaixo do braço, apresentá-la a Sàngó lá no meu ilê onde seu àse também foi plantado. Kabiecile!!!

---

ketu do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Senhora designou o cargo de Ekede pelo nome de “Ajoye”, embora o termo ‘Ekede’ seja correntemente utilizado nos terreiros ketu também. Nos candomblé angola, o termo para mesma função é ‘makota’.

<sup>2</sup> Representação jurídica do terreiro já citado.

## INTRODUÇÃO

Àgò!<sup>3</sup>

Adentrando matas e navegando mares, no limiar do mundo como espaço-tempo relacional e em suas dimensões multirreferenciais, foi sendo forjado um projeto de pesquisa em Ecologia Humana e Educação Ambiental. Tal pesquisa, submetida ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília – PPGE/FE/UnB, na linha Ecologia Humana e Educação Ambiental, desaguou nesta tese, que se configurou como uma etnopesquisa-ação, visando compreender os possíveis diálogos que podem ocorrer entre uma tradição cultural de matriz africana (ketu) e a Educação Ambiental.

O adágio popular ‘*Kò sí ewé, kò sí òrìsà*’, que abre o título da tese, é de origem yorùbá e de autoria desconhecida. É usado de forma corrente no cotidiano do aprendizado pela vivência dentro de um terreiro de candomblé<sup>4</sup>. Significa: ‘sem folha, não existe orixá’ e foi um dos “*insights*” que tive quando minha orientadora, a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vera Catalão me solicitou pensar pelo menos num tema de pesquisa, quando ainda estava na condição de aluna especial do PPGE/FE/UnB, na disciplina “Abordagens metodológicas transdisciplinares”.

Essa etnopesquisa-ação teve lugar em um terreiro de candomblé de nação ketu<sup>5</sup> denominado Ilé Àsè Opó Oṣogunlade – localizado no estado de Sergipe, região nordeste do Brasil, liderado pelo Bábálàsè Reginaldo Daniel Flores (Ògún Tóòrikpe), sacerdote de Ogum, filho de Mãe Stella de Oxóssi (Odé Kayode), Ìyalàsè do Ilé Àsè Opó Afonjá, em Salvador – BA, com mais de um século de existência. Por essa filiação, o Ilé Àsè Opó Oṣogunlade é seguidor do caminho desenhado pela tradição do Ilé Àsè Opó Afonjá.

O Ilé Àsè Opo Oṣogunlade, fundado em 29 de julho de 2000, na quarta cidade mais antiga do Brasil – a histórica cidade de São Cristóvão, no estado de Sergipe - está inserido no bairro rural denominado Caípe. As diretrizes deste terreiro, estabelecidas em seu estatuto social, apontam para a preocupação de promover uma maior consciência ecológica. Isso porque, para o Oṣogunlade, assim como para os

<sup>3</sup> Com esta saudação, peço licença aos meus ancestrais e protetores para compartilhar conhecimentos e dar início à apresentação da nossa pesquisa.

<sup>4</sup> Candomblé não é uma religião africana. É uma religião brasileira de matriz africana, criada por africanos em solo brasileiro cujas práticas e rituais têm a natureza como elemento central.

<sup>5</sup> Ketu – cidade da República do Benim onde Esù e Òsòósi foram reis. Designa também a maior e mais popular nação de candomblé no Brasil, ligada aos africanos escravizados do grupo nagô, ao qual pertenciam os yorùbá.

terreiros de candomblé em geral, a preservação do meio-ambiente é vital para a realização de rituais e para a salvaguarda e atualização dos valores culturais de origem ketu no Brasil. Mesmo com a redução paulatina dos “espaços” dos terreiros, em suas dimensões culturais e físicas, tal indicação aponta para uma reexistência, pelo menos em intenção, a valores e modos hegemônicos, serializantes, individualizantes e degradantes de habitar o mundo e se relacionar consigo, com o outro e com o meio ambiente. Esses valores se compõem com e dão sustentação para a máxima científica: conhecer para dominar a natureza.

Partindo do princípio de que toda problemática ambiental desemboca numa percepção ética (Dansereau, 1999) e que a grande produção de aporte de conhecimentos científico disponibilizados pela ciência, a significação da natureza conformada por um determinado modo (ainda hegemônico) de fazer ciência tem justamente servido à sustentação de um modo de vida social absolutamente descolado da natureza e que, invariavelmente, tolhe as possibilidades de interpretação própria por parte do sujeito.

Para Jacobi (2005, p. 240), vivemos mais que uma crise ecológica, vivemos uma crise *“do estilo de pensamento, de imaginários sociais e dos pressupostos epistemológicos e do conhecimento que sustentaram a modernidade”*. Essa crise do ser no mundo se manifesta plenamente em múltiplos espaços: em nosso interior, nas condutas sociais autodestrutivas, na degradação da natureza e na conseqüente degradação da qualidade de vida das pessoas. Sem esquecer que o terreiro é uma célula social que integra esse todo caótico, perverso e contraditório da sociedade brasileira, sabe-se que isso também acontece na vida das pessoas que frequentam o terreiro, que integram o egbé<sup>6</sup> do Oṣogunlade.

É Jacobi quem também nos lembra que:

Na sociedade de risco, o impacto da globalização, as transformações do cotidiano e o surgimento da sociedade pós-tradicional se caracterizam por sua instantaneidade, embora contraditória que interrelaciona o global e o local e configura novas formas de desigualdades (JACOBI, 2005, p. 240).

Essa realidade pós-tradicional gera incertezas. A crise ambiental gera incertezas. Tais incertezas permeiam nossas trajetórias e escolhas. Os sintomas de uma crise ambiental sem precedentes chamam e clamam a humanidade planetária ao

---

<sup>6</sup> Egbé – significa “1. Sociedade, associação, clube, partido”. No caso do terreiro de candomblé compreende a família de santo, a comunidade interna ao terreiro. Pronuncia-se ‘ebé’, segundo o Dicionário Yorùbá Português (Beniste, 2011).

desafio de se rever, de rever seus valores de sustentabilidade e de buscar formas de minimizar os impactos sociais e ambientais do desenvolvimento, inclusive científico, que acabaram por ameaçar a viabilidade da vida no planeta.

A cada instante a Mãe-natureza, a Iyan'la<sup>7</sup>, a Pacha Mamma<sup>8</sup> manifesta sinais de degradação, em virtude da exacerbação, que vem ocorrendo há décadas, em relação à mercantilização dos vínculos com a natureza. A dívida ecológica acumulada pelos países ricos com seu consumo ilimitado de recursos naturais, o qual serve de base para o progresso material, gerou profundas transformações de ordem climática, fruto das emissões de gases de efeito estufa pelos países industrializados, que são os maiores recordistas em emissão por pessoa. Ademais, a desigualdade no acesso a recursos (renda, poder, status social, discriminações) é elemento central para restringir a igualdade real de oportunidades para todas as pessoas. Assim, como resultado, temos, dentre outros, a miséria e a fome que assolam os países e pessoas ditos periféricos, a destruição de ecossistemas inteiros, as pandemias, o desaparecimento diário de milhares de espécies.

Para situarmos, de forma breve, a localização sobre “terreiros”, vale a pena fazer uma breve digressão e lembrar que africanos de diversas etnias que foram aqui escravizados, à época do Brasil-colônia, foram despojados de sua condição de humanidade por meio do tráfico negreiro transatlântico, o qual perdurou mais de três séculos entre os continentes africano e brasileiro.

Apesar e por causa desse crime de lesa-humanidade, os processos de adaptação e resistência vivenciados por parte daqueles homens e mulheres degradados nos legaram a manutenção de valores de uma cosmovisão diferenciada, que fez sobreviver línguas, tradições culturais e outras formas de se relacionar com o sagrado por meio da natureza. Esses valores foram salvaguardados no universo dos terreiros, territórios de matriz africana no Brasil – uma reinvenção brasileira da África ancestral. No dizer de Bâ (1982):

Na cultura africana, tudo é “História”. A grande história da vida compreende a história da terra e das águas (geografia); a história dos vegetais (botânica e farmacopeia); a história dos “filhos do seio da Terra” (mineralogia e metais); a história dos astros (astronomia, astrologia), a história das águas, e assim por diante [...] Por exemplo, o mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas e más de cada planta), mas também “as ciências da terra” (as propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes

---

<sup>7</sup> A grande Mãe para os yorùbá.

<sup>8</sup> Pacha Mama ou Pachamama – Mãe terra na língua quéchua dos povos andinos dos Andes centrais.

tipos de solo), a ciência das águas, astronomia, cosmogonia, psicologia... Trata-se de uma ciência da vida, cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática. E quando falamos de ciências “iniciatórias” ou ocultas, termos que podem confundir o leitor racionalista, trata-se sempre, para a África tradicional, de uma ciência eminentemente prática que consiste em saber como entrar em relação apropriada com as forças que sustentam o mundo visível, e que podem ser colocadas a serviço da vida (BÂ, 1982, p.195).

Ao longo da história da formação, existência e resistência dos terreiros de candomblés no Brasil, também conhecidos como comunidades-terreiros, axés, roças ou ilês, os mesmos passaram por diversas denominações. Para Artur Ramos (1934):

As denominações de candomblés, macumbas, catimbós [...] que inicialmente designavam os festejos fetichistas, por extensão passaram a significar os próprios lugares ou centros onde se realizam as cerimônias. É nos terreiros que são [...] celebrados os cultos comuns e as grandes festas anuais (candomblés propriamente ditos), afora outras festas profanas chamadas pelos negros bahianos de afochés. É nos afochés que os paes-de-santo ‘brincam’ com ídolos, cuja tendência à assimilação com os próprios santos é cada vez maior (Ramos, 1934, p. 42).

No início do século XX, os terreiros de candomblé foram considerados por Nina Rodrigues “como foco de resistência cultural e como centro de fermentação para sublevações e rebelião social” (RODRIGUES, 1977, p. 41-48). Já para Barros (1993), as casas de cultos afro-brasileiros foram consideradas como importantes fatores de coesão social, uma vez que homogeneizavam as rivalidades entre africanos (as) de diferentes etnias, retirados do seu meio-ambiente no continente africano. Também em 1981, Sodré, no Prefácio do livro ‘Contos’, de Mestre Didi, fazia a seguinte consideração:

Terreiro é uma palavra de vastíssima circulação no universo das classes populares do Brasil. Ela designa tanto o espaço geográfico quanto a associação ou comunidade religiosa dos cultos negros. Pouco importa que os participantes morem ou não no terreiro: sua influência religiosa e cultural (pois não se trata apenas de uma comunidade litúrgica, mas também de um lugar de continuidade cultural) ultrapassa as fronteiras físicas, projetando-se na sociedade global (SODRÉ, 1981, Prefácio).

Faz parte do imaginário do terreiro considerar aquele território um patrimônio a ser respeitado e preservado (SODRÉ, 2002, p.168). Os seguidores do candomblé, em suas diversas manifestações e diversidade de nações (ketu, jeje, angola, dentre outras) compreendem a necessidade do equilíbrio corpo-natureza interna e corpo-



natureza externa, por meio de um conhecimento oriundo da experiência social, da vivência que vem sendo transmitida oralmente, por gerações.

O processo desencadeado a partir das inter-relações construídas resultou numa cosmovisão específica e na existência de um *ethos* diferenciado (BARROS, 1993) no âmbito das comunidades-terreiros no Brasil. Luz (2000) enfatiza que as comunidades-terreiros são detentoras de “um espaço arquitetônico capaz de abrigar a complexidade das atuações que ali se realizam, envolvendo aspectos sagrados e profanos, públicos ou privados” (LUZ, 2000a, p. 424). Assim como Milton Santos (1996), define que este espaço é constituído pelo “conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre o homem e a natureza, mais a vida que as anima” (SANTOS, 1996, p. 93).

Autores como Roger Bastide (1978) e Nei Lopes (2000) afirmaram ser o candomblé uma religião de matriz africana, com origem há mais de 6.000 a.C., e consiste de um conjunto de rituais e de manipulação de folhas diversas. A tradição religiosa do candomblé consagra as árvores como marco da vida temporal e, assim como todas as plantas, são mitologicamente tomadas como registro da permanência dos deuses entre os humanos (LOPES, 2007). Assim, nos terreiros de candomblé, as folhas, as cascas dos caules, as raízes, os frutos e as sementes são largamente empregados, tanto em banhos e defumações como na organização de rituais de iniciação. Ou seja, *‘Kò sí ewé, kò sí òrìṣà’*.

De um modo geral, as comunidades-terreiros *“aparecem sempre como microcosmo da terra ancestral”* (SANTOS, 1977, p. 34), caracterizando-se como autênticos espaços de preservação, expansão e continuidade dos valores sagrados que constituem a cosmovisão africana. Para reviver e presentificar, em terras brasileiras, a sustentabilidade da vida por meio da conexão direta com a natureza – elemento representativo dos òrìṣà<sup>9</sup> por excelência – tais comunidades transpuseram para dentro de suas dependências, a “floresta africana” (BARROS, 1993, p. 19).

---

<sup>9</sup> Òrìṣà (Orixás) – senhores/as e guardiães/ãs de nossas cabeças. Divindades que estão *“associadas com as forças da natureza, tais como, o vento, o vulcão, o oceano, ou o sol. A essas divindades foram dados nomes e são respeitadas por seus poderes [...] Por exemplo: quando um [yorùbá] vai a um rio e lhe oferece uma fruta, ele não está adorando o rio, ele está fazendo uma oferenda ao espírito do rio, ao Orixá do rio, àquela pequena parte de Deus que o rio exemplifica”* (BARBOSA, 1993, p.19 - 21). Um mito yorùbá relata que Olórun (*Olódùmarè*), senhor do infinito, criou o universo com o seu *ófu-rufú mimo* (hálito sagrado). Desta emanção criadora de Olorúm foram reconhecidos seres imateriais, que ocuparam todo o universo. Eles são os òrìṣà. Por estarem tão próximos da criação do universo, foram dotados com poderes sobre a natureza, especialmente o domínio sobre o fogo, a água, a terra, o ar, os metais. Para os Yorùbá, os òrìṣà possuem representações masculinas e femininas, o que os aproximam dos seres humanos, que também precisaram dominar os reinos vegetal e animal para sobreviver. Segundo esta tradição, cada ser humano possui um ou mais òrìṣà como protetores de sua vida, conforme a energia de sua constituição (física) e por suas afinidades (afetivas, mentais).

Por esta razão todo terreiro deve conter: 1 - um “espaço mato” – área não cultivada que abriga os vegetais fundamentais ao culto aos orixás, que crescem livremente e se encontram dispersos na natureza onde se pode entrar em contato com o poder sobrenatural das folhas cujo *àse*<sup>10</sup> tem múltiplas finalidades; 2 - um “espaço urbano” – constituído pelas edificações destinadas aos rituais e por outras destinadas à moradia da comunidade religiosa. Essa classificação proposta por Santos (1977) foi ampliada por Barros (1993) que chamou de “espaço cultivado” aquele utilizado e transformado pela realização de ritos que propiciam colheitas e onde são introduzidas espécies domésticas vegetais para cultivo.

A partir da denominação desses espaços, pode-se afirmar que, embora variem a forma de seus espaços físicos, persiste em toda comunidade-terreiro uma “cultura botânica” evidenciada nos rituais sagrados e nos discursos sobre a relevância do meio natural preservado para a tradição cultural. Os discursos nesse sentido são todos convergentes, independente da procedência da nação dos terreiros – ketu, jeje, angola dentre outras.

No microcosmo das comunidades-terreiros, o meio-ambiente é representado por vários mundos: o mundo das matas, o mundo das águas, o mundo dos ventos... A natureza é o veículo de reverberação da energia sonora. A palavra nitidamente expressa impregna o éter de energia de realização. A palavra tem força! Por outro lado, o silêncio é também necessário ao se adentrar a mata, por exemplo. Em momentos de introspecção, concentração e interação com a natureza exterior e interior. Existe também no ar uma programação intuitiva gerada pela força de atuação dos antepassados que se expressam nos viventes de hoje. É a dialogicidade, a interação cósmica se presentificando, se realizando por meio da ancestralidade.

Isto posto, ressaltamos que, no âmbito das tradições de matriz africana, as forças da natureza são reflexos das emanções dos *òrìṣà* na terra. Poluir o ar, desperdiçar a água, destruir as árvores, desrespeitar a humanidade são práticas contrárias à aprendizagem dos terreiros de *candomblé* (BOTELHO, 2005) na cultura *yorùbá* e que, assim, deveriam estar ausentes das aprendizagens dos terreiros de *candomblés*. Ou seja, a vivência do sagrado no *candomblé* deveria nortear a

---

<sup>10</sup> *Àse* (Axé) - significa “*princípio, força ou energia que permite que aquilo que é tenha um vir a ser.*” (PRETTO & SERPA, 2002, p. 09). Comumente associada à ‘força vital’ ou ‘energia positiva’, *axé* também é como uma confirmação de um desejo, de uma bênção. Por exemplo: Alguém deseja a outrem: “-*Que Xangô ilumine seu caminho e suas decisões e que Ele mesmo lhe dê discernimento.*” E a pessoa a quem é endereçada essa bênção responde: “*Axé!*”. Ou seja, “*assim seja*”; “*que isso se realize*”; “*que isso tome forma e venha a ser*”. Para Sodré (1988): “*o Axé também é um princípio-chave de cosmovisão. O axé assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem axé, a existência estaria paralisada e desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital*” (SODRÉ, 1988, p.87).

necessidade de reordenação de comportamentos individualistas e degradantes de cosmovisão capitalista, segundo as exigências de um novo contexto e cosmovisão, conduzindo o indivíduo a reorganizar seu mundo, seus conhecimentos, sua relação consigo mesmo, com os outros e com a natureza, sua prática de acordo com os novos cenários construídos.

Ao situarmos esse dado de realidade dentro do paradigma da complexidade, verificamos que, no terreiro, o contraditório se presentifica entre o sagrado e o profano, entre a tradição e a modernidade, entre o pertencimento e o utilitarismo no cotidiano do mesmo, daí o emprego do verbo “deveria” no parágrafo acima. Como exemplo, observamos no terreiro pesquisado que, por um lado: a) preserva-se a mata nativa; b) plantam-se árvores sagradas para a cultura yorùbá; c) há, sem muita regularidade, criação de animais tais como ajapá (cágados), pombos, cachorros, galinhas de angola, galinhas de capoeira, patos...Por outro, também observamos no mesmo terreiro: a) ausência de separação seletiva do lixo; b) inexistência de horta orgânica; c) não aproveitamento do lixo para feitura de composteiras num ambiente onde é tão necessária e propícia a adubação orgânica; d) o município não coleta o lixo naquela área, o mesmo é (era) levado de carroça para o lixão da cidade (atualmente desativado); e) copos e pratos descartáveis ainda são usados com frequência, principalmente nas festas públicas quando ocorre maior número de pessoas ao terreiro.

Se a tradição nos fala que “sem folha não há orixá” (*kò sí ewé, kò sí òrìṣà*), levar em consideração a existência de uma troca contínua de energia, de matéria e de informação entre os seres humanos e o meio-ambiente para a garantia e manutenção da vida (Pena-Vega, 2005, p. 32) é vital na vida do terreiro. Nessa direção, também observamos que (n)o referido terreiro, na qualidade de comunidade tradicional:

- É um grande guardião da biodiversidade ambiental e que ali as relações entre seres humanos e natureza são essenciais e indissolúveis;
- As plantas são expressão de identidade, caracterizando uma narrativa de origem, por considerar as folhas e sua manipulação sinais de uma identidade coletiva negra de grupos étnicos africanos e seus descendentes (Conceição, 2009);
- A natureza é considerada divina e ativa e, por isso, deve ser respeitada;
- O respeito à natureza traduz-se de diversas formas como no pedido de licença às árvores e às plantas quando é necessário colher folhas ou brotos das mesmas; quando tais folhas são colhidas em horários determinados, segundo a tradição ancestral; na reafirmação da

interação 'ser humano – natureza' (quando se saúda e/ou quando se abraça uma árvore, por exemplo);

- As manifestações da natureza (nos nossos corpos e no ambiente que nos circunda), tais como rios, mares, lagos, chuva, tempestades, arco-íris, pedras, raios, trovões, folhas, são saudados com reverência como manifestação da presença do *òrìṣà* no *àiyé* (terra, mundo material);
- Busca-se uma convivência solidária entre distintos seres;
- A partir dessa interação, há um religamento com o todo;
- Ali também ocorre o plantio de árvores/plantas sagradas conforme a tradição;
- O terreiro mantém um espaço verde – “espaço-mato” e “espaço cultivado” em suas dependências.

No cotidiano dessa comunidade-terreiro, habitando o espaço contraditório entre o sagrado e o profano, entre a tradição e a modernidade, entre o pertencimento e o utilitarismo, entre uma cultura capitalista individualista e uma cultura ancestral coletivista, abre-se um grande desafio: o de desaprender toda uma maneira individualista de estar no mundo e se relacionar com ele que toda uma cultura capitalista (branca, masculina, heterossexual, cristã) nos inculcou e aprender a conhecer, a ser, a fazer e a conviver de maneira coletiva. Por outro olhar, urge identificação de um marco de agregação de valores e comportamentos anti-hegemônicos e ancestrais diante do trato à natureza que possam fazer frente à máxima utilitarista e degradante (inclusive com o aval da ciência) do conhecer para controlar (saquear) a natureza.

Nessa direção, existem iniciativas de caminhadas pelo município de São Cristóvão<sup>11</sup> para alertar a população local sobre os impactos da ação humana no meio-ambiente, por meio da Rede Ewé Lara: folhas para a vida, que foi uma iniciativa do Oṣogunlade para congregar parceiros no dia da Ação Climática em 2009. A chegada de novos adeptos do candomblé oriundos da área da Biologia, das Ciências Ambientais, da Agroecologia para o terreiro tem motivado a elaboração de projetos que incluem oficinas de Educação Ambiental para a comunidade circundante, porém não exclusivamente para a formação do público interno do terreiro.

Apesar dessas iniciativas, a preocupação com a dimensão ecológica, com a mudança de comportamentos em relação à natureza, além do âmbito do sagrado, ainda é esparsa, teórica e restrita a alguns membros do terreiro acima referido.

---

<sup>11</sup> Município sergipano onde está localizado o Ilé Àṣe Opó Osogunlade.

Embora, do ponto de vista do sagrado, esses comportamentos sejam visíveis, a principal sinalização para se empreender uma mudança de realidade com novos comportamentos ecológicos neste terreiro de candomblé é percebida pelas manifestações expressas por filhos e filhas da casa que sinalizam para uma preocupação com o aproveitamento da água, com os sacos plásticos e garrafas PET que de vez em quando estão espalhados pelo espaço físico do terreiro ou pela inexistência de uma horta orgânica, por exemplo, apesar de várias tentativas. E ao final, o desafio: como empreender essa mudança? Aqui podemos vislumbrar uma oposição entre valores que se conflitam e uma necessidade de se encaminhar ao encontro dos pressupostos de uma Educação Ambiental. É por esta razão que entendemos ser esta mudança de cunho paradigmático e que implicará numa mudança de percepção e de valores (JACOBI, 2005).

Tateando formas de empreender essa mudança de realidade em prol de comportamentos ecológicos embasados numa ética coletiva do cuidado com a (nossa) natureza, almejamos, então, fazer uma pesquisa-ação, produzir conhecimentos, aprender com o sujeito e campo de pesquisa: a comunidade-terreiro O<sub>so</sub>gunlade, tomando-a como um *continuum* cultural da nação ketu em terras sergipanas. 'Um microcosmo da terra ancestral' que preserva e expande valores sagrados de intrínseca relação com a natureza. Um lugar de (trans)formação.

Diante dessas considerações, muitas questões começaram a povoar nossos pensamentos sempre nos levando na direção de: como criar uma atitude de equilíbrio, co-responsabilidade, harmonia e consciência da nossa função na sociedade e no Planeta, em sintonia com os ensinamentos de uma das grandes tradições culturais de matriz africana no Brasil como é o caso do candomblé de nação ketu? As indagações foram resumidas nas seguintes questões e objetivos da pesquisa:

### **Questões de pesquisa:**

- Que tipo de relação é possível identificar entre a ética ambiental e a cosmovisão de matriz africana em um terreiro de candomblé da nação ketu?
- Práticas de educação ambiental podem favorecer a um enraizamento maior da sacralidade da natureza que sustenta a tradição cultural de matriz africana no Ilé Àse Opó O<sub>so</sub>gunlade?

**Objetivo geral:**

Investigar, no Ilé Àse Opó Osogunlade, possíveis relações entre a cosmovisão africana e suas práticas culturais e os fundamentos e práticas de Educação Ambiental, bem como as formas daquele terreiro produzir conhecimentos.

**Objetivos específicos:**

- Verificar os paradigmas ecológicos presentes no Ilé Àse Opó Osogunlade, por meio de vivências pedagógicas que articulem os princípios da Educação Ambiental e os princípios/valores ancestrais do candomblé de nação ketu;
- Identificar os conceitos nativos relativos à relação ser humano + natureza do terreiro ketu Ilé Àse Opó Osogunlade na perspectiva dos valores da cosmovisão africana e compreender como são vivenciados no referido terreiro.

**Plano de capítulos**

Sem esquecer a dimensão afetiva que permeou a construção coletiva nesse ambiente de formação – o terreiro de candomblé –, fizemos uma correlação cultura-natureza a partir de referenciais de estudos antropológicos e de conceitos nativos da cosmovisão africana, baseados na cosmovisão e cosmogonia yorùbá (Ki-Zerbo, 1982) e seus desdobramentos no candomblé ketu no Brasil. Como é o caso da ancestralidade que, no dizer de Oliveira (2005):

[...] Ancestralidade já não se refere apenas às linhagens de africanos e seus descendentes; não é uma mera relação de parentesco consanguíneo. É um princípio regulador das práticas e

representações do povo-de-santo. Principal fundamento do candomblé. Retro-alimentada pela tradição, perpassa as manifestações da cultura negra no Brasil e se alimenta da experiência de africanos e afrodescendentes para compreender essa experiência múltipla sob um conceito que lhe dá unidade compreensiva, sem reduzir a multiplicidade da experiência a uma verdade, mas, pelo contrário, abre para uma polivalência dos sentidos. a ancestralidade não cristaliza a vida, pelo contrário, ela a dinamiza pela troca imemorial com o passado. Os ancestrais são nossos guias, nossa visão, nossa sabedoria, nossa direção. E também são a natureza divinizada (OLIVEIRA, 2005, p. 03, grifo nosso).

A ancestralidade vive o tempo kairós<sup>12</sup> e não o tempo khronos<sup>13</sup>, esparrama sua dinâmica para qualquer grupo racial que queira assumir os valores africanos Estes valores interagem, perpassam os conceitos nativos (Antropologia) – as experiências próximas que as pessoas do terreiro vivenciam cotidianamente sem, às vezes, se darem conta que estão imersos nessa dinâmica. É Prandi (2001) quem nos explica:

O novo adepto do candomblé, ao frequentar o terreiro, o templo, e participar das inúmeras atividades coletivas indispensáveis ao culto, logo se depara com uma nova maneira de considerar o tempo. Ele terá que ser ressocializado para poder conviver com coisas que, nos primeiros contatos, lhe parecerão estranhas e desconfortáveis. Ele tem de aprender que tudo tem sua hora, mas que essa hora não é simplesmente determinada pelo relógio e sim pelo cumprimento de determinadas tarefas, que podem ser completadas antes ou depois de outras, dependendo de certas ocorrências, entre as quais algumas imprevisíveis, o que pode adiantar ou atrasar toda a cadeia de atividades. Aliás, esses termos “atrasar” e “adiantar” são estranhos à situação que desejo considerar, pois no candomblé, como já disse, tudo tem seu tempo, e cada atividade se cumpre no tempo que for necessário. É a atividade que define o tempo e não o contrário (PRANDI, Reginaldo, 2001, p. 45).

A educação/formação dentro do terreiro de candomblé é parceira do tempo, pois é no devido tempo que a complexidade do sagrado vai sendo assimilada pelos iniciados/as; que os exemplos de vida vão sendo partilhados, que os conhecimentos vão sendo trocados. No dizer de Mãe Stella de Òsòósi<sup>14</sup>: *“O tempo não gosta que se faça nada sem ele!”*. E é esse novo tempo que nós, tão ocidentalizados, passamos a

<sup>12</sup> Tempo kairós – tempo da natureza.

<sup>13</sup> Tempo chronos – tempo cronometrado, “tempo do relógio”.

<sup>14</sup> Mãe Stella de Oxóssi – 90 anos de vida, 76 anos de iniciada. Atual Ìyalàse do Ilé Àse Opó Afonjá – em Salvador/BA.

reaprender a viver essa comunicação com o sagrado que para a cultura tradicional do terreiro, não é desvinculada dos outros aspectos da vida. Nesse sentido, Brandão (1986) nos fala que:

Ninguém escapa da educação. Em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender-e-ensinar. Para saber, para fazer, para ser ou para conviver, todos os dias misturamos a vida com a educação. Com uma ou com várias: educação? Educações (Brandão, 1986, p. 07).

Uma comunidade-terreiro, lugar de vivência social, lugar de vivência do sagrado. É onde aprendemos a compreender a *physis* – tudo está no todo. Ali todo conhecimento deve ser autoconhecimento compartilhado. O Candomblé busca equilibrar contrários e reúne todos e todas, independente de faixa etária, condição socioeconômica, pertencimento étnico-racial ou orientação sexual.

Para dar consecução à apresentação dos caminhos percorridos nesta etnopesquisa-ação, achamos necessário apresentar, do ponto de vista histórico, como surgiram os primeiros candomblés no Brasil, mais especificamente o candomblé da Barroquinha de cuja linhagem descende o terreiro sujeito e campo de pesquisa desta tese. Por esta razão, apresentamos no capítulo primeiro as narrativas sobre os primórdios da origem dos candomblés de nação ketu no Brasil; aspectos da cosmogonia e da cosmovisão yorubá e a sacralidade da natureza para a cultura tradicional ketu, para em seguida apresentarmos como se estrutura organizacionalmente um terreiro de candomblé ketu.

No segundo capítulo, fizemos uma breve contextualização sobre a realidade dos terreiros de candomblé no Brasil e adentramos o território sagrado do Ilê Àṣe Opó Oṣogunlade<sup>15</sup> – um terreiro ketu em terras sergipanas.

Os princípios e valores da Educação Ambiental e Sustentabilidade são apresentados no terceiro capítulo, sequenciados pelas tranças teórico-metodológicas que nos embasaram.

A coleta e análise de dados da etnopesquisa-ação encontra-se no quinto capítulo e se deu sob a luz da complexidade e de uma abordagem transdisciplinar, entrelaçando conhecimentos tradicionais e científicos. Assim, buscou-se a compreensão dos fenômenos estudados nos múltiplos aspectos e

---

<sup>15</sup> Lê-se: Ilê Axé Opô Oxogum Ladê.



integrando a minha implicação como pesquisadora “de dentro” e a produção de uma análise coletiva no processo de pesquisa. Ou seja, assumindo que implicado sempre se está e que é preciso fazer análise (coletiva) dessa teia; implicação que envolve todo fazer pesquisa. Falo desde um lugar por mim ocupado nessa comunidade-terreiro, assim como falo a partir de uma aposta num certo modo de fazer pesquisa. A partir do entrelaçamento desses dois lugares, essa tese expressa o desejo coletivo de fazer pesquisa pela mudança de práticas ecológicas, na direção de uma comum-unidade com a natureza.

## 1 CATANDO AS FOLHAS: NARRATIVAS SOBRE A ORIGEM E A ATUALIDADE DOS CANDOMBLÉS DE NAÇÃO KETU NO BRASIL

Discorrer sobre o surgimento dos terreiros de nação ketu ou jeje-nagô no Brasil é falar de uma história ancestral a qual pertence por meio da adesão ao candomblé de nação ketu. É localizar, no tempo e no espaço, os pontos de origem da minha ancestralidade espiritual, que vai muito além dos meus antepassados biológicos, que me faz partilhar de um legado que me situa: ‘de onde vim, para onde vou’. É compreender e conhecer um pouco mais daquilo e daqueles/as com quem estou integrada.

E para nos aproximarmos dessa compreensão, precisamos nos remeter à Bahia dos tempos coloniais, à criação das irmandades negras<sup>16</sup> e chegar até a fundação do Candomblé da Barroquinha<sup>17</sup>.

Era um cenário sócio-político-cultural multifacetado, no qual coexistiam disputas de poder; revoltas contra a escravidão, amalgamação entre os valores cristãos e os da tradição africana; muitas rupturas e alianças que conformavam um dinamismo econômico baiano. Por este prisma, o econômico, a cidade da Bahia vivia um intenso dinamismo açucareiro (de 1787 a 1807) que propiciou a visibilidade dos primeiros libertos prósperos, dos primeiros afro-baianos letrados e o surgimento de novos interesses em jogo, “de novos pactos” (SILVEIRA, 2006, p.161-162).

Outra faceta deste cenário era a tentativa de manutenção do *status quo* por meio do estímulo à fundação de irmandades aos moldes de suas congêneres portuguesas. Delas podiam participar pessoas com bom procedimento e abastadas, pois eram obrigadas a pagar “joias” altíssimas, com apoio da classe senhorial moderada.

---

<sup>16</sup> Irmandades negras – “Os negros, contrariando a ideia de conformação e assimilação da cultura europeia, utilizaram-se das irmandades para reconstruir laços sociais. As irmandades eram uma extensão da Igreja Católica, mas possibilitaram a construção de uma ancoragem necessária à preservação de valores e da cultura negra” (ALMEIDA, 2008). Segundo a historiadora Katia Mattoso, no período compreendido entre 1790 e 1826, “85% dos africanos libertos e 83% das africanas na mesma condição, pertenciam a pelo menos uma irmandade”. E a pesquisadora Maria Inês Côrtes de Oliveira, até 1827, identificou 36 irmandades de “homens pretos” só na cidade da Bahia, conforme Silveira (2006, p.150).

<sup>17</sup> “Fundado por destacados confrades pertencentes à Irmandade dos Martírios, foi indiretamente protegido, na década de 1810, por irmãos honorários brancos de grande prestígio social que haviam aderido à Instituição...” (SILVEIRA, 2006, p. 153).

A lógica do sistema estimulava, portanto, a criação de uma liderança integrada pelas pessoas economicamente mais bem-sucedidas do meio social afro-baiano, pressupondo que elas deveriam ser existencialmente mais conservadoras e politicamente mais prudentes (SILVEIRA, 2006:149).

As prestigiosas irmandades negras, dentre as quais se destacava a Irmandade do Rosário dos Pretos da Porta do Carmo (atual Pelourinho), além de congregar outras etnias, inclusive africanos oriundos da África Ocidental, atraía pessoas vindas de todos os cantos da cidade e era considerada a “elite negra da cidade da Bahia, donde sua ambição de representar politicamente toda a população afro-baiana” (SILVEIRA, 2006, p. 151). Estas irmandades tiveram papel fundamental no período para a luta dos/as negros/as pela conquista de cidadania. Grande parte da receita das irmandades negras em geral vinha de “joias” pagas por juízes eleitos que, em contrapartida, obtinham alta cota nas escalas de prestígio e tornavam-se tanto protetores da irmandade quanto protegidos de um patrono de peso (SILVEIRA, 2006, p. 150).

As irmandades negras eram espaços oficialmente reconhecidos de legitimação do ‘poder paralelo’ das lideranças negras da época. Segundo Silveira (2006):

As irmandades negras, em certos casos extremos, chegaram a participar da organização de levantes armados, como no caso da Irmandade do Rosário de João Pereira, da qual “grande parte dos indivíduos de que é composta” esteve envolvida na rebelião separatista baiana chamada de Sabinada (1837-38); ou a acobertar a fundação de um candomblé, como no caso, aliás, o único conhecido, da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Igreja da Barroquinha (SILVEIRA, 2006, p.150).

A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios foi fundada em meados do século XVIII por um grupo de crioulos<sup>18</sup> que os/as estudiosos/as consideram terem sido descendentes de africanos da Costa da Mina. Tendo, a princípio, se instalado na “velha capela de Nossa Senhora do Rosário das

---

<sup>18</sup> Crioulos – forma pela qual eram conhecidos os descendentes de africanos nascidos no Brasil. Não tinham cicatrizes étnicas nas faces, falavam português fluente, eram-lhe reservados os trabalhos manuais mais bem remunerados e não eram castigados tão severamente. Eram encorajados pela ideologia colonialista a se distanciarem do seu passado africano representado pelos seus próprios genitores e familiares.

Portas do Carmo” para depois se transferir, em 1764, para Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha.

As irmandades negras eram verdadeiras redes de cumplicidade, congregando populações e preenchendo várias funções socioassistenciais. ‘Falavam a mesma língua’, do ponto de vista das terminologias utilizadas e dos sentimentos de fraternidade que estimulavam e vivenciavam. No entanto, passaram a enveredar “por um processo no qual os valores étnicos cada vez mais amalgamados fundiam-se ao Cristianismo e a ideologias geradas no ambiente dinâmico da cidade mercantilista” (SILVEIRA, 2006, p. 152).

Outro fator histórico daquela época consiste na participação vitoriosa dos batalhões de negros chefiados por Henrique Dias<sup>19</sup> contra os holandeses, fato que legou ao mesmo, altas honrarias, inclusive, ao retornar para a Bahia, a de “governador-em-chefe de todos os homens de cor a serviço d’El Rey” (SILVEIRA, 2006, p. 161). “Em sua honra, os batalhões de crioulos foram não só mantidos depois do fim da guerra, como instituídos nas demais capitânicas, inclusive com capitães negros” (SILVEIRA, 2006, p. 161). Todos os negros que integravam o Regimento de Henrique Dias na Bahia eram filiados à Irmandade do Rosário dos Homens Pretos das Portas do Carmo.

Apesar da crescente visibilidade da participação de africanos e seus descendentes na sociedade baiana e da diversidade de contribuições da civilização africana no dia a dia da cidade, o que se produzia sobre cultura na Bahia à época (século XVIII) “era marcado pela indiferença ou hostilidade contra a cultura africana, contra os africanos” (SILVEIRA, 2006, p. 160). Tal pensamento fez brotar acenos de solidariedade da corrente senhorial moderada que se manifestou, de forma piedosa e complacente para com o “inferior”, em contraponto à política cultural repressiva representada pelas proibições de encenações religiosas, batuques e cultos.

Não raro, tambores eram destruídos e não era permitida a circulação de negros/as depois de determinado horário, dentre outras proibições (FERRETTI, S., 2008, p.02). Além das danças e cantorias, as manifestações religiosas de

---

<sup>19</sup> Comandante dos batalhões de negros que investiram contra os holandeses. Há controvérsias se foi baiano ou pernambucano, se nasceu livre ou cativo. É certo que recebeu a Ordem de Cristo do Rei Dom João IV por sua bravura na expulsão dos holandeses em Alagoas, Bahia, Pernambuco e Rio Grande do Norte. Ficou conhecido como o “governador dos crioulos, negros e mulatos do Brasil”.

origem africana (tambor de mina no Maranhão, xangô em Pernambuco e Sergipe, candomblé na Bahia, batuque no Rio Grande do Sul, por exemplo) também foram alvo de forte repressão e controle policial que atravessaram os séculos e vigoraram até a metade do século XX, em todo o Brasil.

Para a realização de suas festas e toques era necessário que o/a responsável fizesse solicitação à Secretaria de Polícia para obter licença. E quando concedidos, tais pedidos de licença eram publicados na seção de jornais da época na coluna de casos policiais (FERRETTI, 2007). Códigos de conduta e leis reprimiam, assim, a realização dos batuques e festas fora do horário e locais permitidos pelas autoridades.

Fator importante a ser considerado e que dificultava a repressão dos folguedos, ritos de passagens, festas religiosas dos africanos e seus descendentes era a dificuldade em perceber onde se localizaria a tênue fronteira entre a festa sagrada e a profana, uma vez que “a vida africana estava impregnada de religiosidade, e a religiosidade estava impregnada de ritmos animados” (SILVEIRA, 2006, p. 175).

Apesar de tamanha repressão, por volta de 1738, na cidade da Bahia, o Frei Calixto do Convento São Bento daquela cidade mostrava-se contrariado, pois os escravizados, apesar de catequizados e batizados, não deixavam “as superstições com que foram criados nas suas terras, juntando-se em congressos [se bem que ocultamente] para fazerem seus calundus, danças profanas e outras funções” (SILVEIRA, 2006, p. 173).

Segundo Yeda Pessoa de Castro, calundus são a mais antiga denominação de culto afro-baiano registrada no século XVI por Gregório de Mattos em sua poesia. A expressão teria vindo do termo quicongo / quimbundo *kalundu*, significando “obedecer um mandamento, realizar um culto invocando os espíritos com música e dança”. Até meados do século XVIII era o mesmo que candomblé ou macumba, festa religiosa de africanos, com canto e dança ao som de batuques. Atualmente, calundu tem o significado de mau humor, neurastenia, irritação. É o mesmo significado que tem em Angola nos tempos de hoje (SILVEIRA, 2006, p. 177/178). Os calundus eram encontrados prioritariamente no meio rural, fora da cidade.

Foram identificados vários calundus ao longo do período colonial, sejam os de origem banto (Angola) quanto os calundus originários de etnias da África

Ocidental (tronco yorùbá e ijebus). Parés (2006) aponta para uma diferenciação entre os dois tipos mencionados de calundus. Em relação aos do tipo banto, asseverava:

Embora as danças e tambores fossem parte da sua atividade ritual, a sua funcionalidade era essencialmente terapêutica e oracular sendo que o 'calundunzeiro' podia ser utilizado como sinônimo de curador ou adivinho [...]. É importante notar que o "calunduzeiro" deslocava-se para onde seus serviços eram requeridos, sem ter normalmente um lugar fixo para a realização das suas práticas. (PARÉS, 2006 apud SILVEIRA, 2006, p. 238).

Parés ainda lembra que, a partir desses atendimentos individuais, foram surgindo os cultos e congregações familiares e domésticos, geralmente dedicados a uma só divindade. O autor também informa que os calundus da África Ocidental teriam formado estruturas sociais e rituais mais complexas que "com o tempo, chegaram a funcionar com certa estabilidade em espaços próprios, com um calendário litúrgico recorrente e dedicados ao culto de uma pluralidade de divindades, 'assentadas' em altares ou espaços sagrados individualizados" (PARÉS, 2006 apud SILVEIRA, 2006, p. 239). Porém Silveira vai discordar de Parés, afirmando que:

[...] a evolução dos calundus bantos foi mais diversificada do que se pensa. Não deve ter havido apenas um modelo, mas vários, eventualmente outros que ainda não conseguimos detectar, uns mais individualizados e familiares, visando prioritariamente à cura, outros, embora visando também à cura, mais comunitários e "eclesiais". E os de origem congoleza e angolana, desde suas fundações, contando com o auxílio da ciência ameríndia. Alguns como o de Luiza Pinta, misturando tradições africanas, católicas e indígenas no mesmo ritual, dando origem à umbanda. Os povos da Costa da Mina eram mais urbanizados, sem dúvida, por isso tinham uma capacidade de organização provavelmente superior à dos angolanos e congolezes. Os povos da África Central tinham um caráter mais rural, viviam em campos e aldeias; já a Costa da Mina conheceu uma significativa urbanização desde a segunda metade do século XVIII, tendo a lorubalândia<sup>20</sup> precedido de vários séculos este movimento, por isso

<sup>20</sup> lorubalândia - "área que corresponde a uma parte da atual Nigéria – África Ocidental – que se estende de Lagos para o norte, até o rio Níger (Oyá) e, do Benin para leste, até a cidade de Benin. Não possui fronteiras físicas e políticas determinadas e nem uma organização centralizada. Compreende a existência de vários reinos, como os de Egbá, Ketu, Ijebu, Ijexá e Owó, que têm seus próprios governantes. Ao mesmo tempo, esses reinos - por questões de legitimação espiritual, ligação com a mitologia ou heranças de certos períodos históricos nos quais alguns reinos estendiam suas influências sobre outros - mantêm vínculos mais

seus nativos talvez funcionassem mais à vontade em um ambiente urbano (SILVEIRA, 2006, p. 240-241).

Os/as calundzeiros/as tinham múltiplas funções: além de líderes de uma comunidade religiosa, eram dotados de capacidade mediúnica, recebiam as divindades em seus próprios corpos, zelavam pela organização e qualidade energética de seus terreiros, eram responsáveis pela iniciação de novos fiéis e pela realização do calendário das festas sagradas. Silveira (2006) vai lembrar que, além de curadores do espírito, eram também curadores do corpo, “preparavam cataplasmas, compressas e unguentos que aliviavam os males corriqueiros da população colonial” (SILVEIRA, 2006, p. 245). E, no caso da tradição de nação angola (bantos), haviam recebido dos indígenas os segredos dos vegetais e minerais da terra brasileira.

A população colonial frequentadora dos calundus e já familiarizadas com o culto africano era composta por:

[...] indivíduos da plebe branco-mestiça, das camadas médias, artesãos, funcionários, militares, procuradores e comerciantes, a massa urbana [...] que era tratada por curandeiros e confortada por mães e pais-de-santo; enquanto isso certos juizes de paz forneciam licenças para a realização de festas e cerimônias [...] até mesmo damas da sociedade podiam ser clientes fortuitas de curandeiras e adivinhadeiras afamadas. O caso mais surpreendente é o do soldado Antônio Rodrigues, feiticeiro negro agraciado pelo Rei Dom João IV com uma pensão por serviços prestados, através de ‘palavras poderosas’ com que curava os males mais complicados (SILVEIRA, 2006, p. 242).

É este pano de fundo que vai abrigar as fundações das irmandades negras nas cidades e dos cultos de origem africana nas periferias e matas ao redor das cidades tanto no período colonial quanto no Imperial.

Saliente-se a transferência de membros da Irmandade das Portas do Carmo para a Irmandade da Barroquinha, fruto da correlação de forças entre os grupos étnicos mais antigos e mais bem implantados nas terras brasileiras desde o final do século XVII, provenientes da África Central como os angolas – cambindas, moçambiques, monjolos, mungolas, quicongos, dentre outros, além de seus descendentes crioulos, e os africanos que aportaram à Bahia desde o

---

próximos ou distantes, mas sempre existentes, com duas cidades nos aspectos político e religioso mais importantes da região: Oyó e Ifé” (OLIVA, 2005, Nota 11, p. 32).

início do século XVIII, oriundos da Costa da Mina<sup>21</sup> (jejes, nagôs, minas, benguelas, “da Costa”).

Os jejes sempre existiram em maior número, mas eram excluídos dos cargos da mesa diretora na Irmandade das Portas do Carmo pelo lado masculino, enquanto houve aliança na ala feminina entre jejes e crioulas, ao passo que excluíam as angolas. Assim, fica posto que as irmandades eram constituídas de composições étnicas diversificadas e alianças heterogêneas, inclusive sob o ponto de vista de gênero.

Por volta de 1750-1760, os escravizados da Costa da Mina já teriam tido condições de procriar duas gerações, crioulos/as que continuaram sob a sua influência. Por outro lado, os africanos da Costa da Mina rivalizaram com os crioulos descendentes de outros grupos étnicos, principalmente aqueles que haviam rompido com o passado e que eram majoritariamente filhos de angolanos. Embora, alguns destes crioulos tenham optado por “permanecerem fiéis às tradições ancestrais”, mantendo-se nos fundamentos africanos, os crioulos aliados das Portas do Carmo, eram na sua maioria seus descendentes. Já os que migraram para a Barroquinha, descendentes dos africanos da Costa da Mina (SILVEIRA, 2006, p. 289 - 291).

Se até meados do século XVIII os angolanos eram hegemônicos, em meados do século XIX, “a população africana da Bahia foi se tornando majoritariamente africana ocidental”. Os nagôs representavam em 1857, 77% dos escravizados africanos na Bahia.

Como os nagôs de origem Ketu nunca foram majoritários na Barroquinha, a importância deles naquela irmandade, pode-se dever ao fato de que, segundo Silveira (2006, p. 293), eles demonstravam grande capacidade de “produzir festas espetaculares que impactaram os ciclos festivos baianos e a sociedade baiana, ao contrário das festas congo-angolanas que já estavam contaminadas pelas cansativas festas católicas há mais de dois séculos”. Além disso, conseguiram exercer cargos de influência na Irmandade. A partir desses festivais espetaculares, a Irmandade dos Martírios da Barroquinha passava a contar com a colaboração, adesão e proteção de poderosos ilustres que

---

<sup>21</sup> Costa da Mina – também conhecida como Costa dos Escravos ou Costa a Sotavento da Mina, era uma região do litoral ocidental da África à margem direita do Golfo do Benin que compreende as atuais repúblicas de Gana, Benin e parte da Nigéria.



provocavam a adesão de outros ilustres, como: arcebispos, condes, barões, desembargadores, brigadeiros dentre outros.

Apenas no final do século XVIII aportaram à Bahia, na condição de escravizados, integrantes da linhagem real Arô, do Reino de Ketu. Há indícios, ainda segundo o mesmo autor, que alguns desses membros reais tenham ido morar na Barroquinha e se filiado à Irmandade dos Martírios, passando a gozar de grande prestígio na sociedade de então.

A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha, nas primeiras décadas do século XIX, por causa da presença em seu quadro de nobres do Reino de Ketu, de malês importantes, de irmãos honorários de qualidade em quantidade, contava com boa capacidade de mobilização, arrecadação e produção. Era uma força cívica, portanto, política que não podia ser subestimada [...] (SILVEIRA, 2006, p. 294).

A partir de tais considerações, pode-se afirmar que os nagôs foram os fundadores do Candomblé da Barroquinha, os quais vivenciavam uma cultura africana tradicional profundamente arraigada. Essa cultura foi “desorganizada, reprocessada e reestruturada” pelos processos de urbanização africano e afro-americano para a “preservação da tradição e na geração de algo novo” (SILVEIRA, 2006, p. 152). Nesse movimento de reestruturação, vão ‘criar’ um candomblé em pleno centro urbano da cidade da Bahia.

Muito certamente, o culto doméstico acima referido, segundo a consistência de dados cotejados por Silveira (2006), foi iniciado pelos membros da família real Arô e seus aliados, que fundaram um primeiro culto doméstico a Odé – o ancestral mítico daquela família real, na Barroquinha. Posteriormente um culto a Airá Intilé foi fundado. Segundo Verger, o nome do Candomblé da Barroquinha era Ìyá Omi Àṣe Airá Intilé.

Há muitas controvérsias teóricas sobre o local e a data de fundação do Candomblé da Barroquinha. A princípio, segundo Verger (1999), o candomblé foi fundado numa casa onde se situa hoje a Rua Visconde de Itaparica, no centro de Salvador. Era um culto africano doméstico que, com o aumento da comunidade, foi exigindo um lugar maior e mais confortável, o que, mais tarde, redundou no arrendamento do terreno anexo à Igreja da Barroquinha.

Nina Rodrigues (1982), Édison Carneiro (1964), Vivaldo da Costa Lima (1979) chegaram a datas imprecisas sobre sua fundação, as quais parecem

ficar entre 1788 e 1830. Juana Elbein dos Santos, considerando os ataques daomeanos a Ketu em 1789 vai concluir que:

A tradição oral e os cálculos retrospectivos baseados na idade de personalidades conhecidas da elite Ketu da Bahia e de seus descendentes [...] fazem remontar ao começo do século XIX a implantação do primeiro “terreiro Ketu na Barroquinha” (SANTOS, 1976, p. 28-29)

A partir de Silveira (2006), observamos que a continuidade política e cultural entre as/os africanas/os da Costa da Mina e seus crioulos está na genealogia dos três mais antigos terreiros baianos de Ketu:

No Alaketu, a africana Otampê Ojarô transmitiu o poder a sua filha Iya Akobiodé, nascida na Bahia; na Casa Branca de Iya Nassô, a africana Maria Júlia Omoniquê foi substituída por sua filha Ursulina Maria de Figueiredo, Mãe Sussu [...] africana ladina chegada à Bahia com sete anos, que passou o poder à crioula Maximiniana, a famosa Tia Massi [...]; e no Gantois, Maria Júlia da Conceição Nazaré, africana de Abeokutá [...] transmitiu seu cargo a sua sobrinha, a crioula Pulquéria (SILVEIRA, 2006, p. 291).

Estas mulheres foram precedidas pelas três africanas, oriundas de Ketu, fundadoras do Candomblé da Barroquinha conhecidas por Adetá, Iyakalá e Ìyá Nàsó<sup>22</sup> (SANTOS, 1988, p. 9). A partir de Ìyá Nàsó originou-se o Ilé Ìyá Nàsó, conhecido também como Casa Branca do Engenho Velho. A partir dele se originaram os terreiros de Gantois (Ilé Àṣe Omi Ìyámasé) e o Ilé Àṣe Opó Afònjá, este fundado por Mãe Aninha (Ìyá Obá Biyi), iniciada por Ìyá Nàsó. O Ilé Àṣe Opó Afònjá, atualmente, está situado na Rua Direta de São Gonçalo, no Cabula e é conduzido pela Ìyálàṣe, conhecida como Mãe Stella de Òṣòósi (Odé Kayode). Mãe Stella é minha avó-de-santo, zeladora e orientadora do Bàbálàṣe Reginaldo Daniel Flores (Ògún Tòòrikpe), meu orientador espiritual, filho de Ògún, fundador do Ilé Àṣe Opó Oṣogunlade,

---

<sup>22</sup> Ìyá Nàsó (Iá Nassô) – sacerdotisa do culto de Xangô, no Palácio de Oyo (Oió – Nigéria). Trata-se também do nome da fundadora (ou fundadoras) do terreiro Ìyá Omi Àṣe Àìrá Intilè., considerado o primeiro terreiro de Salvador, na Barroquinha. Designa, ainda, o título que recebeu Mãe Senhora (ver capítulo 5) do Alafin Oyo (Rei de Oió), na Nigéria, em 1952 (SANTOS & NÓBREGA, 2000, p. 181)

terreiro localizado no município de São Cristóvão, em Sergipe, campo de pesquisa dessa tese<sup>23</sup>.

### **1.1 Cosmogonia, cosmovisão yorùbá e a sacralidade da natureza para as religiões de matriz africana**

Os modelos organizacionais decorrentes de uma cosmovisão africana (visão geral de mundo, concepção de mundo) diferenciam-se em grande medida daqueles afetos à cultura ocidental hegemônica, que está calcada em valores judaico-cristãos. Tais valores embasam uma organização social conformada pela crença no transcendental: num encontrar a felicidade no porvir bem como na visão do corpo (aquilo que nos aproxima à natureza) como algo imperfeito, diferente da alma (mente) que assemelharia os humanos ao Divino. A partir desses valores, veiculam-se como verdades a ideia de que nós humanos somos superiores à natureza, inclusive à nossa, e de que é preciso conhecer (por meio da mente) para dominar/controlar/utilizar a natureza.

Outros modelos culturais e valores construídos nos mais diversos espaços territoriais do planeta e na diáspora africana são desconsiderados frente uma cultura hegemônica utilitarista, excludente, que veicula e naturaliza a crença no transcendental e na divinização da razão humana em detrimento do corpo e da natureza. Por meio da naturalização desse modelo cultural cristão, vem-se privando sociedades de se reconhecerem e de conhecerem modos mais includentes, imanentes, dinâmicos e que aceitam o /a outro/a, *“uma vez que [estes] são modos de organização social [...] existentes que se erigem como manifestações históricas e contundentes que respeitam as diferenças e promovem a alteridade”* (OLIVEIRA, 2003).

Em outros termos, a nossa história fartamente ocidentalizada tem nos deixado reféns de dicotomias maniqueístas que deixam nosso olhar nebuloso. Esse olhar dicotômico, civilizador e hierarquizante turva a compreensão daqueles conhecimentos construídos no universo da complexa tradição africana que vão elaborar/fundar a cosmovisão africana e o *continuum* civilizatório brasileiro. A tentativa aqui é, pois, a de escrever essa (nossa)

---

<sup>23</sup> O Ilé Àse Opó Osogunlade será abordado mais detalhadamente no capítulo 2.

história com os pés, assim como andamos com os pés fincados na terra numa roça de candomblé para nos sentir conectados com as forças da natureza, na direção de tatear uma escrita que possa dar corpo e honrar essa cosmovisão, pedindo licença a essas forças.

Dentro da tradição yorùbá, a estrutura universal é regida por uma Divindade Suprema, Olodumare / Olorun, origem única e princípio de todos os mundos, que comanda e zela pela sua evolução. Este Ser permeia todos os reinos da manifestação cósmica, desde as maiores galáxias até os ínfimos espaços inter-atômicos.

Para a cultura yorùbá, todo o processo de existência se desenvolve nos planos físico – o Aiyé – e sobrenatural – o Orun. Tudo o que se manifesta no aiyé (plano material) tem a sua pré-existência no orun (plano espiritual), mas o que se manifesta no aiyé não é uma cópia defeituosa do que existe no orun e sim expressões da conexão entre esses dois planos. A tradição yorùbá também crê na existência e na sobrevivência da alma como sopro divino – emi, mas uma alma que expressa o corpo; ou um corpo que manifesta a alma, daí a articulação entre o processo de respiração e o sopro divino. Também se crê nas consequências das ações humanas – ewo, mas não julgadas por sanções ‘universais’ ligadas à ideia de pecado, mas numa lei moral ditada pela consciência de cada um, que permeia a vida cotidiana – ifa aya.

Todo o corpo filosófico da religião yorùbá, se resume nos signos de Ifá – os Odus, que por sua vez se subdividem em caminhos com respectivos itán que são mitos de instrução, orientação e aconselhamento. Os itán, corpo da tradição oral, norteiam todas as crenças e procedimentos da cultura yorùbá. Por meio deles, sabemos que, como parte da criação do Orun e do Aiyé, Olodumare forjou uma infinidade de hierarquias atuantes nos diversos planos do Universo. Dentre eles, situam-se os òrìṣà – entidades intermediárias responsáveis primordiais pelas funções relacionadas aos diversos reinos da natureza na Terra. Tratam-se de Seres Divinos, facetas emanadas diretamente da Divindade Suprema Universal. Mas, ao contrário da ideia de um divino dos quais somos cópias defeituosas, os òrìṣà são concebidos como ancestrais humanos divinizados.

Eis um belo mito que confirma a filiação humana a determinada linhagem dos reinos da natureza com seus quatro elementos: água, terra, fogo

e ar. Ancestrais humanos podem ter se tornado encantados, pois a gama de seres divinizados é imensa. Aliás, antes da ruptura entre Orun (céu) e Aiyé (terra/firmamento), seres pertencentes a hierarquias não-humanas engravidaram mulheres, dando origem à estirpe dos chamados “semi-deuses”, vastamente mencionados, por exemplo, na mitologia grega. As práticas e rituais da cultura yorùbá têm por finalidade a sintonia e integração do ser humano com essa energia divina/humana/natureza da qual foi formado.

Algumas categorias são fundamentais para a cosmovisão africana, assim como para sua cosmogonia<sup>24</sup>. Iremos aqui apresentar categorias que são importantes para o entendimento desse trabalho de doutoramento: a noção de sagrado, òrìṣà, àṣe, a noção de pessoa, o nome, o princípio da permuta, a tradição oral, a ancestralidade.

- a) Òrìṣà – como já foi assinalado, são divindades consideradas forças da natureza ou protetoras das atividades de manutenção da comunidade e, algumas vezes, representando ancestrais divinizados. Cada qualidade ou manifestação de um òrìṣà representa uma passagem de sua vida, real ou mítica, em que determinada característica se revelou ou está associada a locais onde viveu ou por onde passou (LOPES, 2000, p. 38).
- b) A noção de pessoa – o estudo da noção de pessoa não pode estar dissociado do estudo das instituições e dos modos de organização social que propiciam a vida para os indivíduos. Ou seja, é impossível dicotomizar indivíduo e sociedade, ou pessoalidade e coletividade. Na verdade, o indivíduo é uno, singular, porém, mesmo essa singularidade que o caracteriza é forjada no coletivo, no social. Ronilda Iyakemi Ribeiro (1996, p. 45), baseando-se em Mauss e Leenhardt, afirma que "o pessoal é indissociável do grupal, estudar a concepção de pessoa constitui um recurso para compreender as instituições e as representações a ela associadas". Ainda segundo Ronilda Ribeiro

---

<sup>24</sup> Cosmogonia - "Teoria sobre a origem do universo geralmente fundada em lendas ou em mitos e ligada a uma metafísica. Como não houve testemunhas, as teorias da formação do mundo assentam-se na *fé* (cosmogonias religiosas) ou no *cálculo* (cosmogonias astronômicas)". GRANDE ENCICLOPÉDIA PORTUGUESA E BRASILEIRA. Lisboa/Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia, [s.d.p.].

(1996), a pessoa é tida como resultante da articulação de elementos estritamente individuais herdados e simbólicos. Os elementos herdados a situam na linhagem familiar e clânica; enquanto os simbólicos a posicionam no ambiente cósmico, mítico e social. Ainda segundo a autora, de acordo com a tradição yorubá, o ser humano é constituído dos seguintes elementos: “*ara, ojiji, okan, emi e ori*” (RIBEIRO, 1996, p. 109). *Ara* é o corpo físico, corpóreo. *Ojiji* “é a representação visível da essência espiritual e acompanha o homem durante toda sua vida” (RIBEIRO, 1996, p. 109). O *Ojiji* pode ser traduzido como sombra. *Okan* é o órgão intimamente relacionado com o sangue – o coração. Ele representa não apenas o coração físico, mas também o *okan* imaterial, que representa a inteligência, o pensamento e a ação. Já o *Emi* é o princípio vital – a respiração. Não apenas a respiração corpórea, mas também o sopro divino, o hálito de Deus. O *Ori* é a essência real do ser. “O sentido literal de *ori* é *cabeça física*, símbolo da *cabeça interior – ori inu*” (RIBEIRO, 1996, p. 110). Daí a necessidade dos homens escolherem bem o seu *ori* e cuidar para que ele se conserve bom, pois o *ori* está sujeito a ações dos feiticeiros que podem danificar a natureza da *cabeça física e espiritual*.

- c) Àse / Força Vital – segundo Leite (1984, p. 34), força vital “refere-se àquela energia inerente aos seres que faz configurar o ser-força ou força-ser, não havendo separação possível entre as duas instâncias, que, dessa forma, constituem uma única realidade”. É uma das categorias mais importantes que estruturam a cosmovisão africana, pois ela é tomada como fonte primordial da energia que engendra a ordem natural do universo e atua de maneira específica em cada sociedade. Ainda de acordo com Leite (1984, p. 34), “a origem divina da força vital e a consciência da possibilidade de sua participação nas práticas históricas explicam a notável importância que lhe é atribuída e, não raro, a sacralização de várias esferas em que se manifesta”. Em outras palavras, a Força Vital é a própria manifestação do sagrado que sustenta o universo e permeia a relação entre os humanos e entre eles e a natureza. Presente na esfera da produção, da socialização e da

família, é na palavra que a Força Vital manifesta-se com toda sua vitalidade. O àse é a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem ele a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o àse é transmissível, conduzido por meios materiais e simbólicos, e é acumulável.

- d) Princípio da permuta – a troca, a bênção, o dinheiro – base de toda prática cultural yorùbá (nagô). Este princípio é lei universal e seu significado para a cultura yorùbá regula o universo nos mais diferentes âmbitos: seja na família, somos cuidados quando crianças e em troca cuidamos de quem de nós cuidou; entre amigos, um “muito obrigado” pede um “não há de que”; no trabalho, entregamos serviços e recebemos salários etc. Se nos dias atuais o elemento material representativo da troca é o dinheiro, já houve tempo em que foi o sal, de onde deriva a palavra salário. A terra nos alimenta, mas pede em troca os nossos corpos como alimento (Mãe Stella, 2012).
- e) Tradição oral – uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. Esta pode ser definida, de fato, como um testemunho verbal transmitido de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Esse entendimento, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas. O historiador Vansina (2010) revela que os Dogon sem dúvida expressaram de forma mais evidente esse ‘nominalismo’ quando comunica que em seus rituais constata-se em toda parte que o nome é a coisa, e que “dizer” é “fazer” (VANSINA, 2010, p. 139-140). Diferentemente do que se pensa no Ocidente, a oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade. As tradições desconcertam pesquisadores/as contemporâneos/as – imersos/as em tão grande número de evidências escritas, que se veem obrigados/as a desenvolver técnicas de leitura rápida – pelo simples fato de bastar à compreensão a repetição dos mesmos dados em diversas mensagens. As tradições

requerem um retorno contínuo à fonte. Hampâté Bâ, autor do Mali, filósofo e historiador, reitera: “Cada vez que morre um velho na África, é como se queimasse uma biblioteca” (Informação verbal)<sup>25</sup>. Fu Kiau, do Zaire, diz, que é ingenuidade ler um texto oral uma ou duas vezes e supor que já o compreendemos. Ele deve ser escutado, decorado, digerido internamente, como um poema, e cuidadosamente examinado para que se possam apreender seus muitos significados – ao menos no caso de se tratar de uma elocução importante. Uma tradição é uma mensagem transmitida de uma geração para a seguinte. Mas nem toda informação verbal é uma tradição. Aliás, toda tradição oral legítima deveria, na realidade, fundar-se no relato de um testemunho ocular. O *boato* deve ser excluído, pois, embora certamente transmita uma mensagem, é resultado, por definição, do ouvir dizer. Ao fim, ele se torna tão distorcido que só pode ter valor como expressão da reação popular diante de um determinado acontecimento, podendo, no entanto, também dar origem a uma tradição, quando é repetido por gerações posteriores. Resta, por fim, a tradição propriamente dita, que transmite evidências para as gerações futuras. A origem das tradições pode, portanto, repousar num testemunho ocular, num boato ou numa nova criação baseada em diferentes textos orais existentes, combinados e adaptados para criar uma nova mensagem. Mas somente as tradições baseadas em narrativas de testemunhos oculares são realmente válidas (VANSINA, 2010, p. 141). Tudo que uma sociedade considera importante para o perfeito funcionamento de suas instituições, para uma correta compreensão dos vários *status* sociais e seus respectivos papéis, para os direitos e obrigações de cada um, tudo é cuidadosamente transmitido. Numa sociedade oral isso é feito pela tradição, enquanto numa sociedade que adota a escrita, somente as memórias menos importantes são deixadas à tradição. É esse fato, como nos revela Vansina (2010) que levou durante muito tempo os historiadores, que vinham de sociedades letradas, a acreditar erroneamente que as tradições eram um tipo de conto de fadas, canção

---

<sup>25</sup> Palavras ditas por Hampâté Bâ, em reunião da Unesco, no início dos anos 60, na cidade de Paris.



de ninar ou brincadeira de criança. Toda instituição social, e também todo grupo social, tem uma identidade própria, que traz consigo, um passado inscrito nas representações coletivas de uma tradição, que o explica e o justifica. Por isso, toda tradição terá sua “superfície social”, utilizando a expressão empregada por H. Moniot. Sem superfície social, a tradição não seria mais transmitida e, sem função, perderia a razão de existência e seria abandonada pela instituição que a sustenta (VANSINA, 2010, p. 146).

- f) A ancestralidade - é uma das formas de acesso ao real. Ela converte-se em conceito-chave para compreender uma cosmovisão que interpreta seu próprio regime de significados a partir do território que produz seus signos de cultura. Nossa referência territorial é o continente africano no microcosmo do território sagrado do terreiro de candomblé - *locus* brasileiro por um lado e africanizado por outro. Oliveira (2003) vai conceituar ancestralidade, inicialmente, como o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana. Como vimos em Oliveira (2005), a ancestralidade não é meramente uma relação de parentesco sanguíneo, nem se refere, como no início do século XX, às linhagens de africanos e seus descendentes. É, antes, um princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo; o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Para o africano, o ancestral é importante e venerado porque deixa uma herança espiritual sobre a terra, contribuindo para a evolução da comunidade ao longo da sua existência. Ele atesta o poder do indivíduo e é tomado como exemplo não apenas para que suas ações sejam imitadas, mas para que cada um de seus descendentes assuma com igual consciência suas responsabilidades (LOPES, 2004).

Apresentadas algumas categorias que embasam a cosmovisão e cosmogonia yorùbá, parece ser importante fechar este capítulo tentando juntar as folhas catadas, retornando a questões sobre a gestação do candomblé no Brasil, com a força de uma história ancestral, a qual, como iniciei dizendo, pertence.

Na África, o culto a cada òrìṣà era ligado a uma cidade ou a um país inteiro. Por exemplo, Sàngó (Xangô) cultuado em Oyó, Yemoja (Yemanjá) na região de Egbá, Ògún (Ogum) em Ekiti e Ondô, Òṣun (Oxum) em Ijexá e Ijebu, Lógunnède (Logunedé) em Ijexá, Osàálà-Obàtálá (Oxalá) em Ifé, subdivididos em Osàlúfon (Oxalufan) em Ifan e Òságiyan (Oxaguian) em Ejigbô. Várias crenças africanas aportaram em terras brasileiras. E assim, no Brasil, o culto sofreu algumas alterações. Na ressignificação religiosa de origem africana no Brasil, temos, nos terreiros, todos os òrìṣà cultuados no mesmo espaço.

Em outros termos, entre os vários cultos, de distintas linhagens originadas em diversas regiões africanas, originou-se o candomblé no Brasil, que se ramificou das mitologias dos grupos étnicos Yorùbá, Fon e Bantu que aqui aportaram com o tráfico transatlântico. Ocorreu uma divisão dos grupos, nas diversas regiões brasileiras, formando-se as *nações*, que se diferenciam entre si, principalmente em relação às divindades cultuadas, às músicas, aos toques do atabaque e à língua utilizada nas cerimônias rituais.

A essência do candomblé é um panteísmo que personifica deuses e deusas da natureza em heróis e heroínas históricos. Estes heróis e heroínas são denominados òrìṣà (*orixás*) no território Yórubá; *voduns* no território Fon e *mukixes-inkices* em território Bantu. Os Yorùbá estavam entre escravizados pertencentes ao grupo dos Nagôs. Apesar de suas crenças e rituais serem semelhantes aos de outras nações do Candomblé, possuem suas peculiaridades. Ketu é um território cortado em dois pela fronteira Nigéria-Benin (Silveira, 2005), sendo a religião yorubana derivada, sobretudo, da Nigéria (Oliveira, 2003).

Para alguns/umas historiadores/as, o termo candomblé tem origem angolano-congolesa Kikongo, vem de *Ka + ndomblé*, significando *o costume do povo negro*. Nesse mesmo sentido, costuma-se afirmar que candomblé não é religião, é cultura, é tradição. A palavra africana ubuntu, de origem bantu, que pode ser traduzida como: 'eu sou porque nós somos', é um princípio filosófico que pensa a comunidade em um sentido mais amplo. Nesse sentido, eu sou, não apenas por meio de outros seres humanos, mas por meio de todos os seres do universo, incluindo a natureza e os outros seres não humanos. Segundo Dirk Louw, psicólogo e filósofo sul-africano, “o ubuntu é resilientemente religioso”, já que “não só os vivos devem compartilhar e cuidar

uns dos outros, mas os vivos e os mortos dependem uns dos outros”. Nesse sentido, afirma, “o conceito africano de comunidade inclui toda a humanidade. Todos nós (isto é, os vivos e os mortos-vivos ou ancestrais) somos família”. Todos nós somos família. O candomblé diz justamente de um legado ancestral, da necessidade de culto a vários *òrìṣà* num mesmo espaço como forma de resistência da cultura africana no Brasil, o candomblé diz de meus ancestrais, me diz.

Corroborando com filósofos africanos como Dirk Louw (2010), Mogobe Ramose (2010), e com o teólogo e doutor em sociologia congolês, Bas'Illele Malomalo (2010), reitero o caráter holístico do pensamento africano e, como tal, a íntima interconectividade e interdependência entre tudo que há. De acordo com o *ethos* do Ubuntu, uma pessoa não só é uma pessoa por meio de outras pessoas, mas uma pessoa é uma pessoa por meio de *todos os seres* do universo, incluindo a natureza e os seres não humanos. "Cuidar “do outro” (e, com isso, de si mesmo), portanto, também implica o cuidado para com a natureza (o meio ambiente) e os seres não humanos" (LOUW, D. 2010, p. 7).

Feito esse movimento de catar as folhas e rememorar essa história ancestral e coletiva, o próximo capítulo dedica-se a apresentar as folhas catadas enfocando uma abordagem histórica sobre as consequências do regime de escravidão no Brasil-colônia e os efeitos colaterais que desembocaram na atualidade em ‘intolerância’ religiosa, ou mais precisamente, no desrespeito às escolhas por orientações religiosas diversas das aceitas pela sociedade brasileira em geral.

## 2 APRESENTANDO AS FOLHAS: CONTEXTUALIZAÇÃO DA REALIDADE DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ NO BRASIL: A TRADIÇÃO VIVA

“Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele ou por sua origem, ou por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender e se elas podem aprender a odiar podem ser ensinadas a amar”.

Nelson Mandela

Este capítulo destina-se ao desenvolvimento de uma abordagem histórica sobre as consequências do regime de escravidão no Brasil-colônia e os efeitos colaterais que desembocaram na atualidade em ‘intolerância’ religiosa. Tal cenário aponta para a necessidade de mobilização social e luta a favor de formas de conviver embasadas no respeito à diversidade e à diferença e na coexistência entre diversos modos de viver a relação do humano com o sagrado. A aposta é na possibilidade de barrar a hegemonização de uma determinada doutrina religiosa (a cristã), tida como “o” verdadeiro caminho, servindo como fundamento(alismo) para que outros caminhos individuais e coletivos - sobretudo, a relação com o sagrado baseada em culturas africanas - sejam vistos de forma preconceituosa, justificando-se ações violentas.

Procuramos abordar uma trama de relações e interações que produziram e perpetuaram dominações, desigualdades e intolerâncias baseadas no marcador social raça-cor-etnias africanas, compreendendo a lógica da dominação à luz de um pensamento complexo que busque distinguir/trazer à tona as múltiplas interveniências e os limites da racionalização. Exercitando um olhar historiador e um pensamento complexo, buscamos, então, demonstrar o cenário histórico-político-cultural que inclui as formas de organização dos terreiros para sobrepujar as discriminações e organizar suas demandas por políticas sociais estruturantes. Também apresentamos o Ilé Àṣe Opó Oṣogunlade, terreiro onde as nossas vivências aconteceram e sujeito pesquisador nesta construção coletiva de conhecimento.

Antes de prosseguir, vale pontuar que, com a instituição do Decreto n. 6040/2007<sup>26</sup>, os povos e comunidades tradicionais, dentre estes, os povos e

---

<sup>26</sup> Instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, em 07 de fevereiro de 2007.

comunidades tradicionais de terreiros, quilombolas e outros, passaram a ser 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 pela tradição.

## **2.1 Colonialidade, religião, repressão e resistência**

Através dos séculos, as culturas africanas de diversos grupos étnicos ou nações, imprimiram suas marcas culturais em solo brasileiro. Sabemos que o trabalho escravo foi a base fundamental do colonialismo no Brasil, amplamente empreendido por mais de três séculos dos quatro nos quais perdurou o tráfico transatlântico entre o Brasil-colônia e as Áfricas ocidental, equatorial e oriental (SANTOS, 2008).

As comunidades de terreiro de matriz africana, em particular as comunidades de terreiro de nação ketu, surgiram nesse cenário. Elas têm sido as guardiãs da identidade africano-brasileira, símbolo de resistência e de reexistência, fazendo perpetuar e reverberar a cultura africana na composição do processo civilizatório brasileiro. No interior dos terreiros foram resguardadas as línguas africanas (yorùbá, quicongo, quimbundo, dentre outras). Os negros e negras que formaram a cultura brasileira adaptaram-se, resistiram e, mais do que isso, reexistiram<sup>27</sup>. Seus descendentes continuam tecendo sua cultura ancestral que chegou até os dias atuais em meio a turbulências e ataques de ordem socioeconômica e étnico-racial. O que queremos dizer é que as comunidades de terreiro se constituíram – e ainda se constituem – em um modo de reexistência da cultura africana num cenário produtor e perpetuador de desigualdades ancorado no marcador social raça-cor-etnias africanas.

---

<sup>27</sup> Basta retomarmos a invenção do candomblé em solo brasileiro pela composição entre diferentes cultos a òriṣà cultuados em diferentes nações africanas. A criação do candomblé parece nos falar de uma forma de resistência pela perpetuação da tradição, mas também de reexistência da cultura africana pela invenção de novas práticas, nesse caso de relação com o sagrado.

Empreendimento próspero para os colonizadores portugueses e comerciantes de seres humanos na costa africana, o Brasil é apontado por historiadores, sociólogos e cientistas como tendo absorvido 40% de toda a população escravizada que chegou viva às Américas (MARTINS, 2004). Isso contabilizaria em torno de 6 a 8 milhões de homens e mulheres africanos/as dos 15 milhões que foram raptados de suas terras para servir de mão de obra escravizada no Brasil e nas Américas.

A escravidão dita moderna contou no Brasil com largo apoio social, político, religioso e ético, além de haver sido disseminada por todas as terras conhecidas como brasileiras ao longo dos períodos colonial e imperial. Último país a “abolir” o regime escravocrata nos idos de 1850, o Brasil foi um dos maiores beneficiados e incentivadores “(...) de uma das formas mais radicais de exclusão econômica, social e política jamais inventadas pelo homem (...)” (MARTINS, 2004, p. 164).

Uma vez ‘abolida’ a escravidão no Brasil, em finais do século XIX, muito mais pela forte pressão dos britânicos nos âmbitos diplomático e militar do que pela benevolência da Princesa Isabel, então princesa regente, os negros e negras, enfim libertados, não receberam cidadania imediata. Eles/elas não foram integrados à população livre com direitos e oportunidades de mobilidade social, permaneceram com restrições legais. Ao lado de tais restrições legais e de cidadania, ampliando, ainda mais um contexto de produtor de desigualdades e veiculador de discriminações, não foram desconstruídos os valores ligados à cor da pele que hierarquizavam os/as negros/as, invisibilizando-os/as por um lado e, por outro, impondo-lhes subalternidade.

No campo educacional, observamos que nos tempos coloniais e imperiais, o acesso de negros e negras aos bancos escolares no intuito de serem alfabetizados/as foi vedado por lei, haja vista o Decreto nº 1.331, de 17 de fevereiro de 1854<sup>28</sup> que estabelecia a não admissão de escravos nas escolas públicas e o Decreto nº 7.031 – de 1878<sup>29</sup> que estabelecia que os/as negros/as só poderiam estudar no período noturno. Como demonstram Silva & Silva (2005):

---

<sup>28</sup> SANTANA & MORAES apud RIBEIRO (2004, p. 7).

<sup>29</sup> Idem.

Por mais de duzentos anos, os africanos escravizados não tiveram nenhum tipo de oportunidade de estudo formal [...]. Durante o escravismo e o predomínio da oligarquia rural, não se concebia a alfabetização dos africanos, haja vista que prevalecia, por um lado, a concepção de que eram destituídos de inteligência e de alma. Por outro, a eles cabia apenas o trabalho doméstico e braçal, logo não havia necessidade de adquirir outros conhecimentos e saberes (SILVA & SILVA, 2005, p. 195).

Com o advento da 'Abolição da Escravatura', o debate acerca da educação dos(as) negros(as) nascidos(as) livres propiciou a oferta de educação em *“espaços compulsórios de formação para o trabalho, fossem orfanatos, fossem Companhias de Aprendizes do Exército e Armada”* (SANTANA & MORAES apud MENEZES & FILHO, 2007, p.19).

O pano de fundo deste cenário de perpetuação de desigualdades era o cultivo de estereótipos negativos em relação à população negra vinculados ao ideal de branqueamento e calcados em ideologias racistas importadas da Europa, inclusive com o aval científico, como por exemplo, as teorias eugênicas com veiculação e naturalização de conceitos como os de povos primitivos, evolução e o próprio conceito de raça (racismo científico). Essas ideologias aqui se enraizaram, se fortaleceram e perduraram durante todo o período colonial, imperial e ainda têm grandes resquícios na República, haja vista os dados oficiais relativos à população negra brasileira no que concerne às condições de saúde, educação, trabalho e renda, os quais comprovam a hierarquização de classes associadas à hierarquização de cor da pele e as desigualdades secularmente estabelecidas. Silva, Luiz, Jaccoud & Silva (2009) enfatizam que, após a abolição:

[...] não apenas se observou a continuidade de fenômenos de preconceitos e da discriminação racial, como estes foram fortalecidos com as teses do chamado “racismo científico”. A adoção pela elite brasileira de uma “ideologia racial” teve início nos anos 1870, tendo se tornado plenamente aceita entre as décadas de 1880 e 1920. A disseminação das teses racistas no Brasil e sua reconstrução na forma de ideologia racial ocorreram, no período final da escravidão, enquanto estava em curso o processo de adaptação da sociedade à mudança do status jurídico dos negros (SILVA, LUIZ, JACCOUD & SILVA, 2009, p. 21, grifo nosso).

Nesse ponto, esclareço que o uso do termo 'raça' nesta tese dá-se como um conceito primordialmente político e como uma construção fenotípica e

sociocultural, pois, ao se constatar a inexistência das raças, ideia veiculada por meio de teorias científicas, tal constatação não têm impacto sobre as diversas manifestações de racismo e discriminação em nossa sociedade, e em ascensão no mundo, o que reafirma o caráter político do uso do conceito de raça e a sua atualidade a despeito de sua insustentabilidade do ponto de vista biológico (CARNEIRO, 2003).

Nesse sentido, as relações humanas, no caso brasileiro, não estão isentas do julgamento pré-concebido nem das imputações que são feitas a indivíduos a partir das exigências que se passa a fazer deles/as pelo que se pressupõe que eles/as devam ser ou fazer a partir da sua aparência. No Brasil, atributos comprovados para se exercer uma função de forma qualificada são, invariavelmente, superpostos por um traço, por uma marca – cor de pele, traços fenotípicos, modo de vestir ou de usar penteados afros – traços que afastam pessoas, determinam locais de poder e definem quem é quem no *status quo* (GOMES, 2003).

O fato de a abolição da escravatura haver coincidido com a expansão dos princípios republicanos que culminaram com a Proclamação da República um ano após o advento da Lei Áurea também parece apontar a perpetuação de desigualdades associadas à raça/cor negra. Tal fato pode responder à indagação da razão pela qual os recém-libertos não foram integrados à sociedade brasileira de então, sociedade esta que vivia uma nova fase da vida social brasileira com novos vieses político e jurídico. A esse respeito, Silva, Luiz, Jaccoud & Silva assinalam que:

A coincidência entre a expansão dos princípios republicanos e liberais e a adesão às formulações racistas parece refletir a dificuldade então observada para operar o direito individual e o reconhecimento da cidadania em uma sociedade fundamentalmente hierárquica (SILVA, LUIZ, JACCOUD & SILVA, 2009, p. 21 apud MATTOS, 2000).

Outros autores, como Brandão (1986), ainda ressaltam que quando dois mundos sociais entram em contato e as relações sócio-políticas, econômicas e culturais entre eles são desiguais, *“tanto a vida quanto a identidade do grupo dominado ou colonizado precisam submeter-se ao controle dos símbolos expostos de vida e identidade do dominador ou do colonizador”* (BRANDÃO,



1986, p. 46). A expropriação arbitrária dos direitos e condições de experiências pessoais ou coletivas de trocas 'com o outro' e de realização do indivíduo, de um pequeno grupo minoritário, de uma classe social ou de todo um povo, *“resulta em efeitos diretos sobre os relacionamentos interpessoais concretos de efeitos socializados, e sobre a esfera dos símbolos e ideias com que o indivíduo, a minoria, a classe ou o povo de uma nação colonizada se identificam como tais”* (BRANDÃO, 1986, p. 46).

Dessa forma, as desigualdades raciais, já naturalizadas nos momentos pré-abolição, foram reafirmadas e consolidadas na República e perduram até os nossos dias com a cara do século XXI, nos mais diversos âmbitos, inclusive no religioso. Como exemplo, registre-se, em fins do século XIX, a existência no Maranhão de uma manifestação religiosa denominada pagé ou pagelança de negros onde eram praticados rituais de curas. Na medida em que a cura era – e ainda tende a ser – considerada domínio e privilégio da medicina, todos os que tentassem curar doenças e outros males por outra via eram considerados charlatães e por esta razão, perseguidos. E assim, perseguiam-se os negros da pagelança (FERRETTI, M., 2003).

A luta pelo respeito às opções religiosas (contra a intolerância religiosa), principalmente no tocante às religiões de matriz africana é secular. No Brasil, desde os tempos coloniais, as festas e expressões culturais negras eram consideradas grotescas, primitivas e obscenas nos tempos coloniais. Esse cenário não parece ter se modificado nos tempos atuais. Nesse nosso tempo, à mínima menção de termos como 'comunidades de terreiro', 'casas de culto', 'terreiros de umbanda e/ou candomblé', 'Eṣù' imediatamente é acionado o repertório racista do imaginário ocidental. Esse acionamento se desdobra em práticas de violência, via de regra, vindo usualmente de adeptos de igrejas neopetencostais de cariz judaico-cristão fundamentalista, as quais rejeitam e demonizam todas as tradições culturais de matrizes africanas, traduzindo o alto nível de desrespeito à diversidade religiosa que vivemos nos dias atuais.

Pode-se dizer, então, que manifestações de poder e práticas de desrespeito (como escolho chamar) associadas ao racismo<sup>30</sup> ocorreram - e ainda continuam acontecendo, em termos físicos, discursivos, simbólicos,

---

<sup>30</sup> Quando em instituições, as práticas reiteradas constituem o racismo institucional.

materiais e imateriais. A intolerância manifesta-se pela violência simbólica, física e psicológica. As agressões começam com palavras (insultos, humilhações, desmoralização) e ofensas aos fiéis e aos deuses e deusas africanos, passam pela destruição de casas e símbolos religiosos e chegam ao extremo com o assassinato dos seus membros.

A Ìyálorìṣa Gildásia Santos, conhecida como Mãe Gilda, do Ilê Axé Abassá de Ogum, Salvador-BA, foi um doloroso exemplo da falta de respeito à diversidade religiosa brasileira, como nos informa Lima (2011):

Mãe Gilda morreu por conta de um infarto fulminante, que encerrou um processo de angústia vivido pela sacerdotisa após ter sido agredida por conta de sua opção religiosa [...] O Ilê Axé Abassá de Ogum, localizado em Itapuã, foi invadido duas vezes por membros de igrejas evangélicas. Além disso, a foto da yalorixá foi publicada no jornal Folha Universal, da Igreja Universal do Reino e Deus (IURD) com uma tarja preta cobrindo seus olhos e o título “Macumbeiros charlatães lesam a vida e o bolso dos clientes” (LIMA, 2011).

Essa violência não se manifesta apenas no âmbito privado, já alcançou os espaços públicos, veículos de comunicação em massa (TV, rádio, internet) e até órgãos públicos. Não são raras as denúncias de agentes estatais usando equivocadamente Instituições públicas para beneficiar suas religiões pessoais e violar direitos daqueles que não fazem parte dela. Tudo isso ocorre num Estado democrático de direito, no qual a liberdade de culto e religião é constitucional. Em seu artigo 5º, a Constituição Federal brasileira dispõe que:

“[...] é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (art. 5º, VI); que “é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva” (art. 5º, VII); e que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei” (CF. Art. 5º, VIII).

Além disso, ainda em termos legais, a discriminação religiosa é considerada uma manifestação de racismo. Nos dias atuais, como prática racista, ela é, então, entendida como crime sem direito à fiança e que pode ser punido a qualquer tempo. Mas, apesar dos grandes avanços garantidos por leis que asseveram a liberdade de culto e religião, bem como a criminalização de

práticas racistas, essa legalização não basta. O que se precisa para exercer o direito à diferença religiosa e a cidadania brasileira por sua grande maioria de membros (a população negra) são alianças, mudança nas relações cotidianas, desaprendizagens do que se inculcou como o reto-branco e abertura dos corpos para a composição e convívio entre diferenças, inclusive de religiões.

Do mesmo modo, nessa luta, parece que se precisa de mais do que uma simples tolerância da diferença 'do outro', a qual segue sempre hierarquizada pela norma-branca. Quem é mesmo 'o outro'? Por que seguir afirmando fronteiras entre um suposto eu(nós)-branco(s) e outros? Podemos até ser 'tolerados', desde que não assumamos o uso dos nossos signos de proteção (ileke, guias), não usemos nossos turbantes em público, nem vistamos o branco às sextas-feiras e desde que calemos nossos tambores. Ou seja, trata-se de uma luta não apenas por tolerância, pois se pode tolerar a expressão do que é diferente ao 'branco' das normas sociais regulatórias, mantendo-se hierarquizações, subordinações e embranquecimentos, ou seja, continuando a ter nos valores ocidentais brancos a norma, o padrão. O que se quer se afirmar é a heterogeneidade de práticas sociais, culturais e religiosas e a possibilidade de convivência entre elas, de produção de um em-comum, não pela homogeneização e hegemonização, mas pela afirmação de diferenças.

Se essas diferenças são fundamentais para a formação de nosso povo brasileiro, é urgente conservá-las em todas as suas manifestações. Não há dúvida de que a pluralidade religiosa, característica marcante da cidadania brasileira, consiste em uma fonte de preservação das diferentes singularidades que nos constituem.

As comunidades tradicionais de terreiros (roças, axés, casas, abassás, nzos) se integram ao movimento de defesa do processo democrático e do pluralismo no Brasil. Certamente o país que hoje conhecemos não existiria, não houvessem sido preservadas as tradições religiosas trazidas da outra margem do oceano Atlântico por bantos, yorùbá e outros povos irmãos africanos.

Como já vimos, muitos de nossos antepassados driblaram toda sorte de repressão e nos legaram certos modos de expressão da religiosidade que se encontram na base da multiplicidade que hoje nos constitui. A preservação desse legado é tarefa que se confunde com o próprio exercício da cidadania e se trata de justa homenagem àqueles que, com sua insistente resistência, não

se curvaram perante a violência e o preconceito. Ou como diria Mãe Beata de Yemoja, Ìyáloriṣà do Ilé Àṣe Omi Ojuaro – RJ: “Sem o conhecimento de nossa força, essência e nossa religião, não conhecemos o que nos é mais sagrado, que é nossa história. Isso nos fortalece”. Honremos, pois, nossos ancestrais, nossa história, reexistindo.

## **2.2 Terreiros e modos de reexistência**

Já enfatizamos que o candomblé possui um sistema de representações e práticas próprias, cujos símbolos sofrem permanente influência da sociedade abrangente (GONÇALVES, 2007). Estando em permanente adaptação e mutação, novos sentidos vão sendo construídos no processo efetivo da vida social.

A seguir, apresentaremos formas de reexistência desenvolvidas nos espaços-tempos de comunidades de terreiro, as quais podem nos ensinar outras formas de viver e conviver consigo, com o outro e com o mundo, embasando-se na ética do respeito e da aliança. Nessa direção, a tradição viva salvaguardada nos terreiros, na sabedoria dos mais velhos, nos seus modos de construção de vida comunitária e também de modelo econômico, na preservação de um modo de vida mais autossustentável (produção de plantas alimentícias e medicinais em pequena escala, criação de galinhas etc.) deve ser reconhecida como um dos grandes recursos civilizatórios do país.

Como vimos, a luta dos povos e comunidades tradicionais de terreiro por respeito e visibilidade é secular no Brasil. No século XXI, muitas ações de cunho governamental e não governamental, militantes ou não, foram demandadas por estas comunidades. Uma delas ocorreu, em 2010, junto à comissão permanente que discute a segurança alimentar e nutricional da população negra no âmbito dos debates realizados pelo Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (CONSEA – MDS).

A demanda de comunidades derivou na realização do Mapeamento dos Terreiros das regiões metropolitanas de Belém, Belo Horizonte, Recife e Porto Alegre, cujos resultados qualitativos e quantitativos apontaram para a necessidade de uma atenção focada no desenvolvimento de políticas sociais

específicas para os povos, comunidades e casas de terreiro e seu entorno, levando-se em conta que a maioria desses terreiros se encontrava em vulnerabilidade social e insegurança alimentar. O referido mapeamento também evidenciou a riqueza cultural que compõe o universo dos terreiros, seus hábitos, visões de mundo e práticas sociais.

Atualmente muitos terreiros de candomblé são pontos de cultura em todo o Brasil. Neles, os mestres e mestras da cultura tradicional de matriz africana partilham seus saberes e fazeres com as necessidades das comunidades que são atendidas nos terreiros.

A ação de fortalecimento dos pontos de cultura faz parte do Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura (MinC) desenvolvido em parceria com as Secretarias do Estado da Cultura. Através de recursos oriundos dessa parceria, iniciativas e projetos culturais já desenvolvidos pela sociedade civil são potencializados. Os Pontos de Cultura são projetos financiados implementados por entidades governamentais ou ONGs em ações de impacto sociocultural nas comunidades.

Os pontos de cultura têm poder de penetração nas comunidades e territórios, em especial nos segmentos sociais mais vulneráveis. Trata-se de uma política cultural que, ao ganhar escala e articulação com programas sociais do governo e de outros ministérios, pode partir da Cultura para fazer a disputa simbólica e econômica na base da sociedade.

Segundo o Ministério da Cultura, o Plano Nacional de Cultura - PNC (Lei 12.343/2010) estabelece em seu Plano de Metas o fomento de 15 mil Pontos de Cultura até 2020. Para atingir a meta seria necessário fomentar 1.750 novos Pontos de Cultura por ano até 2020, com um investimento anual de aproximadamente 113 milhões/ano, considerando o valor de 60 mil/ano para cada Ponto de Cultura.

O Ponto de Cultura Axé Ô! funciona e é administrado pelo Ilé Àse Opó Osogunlade. É o único ponto de cultura do estado de Sergipe que funciona dentro de um terreiro de candomblé.

De modo geral, em torno dos terreiros, forma-se uma rede econômica e social que garante “os objetos e alimentos com axé que serão oferecidos às entidades, sejam eles, frutas, legumes, carnes, roupas, adornos etc.” (CARVALHO, 2011, p. 38), bem como serviços variados de deslocamento

(táxis), materiais de construção, frutos ou especiarias africanas utilizadas em rituais (obi, orogbo, atare). Esses fornecedores conhecidos do bàbàloriṣa, da Ìyáloriṣa e dos filhos/as de santo, constituem “uma rede viva, intensa e personalizada” que vem sendo chamada de “economia do axé”. Carvalho (2011) conceitua a economia do axé como:

[...] uma rede econômica que merece todo o apoio do Estado, primeiramente para fazer justiça à sabedoria de séculos preservada pelos povos de santo; em segundo lugar, porque ela é exemplo de sustentabilidade econômica e, a partir dela, é possível construir outro modelo de crescimento e desenvolvimento econômico, mais harmônico que o modelo cego, predador do meio ambiente e desagregador dos laços comunitários [...] (CARVALHO, 2011, p. 38).

Os conhecimentos tradicionais de matriz afro-brasileira vêm, há séculos, cuidando da saúde de populações, a despeito dos constrangimentos de ordem cultural e institucional que lhes são interpostos, como o cientificismo biomédico, a intolerância religiosa e a discriminação racial.

Os terreiros têm formas únicas de compreensão a respeito da causa de doenças, bem como das formas de lidar com elas. Estes conhecimentos, ao serem partilhados com a população e gestores públicos, possibilitam um alargamento da visão sobre a produção de saúde e qualidade de vida.

Os cuidados praticados nos terreiros embasam-se nas noções de acolhimento universal, singularidade e integralidade da pessoa e do cuidado, bem como respeito à diversidade dos modos de ser. Os saberes e as experiências dos terreiros podem ser considerados como modos de cuidar da saúde das populações afro-brasileira e brasileira como um todo ocupados com a produção de vida e na integralidade de aspectos que compõem a existência e não centralizados apenas na dimensão biológica, na doença e em prescrições generalizantes.

Saliente-se, ainda, que a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) foi aprovada em novembro de 2006, pelo Conselho Nacional de Saúde, e a sua execução é muito importante para a redução das desigualdades raciais em saúde e para o combate ao racismo institucional e outras formas de intolerância. A PNSIPN inclui em suas diretrizes gerais a promoção do reconhecimento dos saberes e práticas populares de saúde,

incluindo aqueles preservados pelas religiões de matrizes africanas. A Política também assegura a participação proporcional de representantes das religiões de matrizes africanas, ao lado de representações das demais religiões em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público.

Ainda com relação a cuidados em saúde, cabe dizer que a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Renafro), em parceria com as lideranças de terreiros e organizações do movimento negro, vem informando o povo de santo sobre as formas de prevenção de DST-HIV-AIDS.

### **2.3 Adentrando o território sagrado do Ilé Àse Opó Osogundale: um terreiro ketu em terras sergipanas**

“Nós entendemos que sozinhos não nos sustentamos. Precisamos abrir nossos portões e convidar a comunidade externa e dialogar com ela”.

Reginaldo Daniel Flores (Bàbálasè Ògún  
Tóòrikpe / Ilé Àse Opó Osogunlade)

O Ilé Àse Opó Osogunlade está localizado na zona rural da quarta cidade mais antiga do Brasil – São Cristóvão (1590) / Sergipe, que fica a 23 km de Aracaju. A cidade foi elevada à categoria de cidade histórica desde 1938 e tombada pelo IPHAN desde 1967. E desde 2010, a Praça São Francisco é patrimônio histórico da humanidade (UNESCO).

A cidade abrigou o Festival de Arte de São Cristóvão (FASC), concorrido evento idealizado em 1972 por alunos/as e professores/as da Universidade Federal de Sergipe (UFS), com o objetivo de resgatar várias vertentes culturais, levando a arte mais para perto da vida das pessoas. Até 1993 sob a administração da UFS, promovia o intercâmbio cultural, a difusão da produção cultural regional e teve grande visibilidade nacional. Era espaço aberto para descobrir e projetar novos talentos e comercialização de bens culturais até o seu declínio a partir de 2005, quando a prefeitura da cidade passou a assumir sua realização.



Figura 1 – Mapa de localização do município de São Cristóvão / Sergipe onde se localiza o Ilé Àse Opó O<sub>so</sub>gunlade

Fonte: <https://www.google.com.br/search?q=mapa+do+município+de+são+cristovão+sergipe>

Do ponto de vista da gestão municipal, a prefeitura de São Cristóvão sempre esteve vinculada a um determinado grupo político localizado, cujos integrantes vêm se revezando há décadas no poder. Essas gestões têm como traço comum a corrupção, ausência de planejamento e conseqüente abandono da população à própria sorte.

São Cristóvão situa-se à margem do rio Paramopama, afluente do rio Vaza-Barris (que se encontra poluído por agrotóxicos, dejetos sanitários e lixo), além de apresentar assoreamento na zona rural. A cidade não tem serviço de coleta de lixo nem saneamento básico adequados. O 'lixão' da cidade foi interditado por diversas vezes pelo Ministério Público (MP) por risco ambiental e pela presença de crianças e adolescentes catadores e foi desativado,



definitivamente, em 2012, no início da nossa pesquisa-ação. Não bastasse todo esse panorama, a cidade foi condenada pela Justiça Federal (JF) por danos ambientais na construção de estradas.

É na Estrada do Caípe Velho que se situa a nossa roça (terreiro). Uma estrada de terra, tortuosa, com muita lama e buracos em tempos de chuva. O Caípe já começou a sofrer especulações imobiliárias, mas não no mesmo nível das consequências do processo especulativo que afeta templos e terreiros do Oiapoque ao Chuí, reduzindo as roças a pequenos lotes urbanos, o que vem se constituindo em sério problema para as comunidades de matriz africana que, conseqüentemente, têm maior dificuldade para obter os itens necessários às suas práticas rituais.

O nosso terreiro ocupa uma área com seis (6) tarefas, o que corresponde a mais ou menos 1.83 hectares. Seus espaços construídos incluem: a porteira, Ilé Eṣù, Ilé Ògún, Ilé Osányin, Ilé Omolu, Ilé Òṣòósi, Ilé Oṣun, Fonte de Oṣun, Ilé Oṣala, Ilé Ibó, balué, a casa do Bábáṣe, a cozinha, área dos cágados (momentaneamente desativada). Seu espaço mato está preservado, o que nos assegura uma biodiversidade de plantas e folhas sagradas para o culto aos òrìṣà. Por estar localizada numa área rural, ainda contamos na roça com a biodiversidade que circunda o Axé.

O Oṣogunlade vem, há 13 anos, mantendo o legado dos nossos antepassados africanos, (re)construindo uma concepção comunitária de afirmação cultural e preservação da natureza por entender serem estes os meios a serem seguidos no fortalecimento de uma identidade afro-brasileira que salvaguarda um histórico de baixo impacto ambiental. A natureza precisa estar preservada, limpa, bem cuidada pra que os òrìṣà se presentifiquem. “Òrìṣà não gosta de sujeira”, nos ensinam na sua sábia simplicidade as nossas mães mais velhas, nossas mães criadeiras, nossas ìyá (mães espirituais).

O Ilé Àṣe Opó Oṣogunlade, terreiro de nação ketu, vem fortalecendo sua interlocução com as comunidades do Caípe, Candeal, São Gonçalo e Pedreira, que se localizam no seu entorno desde que iniciou, em 2002, a realização de projetos sociais. Os beneficiários diretos de tais projetos foram crianças, adolescentes, homens e mulheres adultos, moradores dessas localidades, além dos filhos e filhas da casa, por meio do Centro de Promoção e

Desenvolvimento Sustentável Osogunlade (CPDS Oxogum Ladê) que se constitui enquanto a personalidade jurídica do terreiro.

Reginaldo Daniel Flores é o sacerdote dirigente do Ilé Àṣẹ Opó Osogunlade. Nascido para o òrìṣà pelo nome de Ògún Tòòrikpe, foi iniciado há 30 anos pela Ìyalàṣe do Ilé Àṣẹ Opó Afonjá, Mãe Stella de Òsòósi. Filho biológico de Clarice Daniel (Oṣun Toki); neto de Olegário Daniel de Paula (Oje Baṣorun) e bisneto de Manoel Antonio Daniel de Paula (Oje Baṣorun) do terreiro de Baba Egun chamado Ilê Tuntun, na Ilha de Itaparica, o menino Reginaldo é do candomblé ‘desde sempre’ – tempo que sua memória permite lembrar.

Durante sua infância e adolescência teve o privilégio de conviver com Mãe Senhora, Oṣun Muiwá (in memoriam et corde), renomada sacerdotisa do Afonjá, terceira responsável pela condução daquele terreiro. Com ela, Reginaldo aprendeu os primeiros segredos da vida sacerdotal. Ela o considerava como um filho que lhe acompanhava a todos os lugares e que velava seu sono, pois, muitas vezes, Reginaldo dormiu aos pés da cama de Mãe Senhora, sempre pronto a atendê-la.

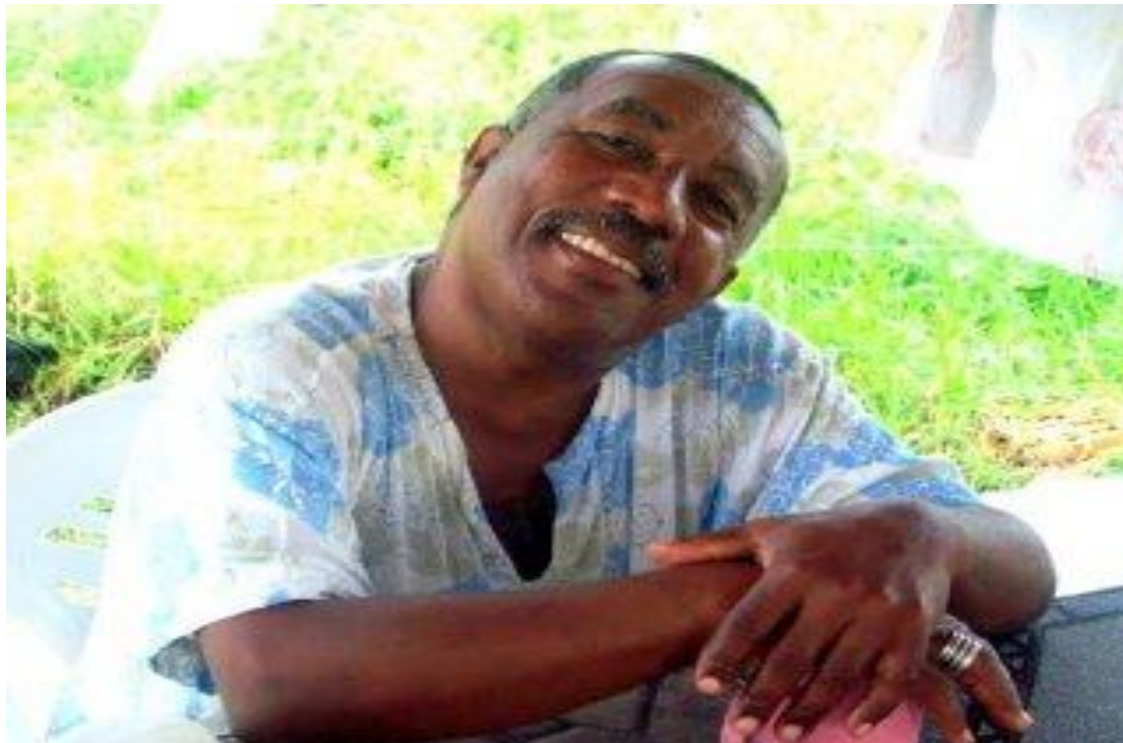


Figura 2 – Bábálàṣẹ Ògún Tòòrikpe.

Fonte: Acervo do Bábálàṣẹ Ògún Tòòrikpe.

Afilhado de Mestre Didi (Deóscoredes Maximiliano dos Santos – in memoriam et corde), Alapini, sacerdote supremo do culto aos ancestrais do Ilê Asipá (Salvador – Bahia) que também lhe orientou quanto a outros segredos. Juntamente com Ìyá Stella, que sempre apoiou Reginaldo nos seus estudos e sempre tinha uma sopinha quente para oferecer àquele menino que era dedicado, sabia cantar, dançar, aprendia rápido. Na sua vida civil, Reginaldo Flores é mestre em Educação, exercendo sua função de docente nas redes estadual e federal de ensino. No ano de 2011, recebeu o título de cidadão sergipano pela Assembleia Legislativa daquele estado, como reconhecimento à sua contribuição na área da Dança Moderna e da Dança Afro-brasileira. Desde sua trajetória militante na arte de dançar, ainda na Bahia, sua terra natal, Reginaldo Flores vem propagando uma incansável luta pelo reconhecimento e respeito pelos fazeres e saberes de matriz africana, seja no palco, na sala de aula ou como dirigente de um terreiro de candomblé.

'Porque pra ser homem teve sempre de ter a grandeza de um menino, para do coração de quem faz a guerra nascer uma flor amarela, como um girassol' (Bino Farias, Lazão, Da Gama, Toni Garrido, Pedro Luis)... Há treze anos fundou o Ilê Àsè Opó Oṣogunlade na cidade de São Cristóvão, município do estado de Sergipe que conta com uma média de 70 a 80 filhos e filhas de santo.

O Bàbálasè Ògún Tòórikpe é o chefe da 'família-de-santo' e lidera uma comunidade que tem no princípio da senioridade iniciática um valor. 'Antiguidade é posto' é um ditado corrente nos terreiros, revelando que quanto mais tempo de iniciação um/a sacerdote/tisa possui, deve-se mais respeito a ele/ela. A hierarquia facilita a divisão de funções pela antiguidade e deve permitir o bom andamento da dinâmica do terreiro. As relações estabelecidas entre os membros obedecem a uma estrutura hierárquica que transcende à família biológica e dá lugar à 'família-de-santo'. É o processo de iniciação que determinará os vínculos de parentesco mítico entre os membros do egbé (GONÇALVES, 2007, p. 31).

Os membros do terreiro ocuparão cargos que estão mais vinculados às atividades litúrgicas e outros mais ligados às atividades administrativas. Lembrando que todos os membros do terreiro têm òrìṣà, no entanto, não será em todas as pessoas que se dará a manifestação do òrìṣà. Assim, as pessoas

podem ocupar cargos religiosos que geralmente servem de veículos aos òrìṣà (mães/pais-de-santo, mães/pais-pequenos) ou aqueles cargos que têm um viés mais administrativo, como os de ògá e ekedes (GONÇALVES, 2007, p. 31). No Apêndice “A”, apresentamos um quadro com a organização hierárquica existente atualmente no Oṣogunlade. Por fim salientamos que a hierarquia delimita espaços de atuação, deve promover um ordenamento de ações por meio da delegação de funções e responsabilidades. Além de preparar os mais novos (abiyan) para novas funções, os egbon (irmãos/irmãs mais velhos/as) devem conhecer as formas de atuação das diversas graduações para poder retransmiti-las, assim como devem se ajudar e desempenhar várias tarefas coletivamente para o bom andamento da dinâmica do terreiro

No espaço geográfico do Ilé Àṣe Opó Oṣogunlade, temos a sede do CPDS Oxogum Ladê, onde também funciona o Ponto de Cultura Axé Ô. O ‘Axé Ô’ é um dos 30 Pontos de Cultura que estão espalhados pelos oito territórios do Estado de Sergipe e o único que funciona dentro de um terreiro de candomblé. As atividades do ponto de cultura incluem aulas de informática básica, manejo agroecológico, dança, capoeira e costura. Prevê também a realização de rodas de griôs, seminários temáticos e a investigação da cultura oral de sambas de origem africana, com a produção e lançamento do CD “Oṣogunlade Canta Samba”. Nas palavras de Reginaldo:

O Ponto de Cultura nos traz novas possibilidades para continuarmos as políticas sociais que já vêm sendo desenvolvidas no axé. Ele representa a oportunidade de nos estruturarmos e consolidarmos esta parceria com a comunidade local. Através da realização do BNB Cultural conquistamos um resultado que foi muito além do esperado. E queremos continuar este diálogo com a comunidade rural para compreender suas demandas e juntos trabalharmos nossas potencialidades (Reginaldo Flores).

Ele destaca ainda que, independente do credo de cada um/a, o objetivo do Centro é buscar meios de melhorar a qualidade de vida dessas pessoas, seja através da cobrança junto ao poder público por melhores condições para a comunidade ou através da promoção da cidadania com ações como as que vêm sendo desenvolvidas.

Ao longo de três anos (2012-2015), o projeto “Ponto de Cultura Axé ô” dará continuidade para a experiência do Centro de Promoção de

Desenvolvimento Sustentável Oxogunladê, com atividades alocadas em três eixos principais: a pesquisa em agroecologia; a catalogação e cultivo das plantas medicinais existentes na região e a constante prática de manejo agroecológico aberto ao público. Mais informações sobre o Ponto de Cultura Axé Ô! podem ser acessadas no site <http://www.axeo.com.br/?secao=oficinas>.

O Osogunlade é filiado ao Instituto Nacional das Tradições e Cultura Afro-Brasileira – INTECAB, participando do conselho de religiosidade e como membro participante do Conselho de Cultura e Arte. Integrou também o Conselho Municipal da Criança e do Adolescente de São Cristóvão.

Desde sua fundação em 2000, além das atividades do calendário litúrgico, do atendimento ao público e dos rituais internos, o terreiro passou a oferecer à comunidade outras atividades de promoção da cidadania que podem ser consultadas na seção de apêndices. Os projetos desenvolvidos pelo C.P.D.S. Osogunlade são financiados por meio do estabelecimento de convênios com diversas instituições públicas e privadas; e os recursos para sua manutenção (energia, salário do caseiro, *pro labore* contadora, dentre outros) são obtidos por meio das doações mensais de seus(suas) associado(as) que são os filhos e filhas de santo da roça.

Foi nesse lugar, permeado pelo sagrado e pelo profano, que nos permitimos desvendar as questões e objetivos da pesquisa que desembocou nesta tese. O capítulo a seguir apresentará alguns princípios e fundamentos da Ecologia Humana e da Educação Ambiental em interação com saberes africanos reelaborados na diáspora.

### 3 FOLHAS NOVAS: PRINCÍPIOS E FUNDAMENTOS DA ECOLOGIA HUMANA E DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL EM INTERAÇÃO COM SABERES AFRICANOS REELABORADOS NA DIÁSPORA

“A natureza conversa conosco a todo momento, basta saber entendê-la ou dar mais um pouco de atenção a ela. Tudo o que a nossa religião professa advém da natureza”.

Mãe Stella de Òṣòòsi (Ìyálorisà do Ilé Àṣe Opó Afônjá – Salvador/BA).

Este trabalho de tese buscou compreender o sujeito ecológico coletivo do Ilé Àṣe Opó Oṣogunlade, um terreiro de candomblé ketu (nagô), e suas interações com seu meio circundante. Para isso, levou em consideração saberes africanos nos quais essa comunidade se assenta, fazendo-os dialogar com os pressupostos da Ecologia Humana/Educação Ambiental, no sentido de construção coletiva de uma ética ecológica.

Essa ética ecológica diz da necessidade de produção de um sujeito coletivo compósito pela força do legado do respeito à natureza, capaz, assim, de atualizar tal legado. Já foi explicitado que, na comunidade de terreiro sujeito dessa pesquisa, pelo menos duas cosmovisões convivem em contradição: de um lado, a cosmovisão africana, preservada nos terreiros de candomblé de um modo geral, que propõe respeito e conexão com a natureza. De outro, o pragmatismo da vida capitalista, o consumo em larga escala e a descartabilidade que não leva em conta os ciclos da vida na terra. Dessa forma, para fortalecer e atualizar o legado do respeito à natureza, norteador e semeador da vida dos terreiros de candomblé, a hipótese era a de que era preciso analisar e intervir na contradição vivenciada por uma comunidade que tece seus fazeres entre pressupostos constitutivos de uma identidade assentada na conexão com a natureza e comportamentos moldados por uma cultura unidimensional baseada no consumismo.

Nessa empreitada, a participação dos sujeitos é condição *sine qua non*. Por nos propormos a lidar com pessoas e com o foco nas suas relações com a natureza, não poderíamos prescindir de tratar da Ecologia Humana. “A *Ecologia Humana interessa-se não só pelo efeito de posição, pela localização de uma dada comunidade em relação a outras, mas também pelo lugar do*

*indivíduo ou da instituição no âmago da comunidade mesma*” (BARBIER, 2007). Como princípio epistemológico da Educação Ambiental, ela diz respeito às relações sociais em suas múltiplas e entretecidas dimensões, ao acolhimento, à compreensão que podem tornar a vida humana mais ecológica. A Ecologia Humana compreende a rede de relações estabelecidas em uma territorialidade (SANTOS, 1996) onde cultura e geografia se interpenetram nas estruturas e organizações das comunidades de vida (CARTA DA TERRA, 2000), constituindo-se num pilar da Educação Ambiental. Esta, por sua vez, intenciona interferir positivamente para melhorar as relações entre os seres humanos e destes com a natureza.

Da mesma maneira, o princípio de recursividade organizacional que concebe que a sociedade é produzida pelas interações entre os indivíduos e simultaneamente retroage sobre os mesmos, produzindo-os, também aponta para a possibilidade de compreender qual a responsabilidade política dessa comunidade-terreiro na manutenção de uma eco-lógica/eco-ética baseada no cuidado, justiça socioambiental e responsabilidade com o meio ambiente.

A tese ocupou-se, então, dos saberes da comunidade, das vivências e das interpenetrações entre visões de mundo singulares, produzindo-se entre saberes construídos no cotidiano do fazer candomblé e os saberes científicos da Ecologia Humana/Educação Ambiental. As leituras, estudos, conexões, (des)conexões, (re)conexões vivenciadas na construção dessa interação entre saberes acadêmicos e tradicionais, apontaram para a oportunidade de fazer um encontro preliminar com a transdisciplinaridade (NICOLESCU, 1999), com a abordagem transdisciplinar e com o exercício caro, árduo e em constante construção de se buscar uma atitude transdisciplinar.

Observar o sujeito de pesquisa pela ótica transdisciplinar criou, assim, a oportunidade de propiciar o compartilhamento de conhecimentos entre uma tradição cultural (terreiro de candomblé ketu) e a universidade, indo em direção oposta ao caminho construído por teorias tradicionais do conhecimento que se orientam para reconhecer o racional como suporte exclusivo da ciência e da tecnologia. Em seu interior,

[...] o conhecimento com ênfase no intuitivo é identificado como próprio das artes, o místico e o emocional com as religiões e o sensorial com o empirismo e suas conotações negativas. Repetindo,

as ciências, e conseqüentemente a tecnologia, são caracterizadas pela dimensão racional. As demais dimensões compõem o que são chamadas humanidades, artes e tradições, o que inclui as religiões e a espiritualidade no sentido amplo (D'AMBRÓSIO, 2011, p.04).

No entanto, é no âmbito da própria ciência que vão se gestando movimentos contra essas mesmas perspectivas reducionistas que pensam (a produção de) conhecimentos (válidos), enaltecendo a dimensão racional como exclusiva para compreender realidades. O Colóquio “Ciência e Tradição: perspectivas transdisciplinares para o século XXI” já sugeria em 1991:

3. Uma das revoluções conceituais desse século (XX) veio, paradoxalmente, da ciência, mais particularmente da física quântica, que fez com que a antiga visão da realidade, com seus conceitos clássicos de continuidade, localidade e determinismo, que ainda predominam no pensamento político e econômico fosse explodida. Ela deu à luz uma nova lógica, correspondente em muitos aspectos a antigas lógicas esquecidas. Um diálogo capital, cada vez mais rigoroso e profundo, entre a ciência e a tradição, pode então ser estabelecido a fim de construir uma nova abordagem científica e cultural: a transdisciplinaridade.

4. A transdisciplinaridade não procura construir sincretismo algum entre a ciência e a tradição: a metodologia da ciência moderna é radicalmente diferente das práticas da tradição. A transdisciplinaridade procura pontos de vista a partir dos quais seja possível torná-las interativas, procura espaços de pensamento que as façam sair de sua unidade, respeitando as diferenças, apoiando-se especialmente numa nova concepção da natureza<sup>31</sup>.

Weil (1993) considera, ainda, que:

A transdisciplinaridade é a axiomática comum entre ciência, filosofia, arte e tradição. Como ela inclui as tradições espirituais, leva fatalmente à visão holística através da abordagem holística, desde que praticada. Como axiomática, ela é o resultado de um esforço de conceitualização que leva à compreensão e à definição do novo paradigma holístico (WEIL ET AL., 1993, p. 34).

Nessa mesma direção, D'Ambrósio (1997), ao tratar das questões referentes ao processo de conhecimento, reafirma o caráter ético, de respeito à diversidade e à não-hierarquização de conhecimentos, que buscamos vivenciar no decorrer da vivência dessa etnopesquisa-ação:

<sup>31</sup> Grifos nossos. Itens do *Comunicado Final* originado do colóquio sobre *Ciência e Tradição: perspectivas transdisciplinares para o século XXI*, realizado em Paris entre 2 de 6 de dezembro de 1991, patrocinado pela UNESCO. O comitê de redação foi constituído por René Berger, Michel Cazenave, Roberto Juarroz, Lima de Freitas e Basarab Nicolescu. Fonte: [www.gustavokorte.com.br/publicacoes/metodologia.transdisciplinar](http://www.gustavokorte.com.br/publicacoes/metodologia.transdisciplinar).



[...] Está claro que transdisciplinaridade não constitui uma nova filosofia, uma nova ciência metafísica nem uma ciência da ciência. Muito menos uma nova postura religiosa. Nem é, como alguns insistem em mostrá-la, um modismo. O essencial na transdisciplinaridade reside na postura de reconhecimento de que não há espaço nem tempo culturais privilegiados que permitam julgar e hierarquizar como mais corretos - ou mais certos ou mais verdadeiros - os diversos complexos de explicações e de convivência com a realidade. A transdisciplinaridade repousa sobre uma atitude aberta, de respeito mútuo e mesmo de humildade com relação a mitos, religiões e sistemas de explicações de conhecimentos, rejeitando qualquer tipo de arrogância ou prepotência (D'AMBRÓSIO, 1997, p. 79).

A Carta da Transdisciplinaridade, adotada no Primeiro Congresso Mundial da Transdisciplinaridade, realizado no Convento de Arrábida, Portugal, entre 2 e 6 de novembro de 1994, no artigo 2, reconhece que a existência de diferentes níveis de realidade, regidos por lógicas diferentes, é inerente à atitude transdisciplinar. No artigo 9, consta que a transdisciplinaridade conduz a uma atitude aberta com respeito aos mitos, às religiões e àqueles que os respeitam em um espírito transdisciplinar.

A amplitude e atitude da transdisciplinaridade, suas relações com outros conhecimentos (não somente os científicos) e métodos, sua abertura, forjaram a oportunidade de desenvolver essa tese. Vale dizer que me associo àqueles/as que costumam ser desrespeitosamente criticados nos meios acadêmicos por aderirem à construção do exercício de uma atitude transdisciplinar diante da vida e da produção de conhecimento. Mas na linha de pesquisa Ecológica Humana e Educação Ambiental, da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (FE/UnB), eivada dessa atitude, tivemos a oportunidade para defender, apostar e desenvolver um projeto de pesquisa, no qual o sentido do sagrado em interação com a natureza e seus entes numa comunidade de terreiro tem lugar privilegiado.

Nicolescu (2002) assevera que o modelo transdisciplinar traz uma nova luz ao significado do sagrado: um nível de realidade que não pode ser abolido da compreensão da(s) realidade(s) mesma(s). Assim,

O sagrado permite o encontro entre o movimento ascendente e o movimento descendente da informação e da consciência através dos níveis de realidade e os níveis de percepção. Esse encontro é uma condição insubstituível para a nossa liberdade e a nossa

responsabilidade. Nesse sentido, o sagrado aparece como a última fonte de nossos valores. Ele é o espaço de unidade entre o tempo e o não-tempo, o causal e o acausal (NICOLESCU, 2002, p. 62).

Aqui vale a lembrança do significado contido no terceiro postulado da transdisciplinaridade: a *existência do outro (o terceiro incluído)*, entendido como “referente ao indeterminado, ao infinito, ao ilimitado, que transcende e excede o possível e o impossível, o provável e o improvável, o imaginável e o inimaginável” (KORTE, Gustavo, p. 181). O *sagrado* torna-se, assim, presente, imanente, iluminando os campos em que se processam os pensamentos, tornando-se elemento partícipe na busca do conhecimento.

Essa esteira transdisciplinar, tramada a partir do respeito à diversidade de cosmovisões existentes e da interação entre conhecimentos do senso comum de uma comunidade de terreiro e conhecimentos científicos, pede passagem para a adoção do pensamento complexo (MORIN, 2007). Para além de monismos e fragmentações, ele permite a coexistência de diferentes formas de pensar, de olhar, de compreender, de conhecer, mesmo se contrárias ou contraditórias, incompatíveis ou incongruentes. Considera a interdependência e interligação entre os fenômenos, a integralidade entre dimensões da realidade. Dessa forma,

O pensamento complexo como um dos pilares da transdisciplinaridade não se realiza sem uma atitude igualmente transdisciplinar capaz de reconhecer na multiplicidade do real um desafio epistemológico: não existe caminho único para o conhecimento, nem verdade única sobre nada. O respeito à alteridade torna-se necessário por sermos diversos e complementares, a diferença para além da divergência, nos une. (CATALÃO et al., 2010, p.66)<sup>32</sup>.

Ainda tramamos com a ecologia dos saberes (SANTOS, 2009), a qual se baseia no reconhecimento de uma pluralidade de conhecimentos heterogêneos que procura dar consistência epistemológica ao pensamento pluralista e propositivo ao reconhecer a existência de uma pluralidade de outros conhecimentos além do tradicional conhecimento científico.

---

<sup>32</sup> Autoras: Vera Margarida Lessa Catalão, Magda Pereira Pinto, Danielle Abud, Juliana Campos, Sonia Gláucia Costa, Verônica Gomes.

Na ecologia dos saberes cruzam-se conhecimentos e ignorâncias. Santos (2009, p. 42) nos lembra que “a utopia do interconhecimento é aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios”. A Ecologia dos Saberes nos convida a uma reflexão mais aprofundada sobre a diferença entre a ciência como conhecimento monopolista e a ciência como parte de uma ecologia dos saberes e assevera que nenhuma forma singular de conhecimento pode responder por todas as intervenções possíveis no mundo.

No âmbito da Ecologia Humana e da Educação ambiental, a atitude transdisciplinar percebe a produção humana de conhecimento como fruto de um diálogo com a natureza, um diálogo estabelecido entre a consciência e o mundo de relações integradas de pertencimento mútuo (MOURÃO SÁ, 2006). A ideia foi, pois, partilhar desse pensamento complexo e transdisciplinar, de uma ecologia de saberes (não só científicos), na direção de construção coletiva de uma ética ecológica fundamental para a manutenção da vida na Terra bem como para a sobrevivência da cultura yorùbá fincada na conexão com a natureza, com todos os seres e entes viventes na Terra. A partir dessas ecológicas, nossa espécie humana é percebida como “um sistema vivo, particular, pertencendo à totalidade da consciência planetária” (MOURÃO SÁ, 2006), cuja sobrevivência depende de uma base limitada de recursos, o que conforma a definição ecológica do princípio da sustentabilidade. É fato que, para que a vida continue a se manifestar e evoluir sobre a face da Terra, processos de despoluição e de regeneração permanentes precisam ser permanentes. Da mesma forma, mecanismos de auto-organização precisam existir para sustentar uma tradição ancorada no respeito, conexão e sustentabilidade da natureza, no caso particular, a tradição da comunidade terreiro sujeito da pesquisa.

Um mecanismo de auto-organização nos foi possível experimentar considerando as produções das chamadas Epistemologias do Sul (Santos, 2009), representadas aqui por autores e autoras brasileiros/as como Muniz Sodré, Vanda Machado, Deoscóredes Santos (Mestre Didi), Marco Aurélio Luz, Narcimária Luz e a argentina Juana Elbein dos Santos: a abordagem do vivenciar para aprender a própria cultura, na direção de constituição de um sujeito coletivo de análise-intervenção capaz de praticar uma ética ecológica.

Essa abordagem do vivenciar para aprender uma cultura une-se à atitude transdisciplinar ao respeitar o universo simbólico dos sujeitos de pesquisa, cujos integrantes compartilham conhecimentos, sentimentos e emoções comuns, que se estabelecem e por meio dos quais se fortalecem os vínculos de aliança. *“Nem tudo está pensado e planejado; cabe o imprevisível, que nos fornece elementos para entender o todo”*. Considera-se, por meio dessa atitude, *“tanto o pensamento como a experiência interior, tanto ciência quanto a consciência, tanto a efetividade quanto a afetividade”*. Essa atitude transdisciplinar, essa perspectiva do vivenciar para aprender aproxima-se também de uma abordagem intercultural (CANDAUI, 2008), tendo-se por base o reconhecimento do direito à diferença e a luta contra todas as formas de discriminação e desigualdade social.

Munida dessa atitude e abordagem, com a pesquisa, procurou-se constituir mecanismos de auto-organização da comunidade de terreiro em questão por meio da promoção de relações dialógicas e igualitárias entre pessoas, trabalhando os conflitos inerentes a uma comunidade que se gesta na encruzilhada entre valores da tradição yorùbá de respeito à natureza e valores capitalistas de degradação da natureza. O objetivo foi o de tatear meios coletivos para sustentar uma tradição (ecológica) ancorada na conexão e sustentabilidade da natureza. Um desses meios foi a constituição de um espaço coletivo de análise e produção de conhecimentos, levando-se em conta conhecimentos científicos, mas também os próprios conhecimentos e valores comunitários, tendo-se nos mitos africanos um modo de conhecer os valores que permeiam as comunidades terreiro.

### **3.1 Os mitos: vivenciar a forma de aprender dentro do terreiro**

A aposta na construção coletiva de conhecimentos nos remete a um ìtán<sup>33</sup>, a um mito muito difundido nos terreiros que fala sobre a distribuição das folhas. O mito envolve Sàngó – o senhor do fogo, dos raios e trovões, aquele que presentifica a justiça; Oyá (Iyansan) – senhora dos ventos, das

---

<sup>33</sup> ìtán – lê-se “itan” = contos, histórias.

tempestades e do fogo (poder que compartilha com Sàngó); e Osànyin – senhor do segredo das folhas. Segundo o mito<sup>34</sup>:

Xangô, o deus trovão, desejando obter os fundamentais poderes de Ossãim, pediu à sua mulher, Iansã, a deusa dos ventos e das tempestades, que ventasse muito no lugar onde morava Ossãim, para que as folhas sagradas que ele guardava em sua cabaça de segredos fossem espalhadas e ele pudesse apanhá-las. Por seu amor a Xangô, Iansã assim fez. No entanto, quando o vento espalhou as folhas, todos os orixás correram para apanhá-las, sabendo de seus poderes. Ossãim, ao ver o que acontecia pronunciou palavras mágicas que solicitavam que as folhas voltassem às matas, sua casa e seu domínio. Todas as folhas voltaram, mas cada orixá ficou conhecendo o poder daquelas que conseguiu apanhar. Só que elas não tinham o mesmo axé (força vital) que possuíam quando estavam sob o domínio de Ossaim. Para evitar novos episódios de roubo e inveja, Ossaim permitiu, então, que cada orixá se tornasse dono de algumas folhas cujo poder mágico, de conhecimento e cura ele liberaria quando lhe pedissem licença.

É por isso que nós, adeptos das religiões de matriz africana, sempre que colhemos plantas ou precisamos entrar em conexão com o axé da planta, pedimos licença a Osànyin e cantamos às folhas para que ele permita que a força (axé) daquela planta seja liberada e o encantamento aconteça. Esse mito pode nos remeter à interpretação de que Osànyin permitiu que houvesse, ainda que com limites, a democracia do conhecimento das folhas, a ecologia dos saberes das folhas sagradas, cuja manipulação e encantamento podem ser colocados a favor da vida.

Em composição com a Educação Ambiental, que busca a formação do sujeito com valores ambientalmente sustentáveis, achamos imprescindível nessa pesquisa a abordagem dos mitos, entendendo-os como sustentáculo de valores e de práticas educacionais no terreiro em questão. Isso porque entendemos que é imprescindível que o humano resgate a sua condição de pertencimento para se reconectar com uma consciência ecológica que faça a religação entre sociedade e natureza (MOURÃO SÁ, 2005).

Os mitos dos orixás têm papel fundamental no processo de educar para a vida no espaço do terreiro (MACHADO, 2005) e fora dele, pois trazem preciosos elementos sagrados, simbólicos e exemplos de ser e fazer que

---

<sup>34</sup> Disponível em: <<http://elegbaraketu.no.comunidades.net/index.php?pagina=1344975701>>. Acesso em maio 2012.

norteiam a conduta diária dos iniciados no candomblé, propiciando uma transformação do sujeito. No dizer de Campbell (1992):

A mitologia e o ritual levam a uma transformação do indivíduo, despreendendo-se de suas condições históricas locais e conduzindo-o para algum tipo de experiência inefável. Funcionando como uma “ideia étnica”, por outro lado, a imagem prende o indivíduo ao seu sistema familiar de valores, atividades e crenças historicamente condicionados, como um membro ativo de um organismo sociológico (CAMPBELL, 1992, p. 373).

Ao manifestarem o sagrado no mundo, ao descreverem a criação do mundo, as descobertas, as crenças filosóficas, as parcerias, as guerras, a superação de reveses da vida, as histórias dos òrìsà, os mitos revelam valores por meio das narrativas sobre a atuação destas divindades, guerreiros/as, protetores/as, guardiães. Eliade (1972) afirma que os mitos narram acontecimentos:

Como uma realidade que passou a existir graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais. Seja uma realidade total ou o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição (ELIADE, 1972, p. 11).

No exercício de educar para a vida, o pensamento africano mantém como tradição as histórias míticas, que podem ser consideradas como práticas educacionais que chamam a atenção para princípios e valores que vão inserir a criança ou o jovem na história da comunidade e na grande história da vida. Os mitos de matriz cultural evidenciam valores de convivência e solidariedade (MACHADO, 2005). Catalão (2011) observa que:

A função de religação dos mitos continua operando na nossa sociedade dessacralizada. Onde pensamos ciência, oculta-se muitas vezes o mito de uma resposta definitiva que forneça certezas para nossos medos ancestrais. Onde pensamos profano, o mercado constrói shoppings como antigamente construía-se templos e catedrais monumentais. Movidos pelo medo, erguemos barreiras e muros de proteção. Talvez seja este o simbolismo das enormes barragens que teimamos em construir, mesmo que elas nos mostrem seus limites (Catalão 2011, p.\_).

Ao permear todas as manifestações culturais humanas, o mito aponta para o que pode ser permanente ou universal na natureza humana (CAMPBELL, 1992), posição esta enfatizada por Mourão Sá (2005):

As mitologias e ritualísticas antigas costumam expandir essa capacidade hipercomplexa de criação e recriação, atribuindo-a ao mundo vivo em geral [...] dessa forma, o pensamento mítico ancestral afirma que, de resto, é também uma conclusão do pensamento complexo contemporâneo: para o humano, não há como ver o mundo senão pela dinâmica da criação cultural (MOURÃO SÁ, 2005, p. 5).

Nesta perspectiva, a utilização dos mitos fez parte da nossa trajetória vivencial para acessarmos a subjetividade dos/as envolvidos/as nessa etno-pesquisa-ação, assim como vivenciarmos a forma mais presente de aprender dentro dos terreiros, pois os mitos sustentam a tradição de pertencimento à natureza intrínseca ao candomblé, assim como o paradigma da religação de saberes e do enraizamento do humano na sua base-natureza sustenta os princípios da Educação Ambiental. Cabe dizer, ainda, que consideramos a subjetividade do grupo-sujeito-pesquisador como um sistema complexo, por compreender que as significações, os sentidos, os valores que norteiam a construção do seu sujeito ecológico (CARVALHO, 2008) são produzidas de forma simultânea nos âmbitos individual e social.

Mesmo estando na mesma condição de seres humanos, vivos, somos enraizados a universos culturais que “abrem e fecham portas para outros possíveis conhecimentos”. Na tentativa de abrir portas e articular conhecimentos, por entre semelhanças e estranhamentos, essa pesquisa se gestou no entremeio entre princípios da cultura africana e da Educação Ambiental, estabelecendo uma comunicação com base na afetividade com os membros da comunidade sujeito, deixando-nos afetar e, assim, produzir conhecimento (MOURÃO SÁ, 2005).

No desenrolar da pesquisa, novas percepções ecológicas e inéditas eco-decisões no âmbito do terreiro, resultado do trabalho coletivo de buscar apresentar uma outra ordem organizacional num processo permanente de auto-eco-organização, fizeram com que nos deparássemos com questões muito específicas, referentes à compreensão e à reconstrução das formas humanas de interconexão com a natureza dentro e fora do ser pessoal, biológico e cultural. Isso se traduziu num grande desafio. Principalmente

quando pensamos na despoluição das relações para transformar degradação e sofrimento em prazer e harmonia coletivos (MOURÃO SÁ, 2006, p.32).

Em outras palavras, partimos da consideração da multidimensionalidade do sujeito transdisciplinar (diferentes níveis de realidade), da multireferencialidade do sujeito transdisciplinar (diferentes níveis de percepção a realidade) e da verticalidade do acesso à cognição transdisciplinar (diversas zonas dimensionais de realidades e de percepções, nas quais o transitar cognitivo do sujeito dá-se sem resistência). Porém sem esquecermos o que os subscritores da Carta da Transdisciplinaridade afirmam no artigo 14:

Rigor, abertura e tolerância são características fundamentais da atitude e da visão transdisciplinar. O rigor na argumentação leva em conta todos os dados, é a barreira às possíveis distorções. A abertura comporta a aceitação do desconhecido, do inesperado e do imprevisível. A tolerância é o reconhecimento do direito às ideias e verdades contrárias às nossas (NICOLESCU, 1999, p. 164).

Assim, caminhamos sob a luz dessa esteira epistemológica em composição com os saberes e fazeres tecidos no cotidiano da vida no terreiro. Em busca das mudanças pretendidas, foi preciso ousar estarmos abertas/os à incerteza, ao imprevisível, ao não-saber e à contradição, sem deixar de reconhecer que tudo está interligado e que uma folha que nasce movimentada nuvens no céu...

Para finalizar esse capítulo e abrir espaço para o seguinte, resta dizer que, para esta tese, o rigor científico situa-se na articulação entre arcabouço teórico e metodológico. O próximo capítulo apresenta justamente o enfoque metodológico da pesquisa que desembocou nesta escrita.



#### 4 PARA CANTAR O AXÉ DAS FOLHAS: ENFOQUE METODOLÓGICO

“O certo é o incerto. A certeza da vida está na dúvida. Quando procuramos entender, compreender a realidade, ela se transforma em torno de si mesma para gerar novo questionamento”.

Ode Kayode – Ìyá Stella de Òsòòsí.

Ao considerarmos a pesquisa transdisciplinar e os seus três pilares - a complexidade, os diferentes níveis de realidade e a lógica do terceiro incluído – observamos do ponto de vista teórico, à luz da complexidade, que as formas de operar a intervenção numa dada realidade, de forma qualitativa, recorrem ao pensamento sistêmico, à recursividade, à circularidade, à religação, à interação, à percepção, à inter e à transdisciplinaridade para auxiliar no estabelecimento de estratégias da ação investigativa.

Neste sentido, o método qualitativo ou, no dizer de Gonzáles Rey (2005), uma epistemologia qualitativa, considera a compreensão, a reflexão, a crítica e a resposta a essa crítica como fundamentais para o entendimento de uma dada realidade (caráter construtivo-interpretativo do conhecimento) e não mais para a explicação e busca de uma verdade última frente ao sujeito de pesquisa. Do contrário, a verdade na pesquisa qualitativa é: “perturbadora, fluida, parcial e problemática” (HART, 2002, p. 33).

A perspectiva metodológica parte do olhar de um sujeito (a pesquisadora) que se coloca com a disposição de atuar de forma transdisciplinar e produzir com os sujeitos de pesquisa uma eco-lógica e uma ética ecológica. O que se vê na perspectiva são dimensões de realidade e de percepção, através das quais o sujeito irá construir suas zonas de transição sem resistência. Existe uma hierarquia nestas dimensões que, uma vez construídas, desaparecem. Esta ordem é exigida pela coerência da dialógica ternária, já que o terceiro incluído está sempre no nível dimensional superior. A retroatividade acontece na medida em que o sujeito ascende de uma dimensão a outra. O fechamento do ciclo – sempre garantindo a abertura de novos – acontece com a construção da relação entre a efetividade dos resultados e a afetividade das pessoas que participaram e/ou foram sujeitos da ação.

Uma epistemologia qualitativa também prima pelo respeito à criatividade do/a pesquisador/a na produção de instrumentos de pesquisa baseados em suas ideias e reflexões e também no respeito ao sujeito de pesquisa que responderá ao instrumento de pesquisa como estímulo à sua expressão de sentimentos, emoções, ideias e posições as quais comporão as teias de informação e não serão meras respostas pontuais. Dessa forma, os instrumentos transformam-se em “sistemas conversacionais” caracterizados por uma dinâmica de conversação ‘natural’ e autêntica na qual não há protagonistas, mas interação e implicação entre sujeitos. Uma vez mais fica explícita a importância dos sujeitos na pesquisa qualitativa.

A escolha por um método de intervenção coletiva, inspirado nas técnicas de tomada de decisão, que associasse pesquisadoras/es e atores sociais num procedimento conjunto de transformação de uma dada realidade, pareceu-nos mais adequado para compreender a complexidade da intervenção a ser feita. Daí a opção por se trabalhar com a Etno-pesquisa implicada (MACEDO, 2012) e com a pesquisa-ação (BARBIER, 2007). Buscamos vivenciar uma etno-pesquisa-ação. Uma mescla de um processo de construção do saber científico que não considera os sujeitos do estudo um produto descartável e que entende como incontornável a necessidade de construir juntos, trazendo interpretativamente a voz do ator social para o *corpus* empírico analisado e para a própria composição conclusiva do estudo, até porque a linguagem assume aqui um papel constitutivo central.

Minha implicação coaduna com a necessidade de se fazer uma descrição que supõe uma situação de presença, longe da qual não há possibilidade de percepção fina e relacional do fenômeno. A disposição em me entregar a uma construção implicada de saberes foi e é enorme desafio. Houve certos momentos em que foi difícil fazer consensos; fazer acordos sempre provisórios; rever decisões tomadas para o bem comum que foram colocadas de lado; saber para onde se vai; com quem realmente podemos contar. Mas com isso, defendo e vinculo o meu pertencimento ao terreiro como modo legítimo de também construir saberes e fazeres acadêmicos na construção do meu olhar de pesquisadora. Dessa forma, entrelaçamos conhecimentos e defendermos uma identidade cultural tradicional. Falar “de dentro” é assumir

uma implicação histórico-existencial (BARBIER, 2001) que se delinea à medida da minha vinculação no “aqui-agora” da pesquisa e no projeto de intervenção que com ela se delineou.

No dizer de Hugues Dionne (2007), pesquisa-ação é *“prática que associa pesquisadores e atores em uma mesma estratégia de ação para modificar uma dada situação e uma estratégia de pesquisa para adquirir um conhecimento sistemático sobre a situação identificada”*. Nesse sentido, entendemos que a intervenção delineada é coletiva, ou seja, assumida juntamente com o grupo pesquisador formado no Osogunlade. Em outros termos, “não há pesquisa-ação sem participação coletiva” (BARBIER, 2002, p. 70). Não há como compreender o mundo efetivo e afetivo sem estar junto, sem fazer parte, sem ser constituinte neste processo de conhecimento, sem ser actante, na expressão do mesmo autor.

A pesquisa-ação também possui um caráter sócio-político, uma vez que a associação entre pesquisadores/as e atores está no centro do processo, e que ela só terá valor se puder alimentar a ação e o engajamento dos próprios participantes da ação no sentido de transformação da realidade, o que necessariamente implica na construção de conhecimentos. Para Barbier, o sujeito pode ser um indivíduo ou grupo, e o/a pesquisador/a, também pode ser um grupo pesquisador. Pode-se fazer pesquisa de forma coletiva - em vez de sobre o outro, junto com o outro -, uma vez que a implicação do/a pesquisador/a também implica o outro na busca de transformar enquanto conhece. Assim, a composição do grupo pesquisador para a produção coletiva de análises e intervenções vai ao encontro das expectativas de alcance do duplo objetivo de transformar a realidade e de produzir conhecimentos compartilhados sobre essas transformações (CATALÃO, 2006, p. 31).

Mas qual seria, então, a função singular da pesquisadora, uma vez se tratando da composição de um sujeito coletivo de pesquisa? Comprometendo-se com a melhora das condições sociais, um papel de intermediário exercido pelo/a pesquisador produz as condições de análise, organiza temas de debates, sugere ações. Autoriza que participantes expressem a impressão sobre o objeto de discussão. Interpreta, esclarece, evidencia contradições. (BARBIER, 2002).

A noção de escuta sensível de René Barbier (2002) assumiu a materialidade de instrumento investigativo. Para trabalhar com esse instrumento, buscamos nos atentar ao dito e ao não dito, ao que foi expresso através de gestos e palavras, ações e emoções, exercitando o não julgamento, a não comparação, compreendendo o outro a partir do seu contexto. No exercício de procurar entrar numa relação de totalidade com cada um/a, deixamo-nos surpreender pelo desconhecido. Assim, fomos capazes de respeitar análises e decisões do grupo pesquisador coletivo, mesmo quando estas não iam ao encontro das nossas. De maneira geral, fomos capazes de ouvir e escutar também. Porém, escutar o que foi dito e expresso, e buscar não fazer interpretações precipitadas foi ação bem difícil de ser realizada. Suspender o palpite, a crítica, sem misturar aquilo que o interlocutor dizia com o que cada um/a tinha a dizer, ou seja, esvaziar-nos de nós mesmos para escutar a singularidade do/a outro/a, é impossível de ser realizado de forma absoluta (CECCIM & CARVALHO apud CERQUEIRA & SOUSA, 2011; BARBIER, 2002). Exigiu disciplina, rigor, sensibilidade e respeito ao direito de discordar. Ao escutarmos, exercíamos a capacidade de respeitar opiniões, pensamentos, expressões diversos dos nossos, fazendo uso de uma escuta positiva, no sentido de não impor uma opinião ou postura autoritária em relação à fala do/a outro/a.

A teoria psicossociológica existencial e multirreferencial proposta por Barbier (1998) ainda sugere, para qualquer situação educativa (entendendo-se a pesquisa como capaz de produzir uma situação educativa), três tipos de escuta: a científico-clínica, com a metodologia da pesquisa-ação; a poético-existencial, que conta com o imprevisível, concernente com as ações das minorias e das especificidades individuais; e a espiritual-filosófica, que considera os valores mais profundos, isto é, aquilo que dá sentido à vida, no qual mais se investe naquilo que é íntimo, que é de cada um/a (BARBIER, 1998).

No processo da fala e da escuta, procuramos vivenciar uma comunicação dialógica (FREIRE, 1996), pois houve a disciplina do silêncio que foi assumido com rigor e a seu tempo pelos sujeitos que falaram e escutaram. Não identificamos discursos discriminatórios ou autoritários. Por sua vez, discursos de autoridade pelo conhecimento e senhoridade iniciática foram

bastantes presentes nas falas do sacerdote dirigente do terreiro, cuja contribuição foi, sem dúvida, relevante para a compreensão de importantes unidades de significados que surgiram no decorrer da pesquisa, conformando algumas categorias.

#### **4.1 Composição e perfil do grupo pesquisador coletivo**

Antes de focar os procedimentos metodológicos, passamos a apresentar a composição e perfil do grupo pesquisador coletivo.

Por ser integrante do terreiro, campo desta pesquisa-ação, o processo de aproximação foi de grande facilidade, uma vez que sou 'de dentro'. Possuo o oye de Ajoye de Ogun, sou ekede do Bábálašè dirigente do terreiro e sempre procurei construir ao longo de todo esse tempo de sacerdócio uma postura de respeito a todos e todas, não fazendo do poder hierárquico que tenho, instrumento de manipulação. Gozo de relações pessoais muito enriquecedoras no referido terreiro. E procuro corresponder ao afeto, carinho e respeito que me dedicam.

Um ponto que favoreceu a adesão de membros para compor o grupo pesquisador que gestou a proposta de intervenção coletiva foi o apoio irrestrito do bábálašè à iniciativa. Ògún Tóòrikpe arregaçou as mangas e entrou de corpo e alma na pesquisa-ação dedicando tempo, atenção, pensamentos, e, inclusive, o poder de se comunicar com o sagrado através do oráculo para pedir licença a Eṣu, Ogùn, Òṣòósi e Osànyin para que a pesquisa-ação tivesse lugar ali, naquele território sagrado. E a resposta não foi outra que não: aláfià!!! Caminhos abertos, caminhos felizes, resposta altamente positiva.

A faixa etária predominante do grupo se situou entre 25 e 60 anos e o tempo de iniciação dos filhos e filhas do terreiro variou de alguns meses a sete anos, com exceção do bábálašè. Ele, no início da pesquisa-ação, estava com 31 anos de iniciação sacerdotal. Dito de outra forma, o grupo pesquisador coletivo foi integrado por noviços (abiyan) e sacerdotes e sacerdotisas mais velhos/as (egbon).

Esse grupo tem uma característica que identifica o perfil dos participantes do Axé como um todo. Sua grande maioria foi constituída por universitários ou pessoas com Ensino médio completo. Aliás, esta é uma

característica pela qual o terreiro é conhecido na cidade de Aracaju: “o candomblé dos universitários”. Certamente isso se deve ao fato de contarmos no egbé com a participação de mestres e doutores/as de várias áreas do conhecimento. Especificamente no grupo-pesquisador coletivo, contamos com professores/as (mestres, doutores/as, pós-doutores/as) e graduandos/graduados das áreas de Biologia, Gestão Ambiental, Química, Letras, Pedagogia, Psicologia, Dança e Arte-Educação. Cabe dizer, ainda, que esse grupo foi constituído por pessoas com identidades plurais e pertencimento étnico-racial e social também diversos.

Todos os integrantes do grupo pesquisador coletivo assinaram um termo de consentimento de participação voluntária na pesquisa, bem como cedendo, sem ônus para a pesquisadora ou para a instituição universitária, o uso de imagens e dados coletados. Quanto ao nome dos participantes, optamos por fazer uso do nome sacerdotal de cada um/a quando já os tinham. Quando não, optamos pelo uso da expressão: ‘abiyan de tal òrìṣà’ (iniciado cujas palavras foram citadas ao longo desta pesquisa-ação). Os únicos nomes de batismo citados foram os dos entrevistados Ìyá Stella de Òsòósi (Maria Stella Azevedo dos Santos) e o do Bàbálasè Ògún Tóòrikpe (Reginaldo Daniel Flores).

## **4.2 Procedimentos metodológicos**

Cabe agora mencionar os procedimentos metodológicos utilizados para desenvolvimento desta etno-pesquisa-ação:

- a) Observação participante – dado que a tarefa do/a pesquisador/a é produzir descrições da vida social a partir do ponto de vista do grupo, compreender seus valores, normas, comportamentos, a partir da participação na vida dos atores, o recurso da observação participante foi primordial na pesquisa, em que foi preciso se colocar no lugar do outro. Mais que isso, partiu-se da condição de composição com esse outro. Afinal, reitero, faço parte da comunidade terreiro estudada. A observação participante é caracterizada por interações sociais intensas entre o/a pesquisador/a e os sujeitos, com fins de compartilharem experiências. O/a pesquisador/a busca mergulhar na vida das pessoas,

tentando identificar os motivos das ações dos sujeitos. A relação é constantemente negociada e re-negociada.

- b) Desenvolvimento de vivências/oficinas – será detalhado no próximo capítulo
- c) Diário de Itinerância – nossas reflexões foram elaboradas a partir de registros em diários de itinerância e dos registros escritos dos relatores/as. Os/as relatores/as eram membros do grupo pesquisador coletivo que se voluntariaram para escrever a memória da reunião ou da oficina a cada encontro. Este relato-memória era apresentado para todos na reunião/oficina subsequente. Após a leitura do relato, os demais complementavam informações e partilhavam experiências, impressões, sensações acerca das nossas vivências.

As observações realizadas ao longo da pesquisa-ação, as reflexões desenvolvidas pelo grupo pesquisador e as formas de intervenção pensadas para o ambiente do terreiro foram anotadas em vários caderninhos de campo bem como registradas em fotografias. Assinale-se que apenas dois integrantes utilizaram de reflexões escritas, tenha sido em diário de campo ou por meio de mensagens dirigidas ao grupo via rede social (que estão registradas na descrição dos resultados da pesquisa-ação no capítulo 5). A maioria dos integrantes preferiu verbalizar seus incômodos, sensações e partilhar seus sonhos de utopia possível oralmente, na parte inicial de cada oficina, quando ouvíamos a leitura da memória do encontro anterior e também criávamos oportunidades de partilha. Esses depoimentos, bem como todas as oficinas foram gravados em áudio e vídeo pelas integrantes do Projeto do Ponto de Cultura Àse O! que são integrantes do terreiro e participaram da pesquisa-ação.

Vale dizer ainda que trabalhamos com a descrição densa e que as categorias analíticas da tese, em se tratando de uma etnopesquisa-ação, emergiram principalmente da base empírica, no decorrer do próprio trabalho. As falas das entrevistas foram incluídas na apresentação do campo e referenciadas nas citações.

Além disso, cabe assinalar que a técnica que operacionalizou a análise de dados sustenta-se nas “Unidades de Sentido”, conforme propostas por Rey

(1997). Em nosso caso específico, algumas perguntas deflagradoras permitiram a realização da análise das falas dos sujeitos entrevistados a partir de suas expressões, as quais integram um conjunto diverso de configurações reveladas no decorrer da própria investigação. Na Oficina-diagnóstico, as perguntas deflagradoras foram: Quem somos?/ O que, quando e como queremos mudar? Na Oficina *òrìṣà* e natureza, a pergunta foi: O que nos identifica como território sagrado? E na Oficina de Educação Ambiental: quais os princípios sagrados do *candomblé ketu* que nos permitem ter uma relação de ligação, compromisso, zelo com a natureza?

### **4.3 Do desenvolvimento de pesquisa**

O desenvolvimento da pesquisa-ação deu-se a partir de setembro/2012 até maio/2013. Ocorreram 05 encontros com o grupo pesquisador coletivo, sendo o primeiro momento para apresentação do projeto qualificado (setembro/2012). Depois, foram realizadas três oficinas com os seguintes temas: OFICINA 1 - Diagnóstico de problemas/desafios e planejamento de ações (outubro/2012); OFICINA 2 - *Orixás* e natureza (fevereiro/2013); OFICINA 3 - Educação ambiental em diálogo com o *candomblé ketu* (maio/2013); e, finalmente, 4 - Roda de conversa avaliativa (dezembro/2014).

O processo como um todo contou com a participação de 40 membros do terreiro de *candomblé ketu* *Ilé Àṣe Opó Osogunlade*. Esse número de participantes flutuou ao longo de todo o processo, desde a primeira reunião de aproximação até a roda avaliativa final. Consideramos como grupo pesquisador coletivo, 14 pessoas que participaram de pelo menos duas oficinas com assiduidade, pontualidade e compromisso, de acordo com a nossa contratualização. Razões de natureza diversificada levaram as demais pessoas a não terem participação mais constante no processo, tais como: trabalho e estudos no mesmo dia da oficina, viagens de trabalho. Pessoas que estiveram fora do grupo pesquisador coletivo também se engajaram no processo. Muitas delas fizeram sugestões, tinham interesse em saber como havia ocorrido a oficina ou se responsabilizaram em contribuir de alguma forma, mesmo não tendo participado de todas as oficinas.



Em se tratando de um terreiro de candomblé ketu (nagô), a filiação com o ser e fazer africanos não puderam estar desvinculados das análises. Assim esta tese constitui-se por vivências que estão vinculadas ao aprender na 'escola do mundo' (MACHADO, 2006), ao fortalecimento da tradição yorùbá e identidade dos povos de santo, à riqueza do sagrado a inundar de sentidos a vida cotidiana, à história.

#### **4.4 Fases**

##### **4.4.1 Fase 1: aproximações**

Barbier (1985, p. 38) considerou que os fatos sociais desencadeiam os procedimentos teóricos e metodológicos: “esse tipo de pesquisa [a pesquisa-ação] demonstra nitidamente que a gênese social precede a gênese teórica e metodológica”. Que fatos sociais desencadearam nossa etno-pesquisa-ação?

Entre os anos de 2011/2012, nos momentos em que eu podia estar lá por ocasião da realização do calendário de festas públicas do Ilé Àse Opó Osoḡunlade, conversas iniciais sobre a necessidade de termos mais cuidado com o meio-ambiente do terreiro ocorreram informalmente. Estas conversas se davam com os integrantes do terreiro e com o Bábálaḡè, seja por iniciativa deles ou minha. Versavam sobre a quantidade de sacos plásticos e garrafas PET espalhados pelo terreiro, sobre a quantidade de lixo produzida e o destino do mesmo, sobre a gestão municipal corrompida há décadas por famílias oligarcas. Foi a partir daí que se delineou a ideia de um projeto de intervenção para a transformação dessa realidade no nosso terreiro.

Para dar consecução à ideia, realizamos um encontro de aproximação em 31/07/2011 na Casa de Oḡalá para apresentar a ideia do projeto preliminar de pesquisa desenhado a partir das conversas prévias já citadas. Nessa reunião, foi proposta a criação do grupo pesquisador coletivo.

Nesse primeiro encontro, ainda traçamos os encaminhamentos para a realização do projeto de etnopesquisa-ação. Os presentes na reunião concordaram em buscar a construção de novos conhecimentos para compreender de forma coletiva como a Educação Ambiental se relaciona com os valores da sacralidade da natureza no candomblé. Naquela ocasião, o grupo

apontava para o interesse em trabalhar valores como oralidade, territorialidade, sustentabilidade, pertencimento e perceber como cada um(a) construía esses significados enquanto comunidade. A construção coletiva de conhecimentos e o trabalho com valores da comunidade embasaram as análises do sujeito coletivo de pesquisa do ponto e vista individual, comunitário e planetário.

#### **4.4.2 Fase 2: Apresentação do projeto como atividade preliminar da pesquisa-ação**

A reunião de apresentação do projeto de pesquisa-ação já qualificado teve início às 18h30 do dia 22 de setembro de 2012, no Ilé Ipadé Iji Tobosi<sup>35</sup>, espaço social do Ilé Àṣé Òpó Osogunlade, onde acontecem oficinas, cursos, reuniões e confraternizações promovidas pelo terreiro. A reunião contou com a presença de 13 pessoas, incluindo o Bàbáṣe, e 11 omo òrìṣà ('filho-de-santo), sendo 3 filhos-de-santo e 08 filhas-de-santo. Por ser uma reunião aberta, contou também com a presença de Mara Felipe, coordenadora pedagógica da Escola Olodum com sede na cidade de Salvador/BA que, naquele dia estava visitando nosso terreiro. Presentes: Ògún Tòórikpe, Ofa Royá, Ògún Bojade, Oya Temire, Ode Toiyiwa, Oya Olomira, Ode Magbo, Batomin, Omin Dokun, Ode Ifaji, Balejá, Igboroja e as crianças Baṣorun e Ana Rosa. Outros/as irmãos/ãs como Bàbá Ṣola e Ìyá Tominare não puderam estar presentes em virtude de viagem previamente agendada; Igiriodé e Ewa Gbagunwa, em virtude de falecimento de cunhada dele; e Jaciara também não se fez presente porque estava em trabalho de parto e havia dado luz à sua filhinha.

Procedi à apresentação dos slides do projeto apresentado na qualificação na Universidade de Brasília (UnB), objetivos e cronograma. Algumas pessoas presentes (Ògún Tòórikpe, Omin Dokun, Igboroja) deram contribuições, que foram consideradas no desenvolvimento da pesquisa. As considerações anotadas foram: 1 – não esquecer de incluir um glossário para identificação das especificidades da língua yorùbá e resgatar a utilização dos termos escritos em yorùbá dentro do conteúdo da tese. O Bàbáṣe sugeriu a

---

<sup>35</sup> O Ilé Ipadé Iji Tobosi foi assim nomeado para homenagear a primeira iyawo de Omolu, integrante do primeiro barco do nosso terreiro, Iji Tobosi, falecida em 2011.

utilização do dicionário Yorùbá-Português de José Beniste, da Editora Bertrand Brasil, lançado em 2011. 2 – Igboroja observou que podem ser feitas interfaces desta pesquisa com as oficinas que estão sendo ministradas para a comunidade do entorno do terreiro dentro das atividades do Ponto de Cultura Axé Ô!

Ressaltei que essa pesquisa poderia propiciar uma maior partilha de conhecimentos entre os integrantes do Osogunlade, pois as necessárias iniciativas que vêm sendo feitas no âmbito da Agroecologia, da Educação Ambiental no nosso terreiro não vêm tendo adesão nem compartilhamento para dentro do terreiro, pois, as oficinas têm sido dirigidas para os moradores do Caípe e arredores (entorno do terreiro). Dessa forma, tais iniciativas correm grande risco de serem descontinuadas, por não terem sido abraçadas pelo egbé (sociedade interna do terreiro), ou por serem desconhecidas pelo mesmo egbé e, por isso, desvalorizadas.

Na apresentação dos slides, o Bàbálasè também fez considerações que coadunaram com o sentido da pesquisa ir na direção do fortalecimento dos valores da cosmovisão africana, tais como ancestralidade, àṣe, circularidade, entre outros. Suas considerações se referiram ao resgate do nome ‘Osogunlade’, que deverá ser escrito sempre em yorùbá, como também de outros nomes como o próprio orunkó ‘Ògún Tòórikpe’ e demais palavras naquela língua. Questionou o que havia me inspirado a colocar a figura de dois pés pisando uma vegetação como representatividade de ase/ancestralidade. E ressaltou que para a cultura yorùbá o pé direito significa ancestralidade paterna e o pé esquerdo, ancestralidade materna. “E você intuitivamente escolheu esse texto imagético para representar ancestralidade/ àṣe”. O bàbálasè, consciente do papel central que a ancestralidade teria na nossa pesquisa-ação, sugeriu que a mesma fosse enfocada de forma enfática: ancestralidade como holofote que guia e orienta nossas ações na atualidade. Ògún Tòórikpe também ensinou que determinados lugares acumulam determinados tipos de energia; que os òrìṣà olodês são aqueles que comandam o espaço aberto e que os espaços vegetais encontrados no terreiro (espaço-mato, espaço construído) não podem se moldar a jardins do tipo franceses ou ingleses, uma vez que o espaço-mato refere-se aos vegetais fundamentais ao culto aos òrìṣà que crescem livremente e se encontram dispersos na natureza. E o construído, ao

espaço utilizado e transformado para a realização de ritos que propiciam colheitas e onde são introduzidas espécies domésticas vegetais para o cultivo. Acrescentou, ainda, que as plantas podem ser espalhadas pela roça e não confinadas num canteiro. Temos um problema que é a qualidade da terra. Se quisermos independência, temos que buscar meios para fazer com que elas sobrevivam dentro do território.

Também na ocasião da apresentação do projeto de qualificação, foi ventilada a possibilidade de realização de oficinas para verificar a comprovação prática de conhecimentos tradicionais, como a utilização do pó de café como formicida, em referência a uma prática de Iya Lanan (Mãe Ditinha) no Afonjá. A esse respeito, relata Ògún Tòòrikpe: “No final de semana passado, Iji Bode (Cristina) veio o Axé e ficou por aqui. E de repente, a pressão dela subiu. O Afikodé pegou as folhas apropriadas, fez um chá e meia hora depois a pressão havia baixado. E ela disse: eu estava passando mal, mas preferi ficar aqui do que ir para o hospital. Esse é um pequeno exemplo que legitima o conhecimento tradicional ancestral para promoção da cura e da saúde. Outro exemplo são os olhos da minha neta Ibi Toki, “peguei folhas do meu conhecimento fiz uma pasta coloquei no olho dela e a alergia foi melhorando”.

Esses e outros encaminhamentos tiveram a viabilidade analisada na oficina de diagnóstico e planejamento, prevista para 27 e 28 de outubro de 2012. O encontro foi filmado e fotografado por Bojade, Balejá e Mara Felipe. A apresentação foi finalizada com um lanche coletivo.

#### **4.5 Oficinas**

O grupo acordou que conhecer nossa realidade é ter condições de transformá-la. Assim, ficou estabelecido que, a partir de agosto/2012, ocorreriam três oficinas as quais foram pré-estabelecidas desde esse primeiro encontro. Para o desenvolvimento da pesquisa, previmos, então, a realização de três oficinas na Casa de Osalá e de duas entrevistas com uma sacerdotisa e um sacerdote representativos da nação ketu no Brasil. A primeira entrevista ocorreu na casa de Mãe Stella em Salvador (maio/2013) e outra na cozinha do terreiro com o Babalase Ògún Tóòrikpe (dezembro/2013). E, por fim, a

avaliação final da pesquisa-ação através de um encontro presencial (roda de conversa avaliativa) em 2013.

Ao longo de 2012 e 2013, foram programadas e realizadas as seguintes oficinas, descritas sumariamente a seguir, e cujos resultados serão apresentados no capítulo 5:

- a) Oficina-diagnóstico – na qual realizamos o exercício da linha do tempo para desenvolver a memória da comunidade e recriar o histórico do terreiro, por meio de atividades lúdicas como cânticos, contação de histórias (espaço griô), rodas de conversa. A oficina propiciou a construção de espaços de fala e reflexão.
- b) Oficina òrìsà/natureza – ministrada pelo Bàbàlorisà Reginaldo Daniel Flores. Enfocou os valores da cosmovisão africana vivenciada nos terreiros ketu no Brasil conectando cultura e natureza. Trabalhou-se com corpo / musicalidade para articular os aspectos cognitivos das expressões emocionais e sociais presentes em todo processo de aprendizagem. Teve duração de dois (02) dias.
- c) Oficina de Educação Ambiental – ministrada pela pesquisadora e por profissional da área acordado com o grupo. Com duração de 2 dias, nos turnos da manhã (caminhada pelo terreiro), tarde (oficinas vivenciais) e noite (rodas de conversa). Trabalhamos com as memórias dos sujeitos e fizemos a conexões entre a EA e cosmovisão africana.

Em todas as oficinas, criamos momentos de escuta denominados rodas de conversa como ferramenta metodológica com a finalidade de oferecer um espaço / tempo para a significação do momento de construção coletiva; bem como de propiciar ao grupo pesquisador coletivo condições para refletir sobre as vivências ou sobre as intervenções a serem feitas ou já realizadas no campo.

Em cada uma das oficinas o grupo rememorou saberes ancestrais e acolheu novos saberes referentes à EA e sustentabilidade. O sentido norteador era o de aprofundar os conhecimentos fundadores do candomblé acerca da relação ser humano e natureza e fortalecer o valor ancestral de respeito e conexão com a natureza em tempos da máxima antropocêntrica capitalista do conhecer para controlar / degradar a natureza.

## **5 PARA ENTENDER O AXÉ DAS FOLHAS: VIVÊNCIAS E REFLEXÕES: APRESENTAÇÃO DOS RESULTADOS E ANÁLISE DA ETNOPESQUISA-AÇÃO**

Uma epistemologia qualitativa prima pelo respeito à criatividade do/a pesquisador/a na produção de instrumentos de pesquisa baseados em suas ideias e reflexões e também no respeito ao sujeito de pesquisa que responderá ao instrumento de pesquisa como estímulo à sua expressão de sentimentos, emoções, ideias e posições, as quais comporão as teias de informação e não serão meras respostas pontuais. Dessa forma, os instrumentos de pesquisa que deram vida a esta tese transformaram-se em ‘sistemas conversacionais’ caracterizados por uma dinâmica de conversação autêntica, na qual houve interação e implicação entre sujeitos.

Neste capítulo, apresentamos, então, o que resultou dessa interação/implicação, do encontro entre pessoas que se dispuseram a estar umas com as outras, pensando, sentindo, escolhendo, decidindo, mergulhando em um processo de análise e intervenção coletiva no Ilé Àse Opó Osogunlade, território que para nós é considerado sagrado. Nós que compomos o grupo pesquisador não conseguíamos desvincular o respeito à natureza, fundamental para o candomblé, do cuidado com o terreiro físico, onde o sagrado se presentifica.

Nesse processo de análise, intervenção e conformação de um grupo pesquisador preocupado com uma eco-lógica norteadora de práticas no terreiro, vivenciamos alegrias, choros, risos, surpresas, decepções. Muitos de nós nos sentimos caminhando sozinhos, em alguns momentos, pois, não víamos do nosso lado, outros braços que se dispusessem a querer cuidar, a partir de uma ética ecológica, do nosso lugar, com a gana que o mote da pesquisa-ação despertou no grupo pesquisador coletivo. Sentíamos-nos, às vezes, como se apenas alguns “eus” se importassem. Mas o objetivo, mais do que a composição de um grupo preocupado com tais questões dentro do terreiro, de constituir um sujeito ecológico coletivo povoava nossa solidão, animando e sustentando nossos encontros e nossas práticas cotidianas. Tal objetivo pode ser traduzido na seguinte questão: como vitalizar, dar forma,

coletivizar, atualizar, no cotidiano do cuidado com o espaço físico do terreiro, o respeito e a conexão com a natureza, nossa diretriz ancestral?

### 5.1 Descrição detalhada das oficinas

As oficinas possibilitaram que entrássemos em contato mais frequente com o grupo pesquisador coletivo e que refletíssemos sobre algumas ideias, concepções, sentimentos (cuidado, relações de poder, afetividade), posturas diante da natureza. Todas as oficinas tiveram início com a leitura da memória da reunião ou oficina anterior e com a apresentação de algum/a integrante do sujeito-pesquisador coletivo que se voluntariava para ser o relator/a da oficina do dia e outro/a integrante que se voluntariava para orientar a realização do que chamamos ‘trabalho de corpo’. Tal atividade ocorria no início de cada turno (manhã/tarde) e consistia em movimentar o corpo/mente com movimentos respiratórios, de dança e brincadeiras de roda para ‘acordar’ o corpo e prepará-lo para o envolvimento com a temática da oficina, pois coadunamos com o princípio de que: *“despertar o corpo abre novas percepções do real e permite uma outra abordagem epistemológica. O corpo tem outros olhares e os sentidos aflorados e ativos favorecem a integridade da compreensão do real”* (CATALÃO, 2011, p. 77). Por esta razão, integramos às atividades de construção coletiva realizadas no terreiro com esta pesquisa-ação, essa atividade inicial de cada turno das oficinas que sempre foi muito prazerosa. O que parecia uma brincadeira com ritmos, sentidos, direções, promovia o restabelecimento em cada um/a de nós, da conexão entre o mundo interior e o exterior. *“Esta dimensão subjetiva é fundamental para a interiorização do conhecimento e para construção de saberes pertinentes nas instâncias locais até aquelas mais globais”* (CATALÃO, 2011, p. 79). Sem que nos déssemos conta conscientemente, estávamos nos permitindo e nos abrindo para realizar algum nível de troca. Entrávamos em contato com a expressão de sentimentos relacionados ao foco de interesse e buscávamos nos preparar para a ação – aprendizado coletivo e intervenção no território.

Tivemos bastante facilidade em contar com a colaboração dos/as orientadores/as dos movimentos corporais, uma vez que tínhamos no grupo

pesquisador coletivo professores/as da rede estadual e municipal, especialistas em arte, mestre em arte-educação, profissionais da dança.

Todas as oficinas foram realizadas na Casa de Osalá, o grande pai da vida, o senhor do Alá, - barracão onde ocorrem as festas públicas realizadas no Osogunlade e onde estão os assentamentos dedicados a este grande pai de todos nós. Trata-se de um salão de mais ou menos 150 m<sup>2</sup>, com paredes e janelas brancas e grande ventilação. Os dias das oficinas sempre estavam ensolarados, com exceção do último dia, quando a natureza nos brindou com uma chuva, a princípio amena que depois se tornou torrencial.

### **5.1.1 Oficina de diagnóstico e planejamento das ações: 27 e 28 de outubro de 2012**

Chegamos ao Axé (roça, terreiro) na sexta-feira à tarde para iniciar os preparativos de refeições e acolhimento do grupo pesquisador coletivo. Atenderam ao convite quinze (15) integrantes do terreiro. Na contratualização do grupo, acordamos trabalhar com pontualidade – comunicação – articulação e compromisso. Escolhemos os grupos de trabalho: 1 – Grupo de estudos: Bábálasê, Ájoye, Afikodè, Magbo, Ode Ifaji, Igboroja, Balejà, e uma abiyan de Ògún; 2 – Apoio, infra-estrutura e registro visual – Bojade, Tominare, Toiyiwa, Idasena, abiyan de Yemojá, abiyan de Nanan.

Na primeira parte da manhã, iniciamos as atividades com o exercício da linha do tempo, o qual serviu para nos situarmos no tempo e na história: de onde surge o Osogunlade? Quem construiu esse caminho antes de nós? Que datas, fatos históricos merecem ser registrados na nossa memória coletiva? Fizemos um esboço dessa linha que pôde ser complementada com outras informações ao longo de toda a nossa pesquisa-ação e além dela.

A partir da análise interpretativa das vivências dessa oficina e da descrição densa dos depoimentos, emergiram, algumas categorias: 'ancestralidade', 'memória', 'pertencimento' e 'oralidade'.

Pudemos vislumbrar uma oposição entre valores capitalistas, como por exemplo, individualismo, consumo exacerbado, descartabilidade, imediatismo, e uma necessidade de se encaminhar para uma mudança comportamental e social que vai ao encontro dos pressupostos de uma Educação Ambiental. É



por esta razão que entendemos ser esta mudança de cunho paradigmático e que implica numa mudança de percepção, de valores e de práticas de cuidado com o espaço do terreiro (JACOBI, 2005).

#### **5.1.1.1 Ancestralidade, memória e pertencimento**

O valor da ancestralidade, sua centralidade na cultura yorùbá já afirmada nesta tese anteriormente, foi corroborado nos depoimentos de construção da linha do tempo do coletivo pesquisador. Ou seja, foi corroborado pela produção oral deste grupo. Conforme já dito, ancestralidade não se restringe ao parentesco sanguíneo nem às linhagens de africanos e seus descendentes, é um fundamento que não cristaliza, mas dinamiza a vida e transcende ao tempo. Os ancestrais são nossos guias, nossa visão, nossa sabedoria, nossa direção. A ancestralidade também é a natureza divinizada e essa relação se dá por meio de meios mágicos, por meio da intuição, por meio do ser. A ancestralidade está em constante interação com a comunidade e vice-versa.

Nas paredes de Casa de Oṣalá, estão fixadas reproduções fotográficas de algumas/uns integrantes de nossa família ancestral. Alguns/umas deles/as já eram conhecidos/as pela maioria dos membros do sujeito pesquisador coletivo, mas outros não. Para inspirar nossa reflexão e aguçar a memória coletiva, o Bábalaṣè apresentou-nos com riqueza de detalhes cada uma daquelas figuras tão importantes para nossa história e para nossa afirmação identitária, no sentido de nos situarmos: quem somos nós? De onde viemos? Aqui destacamos Mãe Aninha (Oba Biyi), Mãe Bada (Olufan Deiyi), Mãe Senhora (Oṣun Muiwá), Mãe Stella (Odé Kayode), Clarice Daniel (Oṣun Toki), Ojelade e Mestre Didi (Alapini). Deste modo, a memória passou a ser um fator importante, não por reter as informações e com isso cristalizá-las, mas por reconstituir um acontecimento ou a narrativa em sua totalidade, trazendo-a para o presente.

A primeira grande figura ancestral que nos foi apresentada foi Mãe Aninha, conforme apresentado na Figura 3, a seguir.



Figura 3 – Eugênia Anna dos Santos – Mãe Aninha – Nome sacerdotal: Oba Biyi.

Fonte: acervo Osogunlade

A Ìyálorisà Eugênia Anna dos Santos, Mãe Aninha, nascida em 13 de julho de 1869, na cidade de Salvador/BA, foi considerada por muitos de sua época, uma figura modelar do candomblé baiano. Filha de africanos da etnia Grunci, Mãe Aninha gozou do privilégio de conviver com vários sacerdotes e sacerdotisas africanos com profundos conhecimentos e saberes tradicionais dos cultos africanos. Desde sua iniciação no candomblé pelas mãos de Ìyá Oba Tosi – uma das africanas fundadoras do culto do candomblé no Brasil (LUZ, 2000a, p. 130) –, passando pela sua consagração como Ìyálorisá, quando passou a se chamar Ìyá Oba Biyi, foi zeladora da tradição religiosa africana do Axé de Ketu.

Colaborou por algum tempo com o terreiro da Casa Branca. Fundou seu próprio terreiro no lugar denominado Camarão, no bairro do Rio Vermelho, sempre acompanhada por mais velhos/as conhecedores/as das tradições onde iniciou vários yawo. Posteriormente, Ìyá Obá Biyi transferiu-se para o terreiro

Santa Cruz, no mesmo bairro, dando continuidade ao seu compromisso de fazer nascer novos sacerdotes e sacerdotisas para a tradição yorùbá.



Figura 4 – Fachada da Casa de Sàngó no Opó Afònjá, com a escultura de Sàngó por Tati Moreno.

Fonte: acervo Oba Moṣeiyi.

O Ilé Aṣé Opó Afònjá, nossa Casa-mãe, nasce em 1910, no bairro de São Gonçalo do Retiro, a partir de Mãe Aninha. Na época da inauguração do Opó Afònjá, Mãe Aninha já contava com 23 iniciados/as, dentre eles/as, Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora de Oṣun, que viria a ser uma de suas sucessoras.

Mãe Aninha, Obá Biyi, é dona da célebre frase “Quero ver nossas crianças de hoje, no dia de amanhã, de anel no dedo aos pés de Xangô” (informação verbal)<sup>36</sup>. Em sua homenagem, dentro do Ilé Aṣe Opó Afònjá, existe uma escola municipal com seu nome: Escola Eugenia Anna dos Santos. Seu falecimento em 3 de janeiro de 1938 parou a cidade de Salvador. Seguiu para o orun uma das mulheres mais expressivas do candomblé ketu.

<sup>36</sup> Frase ouvida por Mestre Didi (in memoriam et corde) nos tempos de convivência com Mãe Aninha.



Figura 5 – Maria da Purificação Lopes – Mãe Bada – Olufan Deiji.

Fonte: acervo Osogunlade.

“Mãe Bada substituiu temporariamente Mãe Aninha pelo período de sete anos”, informa o Bábálàṣè Ògún Tóòrikpe. Foi pessoa de confiança de Mãe Aninha e ocupou o cargo de Bárò, uma espécie de conselheira, quando Mãe Aninha ainda era viva. Estava muito idosa e doente quando assumiu os destinos do Àfonjá. Mãe Stella que a chamava de avó, recorda que ela falava meio enrolado, misturando yorùbá com português (SANTOS, 1993).



Figura 6 – Maria Bibiana do Espírito Santo (1900-1967) – Mãe Senhora (Osun Muiwá).

Fonte: acervo Osogunlade.

Mãe Senhora – Osi dagan. Nome sacerdotal: Osun Muiwá. Filha de santo de Mãe Aninha, foi sua sucessora após o tempo de gestão de Mãe Bada. Descendente da tradicional família Aşıpa, originária de Oyó e Ketu.

Vovó Senhora, como carinhosamente aprendi a chamá-la [...] tornou-se força concentrada na natureza e princípio religioso, pelo qual, enquanto sacerdote, procuro me orientar. Vovó é energia, luminosidade que clareia os meus passos, junto com todas as outras forças que comandam o meu destino [...]. Lembrar e falar de vovó é ter prazer e sentir saudade da mão esquerda e amiga que enquanto pôde me segurar, o fez com muito zelo [...] lhe agradecemos por você ter existido (FLORES, 1999).

Por mais de trinta anos, esta olòsun<sup>37</sup> conduziu com pulso forte, disciplina e, ao mesmo tempo, doçura, o terreiro de Sàngó. Foi escolhida pela própria Mãe Aninha quando ainda estava viva. Mãe Senhora era defensora ferrenha da hierarquia e sempre era enfática em relação à autoridade que representou Mãe Aninha, sua Ìyáloriṣá. Eram tempos difíceis, aqueles em que teve que sobrepujar as discriminações, os preconceitos, a pobreza e se afirmar

---

<sup>37</sup> Filha da Òrìsà Osun.

como mulher negra e sacerdotisa com profundo conhecimento da tradição òrìsà. Tinha imensa fé nos ancestrais e era assídua nas obrigações de Babá Alagboulá, na Ilha de Itaparica. Também fez inovações no Àfonjá criando as categorias otun e osi para o corpo de obás.

Em 1965, recebeu o título de Mãe Preta do Ano, numa cerimônia realizada no Rio de Janeiro, no estádio do Maracanã. Na ocasião, toda a Umbanda e candomblés do Rio de Janeiro desfilaram para ela, batendo as cabeças no chão (SELJAN, 2000). Deste momento histórico fizeram parte: nossa avó Stella, então a jovem auxiliar de Mãe Senhora; nossa Mãe Nidinha, neta mais velha de Mãe Senhora – Ìyá Detá n'Ilé Asé Opó Aganju e Badabaraô n'Ilé Aṣipa; e o nosso Bábáṣè Reginaldo Flores, na ocasião, um garoto com 12 anos de idade.

Mãe Senhora faleceu de forma repentina em 22 de janeiro de 1967. “Talvez por isso pareceu impossível a muitos acreditar na notícia de sua morte. Tão forte ainda, aparentemente tão sadia, com aquela presença de rainha, sua força de comando, sua intimidade com os orixás!” (NÓBREGA, 2000 apud SANTOS, 1967).

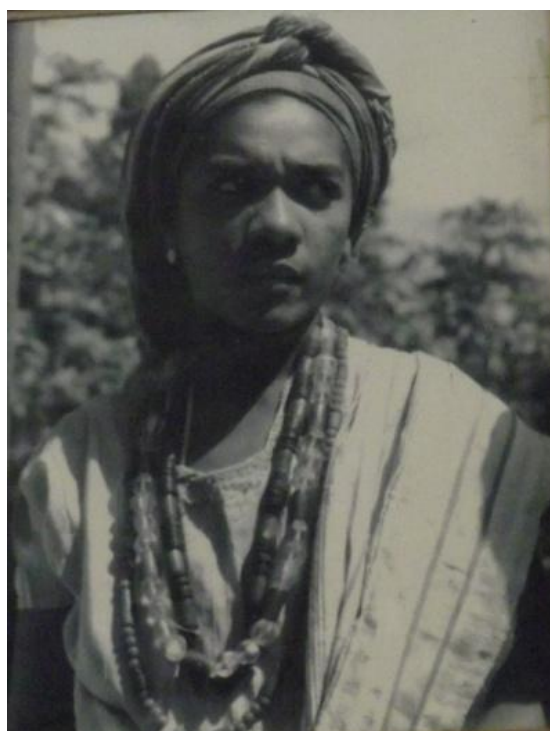


Figura 7 – Clarice Daniel de Castro – Oṣun Toki.

Fonte: acervo Oṣogunlade.

Na Figura 7, vemos Clarice Daniel de Paula (Oṣun Toki), mãe biológica do Babalásé Ògún Tòórikpe. Osi Ogala Tebeṣe. Irmã e filha de santo de Mãe Senhora.



Figura 8 – Olegário Daniel de Paula – Ojé Lade.

Fonte: acervo Osogunlade.

E na Figura 8, apresentada acima, vemos Olegário Daniel de Paula – Ojé Lade, avô do Babalásé Ògún Tóòripe. Fundou o Ile Tuntun com Manoel Antonio Daniel de Paula, Balé Sàngó e colaborador na fundação do Ilé Aṣè Opó Àfonjá.



Figura 9 – Deoscóredes Maximiniano dos Santos (1917-2013) – Mestre Didi.

Fonte: acervo Osogunlade.

Filho de Mãe Senhora, mestre Didi recebeu o cargo de Asogbà, sacerdote supremo do Ile Obaluaiye, cargo este concedido por Mãe Aninha a quem chamava de avó. Foi o primeiro Asogbà confirmado no Brasil. Foi o primeiro Alapini do Brasil, sacerdote supremo do culto aos Egunguns.





Figura 10 – Maria Stella de Azevedo Santos (1925-) – Mãe Stella – Iyá Odé Kayode: sucessora de Mãe Ondina.

Fonte: acervo Osogunlade.

Todos esses ancestrais estão vivos na força de nossa mãe Stella, atual líder espiritual, lidera há 39 anos o Ilé Àṣe Opó Àfonjá. Foi escolhida em 1976 para ser a Iyálorisá do Àfonjá por meio de jogo de búzios feito pelo Olúwo Agenor Miranda. Iyá Stella tem 90 anos de idade e 76 anos de sacerdócio. Foi iniciada aos 14 anos por Mãe Senhora e recebeu o orukó (nome de santo) de Odé Kayode. É a iyálorisá do Bábálasè Ògún Tóòrikpe. A partir de sua indicação para dirigir o Àfonjá, recebeu muito apoio de Mãe Menininha do Gantois, no colo de quem se aconchegava para colocar as ideias em ordem a partir do impacto da indicação da grande missão que recebera. Teve muito apoio também do corpo de Obás, especialmente de Carybé que era o presidente da sociedade civil representativa do Àfonjá à época; bem como apoio de Honorina e Senhorazinha de Osun (SANTOS, 1993).

Enfermeira aposentada por tempo de serviço, possui dois títulos de Doutora Honoris Causa. Um pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e

outro pela Universidade Estadual da Bahia (UNEB). Além disso, é também membro da Academia Baiana de Letras. Em agosto de 2015, recebeu a Comenda Dois de Julho pela Assembleia Legislativa da Bahia. A Comenda, criada em 1999, é concedida a pessoas que tenham contribuído para o desenvolvimento político e administrativo da Bahia e do Brasil.

A casa onde Mãe Stella nasceu no Centro Histórico de Salvador foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) e será transformada em um memorial para homenagear grandes *iyálorisá* da Bahia (Mãe Aninha, Mãe Menininha do Gantois, Mãe Senhora, Mãe Olga do Alaketu, Mãe Mirinha do Portão) para citar algumas. O local se chamará Centro de Referência Odé Kayode, em homenagem à Mãe Stella.

O exercício de conhecer cada um e cada uma desses ancestrais e demais integrantes da nossa família espiritual, presentificados pelas fotografias nas paredes da Casa de Oṣalá e nos cultos aos ancestrais realizados no terreiro, possibilitou-nos reconhecer e resgatar suas contribuições, gerou no grupo pesquisador coletivo a ativação de uma memória afetiva e um sentimento de continuidade e de pertencimento, além de possibilitar uma intercomunicação entre as dimensões pessoal, social e cultural da memória.

A respeito da ideia de memória, Moura<sup>38</sup> (2014) nos informa que Ricoeur (2007) reitera a tese de que as memórias individual e social podem e devem ser pensadas não como instâncias antagônicas, mas complementares.

[...] O que o leva a essa proposição não é senão a sua consciência da necessidade de indivíduos (“coletivos”) para o processo de legitimação e continuidade das lembranças do “eu”. Este é um aspecto que faz convergir, mais uma vez, o seu ponto de vista e o de Assmann (2005) e torna possível a atestação da incontestabilidade da interligação entre o “eu” e os “coletivos” como sujeitos de atribuição da memória (MOURA, 2014, p. 35).

A perspectiva ricoeuriana aglutina num mesmo plano tudo aquilo que diz respeito aos mundos em que se encontram, respectivamente, o “eu” e “os coletivos”.

Este plano de convergência é o domínio de ação dos “próximos” e caracteriza-se como um espaço “intermediário de referência no qual

---

<sup>38</sup> Maria Cândida Moura é uma das integrantes do nosso grupo pesquisador coletivo que defendeu sua dissertação de mestrado em 2014 sobre AS DIMENSÕES DA MEMÓRIA E SUAS INTER-RELAÇÕES NO ROMANCE *GALILÉIA*, DE RONALDO CORREIA DE BRITO.

se operam concretamente as trocas entre a memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades [às] quais pertencemos (MOURA, 2014 apud RICOEUR, 2007, p. 141).

Aos “próximos” é conferida a função de mediadores ativos nos jogos de distanciamento e aproximação entre os sujeitos – tanto em sua individualidade quanto como participantes no tecido social.

A renovada abordagem fenomenológica de Ricoeur sobre o “quem” da memória, demonstra a existência dos “próximos” – o seu papel e o lugar que ocupam nas trocas realizadas pelos sujeitos da recordação –, e salienta a relevância das emoções para os processos mnemônicos (MOURA, 2014 apud RICOEUR, 2007, p. 141).

Moura (2014) ainda nos dá outra luz sobre a centralidade dos sentimentos e sensações no exercício de reificação da memória, agora na visão de Assman:

Um dos elementos de que parte para argumentar acerca da centralidade dos sentimentos e sensações para o que recordamos é o de que para uma memória operativa esquecer é tão vital quanto lembrar. Assmann (2005) enfatiza a inextricabilidade dos processos de lembrar e esquecer, chegando, desse modo, à questão da seletividade das memórias e, em consequência, ao fato de que lembrar implica, inexoravelmente, selecionar. No jogo mnemônico lembrar/esquecer, o ato de recordar já pressupõe que várias memórias sejam empurradas para segundo plano, em detrimento de outras. Dentre elas, as que são declaradas, isto é, lembradas, podem sê-lo porque são revestidas de uma energia emocional que lhes vivifica e entra em atividade na forma de “amor, interesse, compaixão, sentimentos de apego, desejo de pertencimento, mas também ódio, inimizade, desconfiança, dor, culpa e vergonha” (ASSMANN, 2005, p. 3). Todos estes sentimentos ajudam a definir as nossas memórias e conferem-lhes horizonte e perspectiva, garantindo que elas continuem a dispor de relevância e sentido dentro de um contexto cultural específico.

A partir dessa perspectiva, memória é algo dinâmico onde passado e presente coexistem, se mantêm e se refazem. Essa trama mnemônica, então, é o solo para nossas experiências de pertencimento a uma comunidade atual fortalecida por membros ancestrais. Lembremos da centralidade da ancestralidade para a cultura yorùbá traduzido no significado da palavra Ubuntu: eu sou, porque foram (e são em mim).

A memória foi e é um elemento importante para a manutenção da cultura afro-brasileira e para a construção da identidade e o sentimento de

pertencimento do povo africano e afro-brasileiro. Assim, os itán, o contar histórias, como já dissemos, são importantes para as comunidades de terreiro, pois, diz Hampate Bâ (1982), faz a memória registrar: o cenário, os personagens, as palavras e até os pequenos detalhes das vestimentas, das guerras, dos mitos, cantos e contos.

Desde mãe Aninha, a ìyálorisà fundadora da comunidade e patrona da Escola Eugênia Anna dos Santos, quando ela afirmava que queria ver suas crianças no futuro de “anel no dedo e aos pés de Sàngó”, as lideranças do Opó Àfonjá sinalizavam e sinalizam a necessidade de desenvolvimento de uma ‘dupla consciência’. Com a expressão cunhada por Mãe Senhora, a terceira ìyálorisà do terreiro, “da porteira para dentro, dá porteira para fora”, anuncia-se a importância de apropriação de diferentes esferas de saber (e de poder) pelos membros da comunidade: saberes e fazeres do terreiro, mas também saberes e fazeres civis, como os da academia. O diploma universitário e o orgulho do pertencimento étnico-racial articulado ao corpo de conhecimentos que por esse pertencimento se tem possibilidade de aprender também fazem parte das preocupações da atual ìyálorisà do terreiro, Mãe Stella, que incentiva ações que possibilitem ver os/as filhos/as do Axé “instruídos”.

#### **5.1.1.2 Oralidade e coexistência entre gerações: sobre a construção coletiva de uma eco-lógica**

Segundo Oliveira (2006, p. 8) por muitos séculos, antes da escrita ser instaurada no mundo moderno, os negros griôs tinham o papel fundamental de “romper o silêncio do esquecimento, usando a voz acompanhada de ritmos, e exaltar a vitória da tradição que sobreviveu aos impactos das guerras”. Assim, transmitiam oralmente seus saberes, passando de geração a geração. O/a ancião/ã é o/a narrador/a capaz de regar a memória coletiva, com prazer e divertimento. Logo, o papel dos griôs era - e é - o de cultivar a essência da coletividade, onde a transmissão do mais velho para o mais novo exige que haja do contador e do ouvinte uma harmonia que garanta a sobrevivência do ancestral no presente. A coexistência entre o velho e o novo é o que conserva vivo o legado africano.

Levando-se em consideração a importância dessa oralidade e, nela, da transmissão de conhecimentos dos mais velhos para os mais novos e da coexistência novo-velho, depois do exercício da memória coletiva, propomos a construção da linha do tempo do Osogunlade. O exercício da linha do tempo serviu para nos situarmos no tempo e na história: de onde surge o Osogunlade? Quem construiu esse caminho antes de nós? Que datas, fatos históricos merecem registro na história da nossa memória coletiva? Fizemos um esboço dessa linha que pôde ser complementada com outras informações, ao longo de toda a nossa etnopesquisa-ação.



Figura 11 – Sujeito pesquisador coletivo construindo a linha do tempo.

Fonte: acervo da etnopesquisa-ação.

Esse exercício de construção da linha do tempo foi seguido por rodas de conversa para: identificação de problemas; edificação da árvore dos sonhos para projeção de soluções dos problemas identificados; planejamento das ações; avaliação e Prestação de Contas do Ponto de Cultura Axé Ô!



Figura 12 – Técnica do cochicho para diagnosticar problemas/desafios.

Fonte: acervo da etnopesquisa-ação.

Após identificarmos os problemas e entrarmos em contato com eles, passamos a compartilhar os nossos sentimentos e a tratar sobre os problemas que mais nos afligiam. Alguns aspectos de ordem relacional apareceram como problemas (situação comum em quaisquer grupos comunitários que se propõem a conviver em uma comunidade de destino).



Trabalhamos a localização dos nossos problemas/desafios sobre um painel que representava uma floresta com árvores, tocos, frutos, caminhos e bifurcações. Tais elementos possibilitaram que associássemos os problemas menores com os tocos de árvores ou com pessoas que já não mais estão no nosso convívio material; os problemas maiores com as árvores maiores; as bifurcações com as dúvidas e possibilidades de novos encontros e os frutos, com nossas potencialidades.

Figura 13 – Localizando nossos problemas/desafios e potencialidades, ao longo da estrada da nossa existência enquanto coletivo.

Fonte: acervo da etnopesquisa-ação.

O grupo acordou não trabalhar nessa pesquisa-ação com problemas daquela natureza, mas ficaram cientes de que, em algum momento da caminhada no terreiro, o diagnóstico desses desafios reapareceria de uma maneira ou de outra. Ficou combinado que, para esta etapa de ação do grupo pesquisador coletivo, nos ateríamos, sobretudo, aos problemas ambientais identificados, à busca de soluções e à mobilização das nossas potencialidades para resolvê-los. Alguns problemas identificados encontram-se assinalados na foto abaixo, seguida de um quadro de planejamento de ações identificando caminhos para enfrentá-los:

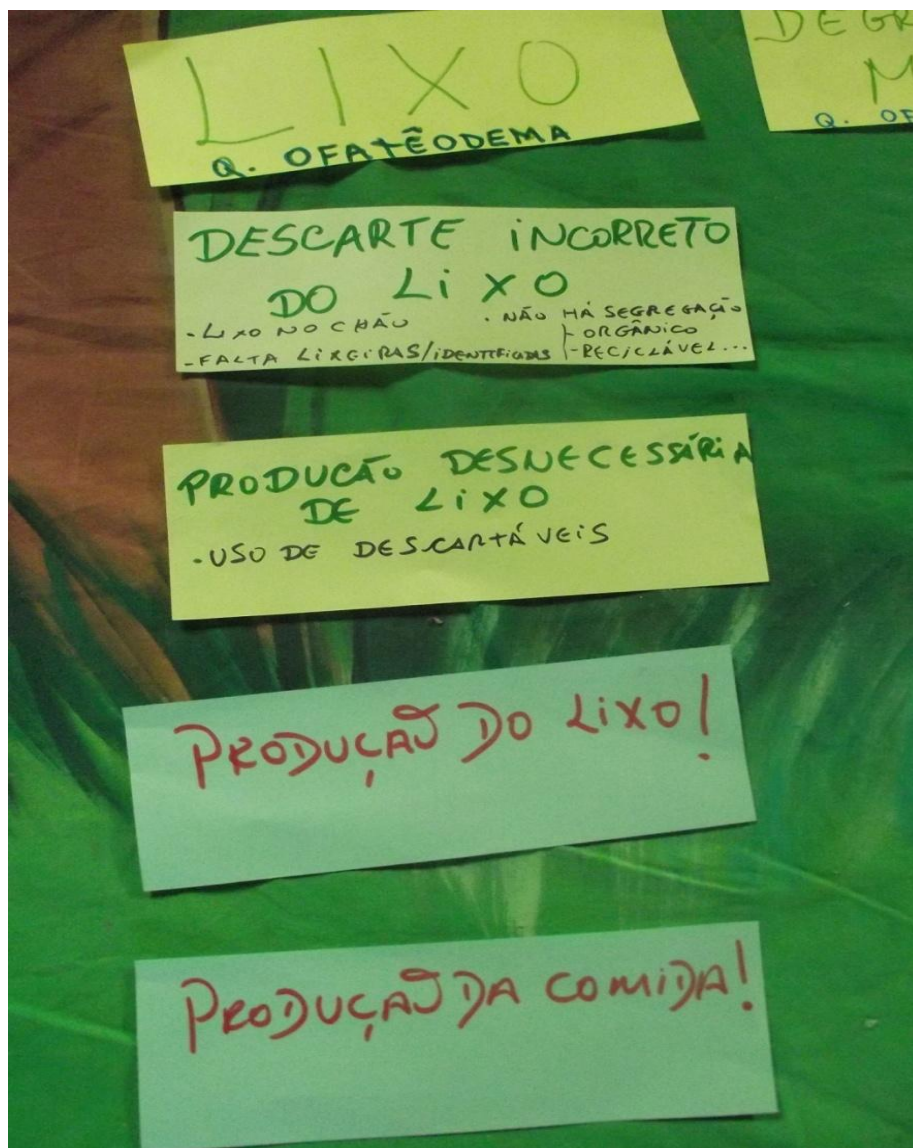


Figura 14 – Alguns problemas/desafios identificados.

Fonte: acervo da etnopesquisa-ação.

Ao final, emergiu, do e para o grupo pesquisador, o desafio de como empreender mudanças diante do diagnóstico de problemas e levantamento das necessidades do terreiro, dentre eles: como administrar a produção e o descarte do lixo; o desperdício de comida e o uso da água; o uso frequente de descartáveis durante as festas públicas; o desconhecimento de muitos integrantes sobre plantas sagradas e plantas funcionais; desconhecimento do impacto dos resíduos no ambiente e ausência de discussão de práticas coletivas para gestão do espaço-meio, tempo e tarefas.



Frente aos problemas diagnosticados, foram propostas possíveis soluções: a separação e redução do consumo e conseqüente diminuição da quantidade de lixo produzida; a produção de placas de sinalização do ambiente do terreiro; diminuição da utilização de descartáveis por meio de um planejamento de cuidado ambiental durante as festas públicas no terreiro; realização de um mapeamento de plantas de uso fitoterápico e plantio de ervas medicinais e a realização de oficinas sobre educação ambiental e sobre *òrisà* e natureza.

Tais propostas foram reunidas no quadro de planejamento das ações apresentado seguir:

Quadro 1 – Planejamento das ações.

<b>Problemas</b>	<b>Proposta de solução/ação – O quê?</b>	<b>Estratégias – Como fazer?</b>	<b>Responsável</b>
1 – Lixo – descarte incorreto do lixo/ grande produção de lixo/ produção desnecessária de lixo (descartáveis)	1.1 – Adquirir informações e conhecimento sobre a temática	1.1.1 – Realização de oficina de educação ambiental em 23 e 24 de fevereiro de 2013	Bábálašè Reginaldo, Àjoyé ìyá Oju Ibogun, Ofaroya, Toiyiwa, yawo de Òsòsi, abiyán de Omolu, abiyán de Ògún 2
	1.2 – Ações mais imediatas (sinalização, baús para separação de lixo, redução de lixo, diminuição da utilização de descartáveis)	1.2.1 – Mutirão de limpeza com visita à fonte e anotações no diário de campo 1.2.2 – Separação do lixo (orgânico / seco e rejeito) 1.2.3 – Articulação com catadores de resíduos sólidos para reaproveitamento e formação de vínculo com a comunidade 1.2.4 – Elaboração de projeto de cuidado ambiental durante as festas 1.2.5 – Definição e divisão de tarefas 1.2.6 – Participação do Egbé nas oficinas de agroecologia do Ponto de Cultura Axé Ô!	1.2.1.1 – O Egbé convocado pelo Bábálašè  1.2.4.1 – Iji Tolá, Magbo, abiyán de Ògún 2 e abiyán de Nanán
2. Degradação da mata	2.1 – Mapeamento de plantas – uso fitoterápico	2.1.1 – Colocar em prática a realização do mapeamento em parceria com a mestrandia Ingrid Guimarães e equipe	Toiyiwa, Ingrid (pesquisadora do mestrado da UFS), e Igboroja
	2.2 – Plantio de ervas medicinais – terreno erodido (manejo)	Colocar em prática a realização do projeto juntamente com a mestrandia Ingrid Guimarães e equipe	Bábálašè, Idasena, Igboroja, abiyán de Omolu e abiyán de Nanán
	2.3 – Reativar área do cágado		

Fonte: acervo da etnopesquisa-ação.

### 5.1.1.3 Produção de um coletivo ecológico

A pesquisa-ação está diretamente imbricada com a mudança das práticas cotidianas dos integrantes do terreiro, à medida que busca transformar enquanto conhece. Assim no processo mesmo da pesquisa, pudemos observar mudança de práticas de cuidado com o espaço no terreiro, mudança regida por uma ética eco-lógica.

A última atividade programada para o domingo foi a roda de conversa avaliativa da oficina. Sentados em círculo, olhando para o painel cheio de árvores verdejantes que simbolizavam o caminho seguido e o caminho a seguir, sobre o qual visualizávamos nossos desafios a serem superados e os nossos sonhos a serem sonhados juntos, o grupo pesquisador coletivo considerou a vivência como um resgate e atualização da memória coletiva e propiciadora de renovação do conhecimento, principalmente em uma comunidade regida pela oralidade.

Na roda de conversa de avaliação desta oficina, também escutamos desabaços, e muitas manifestações de afeto e amorosidade. A vivência da pesquisa-ação acabou por se configurar como ocasião de abertura para o diálogo sobre temas caros ao grupo pesquisador coletivo. Percebemos nas falas e no brilho dos olhos de muitos dos/as integrantes do grupo pesquisador coletivo a necessidade de serem vistos/as, escutados/as, sentidos/as, respeitados/as. E a esperança reacendida de que *locus* de debates e abertura para ouvir e falar como o propiciado pela etnopesquisa-ação pudessem continuar sendo criados dentro da rotina do terreiro.

### 5.1.2 Oficina 2 – Òrìsà e natureza: 23 e 24 de fevereiro de 2013

A proposta da Oficina “Òrìsà e natureza” teve como pano de fundo filosófico o significado de “História” para a cultura africana tradicional, inspirado no pensamento de Bâ (1982):

Na cultura africana, tudo é “História”. A grande história da vida compreende a história da terra e das águas (geografia); a história dos vegetais (botânica e farmacopéia); a história dos “filhos do seio da Terra” (mineralogia e metais); a História dos astros (astronomia, astrologia), a História das águas, e assim por diante. [...] Por

exemplo, o mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas e más de cada planta), mas também “as ciências da terra” (as propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de solo), a ciência das águas, astronomia, cosmogonia, psicologia... Trata-se de uma ciência da vida, cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática. E quando falamos de ciências “iniciatórias” ou ocultas, termos que podem confundir o leitor racionalista, trata-se sempre, para a África tradicional, de uma ciência eminentemente prática que consiste em saber como entrar em relação apropriada com as forças que sustentam o mundo visível, e que podem ser colocadas a serviço da vida (BÃ, 1982, p.195).

Ao reverenciarmos a natureza, rendemos culto às divindades da natureza em forma de presentes e sacrifícios, as chamadas oferendas. Essa resposta dos seres humanos à natureza é feita através de rituais. No entender de Vivaldo Costa Lima (1979) oferenda é uma espécie de presente. Para os yorùbá, o sacrifício é ato simbólico essencial à comunicação com os òrìsà. É parte fundamental de sua adoração e de sua forma de viver religiosamente. Assim, é na natureza e por meio dela que se faz a religação com o sagrado. Òrìsà é natureza em suas diversas manifestações.

Como vinha sendo feito desde o início de nossa pesquisa-ação, o convite para esta oficina foi enviado ao grupo pesquisador coletivo via internet. Ministrada pelo Bàbálàṣe Reginaldo Daniel Flores, nesta oficina foram enfocados os valores da cosmovisão africana vivenciada nos terreiros ketu no Brasil, conectando cultura e natureza.

As atividades que constituíram essa oficina foram: inicialmente, uma conversa sobre territorialidade e sinais diacríticos mediada por mim. Após a conversa, realizamos uma caminhada de reconhecimento do território sagrado do terreiro orientada pelo Babalàṣe que, em seguida, fez uma exposição sobre a simbologia do poder feminino no candomblé ketu. Posteriormente, houve exibição de filme sobre as Ìyámi, finalizando no segundo dia, com uma abordagem sobre os domínios dos òrìsà femininos e masculinos por meio dos mitos e sobre a importância da água no cotidiano dos terreiros.

A partir da análise interpretativa das vivências dessa segunda oficina e da descrição densa dos depoimentos, emergiram as categorias ‘conexão com a natureza’, ‘territorialidade’ e ‘cuidado’.

### **5.1.2.1 Conexão com a natureza, cuidado com o terreiro – território sagrado**

Antes de iniciarmos a primeira atividade (conversa sobre territorialidade), fizemos um trabalho de corpo, seguido da leitura da memória da oficina anterior. Como já dissemos, um trabalho de corpo com musicalidade para articular os aspectos cognitivos das expressões emocionais e sociais esteve presente em todo processo de aprendizagem nesta etno-pesquisa-ação. Na partilha das nossas anotações de campo, o grupo falou sobre o que não foi realizado e os possíveis porquês das dificuldades na implementação das propostas que foram feitas na oficina anterior. Propus, então, que avaliássemos nossa intervenção no meio sempre retomando os passos dados, focalizando as dificuldades/soluções anteriores, para que, assim, as mudanças pudessem ser incorporadas de forma mais perene a partir das avaliações e dos novos encaminhamentos.

Dentre as dificuldades, o grupo considerou que a separação do lixo e a sinalização para indicá-lo tinha ficado muito tímida (informações com letras muito pequenas e conteúdo difícil de ser lido a certa distância) e não tinha chamado a atenção dos/as demais integrantes do terreiro. Consideraram que o galinheiro que deveria ter sido reformado com garrafas pet e pneus talvez não tenha sido construído por não ter como mantê-lo, pois nenhum dos/as integrantes do terreiro reside lá; assim como a horta em mandala, que foi feita, precisaria ter tido uma atenção mais frequente. O grupo também falou sobre a substituição do uso de buchas industrializadas para lavar pratos. Também foram novamente trazidos à baila, os problemas de ordem externa, mas que afetam diretamente o terreiro, como: a ausência da coleta do lixo na área rural da cidade de São Cristóvão; a desativação do lixão da cidade; a prática anti-ecológica de funcionários públicos que trabalham com a coleta de resíduos sólidos (os chamados garis) na área urbana de São Cristóvão, que foram vistos pelo Bábálàse jogando lixo no rio que banha a cidade.

Em suma, as primeiras ações de intervenção no território foram consideradas mais pontuais do que contínuas. Após uma rodada de sugestões

para superar essas dificuldades, o grupo concordou que novas placas de sinalização indicativas de separação do lixo fossem recolocadas e que deveriam ser elaboradas em maior número e de forma mais legível. Quanto à bucha industrializada, o Babalaşè sugeriu que recorrêssemos ao exemplo dos mais velhos em tempos passados no Àfonjá, quando a bucha vegetal (kikan) não era usada apenas para tomar banho, mas também para lavar pratos. Disse que já haviam sido plantados pés de bucha na cerca perto da cozinha e que a princípio poderíamos adquirir as buchas vegetais como sempre é feito na roça e adotar o novo uso na cozinha. O que foi feito por algum tempo. As buchas industrializadas foram substituídas pelas vegetais que são biodegradáveis.

Outra avaliação feita pelo grupo foi a de que “a comunidade como um todo teria que abraçar essa ideia de cuidado com nosso território” (Abiyan de Ògún 1) e que “o projeto do Ponto de Cultura fomenta ações no terreiro e o egbé deveria fortalecer tais ações” (Abiyan de Òşòósi). Esses depoimentos revelaram a fragmentação que existia naquele momento entre as ações do Ponto de Cultura Axé Ô! – que abrangiam a pesquisa em agroecologia; a constante prática de manejo agroecológico e a catalogação e cultivo das plantas medicinais existentes na região – e o engajamento dos demais filhos e filhas de santo do terreiro no acompanhamento e realização das iniciativas do Ponto. Um excerto da entrevista com o Bàbalaşè aponta para uma possível razão para entender essa descontinuidade das ações:

Quem são as pessoas que fazem parte do terreiro? São pessoas ligadas à terra? Não. Esse é um dos grandes desafios que a gente tem. Se fossem pessoas ligadas à terra não teríamos metade dos problemas que temos. Exatamente para reaver, resgatar essa relação com a terra, com a natureza. Então, um filho-de-santo que em vez de chegar na sexta-feira pra dormir, chega aqui para o osé somente no sábado, às 10 da manhã; toma um banho de folha e entra no quarto do santo, está tratando a natureza de qualquer jeito. Ele simplesmente está no WhatsApp, no automático. Achando que tá tudo bem. [As desculpas são]: ‘meu filho tá doente’, ‘meu marido morreu’, ‘Tomei um banho e vim pro osé’. E não é assim que deve ser. E aí você vê os bichos morrendo, as plantas morrendo, o homem morrendo e não sabe por que (Bàbalaşè Ògún Tòórikpe).

Aqui fica evidenciado que é na natureza e por meio dela que se faz a religação com o sagrado. Òrìşà é natureza em suas diversas manifestações. Assim, a ‘religação com o sagrado’ se constitui como uma categoria importante

para nossa caminhada, pois a noção de sagrado como um nível de realidade não pode ser abolido da compreensão das realidades mesmas. Ele é elemento partícipe na busca do conhecimento e compreensão das coisas (NICOLESCU, 2002).

Na seção ‘informes’, o Bábálasè Ògún Tóòrikpe falou sobre a possibilidade de parceria entre IFS (Instituto Federal de Sergipe), através da Escola Agrícola, e o Oṣogunlade em suas práticas de agroecologia, onde este poderia fazer um projeto, e o IFS contribuiria com professores e suporte técnico. A abiyán de Òṣòósi informou que o SEBRAE estaria promovendo o Projeto Economia Criativa para formação de agentes culturais, com turma mínima de 20 alunos. A proposta sugerida pela abiyán era propor ao Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) a realização do projeto no Oṣogunlade com uma turma que incluísse o público interno e externo. A duração provável da formação seria de 2 ou 3 dias. Em uma segunda etapa do projeto, o SEBRAE pretenderia assessorar projetos feitos pelas entidades e agentes culturais. Essas possibilidades de parceria não foram verificadas a curto, médio prazo. Finalizando o primeiro momento da manhã, o Babalaṣè fez um apelo para que o grupo fizesse uma intervenção mais incisiva no nosso território, falando mais sobre a proposta da pesquisa com os demais e convidando a todos/as para repensar a forma de ser e estar no terreiro.

Nessa primeira atividade do primeiro dia da oficina de educação ambiental, observamos que ao compartilhar nossas impressões e avaliações, vivenciamos o processo de retroatividade que aconteceu na medida em que ascendemos de uma dimensão a outra. O fechamento de um ciclo (o quê e como foi feito) – sempre garantindo a abertura de novos (como podemos melhorar a nossa intervenção) – aconteceu com a construção da relação entre a efetividade de alguns resultados preliminares e a afetividade das pessoas que participaram e/ou foram sujeitos da ação. A proposição do uso da bucha vegetal na cozinha caracterizou o resgate de uma memória eco-lógica que foi declarada pelo Babalaṣè e que só foi e pôde ser lembrada porque esteve revestida de uma energia emocional que vivificou a lembrança e entrou em atividade na forma de “amor, interesse, compaixão, sentimentos de apego [...]” (ASSMANN, 2005, p. 3). Essa lembrança conferiu novos horizontes e

perspectivas, garantindo que pudéssemos continuar a dispor de sua relevância e sentido dentro do nosso contexto cultural específico.

### **5.1.2.2 Territorialidade e cuidado**

A territorialidade foi compreendida como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu 'território'. O Ilé Àṣe Opó Osogunlade é um território político e cultural, tem soberania, suas próprias leis, regras e o legado de suas tradições. É um tipo de território cuja cosmografia inclui o regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantemos com esse pedaço de terra, a história da ocupação desse território, que está guardada na memória coletiva; o uso social que fazemos desse território e as formas de defesa desse território (LITTLE, 2001).

Coadunando com a concepção acima, iniciamos nossa conversa sobre o tema 'territorialidade' marcando o terreiro enquanto território tradicional e cultural, usado pelo grupo de integrantes. Outro elemento fundamental para constituir a nossa territorialidade é que estabelecemos vínculos sociais, simbólicos com nossos respectivos ambientes biofísicos. A expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território (LITTLE, 1994).

Abordei também a Política Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais, focalizando as ameaças sofridas pelos povos e comunidades tradicionais para conseguir sua autorregulamentação. A falta de conhecimento para formar políticas públicas também se configura como ameaças aos povos de terreiros. As comunidades de terreiros vivem sob ameaça constante de invasões e depredações de seu patrimônio. O Osogunlade ainda não vive esta realidade, mas temos que nos preocupar e nos organizar para nos proteger contra a violência urbana, e contra a perseguição aos membros das religiões de matriz africana; ameaças, invasões, depredações, violências capitaneadas pelo recrudescimento de preconceito e ataque sistemático, sobretudo, de evangélicos neopetencostais. Refletimos



sobre o predomínio das chamadas 'bancadas evangélicas' no cenário político como preocupante.

No debate sobre territorialidade, o Bábáḷaṣè observou que é importante diferenciar "comunidade/terreiro" de "casa de fulano ou cicrano". Na primeira, há uma dimensão espaço-territorial que garante o acesso às folhas, à água, à fonte, ao ar, enfim à natureza preservada para o culto aos òrìsà, o que não ocorre na "casa de fulano ou cicrano". Essa dimensão espaço-territorial oferece o entorno para que os rituais de propiciação ao equilíbrio (ebós) das pessoas que buscam o terreiro sejam resolvidos com competência sacerdotal, nos diz Tòórikpe, e não com "achismo" e nem com quantidade. Se não fosse assim, as pessoas que têm uma casa de candomblé não eram também eficientes, sem precisar expor em demasia suas práticas mágicas no espaço urbano.

Considerando que a identificação de lugares sagrados por um grupo determinado representa uma das formas mais importantes de dotar um espaço com sentimento e significado (DELORIA, 1994), partimos numa caminhada pelo nosso terreiro, para reconhecer os sinais diacríticos que nos distinguem enquanto território sagrado e reaprender a paisagem desse nosso abrigo espiritual. Em outros termos, como prática para o grupo fazer reconhecimento do território de Oṣogunlade fizemos uma caminhada pelo axé (roça, terreiro), orientada por nosso pai Tòórikpe que iniciou a caminhada dizendo que o Oṣogunlade começa pouco antes da própria porteira.

A porteira, em yorùbá, *Ile kun la* (a grande porta) é uma estrutura de proteção física e sagrada. Tòórikpe explica que o axé é implantado na porteira e que todo terreiro tem axé que dá "proteção espiritual e material". A porteira sempre será nesse mesmo local e enfatizou que a legitimação do espaço sagrado começa na porteira. Ela é sacramentada para ter poder de fogo e de blindagem. Sem ela, não haveria os demais espaços do terreiro.



Figura 15 – A porteira do Oşogunlade.

Fonte: acervo da etnopesquisa-ação.

### 5.1.2.3 Cuidado com as plantas e árvores sagradas

Nessa caminhada, também nos foi (re)apresentado o Ojubó Èsu, plantado junto à porteira para garantir a consolidação espiritual e material. Ele fica ao ar livre. Tóórikpe enfatizou a necessidade de criar espaço verde, e não palha, para cercar o Ojubó Èsu, por ficar próximo à porteira, importante consolidar a proteção. Èsu Lonan e Ògún Lonan, duas qualidades de òrìşà não ficam dentro de casa, mas sem demarcação. Èsu é princípio dinâmico e Ògún é a evolução do tempo. Tóórikpe indica, ainda que os/as filhos/as da casa se unam para plantar Ewé Akosi ao redor do Ojubó; os que lá estão foi ele, Tóórikpe, quem plantou.

Ao longo da caminhada, reconhecemos plantadas no nosso terreiro, algumas árvores consideradas pilares do mundo para a cultura yorùbá como o Apáòkà, Orógbó, Iròkó que serão mencionadas mais adiante.

(Re)conhecemos Igi Bujè (Jenipapeiro) e sua função no nosso terreiro:

Aqui no Osogunlade, em particular, o jenipapeiro pela expressão de poder que ele ostenta, recebeu a incumbência de abrigar a contribuição do Ile Asipá – terreiro de Egungun em Salvador/BA que meu padrinho, Deoscóredes Maximiliano dos Santos – Balé Sàngó, Alapini, Asipa lesereborogun, Mestre Didi, o artista plástico – carinhosamente, orientou os sacerdotes subordinados a ele para vir implantar aqui o Axé dos nossos ancestrais. Aqui nesse terreiro cultuamos os ancestrais e Baba Egun, eventualmente, tem espaço para se manifestar. Ele pode aparecer quando quiser porque o ancestral não surge para aterrorizar os vivos. Ele se soma aos vivos para garantir o equilíbrio da natureza. É nessa árvore que foi fincado o Asé Asipá como um pilar, como um dos pontos de defesa do Osogunlade. E porque aí? Conta um mito que um homem se sentia perseguido pela morte. E como não queria morrer, procurou consultar um oluwo para ver a possibilidade de não ser mais perseguido. O oluwo jogou e tirou um ebó para ele fazer e nesse ebó tinha o fruto do jenipapeiro. Fez toda a ritualização e depois o oluwo pegou um dos jenipapos e o orientou: vá pra casa, corte esse jenipapo em quatro partes e passe pelo seu corpo. Esse homem perseguido era um homem branco e forte. E a morte chega para levá-lo e se depara com um homem forte e preto. Não reconhecendo o homem, a morte se foi e deixou que ele vivesse mais um pouco. Não é só ter a árvore pela árvore. É também o sentido que você vai querer dar à árvore dentro do terreiro.

Fomos também até o Apáòká<sup>39</sup>.

Essa jaqueira foi sacramentada para concentrar a energia do poder ancestral feminino. Ela se chama Apáòká. No momento em que essa árvore ganhou consistência, estabeleceu uma relação fecunda com a terra, ou seja, ela está crescendo, ela precisou sofrer essa ritualização. Essa árvore é território feminino. Quem deve cuidar dessa árvore são as mulheres. No dia da festa de Osányin os homens cuidam dele e as mulheres cuidam de Apáòká. Ela tem o poder de se nutrir das obrigações dos sacrifícios que são realizados dentro do Axé (roça, terreiro). O costume de adornar a árvore com um ojá é uma forma de humanizar a relação com a árvore. Significa que ali tem um òrisà, tem uma energia que circula nessa árvore e que determina esse território (Babalasè Ògún Tòórikpe).

Prosseguindo, Bàbálasè Tòórikpe nos mostrou Ìrókò<sup>40</sup>, que representa o òrìsà Ìrókò ou Roco na nação ketu, vodu Loko (na nação jeje) e nkisi Ndembu (Tempo) na nação angola. “O culto a esse òrìsà é cercado de muitos mistérios, principalmente porque a árvore serve de morada não só para as Ìyámi que lá não permanecem por muito tempo, pois seus frutos não as agradam, como

<sup>39</sup> Apáòká - mogno africano. Nome científico: Khaya ivorensis. É uma árvore africana e por no haver sido trazida para o Brasil na época da escravidão, foi substituída no culto aos orìsà no Brasil por uma [árvore de grande porte, a jaqueira.

<sup>40</sup> Ìrókò - gameleira branca. Nome científico: Chlorophora excelsa. Ìrókò propriamente dito é uma árvore tipicamente africana. Também não foi trazida para o Brasil pelos africanos escravizados e foi substituída pela Gameleira Branca, provavelmente pelo fato de as duas árvores pertencerem à mesma família.

também para os espíritos dos iniciados denominados abiku” (SANTOS, 2014, 166-167). Irókò simboliza longevidade e durabilidade das coisas.



Figura 16 – Irókò ou Roco na nação ketu.

Fonte: acervo da pesquisa-ação.

Outro ponto sagrado de nossa flora que Tòórikpe nos (re)apresentou foi Adankó<sup>41</sup> (bamburral ou bambuzal), que significa o equilíbrio entre o desânimo e a excitação. Segundo Mãe Stella, é "uma planta que é morada de ancestrais, apesar de seus estalidos servirem para afugentar espíritos indesejáveis.

<sup>41</sup> É no bambuzal que se cultua o vodun Danko (cuja saudação é 'izó") que faz parte da família Dan da 'nação' jeje (SANTOS, 2014, p. 135). Seguindo a tradição Afonjá, terreiro do qual herda o legado ketu, o Ilé Asè Opó Osogunlade cultua Danko como uma qualidade do orisa Osàgiyán, ligado aos ancestrais e cultuado no bambuzal.

Acorda quem está deprimido por influência de espíritos brincalhões” (SANTOS, 2014, p. 135). Seguindo a tradição Àfonjá , terreiro do qual herda o legado ketu, o Ilé Àse Opó Osogunlade cultua Danko como uma qualidade do orisha Osàgiyán, ligado aos ancestrais e cultuado no bambuzal.



Figura 17 – Adankó ou Danko para a tradição ketu.

Fonte: acervo da pesquisa-ação.

Retornando do bambuzal, chegamos ao Igi Osé<sup>42</sup>, o Baobá. Ele é da mesma família da paineira, conhecida como 'barriguda'. Considerado a “árvore da vida”, principalmente "por seu tronco maciço conter tecidos altamente absorventes e esponjosos, o que facilita o armazenamento de água que é bebida pelos africanos nos momentos de seca”(SANTOS, 2014, p. 74).

O Baobá que temos aqui foi uma doação do irmão de Fernandinho (Obá Ilerin) e Cláudia Barreto, técnica do Ceao (Centro de Estudos Afro-Orientais). Ela informou que o fruto da árvore é rico em vitamina C e sua casca pode ser utilizada na confecção de utensílios domésticos, como copos ou materiais de decoração. A semente, quando torrada, pode ser consumida como pó de café e ainda ser aproveitada como matéria-prima na confecção de bijuterias. O Baobá é considerada a planta da vida porque todos os seus elementos podem ser utilizados pelo homem, além da sua grande longevidade, que varia de 700 a mil anos ( Iyá Tominare - Iyá Dagan é guardiã do baobá do Osogunlade.”



Figura 18 – Nosso, ainda pequeno, baobá.

Fonte: acervo da pesquisa-ação.

---

<sup>42</sup> Igi Osé - Baobá. Nome científico: *Adansonia digitata*. Literalmente, igi osé significa 'a árvore que sofreu ofensas'. Uma das maiores árvores existentes, chega a medir 30 metros de altura e até 25 metros de diâmetro. Seu tronco pode chegar a armazenar até 120 mil litros d'água.

Baobá carrega em seu ventre a vida e a morte, é a Grande Mãe, assim como as mães ancestrais (Ìyámi), consideradas "donas das barrigas", as grandes feiticeiras, as grandes transformadoras, sendo o ventre o lugar de transformação por excelência (SANTOS, 2014, p. 74).

Subindo um pouco mais, no retorno do bambuzal, o Bàbálašè nos (re)apresentou Ekikà<sup>43</sup>, a cajazeira que fica em frente ao Ilé Ògún. "Essa é fênix: renasce das cinzas", nos ensinou o Babalašè, em referência a um de seus nomes em yorùbá que é ilèwó òlosàn, que significa, "ela tomba no chão, mas renasce ainda viva" (SANTOS, 2014, p. 104).

Ao retornarmos para a Casa de Oṣalà para partilharmos nossas impressões sobre a rica caminhada pelo terreiro, integrantes do grupo pesquisador coletivo testemunharam, então, haverem vivenciado a afirmação de Deloria (1994) sobre um território ser composto por sentimentos e significados: nosso território-axé é construído por meio de sentimentos e significados ancestrais, atualizados e coletivizados. Essa construção pode ser observada pela utilização de uma vasta gama de sinais diacríticos, tais como a língua yorùbá preservada no interior da comunidade religiosa e utilizada nos rituais ou mesclada com o português do Brasil no cotidiano do terreiro; as vestimentas e adereços ou joias sagradas, cuja utilização designa tempo de iniciação ou senhoridade iniciática; os símbolos sagrados que caracterizam o terreiro, como a porteira, a bandeira branca, os assentamentos dos òrìsà; as árvores sagradas como o baobá (símbolo de resistência e ancestralidade), o Apàóká (jaqueira), o bambuzal, dentre muitos outros. Em outros termos, estarmos ligado ao passado, o que nos dá noção de pertencimento e identificação com a África. Grupos que habitam territórios sagrados escolhem sinais para se diferenciar de outros grupos (exemplo da língua), identificar estes símbolos é pertencimento, territorialidade, sentimento.

A caminhada também suscitou um debate sobre o lugar de cada um/a na hierarquia da sociedade religiosa, os limites de acesso a locais e informações dentro do axé, bem como a responsabilidade que os integrantes mais velhos do terreiro têm em repassar informações para que os mais novos possam colaborar no cuidado com o território sagrado. Algumas falas mostram

---

<sup>43</sup> Ekikà - cajazeira. Nome científico: *Spondias mombin*.

o sentido dessa aprendizagem: “Quero ser chamada a atenção para saber onde posso acessar. Se o mais novo é orientado e não faz, aí sim, podemos concluir que não há resposta. A ideia é ‘cuidar do lugar que cuida de mim” (Abiyan de Òsòósi).

Na análise dos depoimentos, fica explícito que essa territorialidade tem vários escopos e que vai além do geográfico. Depende, dentre outras coisas, do nível de informação circulante para a orientação, facilitando a contribuição dos demais. “Essa atividade ajudou a gente a se desterritorializar e a se reterritorializar. O espaço físico reflete a boa ou a má comunicação entre nós” (Abiyan de Oyá).

Para o sujeito-pesquisador coletivo, a caminhada pelo terreiro possibilitou a introjeção da noção da dimensão física grandiosa do território e do desafio para sua manutenção conjugado com a carência de uma grande mobilização e setorização do trabalho. “Só com a roça limpa podemos ver nosso descaso com a natureza” (Abiyan de Ògún).

A caminhada ainda revelou o desconhecimento sobre: a) plantas e folhas sagradas; b) a situação do território e limites de acesso a alguns setores do terreiro; c) algumas ações de cuidado; d) práticas agroecológicas e, ao mesmo tempo, o cuidado com algumas práticas ecológicas dentro do terreiro que devem respeitar as especificidades e significados das plantas no espaço religioso; e) cuidado para a reutilização e recolhimento dos alguidares.

A linguagem da ideia e da forma da territorialidade do terreiro é a linguagem da afetividade e da solidariedade, em que a emoção do ouvir e do sentir a ancestralidade africana da tradição yorùbá se expande - ou pelo menos deveria se expandir - no trabalho cotidiano dos terreiros de candomblé. Gostaríamos que a consciência, os sentimentos, a poesia e a emoção pudessem criar e recriar uma nova forma alegre de vivenciar e conceber a cada instante uma reeducação baseada nos valores étnicos, raciais e ecológicos.

#### **5.1.2.4 Cuidado com as águas**

A segunda parte da oficina prossegue com uma conversa sobre o elemento água; sobre sua valorização como o primeiro elemento nas ações ritualísticas e sociais dentro do candomblé:



Quando você vai fazer uma iniciação, a partir do banho, tudo é lavado. Qualquer elemento que você pega na feira, uma quartinha, por exemplo, para ela ser consagrada tem que ser lavada. Nosso corpo, tudo é lavado, nosso interior, nosso emi (sopro úmido que vem da palavra proferida pelo sacerdote ou sacerdotisa). Também não podemos esquecer de beber água (Iyá Ode Kayode).

Seguindo as anotações da relatora desta oficina, Tòórikpe passa a falar sobre a importância da água para a roça. Onde tem umidade, está o àse. A forma de apaziguar a natureza é nos curvarmos e fazer bom uso de elementos que signifiquem tranquilidade, como a água. Devemos olhar para a terra e fazer melhor uso do poder mágico da água, como o banho de agbó<sup>44</sup>. Talhas e quartinhas<sup>45</sup> secas nas casas dos òrìsà representam fragilidade, pois a talha simboliza o corpo humano, ou seja, precisam estar sempre cheias de água. O pai fala também do desperdício de akasà que são jogados fora, e podem ser usados para banho, que tem o mesmo efeito do banho de agbò.

No candomblé, somos ensinados a tomar banho e fazer o asseio pessoal como primeira atividade ao acordar. Corpo limpo, roupa limpa, cara limpa para entrar em contato com o òrìsà nas tarefas mais simples como varrer o barracão, andar de pés descalços para interagir com a energia telúrica, cortar quiabo para fazer o amalá<sup>46</sup> de Sàngó ou o ajabó<sup>47</sup> para Oṣàlá. É assim que meditamos, como nos ensina nossa avó Stella de Òṣòósi, ou seja, nesses momentos, entramos em relação com o òrìsà.

Importante ressaltar que o banho é o início e o fim da maioria dos rituais do candomblé. O contato com a divindade ou o preparo de oferenda, as rezas, as festas supõem a limpeza do corpo com a água e a força do ritual que são as folhas. Um princípio fundamental da tradição nagô, que fundamenta o

---

<sup>44</sup> Agbo - preparo feito em água com ervas maceradas e outros elementos que tem a função de limpar o corpo das pessoas. Utilizado em banhos quando se vem da rua e se chega ao terreiro; como preparação para a realização de alguns rituais; para lavar algumas peças ritualísticas como contase outros. O agbò geralmente é acondicionado dentro de uma grande jarra de barro denominada purrão. De onde é retirado, coado e misturado com mais um pouco de água num balde para utilização individual.

<sup>45</sup> Talhas e quartinhas - " [...] no candomblé, vários são os objetos sagrados feitos de barro: pote, talha, quartinha, todos eles são utensílios ricos em simbolismos: guardam a água, símbolo da vida que deve ser sempre renovada [...] os sacerdotes do candomblé devem manter seus vasos cheios[...]" (Iyá Ode kayode).

<sup>46</sup> Amalá - comida votiva do orisa Sàngó.

<sup>47</sup> Ajabó - comida votiva de Oṣàlá.

candomblé falado em língua yorùbá, se resume em: kò sí ewé, kò sí òrìsà (sem folha não há orixá), emblema que dá título a essa tese de doutoramento.

Na casa de Osányin, òrìsà responsável pelo encantamento das folhas, é indispensável que haja água. O purrão<sup>48</sup> deve estar cheio, para que, em qualquer emergência, tenha água na casa de culto. Assim como na casa do Ibó<sup>49</sup>. “Água é comunicação... rio e mar se comunicam”. A água pode apaziguar a fúria feminina.

Ainda sobre a conexão, o cuidado com as águas e a ancestralidade, conto um itán de Èṣu indo ao mercado pedir para Oṣun, Oyá e Yemojà tentarem vender uma cabra, caso conseguissem, poderiam dividir entre elas 10 búzios. Elas venderam a cabra e, quando foram dividir os búzios, sempre ficava sobrando um e não se decidiam sobre quem deveria ficar com um a mais. Procuraram a sabedoria dos mais velhos, mas nunca chegavam a um consenso. Quando Èṣu aparece para pegar o dinheiro da venda, elas lhe falam sobre o problema. Èṣu, sabiamente, dá a cada uma três búzios e o que sobrou planta na terra para os ancestrais, pois tudo o que recebemos devemos dar um tanto para os òrìsà. Tòórikpe acrescenta que nossos ancestrais estão abrigados na terra, por isso, se derrama água no chão para apaziguar a terra. O mesmo acontece com a cachaça na África, costume que chegou até nós. Primeiro devemos alimentar os ancestrais.

Na sequência, vimos um filme que tratou do poder dos òrìsà femininos, tema que encerrou as atividades do sábado. Para o domingo, reservamos a discussão pela manhã sobre o poder masculino no Candomblé e, à tarde, sobre catação de folhas e o poder de Osányin terminando também com a exibição de um filme.

O laboratório de folhas foi uma experiência bastante interessante na qual o Bàbálaṣè solicitou dois ògá de Oṣòósi e ao Jinsi que catassem algumas folhas de àṣe para que pudéssemos experimentar o reconhecimento da nossa folha.

Todas as folhas foram dispostas em duas eni (esteiras) e o bàbálaṣè solicitou que cada um/a de nós circulássemos, observássemos as folhas e pegássemos aquela com a qual mais nos identificássemos.

---

<sup>48</sup> Purrão - grande jarra de barro.

<sup>49</sup> Ibó - Ile iku ibó - Casa de culto aos antepassados.

O grupo pesquisador coletivo, em geral, desconhecia a maioria das plantas de àṣe. Mas não havia razão para se envergonhar por desconhecer algo. Foi gratificante poder testemunhar a nossa abertura respeitosa ao outro que queria saber, queria aprender, demonstrando curiosidade pelos nomes das plantas em yorùbá, seu significado e função tanto ritualística quanto fitoterápica.



Figura 19 – (Re)conhecendo a nossa folha.

Fonte: acervo da etnopesquisa-ação.

Vivenciávamos mais uma vez o aprendizado no espaço de formação do terreiro. Foi um dos momentos mais gratificantes e ricos em informação e formação.



Figura 20 – Tòórikpe fala sobre Òsányin.

Fonte: acervo da etnopesquisa-ação.

Antes de identificarmos nossas folhas, o Bábálaşè fez uma explanação sobre Òsányin - o senhor do segredo das folhas. Explicou que folhas têm o horário mais adequado para serem catadas. Existem folhas frias, folhas quentes. Que é a Òsányin que devemos pedir permissão para catá-las e encantá-las com o intuito de que seus poderes possam ser utilizados como remédio para o corpo e para a alma. Em contrapartida, fazemo-lhes oferendas, como pagamento, conforme a lei universal da troca (princípio da permuta). Um itán, narrado por Mãe Stella em seu livro “O que as folhas cantam (para quem canta folhas), explica:

O conhecimento da cura dos males e das doenças, Òsányin aprendeu quando menino andando pelas matas. Sabia o encantamento certo para cada uma das folhas existentes e guardava os remédios que preparava em pequenas cabaças. Ao crescer, resolveu sair mundo afora carregando consigo as cabaças e curando os doentes. Em uma dessas viagens, Ele salvou a vida de um rei, que ao se ver curado quis dar-lhe muito dinheiro. Òsányin recusou e só aceitou o pagamento normal que era oferecido aos curandeiros ou médicos. A mãe de Òsányin, certa vez, ficou muito doente. Seus irmãos lhe procuraram para curá-la e ele pediu sete búzios em troca

do tratamento. O pedido aborreceu os irmãos de Òsányin que pagaram o exigido, mas passaram a insultar o irmão que ficou sendo considerado ganancioso só por cobrar da própria mãe. Òsányin apenas disse: “Todo ofício vem de um dom que nos foi dado por Olorun para que possamos sobreviver no Àiyé, por isto é preciso que se cobre por ele. Minha mãe me deu a vida, mas não cumpriu o papel de cuidar de mim. Fui rejeitado. Se eu permitir que ela não me pague, seu débito comigo só aumentará. E isso não será bom para ela. Estou apenas sendo um bom filho, mesmo sabendo que poucos compreenderão essa atitude (SANTOS, 2014, p. 34-35).

Dentre alguns exemplos, nessa vivência, a abiyán de Obaluaiye identificou-se com a Ewé Ìyá<sup>50</sup> – Capeba – planta de Yemonjá: a orientadora das cabeças. “Ewé ìyá, ewé ìyá / Orí rere / Fun mi ni Yemonjá (Folha da mãe lemanjá / Folha da mãe lemanjá / Dê pra mim uma cabeça boa e honesta / Para que eu possa ter bem-estar e prosperidade)” (SANTOS, 2014, p.116).

A abiyán de Òsòósi identificou-se com Òwerèjéje<sup>51</sup> – olho-de-pombo – a planta que une a comunidade. “Ewé òwerèjéje, ewé òwerèjéje / Ará ta ni mã ãsa / Ká mã bágbe o (Folha olho-de-pombo / folha olho-de-pombo / derrame luz nesta comunidade / Para que voltemos sempre a sentarmos em círculo / Para homenagear todos que moram juntos nesta comunidade)” (SANTOS, 2014, p. 60).

A pesquisadora identificou-se com a Àgbáó<sup>52</sup> – Imbaúba, Embaúba ou Umbaúba – a planta que ilumina o que está escondido. “Ta wa ni bá ni ba àgbáó / Ta wá ni ba (Imbaúba nos ilumina para que encontremos o que está escondido / Imbaúba ilumina as buscas, ilumina o que está escondido)” (SANTOS, 2014, p. 46).

O Bàbálasè finalizou sua contribuição explanando que a política de uma casa de candomblé em relação à natureza, ao que atualmente chamamos de meio-ambiente, é a ação pra que essa política de preservação da natureza se efetive de maneira adequada. Para isso temos, no candomblé, dois pilares, funções de integrantes específicos: o jinsi, que tem que cuidar da percepção, da arrumação, da preservação, do cuidado direto para a manutenção da floresta; e o babalòsányin que movimenta, que dá movimento para o uso das folhas. Ao jinsi, diz-se: vai ter iyawo de Ògún, Òsòósi e Yemonjá e ele

<sup>50</sup>Ewé Ìyá – Capeba. Nome científico: *Pothomorphe umbellata*. Conhecida como ‘folha da mãe’ em referência a Yemonjá, a mãe de todos os orìṣa.

<sup>51</sup>

<sup>52</sup> Àgbáó - Imbaúba, embaúba ou umbaúba. Nome científico: *Cecropia hololeuca*.

apresenta o necessário e o babalòsányin é como se fosse um médico. A casa de Òsányin é um laboratório e o babalòsányin, um pesquisador. Qual é a folha que posso usar combinada com essa ou aquela pra curar a enxaqueca? E temos o conhecimento de detectar que essa mesma combinação pra mesma doença em corpos diferentes não fará o mesmo efeito. Indicação de pesquisar não sobre, mas com a natureza, inclusive a humana.

#### **5.1.2.5 Ancestralidade, identidade, memória, oralidade: por uma educação (ecológica) no terreiro**

Conforme já mencionado no capítulo que descreve o enfoque metodológico, a utilização dos mitos fez parte da nossa trajetória para acessarmos a subjetividade dos/as envolvidos/as nessa etno-pesquisa-ação e compormos com a cultura de oralidade do candomblé. Isso porque os mitos sustentam a base do pertencimento-ao candomblé e à sua tradição sustentada na conexão com a natureza, assim como o paradigma da religação de saberes e do enraizamento do humano na sua base-natureza sustenta os princípios da Educação Ambiental.

Por esta razão, incluímos nesta oficina conversas com o dirigente sacerdotal sobre: o poder feminino e o poder masculino na criação, na reprodução e na continuidade da vida; a transformação da vida; a sexualidade; a natureza nos nossos corpos; os òrìsà femininos e masculinos. Conversamos ainda sobre as folhas sagradas, seu uso medicinal e simbologia ritualística para o candomblé ketu, utilizando como recurso pedagógico a contação de ìtán onde são retratados as histórias e aprendizados por meio dos mitos. Mais uma vez a valorização da história e da ancestralidade:

No exercício de educar para a vida, o pensamento africano mantém como tradição as histórias míticas, que podem ser consideradas como práticas educacionais que chamam a atenção para princípios e valores que vão inserir a criança ou o jovem na história da comunidade e na grande história da vida. No pensamento africano, a fala ganha força, forma e sentido, significado e orientação para a vida. A palavra é vida, é ação, é jeito de aprender e de ensinar. Assim nasceram os mitos (MACHADO, 2005, p. 12).

Já que se trata de um educar para a vida, a educação/formação dentro do terreiro de candomblé é parceira do tempo, pois é no devido tempo que a complexidade do sagrado vai sendo assimilada pelos iniciados/as, que os exemplos de vida vão sendo partilhados, que os conhecimentos vão sendo trocados. No dizer de Mãe Stella de Oṣòósi: *“O tempo não gosta que se faça nada sem ele!”*. E é esse novo tempo que nós, tão ocidentalizados, passamos a reaprender a viver no interior da trajetória religiosa e da cultura tradicional do terreiro: não desvincular o sagrado dos outros aspectos da vida e, assim, se iniciar no tempo da (re)conexão consigo, pelo legado histórico-ancestral, e, assim, com a natureza. Preservação de um legado, preservação da natureza.

A vivência deste fim de semana, em que realizamos nossa segunda oficina, suscitou um importante resultado descrito no convite abaixo para a realização de um mutirão de limpeza para o cuidado com o espaço do terreiro. Aqui a tecnologia foi nossa aliada. Para divulgar a vivência e convidar os demais integrantes do terreiro para o mutirão, uma abiyan de Oyá utilizou a web pra mandar a mensagem resumida a seguir:

A oficina, além de alimentar o nosso sentimento de pertença, gerou ideias boas, como a de um mutirão para limpeza do axé, principalmente no que diz respeito às árvores e plantas sagradas e ao seu entorno. O fato de a roça ter estado relativamente limpa, no momento das atividades, tornou possível ver o quanto, sem que nos demos conta, devemos caminhar para transformarmos em ação nossos ideais de sustentabilidade. Assim, a ideia é que neste domingo haja na roça um mutirão para organização do espaço, que ficará ‘nos trinques’ para a homenagem aos ancestrais, cuja data escolhida é 16 de março (Abiyan de Oya).

O mutirão levantou questões relativas à dinâmica de funcionamento do espaço como gestão de resíduos, critérios de escolha dos materiais usados nas atividades litúrgicas, assim como o modo como esses sujeitos avaliam a importância da conservação de outros espaços naturais. Para finalizar a descrição dessa primeira oficina, registre-se a fala de Pai Regi no *Facebook* para o osé de novembro:

Aos meus filhos, bom dia! Vamos compartilhar?!!!! Espero contar com todos envolvidos e comprometidos com nossa cultura sócio-sagrada. É nossa responsabilidade manter nossos territórios sagrado e civil limpos; varridos, lavados, cheirosos e dessa forma mantermos ativas nossas energias para não ficarmos fragilizados e

vulneráveis, expostos as nossas próprias maleficências. 1 - festa bonita, flores, velas, acolhimento, comida, fé e amor ao Òrìsà; 2 - Delete nossas vaidades, caprichos, hipocrisias, vamos limpar quartos, banheiros, janelas e portas, não apenas para sermos um candomblé limpo, mais, pra ficarmos bem dentro dele. Vamos possibilitar e fazer acontecer o que lá já está, assumido por todos nós; 3 - Sem fogos. Mas, tudo que os homenageados têm direito. Nosso asé (axé) efetiva-se quando descemos do salto e caminhamos na direção do vazio consciente, lugar este, que pode ser pensado, vivido e sentido (Babalasè Ògún Tòórikpe).



Figura 21 – O mutirão: manejo na área do Iròkó.

Fonte: acervo da etnopesquisa-ação.





Figura 22 – O mutirão: colhendo e plantando mudas de plantas.  
Fonte: acervo da etnopesquisa-ação.



Figura 23 – O mutirão: lavando os alguidares.  
Fonte: acervo da etnopesquisa-ação.



Figura 24 – O mutirão: alguidares lavados para serem reaproveitados como vasos, fruteiras, decoração.

Fonte: acervo da etnopesquisa-ação.



Figura 25 – Finalizando o mutirão: missão cumprida.

Fonte: acervo da etnopesquisa-ação.

### **5.1.3 Oficina 3 – Oficina de Educação Ambiental**

A oficina ocorreu nos dias 25 e 26 de maio de 2013 e contou com a participação de 19 pessoas. Foi coordenada por mim com a colaboração de duas colegas pesquisadoras do doutorado, Antonia Samir Ribeiro e Dinorá Gomes, e da orientadora desta pesquisa, Professora Dra. Vera Catalão, que foi convidada para fazer uma abordagem sobre os princípios da Educação Ambiental e sobre as noções de pertencimento e cuidado.

Após o trabalho de corpo que descontraíu o grupo trabalhando o toque pelo tato e o acolhimento a linguagens diferentes das nossas (era o mote da dinâmica), estávamos abertos a escutar a abordagem sobre os princípios da Educação Ambiental, com a Profa. Dra. Vera Catalão, para introduzir a reflexão sobre possibilidades de diálogo da EA com o candomblé e vice-versa.

#### **5.1.3.1 Fundamentos da Educação Ambiental – Princípios do Candomblé: o cuidado com a natureza humana, social e planetária**

O lugar em que vivemos e a cultura da nossa comunidade marcam o ritmo da nossa vida e em volta de nós vibra a alma do mundo. Volta à natureza! Isto significa que, como nos lembra Catalão (2011), os mais biológicos dos nossos atos: nascer, procriar e morrer são também os mais impregnados de símbolos, portanto de cultura e nossas atividades mais espirituais se concretizam por sinapses cerebrais. A teia da vida e a trama dos homens se entrelaçam na curva do rio.

Isso nos remete ao sentido de pertencimento lembrado por Montaigne em um de seus ensaios e asseverada por Morin em todos os volumes de O Método, “cada homem carrega em si a forma inteira da condição humana”. Ou seja, entre as gerações, entre os humanos, há uma interdependência. Há interdependência também entre humanos e outros elementos da natureza. O valor da vida não somente nos obriga a respeitar as relações de equilíbrio entre os elementos de um ecossistema, mas exige de nós impedirmos que outros as destruam, e a reconstituí-las quando já tiverem sido destruídas (Eco-lógica). Isso faz parte da condição humana, da sua sobrevivência, do seu perseverar.

A essa altura já ficou evidente que esta tese sustenta a afirmação de que “todo conhecimento é autoconhecimento. Todo conhecimento é testemunhal. Todo conhecimento sustenta práticas que constituem sujeitos” como nos brinda Boaventura de Sousa Santos em "Um discurso sobre as ciências". Não existe um lugar privilegiado de onde se possa julgar outras culturas. A abordagem transdisciplinar é ela própria transcultural (Artigo 10 da Carta da Transdisciplinaridade). Nesse sentido, a ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não existe razão científica para considerá-la melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da arte, da poesia, da religião (princípio do respeito a todos os saberes e a todas as formas de vida).

Pelo princípio do respeito e conexão entre diferentes saberes e formas de vida e, por conseguinte, pela consciência dessa nossa cidadania planetária, abrimos uma nova perspectiva de percepção da Terra. O sentido das nossas vidas não está separado do sentido da vida do planeta Terra, pois nela está o nosso futuro comum. Esse ambiente inteiro é a comunidade de vida da qual somos parte e parcela, com a responsabilidade e missão de cuidar disso. Precisamos cuidar da comunidade de vida. O cuidado com o planeta exige impedir a ação dos que o estão destruindo. A retomada da consciência do cuidado é modo essencial do viver humano. O cuidado emerge quando o outro ganha importância para mim. Este cuidado, como lembrou Boff se concretiza em diferentes instâncias:

- a) Cuidado com o nosso planeta – com a nossa casa comum, que se encontra ameaçada por inúmeros problemas, entre os quais a contaminação das águas, do ar e do solo, o desmatamento predatório etc. Os compromissos assumidos em vista a uma re-educação da humanidade, sublinhou-se a importância do reconhecimento da diversidade, a proteção e restauração da biodiversidade, a adoção de um modo de vida sustentável, a substituição dos atuais padrões perdulários de produção e consumo, a eliminação da concentração fundiária e o favorecimento do acesso à terra;

- b) Cuidado com os outros – a abertura aos outros como ação preventiva contra a indiferença e a apatia. O respeito à sua dignidade e consciência e a afirmação de uma responsabilidade solidária;
- c) Cuidado com o nosso corpo – com a totalidade do ser humano. Na ausência de cuidado, semeamos desertos (cuidado essencial: manter e zelar).

Após serem apresentados os princípios/fundamentos da Educação Ambiental (eco-lógica, respeito, cooperação, solidariedade, cuidado, pertencimento à natureza, enraizamento dos saberes tradicionais), a professora Vera solicitou ao grupo refletir a partir da pergunta: quais os princípios/valores/fundamentos sagrados do candomblé ketu que nos permitem ter uma relação de ligação, responsabilidade, de compromisso, de zelo com a natureza? O grupo escolheu as tarjetas com os princípios da EA com os quais gostaria de fazer correlações com o candomblé. Trabalharam individualmente, em dupla ou trio.

Foram estabelecidas, de forma dialógica com todo o grupo presente, relações diretas entre princípios/valores da EA e princípios/valores sagrados para o candomblé ketu, como veremos adiante. Fazer dialogar dois campos de conhecimento científico/tradicional e perceber como neles a natureza dialogou com a cultura, o indivíduo com a sociedade (religiosa ou outra) foi uma experiência eivada de rara complementaridade.

A eco-lógica apareceu para o grupo como um princípio gerador e aglutinador de todos os outros princípios. Princípios esses diretamente ligados aos saberes enraizados. E a transmissão e produção coletiva desse saber ecológico deve ser solidária, respeitosa e cuidadosa tanto por parte de quem transmite como de quem recebe e, na interação, atualizam.

E essa vontade de cooperar de se solidarizar surge a partir de um desejo de pertencer ao candomblé de nação ketu. Nós vamos nos entendendo, nos situando. Eu não era do candomblé. Tenho ascendência negra e holandesa. Quando vim pra cá eu não sabia quem era Sàngó Àfonjá, Mãe Stella, Mãe Senhora, Mãe Bada, Baba Ojelade, Osun Toki. No entanto, um saber que eles disponibilizaram me ajudou muito a crescer e a estar viva aqui hoje. E nesse processo, sentimos desejo de se solidarizar com essa natureza, viva, bruta, presente.

Inclassificável. Eu vou me entendendo neta de mãe Stella, filha de Tòórikpe, irmã de Igboroja – é uma lógica que, para mim, tem forma em espiral (Abiyan de Oya).

Essa fala significativa apontou para um regozijo com o partilhar de saberes ancestrais tão grandiosos que ela chama de ‘inclassificável’ e para uma lógica de articulação que denota o pertencimento à comunidade de vida, de destino, de pares dentro do egbé. A assunção dos saberes tradicionais como forma de enraizamento também ficou evidenciada na fala de uma abiyan cuja aproximação do candomblé, tocou o íntimo de seu ser e resignificou sua caminhada de vida:

Pra mim, o candomblé está ligado à manutenção da cultura, ao resgate de saberes tradicionais, à resignificação do que já sabemos com outros saberes, é um despertar – um reencontro comigo mesma. Aprofundar-me no mistério, é complementaridade das minhas incertezas. Aqui eu penso, existo e me encontro no aqui agora do espaço e do tempo, eu me situo e compreendo a dimensão de infinito e vivo o passado (busco os saberes ancestrais, vivo no presente (buscando me enraizar) e me lanço no futuro (ao aprender a utilizar esses saberes para minha vida), Minha vida era muito finita e hoje, consigo me ver mais adiante (Abiyan de Yemonjá).

O grupo acrescentou que a eco-cológica é um núcleo central diretamente ligado ao pertencimento à natureza que, por sua vez, é o pilar da existência do candomblé: somos parte integrante de Ìyá N’lá (a grande mãe). Os òrìṣà são mestres da natureza – sem folha não tem àṣe – natureza como origem. Mãe Stella, na entrevista para esta pesquisa-ação reitera:

A natureza é parte essencial de nossos rituais, de nossa crença. Nós acreditamos na própria natureza. Todo mundo fala, ‘nós adoramos a natureza’. Mas a natureza é tudo isso que está aí, as águas, mares, tudo, tudo é da natureza mesmo (Ìyá Ode Kayode).

E o Bàbáṣe Tòórikpe confirma: “Na cultura nagô eu sou a natureza, por isso tenho que sacramentar meu elo com os vários setores que existem e têm consciência que existem (folha, pedra, animais...)”.

Em outros termos, assim como indicam os princípios da EA, a tradição dos terreiros de candomblé aponta que dependemos diretamente da preservação dos recursos naturais para nossa sobrevivência. O sagrado do candomblé se manifesta através da representatividade de todos os elementos

naturais e nós como seres humanos, somos mais um elemento da natureza. Não estamos à parte. Pertencemos. Integramos esse todo.

Tudo que temos aqui é para o bem comum. Aqui é um espaço diferente lá de fora. Aqui a gente aprende convivendo. É a convivência que nos mostra o caminho que vamos trilhar. Somos uma comunidade. Uma família. O pertencimento é o desejo de pertencer. Estamos aqui porque queremos. Colocar o pé no chão. Saber viver tanto aqui quanto lá fora. Ter ciência para ter consciência. Sentir amor, que é sentimento supremo (Abiyan de Nanan).

A entrevista com Tòórikpe trouxe outro exemplo de pertencimento à natureza inegável:

Eu sou testemunha de uma dedicação e pertencimento à natureza e de amor à vida, maravilhosos. Na minha infância no Aṣè Opó Afonjá, eu conheci uma das minhas tias velhas chamadas, Oṣun Funké, Mãe Vevelha. E, já nos momentos finais da vida dela, ela cozinhava e lavava pra ela mesma com seus quase 90 anos. E, inúmeras vezes, a gente presenciava ela conversando com o passarinho de Sàngó – o assanhaço. E quando ele começava a cantar: ‘Omo kio kio kiooooo’, ela corria pra janela e dizia: “ Sàngó meu pai, eu tô aqui. Olha a sua filha aqui, meu pai. Eu fiz ensopado, eu lavei minha roupa!” E falava do cotidiano dela. Ah, era uma velha esclerosada, alguns falavam. Mas será que era só isso? Creio que ela chegou no auge de uma conectividade com a vida e com a natureza que não sei se você ou eu vamos chegar (Bàbálasè Ògún Tòórikpe).

“O amor é sentimento que preza por tudo isso”, nos lembrou o Bàbálasè Tòórikpe, para asseverar que estávamos construindo todo o caminho da pesquisa-ação pelas vias do discernimento, da fé, da emoção e da subjetividade para materializar um pertencimento identitário. Por termos diversas origens, sermos marcados por histórias únicas e virmos de muitos lugares onde os conceitos são redefinidos em outra dimensão, é um desafio “refazer essa identidade global para uma identidade comunitária e entendermos pertencimento pela lógica do retorno à natureza no aqui, agora, no amanhã ou no ontem, quem sabe?”, provoca o Bàbálasè, evocando um nível de realidade que é multidimensional.

### **5.1.3.2 Por uma eco-lógica da solidariedade**

A solidariedade remete ao princípio da conservação dentro do candomblé que trabalha com as energias da natureza, que, por sua vez,

necessita da solidariedade e cooperação para conservar seus ambientes naturais. Mais uma vez se estabelece uma relação intrínseca entre solidariedade e natureza:

A solidariedade entre irmãos e para com a comunidade que adentra o espaço sagrado reflete os ciclos vitais da natureza que sustentam e mantêm a vida, estabelecendo uma relação de conservação do sagrado. Sagrado este que sobrevive da e na natureza (Abiyan de Ògún 2, abiyan de Òṣòósi 2, abiyan de Yewa).

Uma das formas de solidariedade mais características do terreiro quando alguém chega com problemas, precisando de ajuda, deve ser o acolhimento e o cuidado espiritual. Faz parte de um ciclo natural de interdependência uns com os outros, nós com a natureza e os elementos da natureza uns com os outros. “Eu só sou alguma coisa se eu consigo me solidarizar ao outro” (Bàbálaṣè Ògún Tòórikpe).

A cooperação e solidariedade dos mais velhos permitem que os sonhos, geralmente não decodificados pelos filhos/as que sonharam, sejam deslindados e seu significado simbólico associado com a realidade de cada um/a.

O grupo também denunciou a falta de solidariedade com quem mais nos mantêm que são os òrìsà:

Eles são a própria natureza. Às vezes, fazemos um ebó para cuidar das pessoas ao pé da árvore sagrada e largamos o alguidar por lá. Temos que ficar atentos, pois o ‘sagrado ajuda o social e o social ajuda o sagrado’ (Baba Tòórikpe).

O respeito pelas forças, energias e elementos naturais é pressuposto para qualquer atividade no candomblé.

Respeito à vida em todas as suas formas, ou seja, as plantas, os bichos, a gente, a terra, o ar, os ancestrais, o fogo, os raios, a chuva, o movimento. Quando não há respeito não há equilíbrio. Se não há equilíbrio não há harmonia. Os saberes ancestrais estão integrados à vida. É preciso respeito desde que chegamos à porteira, onde pedimos agò (licença) (Abiyan de Ogun 2).



Respeito também se presentifica quando, ao se receber lições dos/as mais velho/as, os mais novos se abaixam em respeito à condição de senioridade iniciática dos segundos. Por esta razão, para o grupo pesquisador coletivo a 'hierarquia' apareceu como sinônimo de respeito, fundamento fulcral do *candomblé*, pois a hierarquia estrutura todo o bom andamento da estrutura religiosa.

Baseada no princípio da senioridade, já vimos que a hierarquia facilita a divisão de funções pela antiguidade e deve permitir o bom andamento da dinâmica do terreiro. As relações estabelecidas entre os membros obedecem a uma estrutura hierárquica que transcende à família biológica e dá lugar à 'família-de-santo'.

Na partilha do grupo, identificamos algumas declarações da maior autoridade do terreiro que apontaram para um pensar na resignificação do modo de se vivenciar a hierarquia no terreiro, embora o cuidado com o aprendizado que lhe foi repassado permanece:

Nenhum filho de santo ousava sentar no mesmo nível do pai-de-santo. Pertencimento se institui quando a gente consegue se olhar um no olho do outro. Repeito não quer dizer submissão. Hierarquia não significa opressão, dominação. Para mim, respeito é mais importante do que se sentar no nível mais baixo, embora sempre que eu estiver na frente da minha Mãe Stella sempre ficarei num nível mais baixo que o dela porque fui criado assim. Hierarquia não é subjugar, é tomar o mais velho como sua referência pra que você construa sua identidade e tenha pertencimento para cuidar da nossa existência (*Bàbálasè Tòórikpe*).

Verificamos, assim, relações fortemente entretecidas entre cultura, natureza, respeito, cooperação, solidariedade, cuidado que, para o grupo, abrange o respeito à diversidade. Nas palavras de *Ìyá Tominare*:

Cuidado engloba tudo o que já foi falado. Cuidado com o corpo, com a outra pessoa, com o ambiente, com o nosso saber, com o saber do outro, com os valores pessoais de cada um e com os valores do *Osogunlade* que são diferentes. Muitas vezes, quando passamos da porteira, temos que nos adaptar. Cuidado com o *axé* de cada um, com o *axé* que rege todo o espaço, com as relações pessoais e com os sentimentos. Somos todos diferentes e precisamos cuidar de um ambiente que é comum a todos nós. Isso não é coisa fácil (*Ìyá Tominare*).

A ética do cuidado trata de comunidade. Preocupa-se com relações. Interessa-lhe a convivência, o viver juntos/juntas em uma única casa, o *oikos*. Não se pode, portanto, limitar a comunidade às relações com nossos semelhantes. (Con)vivemos com outros seres vivos. São partes da comunidade – convivência –, gostemos ou não. Nossa dependência deles é enorme, tanto física quanto existencialmente. Então, a ética do cuidado deverá considerar necessariamente a relação entre os humanos e os não-humanos.

Por outro viés, o *bàbálaṣè* partilhou sua convivência com uma de suas mães e a sua forma transcendental de chegar até os saberes disponibilizados pela natureza:

Uma das minhas mães me ensinou o uso da folha ‘cabeça-de-formiga’ que serve para limpar o útero e possibilitar a fecundação. Esse foi um autoconhecimento da minha mãe. No contato com a natureza ela foi conduzida a um a folha tal, com formato tal, enraizada na terra e, mediunicamente, ela captou que aquela folha poderia ajudar uma prima da nossa família a curar seus problemas uterinos e engravidar[...] Não sei até onde essa folha, esse saber, nesse mundo, pode limpar o envenenamento das mulheres pelas intervenções medicinais alopáticas modernas, mas possibilitou que minha prima, após 10 anos sem conseguir engravidar, engravidasse do primeiro filho. O contato com a natureza potencializava o saber dela. Minha mãe era muito mágica nesse sentido (*Bàbá Tòórikpe*).

Esse relato denota uma amalgamação entre o humano e a natureza, uma unicidade, um todo uno que se funde e se complementa para preservar e manter a vida. *Tòórikpe* ainda relatou que sua mãe faleceu sem repassar seus conhecimentos de cura com as folhas. Muito movida pelo contexto histórico de sua época, onde os saberes dos/as negros/as tinham que ser escondidos, os assentamentos dos *òrìṣà* tinham que ser associados a um santo católico. “Hoje minha *iyálorisá* nos ensina: o que não se escreve, o vento leva!”. E acrescenta, como que anunciando novos tempos para as comunidades tradicionais de terreiro: “os saberes tradicionais só vão permanecer, se soubermos fazer a resignificação deles”.

Os depoimentos revelaram também que há uma indissociabilidade entre todos os fundamentos do *candomblé* de nação *ketu* e que os saberes tradicionais só existem porque foram mantidos, cuidados e repassados por

nossos ancestrais. E aqui, emerge mais uma vez a ‘ancestralidade’ como norteadora das dinâmicas entre indivíduo/comunidade e os ancestrais, seu legado imaterial.

Quando optei abandonar o doutorado para assumir a responsabilidade maior do meu sacerdócio, eu não estava abrindo mão, eu estava me encontrando, me reconstruindo na forma do meu ancestral (avô). A quem tive acesso. Eu não sei tudo, mas o alicerce da minha existência eu tenho na palma da minha mão (Ògún Tòórikpe).

Inspiradas na conversa desta manhã que abordou o consumismo, egbon Bojade e egbon Tominare expressaram-se, por meio de um poema de verso livre que encerrou o debate.

Eu não preciso consumir, consumir, consumir  
 Comprar e consumir  
 Pra me sentir viva  
 Eu não tenho que ser igual  
 Eu não sou carente  
 Eu sou viva,  
 Sou existente,  
 Cuido com cuidados  
 Dos saberes entranhados  
 Enraizados, ancestrais  
 Pertencemos  
 Respeitamos  
 Cooperamos  
 Somos povo de axé: círculo contínuo em espiral  
 (Ògún Bojade e Ìyá Tominare).

Todos aplaudiram, sorriram, se abraçaram e a corrente de gratidão existente nas religiões que têm a natureza como centralidade se presentificou em forma de empatia.

### **5.1.3.3 Sobre como descartar resíduos para não contaminar (nossas) vidas e memórias**

No turno da tarde, a Profa. Dra. Vera Catalão introduziu trabalho sobre o cuidado/como lidar com o lixo. A proposta da dinâmica da tarde era promover a sensibilização do grupo para entender a ecologia da ação do descarte. Como é que as coisas que partiram de nós ganham o mundo, e como queremos que

elas ganhem mundo, uma vez que não perdemos a responsabilidade sobre elas quando se afastam de nós, do nosso alcance, da nossa visão. O grupo foi esclarecido sobre a diferença entre resíduos sólidos (que voltam para o ciclo) e o lixo que é o que fica impedido como água parada contaminando as nossas vidas, as nossa memórias.

Resíduos/lixo foram espalhados por Antonia Samir Ribeiro (doutoranda do nosso grupo de pesquisa do PPGE/FE/UnB) no centro do grupo, e a Profa. Vera convidou a todos/as para se levantarem e fazerem a roda e escolher algum dos materiais dentre os que estavam espalhados pelo chão, tais como: materiais cerâmicos, garrafas pet, garrafas de vidro, garfos descartáveis, baterias...

Cada um escolheu um deles e foi convidado a falar sobre seu conhecimento acerca do material que tinha em mãos. No caso dos diversos tipos de plástico, garrafas PET, vidros foi apontada pela abiyán de Nanan, graduanda em gestão ambiental, a 'obsolescência planejada' (inventado para ser jogado fora). Os materiais obsoletos geralmente são usados apenas uma vez e logo em seguida descartados, por praticidade e comodismo sedentário. Um simples garfinho plástico dura de 200 a 300 anos para se decompor. Os demais foram falando sobre os outros materiais e o debate girou em torno do consenso de que o ciclo da produção do lixo só poderá ser interceptado quando o consumo começar a ser reduzido.

Nas festas públicas do terreiro, observamos que a cooperação, cuidado, pertencimento, é substituído pela utilização pragmática dos descartáveis. O que se mostra como uma contradição quando pertencemos ao candomblé. Optar por embalagens facilmente decompostas, recicláveis é um caminho para a religação com a natureza.

A Profa. Vera historiou sobre como os copos descartáveis foram abolidos do restaurante universitário da UnB quando coordenou a agenda ambiental daquela universidade. Foi quando se pensou em cada pessoa ter sua caneca que lembraria a ecologia da ação: 'tomei, lavei e levo de volta'. Foram 3 anos realizando oficinas de EA e foi usada a estratégia da contagem regressiva. A cada semana, 01 dia sem copo descartável; na próxima semana, 02 dias e assim por diante, até que foi retirado por completo a partir da responsabilidade individual.

Tòórikpe lembrou que na lista para se fazer a iniciação (raspar a cabeça, fazer o santo), solicita-se uma caneca e um prato de ágata. “O armário da cozinha tá cheio de prato e caneco de esmalte que ninguém usa mais”.

Temos um adepto do candomblé Angola que nos visita. Quando ele chega aqui, a dilonga (caneca) dele está amarrada na cintura. Quando ele precisa, ele usa, lava e volta pra cintura. Nossa mãe Nidinha vem insistindo que cada um use seus pratos e canecas e se responsabilize por eles (Tòórikpe).

Assim, consensuamos que outra eco-lógica da solidariedade, da cooperação, tem que ser instituída para dar conta das festas e das grandes comemorações no terreiro bem como de seu cotidiano.

Depois de falarem sobre cada item de resíduo, os membros do grupo pesquisador escolheram um. A Profa. Vera convidou o grupo para separar os tipos de plásticos em geral, pet, e distribuiu as tarjetas com mais explicações sobre os resíduos sólidos.

Antonia nos brindou com uma breve exposição sobre a Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS) que foi discutida durante 20 anos até 2010. A PNRS previa que até 2014 todo município deveria extinguir o lixo a céu aberto, sob pena de ficar inadimplente com o governo federal. Tem que ter aterros sanitários controlados via consórcios municipais. Há pressão de movimentos organizados de catadores de material reciclado, movimento da logística reversa reivindicada pelas empresas de aparelhos eletrônicos que querem a devolução de baterias, celulares, que contêm componentes de maior valor. No entanto, não querem fazer logística reversa com materiais/equipamentos da linha branca<sup>53</sup>, por exemplo. O que dá dinheiro, a indústria quer de volta.

Antonia enfatizou que a oficina de Educação Ambiental que se realizou neste terreiro, é reflexo do que acontece no Brasil. Está existindo em várias escalas. É um desafio, mas temos os nossos saberes. Muitos grupos no Brasil, também estão fazendo esse tipo de trabalho que se realizou aqui.

O bàbálaṣè informou que em nível local, os municípios de São Cristóvão, Nossa Senhora do Socorro e Aracaju farão o consórcio para construir o aterro controlado. São Cristóvão vai ter que pagar a Socorro que é o

---

<sup>53</sup> Eletrodomésticos da linha branca são aqueles cuja fabricação está entre aqueles que mais se preocupam com o meio-ambiente e com a responsabilidade sócio-ambiental. São considerados os mais ‘verdes’.

município que sediará o aterro sanitário. O pagamento é por tonelagem, o valor da construção é dividido pelos três. Como já foi dito, em São Cristóvão a interdição definitiva do lixão ocorreu em 2013. Onde fazer os aterros é outra discussão. Começar a controlar com camadas de terra para evitar a proliferação de insetos, mas o chorume continua lá.

Diante das exposições, foi apresentada a posição por parte do sacerdote dirigente de defender uma política de que orisa não é quantidade, é qualidade. E se tiramos os alguidares das encruzilhadas e nos reportamos à antiguidade, com um abraço na árvore, com um pano (ojá) amarrado numa árvore e muita fé, a gente faz uma revolução.

Já era noite. Os pernilongos, muriçocas, estavam ativos. Sentados em círculo, começamos a refletir sobre nossa vivência. E, para marcar a solidariedade grupal, um frasquinho de repelente de mosquitos foi partilhado por todos/as.

#### **5.1.3.4 “Ebum (presente) é restituição. Não é toma lá dá cá”: por uma política de sustentabilidade dentro do terreiro**

Partimos da assertiva de que não temos todas as soluções pra nossas demandas. Mas não estamos alheios à realidade de habitarmos a encruzilhada entre valores consumistas, individualistas, de degradação da natureza e valores comunitários, de solidariedade e respeito à natureza. Assim, estamos buscando discutir internamente as melhores alternativas. Com esse espírito e conscientes do desafio de religação com a natureza, com nossa ancestralidade, com os outros humanos ou não, em tempos como os nossos, foram apresentadas várias contribuições para promover uma resignificação da nossa ecologia da ação.

Numa sociedade em crise precisamos rever e repensar nossas ações. O Babalásè foi porta-voz de alguns esclarecimentos e proposições:

- a) Defendemos uma política de sustentabilidade em relação às oferendas na mata, na água, em pedreiras. Em relação ao presente que oferecemos à Osun, Yemojá e Oyá, em dezembro nas águas, já estamos colocando o talco em sachês com saquinho de pano e fitas de algodão. Sobre o frasco de vidro de perfume, jogamos só o perfume na

água e trazemos o vidro de volta. O sabonete é retirado do papel e pendurado na talha. A partir dessa, queremos viabilizar outras saídas. Isso não deve se ater ao presente de Oṣun. Estamos aparelhando o nosso ‘ebódromo’ que receberá nossas oferendas aqui dentro;

- b) Não precisamos matar galos todo dia para tudo. Isso é uma questão de acerto. Esse consumismo que está imposto leva a uma comercialização do sagrado. As pessoas têm difundido a economia de axé e discutido segurança (e qualidade<sup>54</sup>) alimentar e tradicional. Indo de encontro a essa tendência de conduta consumista no interior da economia de axé, não precisamos dar enormes oferendas em quantidades absurdas se o ofó<sup>55</sup> tem axé.

Eu venho de uma família muito pobre, mas muito crente em deus. Um deus que não é cristão. Fazíamos uma festa e tínhamos uma galinha pra lansã. Estamos defendendo uma tese de não ter que fazer sacrifícios para nossos orixás individuais. Só para o orixá coletivo. Exemplo: no dia da festa de Ògún, o coletivo oferecerá apenas um bode, 4 galos, 1 conquém e 1 pombo. Eu sei que isso não pode acontecer de um dia pra outro. Se não alimentamos o eixo dessa espiral, podemos perder o equilíbrio. Todos os clientes são consumistas. Assim como temos carro, queremos dar um caminhão de boi pro orixá numa ilusão de que quanto mais eu der, mais terei. Não é por aí. Numa relação mercantil. A pessoa projeta que o òrìṣà vai responder melhor e mais rápido, quanto mais caro for o presente. Ebum (presente) é restituição. Não é toma lá dá cá (Ògún Tòórikpe).

A fala do bàbálašè revelou outro fundamento que é a coerência interna dessa religiosidade fundada numa matriz de pertencimento à natureza que tem que devolver à mesma natureza um padrão de consumo que não deve degradá-la, pois o cuidado é quem sustenta o mundo. O cuidado nos humaniza. É como se fôssemos para outro grau de humanidade por meio do cuidado para que as forças da vida se mantenham, se sustentem.

As atividades do dia terminaram com a exibição do vídeo “O cuidar nos terreiros”, uma produção da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), abrangendo aspectos do cuidar nos terreiros além dos que foram abordados na oficina.

<sup>54</sup> Isso para não esquecermos dos alimentos consumidos cheios de agrotóxicos e hormônios.

<sup>55</sup> Ofó – palavras mágicas, axé de fala.

## 5.2 Entre Educação Ambiental e a cosmovisão de matriz africana: resumo das sinalizações eco-pedagógicas

Ao finalizarmos essa etapa das oficinas, pudemos verificar que, no bojo da pesquisa, Educação Ambiental e a cosmovisão de matriz africana em um terreiro de candomblé da nação ketu se complementam. A tradição de matriz africana enquanto detentora de um legado ancestral traz saberes imemoriais que fornecem bases para o vivenciar de uma ética ambiental compatível com a preservação e a manutenção da vida. Nesse sentido, as práticas de Educação Ambiental podem constituir-se como estratégias para um pensar as próprias vivências de pertencimento à natureza e tudo o que isso implica no Osogunlade, desde que se estabeleça uma relação dialógica, transdisciplinar e não hierárquica entre os saberes (científicos) da EA e os saberes da tradição yorùbá. Mãe Stella reiterou na sua entrevista que esse diálogo:

[...] é necessário, mesmo porque sem esse diálogo, nada feito. Pois se cada um chegar com seus pensamentos e suas práticas, somente aplicando, não se chega num consenso. Então, esse diálogo é necessário e eu não fujo dele não, eu gosto até de fazer porque, inclusive, me esclarece muita coisa também (Íyá Ode Kayode).

Por meio dessa relação dialógica entre EA e saberes tradicionais, nas vivências eco-pedagógicas, ao diagnosticarmos os problemas que se constituíram nos desafios a serem superados, além de tomarmos conhecimento da realidade interna e externa ao terreiro, foi elaborado um cronograma de atividades de pesquisa-ação, com datas e responsáveis, incluindo as demais oficinas que ocorreram posteriormente. Frente aos problemas diagnosticados, foram propostas possíveis soluções: a separação e redução do consumo e conseqüente aumento da quantidade de lixo produzida; a produção de placas de sinalização do ambiente do terreiro; diminuição da utilização de descartáveis por meio de um planejamento de cuidado ambiental durante as festas públicas no terreiro; realização de um mapeamento de plantas de uso fitoterápico em parceria com a pesquisadora Ingrid Guimarães (UFS) e plantio de ervas medicinais e a realização de oficinas sobre educação ambiental e sobre òrìṣà e natureza.



Na oficina òrìṣà e natureza, incluímos conversa com o Bàbáṣè sobre o poder feminino e o poder masculino na criação; na reprodução e na continuidade da vida; a transformação da vida; a sexualidade; a natureza nos nossos corpos; os òrìṣà femininos e masculinos. Conversamos ainda sobre as folhas sagradas, seu uso medicinal e simbologia ritualística para o candomblé ketu, utilizando como recurso pedagógico a contação de ìtán, onde são retratados as histórias e aprendizados por meio dos mitos. Foi confirmada nas rodas de conversa e nas entrevistas a relação atávica e ancestral entre a natureza e o sentido do sagrado na religiosidade de matriz africana do Candomblé Ketu.

Muitos integrantes do grupo pesquisador coletivo desconheciam a maioria das plantas de asè. Mas não havia razão para se envergonhar por desconhecer algo. Foi gratificante poder testemunhar a nossa abertura respeitosa ao outro que queria saber, queria aprender, demonstrando curiosidade pelos nomes das plant's em yorùbá, seu significado e função tanto ritualística quanto fitoterápica. Vivenciávamos mais uma vez o aprendizado no espaço de formação do terreiro. Foi um dos momentos mais gratificantes e ricos em informação e formação.

Refletimos, ainda, sobre o que decidimos mudar e como está sendo feita a mudança, além de como mantê-la. A exibição do vídeo: “O cuidar nos terreiros” inspirou o grupo para a reflexão sobre a importância das árvores sagradas para o candomblé e para a divisão dos grupos de cuidado criados durante a oficina para intervenção imediata no terreiro. Os grupos criados se responsabilizaram pela reestruturação de placas e cartazes e para estudar possibilidades de sinalização; a coleta de alguidares e outros que estavam espalhados pelo terreiro. Eles foram lavados e, na medida do possível, reaproveitados para colocação de frutas, vasos para plantas e decoração. Um grupo também se responsabilizou por dar continuidade ao retelhamento da Casa de Ògún.

Na oficina de Educação Ambiental, tornou-se evidente que o cuidado é inerente à existência dos terreiros de candomblé. Detectou-se também um descompasso entre o cuidado/comprometimento com o sagrado e o comprometimento com o civil, pois não operamos a sustentação física e espiritual como deveríamos.

Na última oficina, foram apresentados os princípios, valores da Educação Ambiental (eco-lógica, respeito, cooperação, solidariedade, cuidado, pertencimento, enraizamento dos saberes tradicionais). A partir daqueles princípios/valores, foi solicitado ao grupo refletir a partir de seus conhecimentos sobre os princípios, valores sagrados do candomblé ketu, que nos permitem ter uma relação de compromisso, de zelo, de responsabilidade com a natureza. No exercício de reflexão e partilha, foram estabelecidas relações diretas entre princípios/valores da EA e princípios/valores sagrados para o candomblé ketu.

No último encontro de avaliação coletiva, em dezembro de 2013, rememoramos o que vivenciamos nas oficinas. Apesar de mais de 06 meses haverem se passado (este encontro foi adiado em razão de problemas de saúde da pesquisadora), todos/as apontaram para o fato de que esta pesquisa representou um pontapé inicial para o despertar da consciência de problemas 'ambientais' no interior do espaço do terreiro e da necessidade de que suas práticas estejam assentadas numa ética ambiental ancorada, por sua vez, no reconhecimento do nosso potencial enquanto detentores de um legado ancestral. O sujeito pesquisador coletivo se constituiu como grupo comprometido de pessoas que, ao mesmo tempo se apropriou da oralidade e da cultura, se construiu como pessoas e reconstruiu a realidade em que vive, numa constante interação com os outros, humanos e não-humanos. Fomos movidos pela pesquisa-ação.

As dificuldades e impasses vivenciados ao longo de todo o processo e pontuados nesta roda de conversa avaliativa foram:

- Ausência de comunicação, atenção, dedicação, compromisso e comprometimento do coletivo;
- Ausência de permanência e vivência na roça;
- Ausência de valorização do trabalho e das ações uns dos outros;
- Ausência da compreensão da importância do outro;
- Vaidades;
- Falta de humildade;
- Individualismo;
- Como administrar o tempo que para alguns/umas se apresenta curto, veloz e contínuo.

Já como potencialidades foram assinaladas:

- Conhecimento;
- Disposição (para o trabalho, para ajudar);
- Amorosidade;
- Respeito;
- Afeto;
- Coragem;
- Alegria;
- Vontade;
- Humildade;
- Potencial humano;
- Diversidade;
- Interação dos mais velhos com os mais novos no conhecimento e reconhecimento do nosso território;
- Partilha de conhecimentos – partilha de saberes dentro de sua temporalidade.

Como possíveis soluções, apresentaram-se:

- Criação de pontos focais em cada segmento do egbé;
- Estratégias de provocação para esclarecer situações e papéis;
- Contar com o tempo;
- Planejamento para montar equipes;
- Diálogo e exemplo;
- Planejar idas conjuntas para o terreiro para cuidar dele, pois sempre há o que fazer;
- Planejar mais rodas de conversa e reuniões sobre o Axé;
- Maior interação entre mais velhos e mais novos. A construção dos espaços de fala foram considerados de grande importância por propiciar o testemunho de esperanças, de mudanças que ocorreram de forma verdadeira e perceptível. Não ficamos no mesmo lugar. As águas fluíram, as pedras rolaram, folhas nasceram, a chuva caiu fina e, depois, com força no nosso último encontro como grupo pesquisador coletivo.

Com o gestar desse grupo, por entre saberes tradicionais e saberes da EA, aprendemos que precisamos cuidar das nossas comunidades de vida. A ausência de cuidado semeia desertos nas relações com o outro, com cada um em si, com o meio. O desafio de nossa contemporaneidade parece ser o de - na encruzilhada entre valores individualistas e consumistas que trazem como consequência a degradação da natureza, inclusive, da natureza humana, e valores tradicionais comunitários, de conexão, respeito e preservação da natureza, incluindo-se a natureza de nosso legado ancestral – fazermos girar a roda do cuidado com o corpo, com o espírito, com o espaço sagrado, com o espaço social e com o planeta e com todos os seres humanos e não-humanos que nele habitam.

## 6 FINAL DE UM CICLO: CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Agè má iná pa gbada / Agè má Iná pa gbada ewé”.<sup>56</sup>

Vivenciamos alegrias, choros, risos, surpresas, decepções na construção desta etnopesquisa-ação. Muitos de nós nos sentimos caminhando sozinhos, em alguns momentos, pois, não víamos do nosso lado, outros braços que se dispusessem a querer cuidar do nosso lugar, com a gana que o mote da pesquisa-ação despertou no grupo pesquisador coletivo. Sentíamos-nos, às vezes, como se apenas o nosso EU pesquisador coletivo se importasse. Por não conseguirmos desvincular o respeito à natureza, fundamental para o candomblé, do cuidado com o terreiro físico, onde o sagrado se presentifica, esse percurso entrelaçado marcou um ritmo remansado para a nossa caminhada.

Essa onda de mudança foi difícil de banhar a todos e todas que integram a nossa roça, mas a semente foi lançada em terra fértil e germinará. Não somente pelo processo coletivo de pesquisa-ação, mas porque esse esforço trouxe à baila algo que é imanente e faz parte do que nos estrutura enquanto um terreiro de candomblé ketu (nagô).

No cotidiano do Ilé Àṣe Opó Oṣogunlade habitando o espaço contraditório entre o sagrado e o profano, entre a tradição e a modernidade, entre o pertencimento e o utilitarismo, entre uma cultura capitalista individualista e uma cultura ancestral coletivista, abre-se um grande desafio: o de desaprender uma maneira individualista de estar no mundo e relacionar-se em uma lógica de exclusão da alteridade inculcada por uma cultura branca patriarcal capitalista e judaico-cristã. A utopia de aprender a conhecer, a ser, a fazer e a conviver de maneira coletiva nos acena do futuro e se inspira na memória ancestral das tradições. Em uma sociedade de risco e que reflete sobre si mesma, urge re-invenção de um marco de agregação de valores e comportamentos anti-hegemônicos diante do trato com natureza que possam

---

<sup>56</sup> Em português: Agè/Òsányin não quer que fogo nem facão matem as plantas. Agè/Òsányin não quer que fogo nem facão destruam as matas.

fazer frente à máxima utilitarista e degradante (inclusive com o aval da ciência) do conhecer para controlar, submeter e degradar a natureza dentro e fora de nós.

A ancestralidade, raiz desse novo marco foi apontado no capítulo 1, quando fizemos uma abordagem sobre cosmogonia e cosmogonia africanas e trouxemos à baila a consideração da filosofia/ética Ubuntu. Como nos informa Malomalo (2010), a origem do Ubuntu está na nossa constituição antropológica. Pelo fato de a África ser o berço da humanidade e das civilizações, bem cedo nossos ancestrais humanos desenvolveram a consciência ecológica, entendida como pertencimento aos mundos dos deuses e antepassados, dos humanos e da natureza.

Com o processo das migrações intercontinentais e a emergência de outras civilizações em outros espaços geográficos, essa mesma noção vai se expressar em outros povos que pertencem às sociedades ditas pré-capitalistas ou pré-modernas. “É dessa forma que se pode afirmar que essa forma de conceber o mundo, na sua complexidade, é um patrimônio de todos os povos tradicionais ou pré-modernos. Cada um expressa isso através de suas línguas, mitos, religiões, filosofias e manifestações artísticas” (Malomalo, 2010, p. 19).

Nesse sentido, afirmamos que a noção ético-filosófica Ubuntu está intrinsecamente relacionada à formação do sujeito ecológico do coletivo do Ilé Àse Opó Osogunlade, mas parece-nos ser necessário refazer o caminho de rememoração dessa ética nas atitudes e comportamentos ecológicos no cotidiano do terreiro, pois, como nos lembra Carvalho (2008):

A dissonância entre os comportamentos observados e as atitudes que se pretendem formar, é um dos maiores desafios da educação de um modo geral e da Educação Ambiental em particular. Muitas vezes as atividades de EA ensinam o que fazer e como fazer certo, transmitindo uma série de procedimentos ambientalmente corretos. Mas isso, nem sempre garante a formação de uma atitude ecológica, isto é, de um sistema de valores sobre como relacionar-se com o ambiente, sistema que será internalizado como uma visão de mundo orientadora dos posicionamentos do sujeito na escola e em outros espaços e circunstâncias da vida (CARVALHO, 2008, p. 180).

Para a cultura do terreiro de candomblé essa visão de mundo está posta e é ancestral. A tradição do candomblé ketu, assim como de outros candomblés tradicionais de matriz africana é ancestral e trata-se apenas de

rememorá-la. Podemos dizer que as bases filosóficas que sustentam a práxis da centralidade de um viver em comunhão com a natureza, como é o caso do candomblé, encontra similaridades nos fundamentos da Educação Ambiental que é um campo novo que bebeu em várias fontes para buscar o retorno da relação sinérgica entre humanidade e natureza – em uma proposta de religação que brota como folha de esperança em uma sociedade de crise e risco por meio de uma racionalidade sensível e um pensamento complexo que emerge dessa mesma crise.

Essa vivência de formação/educação no terreiro deslocou a cultura para o centro do debate ao reconhecer a produção cultural realizada pelos negros, valorizando sua história ancestral, remetendo-nos à necessidade de conhecer nossa origem africana, ainda que essa cultura choque-se frontalmente com as rígidas estruturas da cultura educacional vigente (GOMES, 1997, p. 20-24). As trilhas percorridas no terreiro sob a orientação da sabedoria ancestral transmitida pelo Bábálasè Tòórikpe permitiram o diálogo com os fundamentos da educação ambiental, ao tempo que permitiram o reconhecimento da nossa identidade da matriz africana do candomblé Ketu.

Nas vivências eco-pedagógicas concretas que vivenciamos, uma preocupação se repetiu: descortinar os liames da cosmovisão africana e da Ecologia Humana / Educação Ambiental que poderiam complementar compreensões de mundo diversas e aproximadas pelos princípios que as regem. Isso exigiu a incorporação ao processo educativo de saberes que contradizem as versões oficiais da história, saberes esses trazidos de África, resignificados em território brasileiro e expandidos pelos seus descendentes em diáspora habitando territórios como os terreiros de candomblé. Tais saberes tradicionais de matriz africana foram associados aos princípios fundamentais da Educação Ambiental como o pertencimento à natureza, o cuidado, o respeito, a eco-lógica, a cooperação, solidariedade, saberes tradicionais. Estes encontram ressonância nos princípios da cosmovisão africana onde a natureza é o pilar que está na origem e é ao mesmo tempo a origem de tudo. Penso que aqui respondemos afirmativamente a uma de nossas questões de pesquisa que se refere a compreender se as práticas de educação ambiental favorecem a um enraizamento maior da sacralidade da

natureza que sustenta a tradição cultural de matriz africana no Ilé Aṣè Opó Oṣogunlade?

O cuidar nos terreiros é condição incontornável ao seu papel de guardião de um legado ancestral que resguarda conhecimentos mágicos para promoção da vida. O cuidado com os ambientes (sacudimentos), com o asseio pessoal (banhos de ervas e roupas limpas), o cuidado com o corpo que é templo dos deuses e deusas que vêm celebrar conosco aqui no aiye (terra) é primordial (NUNES, 2012); a promoção da cura do corpo por meio das folhas sagradas (Òsányin) cujo àṣe devidamente acionado promove e garante a saúde e a preservação da vida (Omolu); a cura pelas águas que acalmam e esfriam a ‘cabeça quente’. No terreiro, cuidamos e somos cuidados pelas forças da vida. Nesse sentido, o acolhimento Yemonjá) está estreitamente ligado ao cuidado. Todos que chegam em busca de ajuda, de equilíbrio e que passam pela porteira do terreiro de Ògún, devem ser acolhidos/as sem restrições. Respeitar os seres humanos, a natureza e suas forças, é respeitar o sagrado. E respeitar o sagrado é respeitar a ancestralidade que é um fundamento que não cristaliza, mas dinamiza a vida e transcende ao tempo. A ancestralidade está em constante interação com a comunidade e vice-versa e ela é força propulsora do àṣe comunitário.

Tais princípios da cosmovisão africana, concretamente incentivam um comportamento pró-ambiental em relação à natureza. É por essa via que identificamos a relação dialógica como um dos principais caminhos para articular a ética ambiental com a religiosidade de matriz africana, respondendo a outra questão de pesquisa: que tipo de relação é possível identificar entre a ética ambiental e a cosmovisão de matriz africana em um terreiro de candomblé da nação ketu?

Nas nossas oficinas, o grupo pesquisador coletivo trouxe sapiências e ignorâncias que foram colocadas na roda, sem medo, com confiança. O grupo pôde rever alguns comportamentos e atitudes referentes aos cuidados com o manejo integrado do território e dos ritos sagrados e deve dar conta de aprofundar a reflexão sobre os conhecimentos da nossa cultura em relação ao paradigma transdisciplinar e ecossistêmico emergente (MORIN, 2007). tornando seus membros sujeitos históricos autônomos para fazer e dizer o que somos e porque somos.



Aqui nos fizemos sujeitos da nossa construção de conhecimento sem as lentes do exotismo ou do mundo fantástico. Esse resultado é um esforço de resistência cultural. Constitui-se num processo de apropriação de grande envergadura pela própria comunidade do terreiro na busca de afirmações que instituíram o significado do que devemos entender por afrodescendência, visibilizada nos conceitos nativos identificados na relação ser humano - natureza nesse terreiro ketu, quais sejam: ancestralidade, memória, pertencimento, tradição oral, territorialidade, cuidado, respeito, saberes tradicionais. Todos estes conceitos nativos evidenciaram uma estreita vinculação com o significado da filosofia Ubuntu ('Eu sou porque somos').

O sagrado se presentificou nas nossas caminhadas para reconhecimento do nosso território; no conhecer das árvores sagradas; suas folhas e significados simbólicos e fitoterápicos. O sagrado também se fez muito vivo na atualização da nossa memória coletiva, ao trazermos por meio da oralidade a ação em vida dos nossos ancestrais fundadores, os quais nunca morrerão enquanto forem rememorados e cultuados. Por outro lado, o sagrado iluminou os campos em que se processaram os pensamentos, na imanência e na transcendência e tornou-se elemento partícipe na troca de conhecimentos.

Nesse sentido, as vivências experienciadas no processo de pesquisa possibilitaram identificar três principais paradigmas ecológicos presentes no terreiro. São eles: a ligação com a natureza, permeada pela filosofia Ubuntu (de origem Bantu, porém patrimônio de todos os povos tradicionais); o diálogo entre saberes; a transculturalidade e a conexão com a natureza (reatualizada e reaprendida pela reificação de valores de pertencimento imanentes ao pensamento tradicional africano), pois como nos lembra Louw (2010): "por ter nascido em um pensamento holístico como o africano, o ethos do ubuntu afirma que uma pessoa não só é uma pessoa por meio de outras pessoas, mas também é uma pessoa por meio de todos os seres do universo, incluindo a natureza e os seres não humanos".

Para que as eco-decisões que juntos assumimos se sustentem e modifiquem a paisagem, a partir das vivências, é necessário diálogo contínuo. Nesse sentido, Freire (1985) nos lembra: "é necessário que haja amor ao mundo e aos homens para haver diálogo, assim haverá compromisso. É necessário que não haja relação de dominação, e não haja manipulação. É

preciso que haja humildade, se assim não for, haverá ruptura” (FREIRE, 1985, p.94). Para haver diálogo, precisamos ter fé nos seres humanos, na nossa comunidade de destino e cultivar um pensar verdadeiro, que é crítico, que entende a realidade como processo, que tem no tempo histórico um valor (FREIRE, 1985, p.97). Em outras palavras, precisamos resgatar o significado da palavra Ubuntu para nossas vidas, pois ubuntu significa simplesmente compaixão, calor humano, compreensão, respeito, cuidado, partilha, humanitarismo ou, em uma só palavra, amor (LOUW, 2010, p.5).

Confirmamos, assim, que a escuta sensível utilizada como instrumento metodológico nas nossas vivências possibilitou o desenvolvimento da cultura da colaboração entre os sujeitos participantes, que, no exercício do diálogo e do respeito mútuo, aprendem a escutar e a compreender o outro, assumindo-se como iguais, apesar das diferenças culturais e sociais marcantes entre os indivíduos. A construção dos espaços de fala e escuta foram considerados de grande importância por propiciar o testemunho de esperanças e de algumas mudanças que ocorreram de forma perceptível.

Contudo, nem sempre é possível atingir a autonomia elucidada, ou seja, a capacidade de se autogovernar a partir dos esclarecimentos postos. (BARBIER, 1998, p.169). E isso também precisa ser compreendido e esperado, pois existem o tempo e as possibilidades de cada um/a para decantar as águas e permitir as reflexões e insights das experiências vividas, além da capacidade de disseminação de novos comportamentos e atitudes. Perseguindo dessa forma, a utopia do interconhecimento para aprendermos outros conhecimentos sem esquecer os nossos próprios.

O caráter sociopolítico desta etnospesquisa-ação só terá valor se os efeitos da mudança e da transformação da realidade puderem alimentar a ação e o engajamento dos próprios participantes da ação. Além disso, a pesquisa possibilitou que experimentássemos uma vivência transcultural que assegura a tradução de uma cultura para qualquer outra cultura pela decodificação do sentido que liga as diferentes culturas e, ao mesmo tempo, lhes ultrapassa (NICOLESCU, 1999, p. 120), o que orientou o diálogo entre os fundamentos sagrados do candomblé Ketu e os fundamentos de uma educação ambiental dialógica, sensível e transformadora.

Todas as práticas no candomblé evocam o pertencimento à natureza. Nada se faz no candomblé sem a evocação à natureza. Basta dizer que toda e qualquer necessidade de manipulação do sagrado não se faz evocando o criador (Olorum). Faz-se evocando a terra, como nos ensina o Babalaṣṣè Tòórikpe. Todas as culturas tribais não se movimentam sem beijar a terra. Mo jùbá, Onilê. Depois da terra, evocamos os ancestrais. Mo jùba ahun gbogbo arasalé. “Eu entendo que quem me pariu, objetivamente, foi a terra. E pra terra ter me parido tem que haver um intermédio e esse é meu ancestral” (Babalaṣṣè Ògún Tòórikpe em entrevista para esta pesquisa-ação). Em outras palavras, toda existência é sagrada para os africanos e guardiões do legado da tradição africana no Brasil, ou seja, há um pouco do divino em tudo o que existe. Respeitar o sagrado é respeitar a ancestralidade que é um fundamento não cristalizado que dinamiza a vida e transcende ao tempo.

Reciprocamente consideramos que a Educação Ambiental pode sustentar, elucidar e resignificar os valores ancestrais do candomblé Ketu. Segundo Catalão:

Em qualquer que seja a concepção de EA, o sentido de pertencimento é o alicerce e a raiz dos processos de aprendizagem que buscam reatar o ser humano com a natureza, inclusive a sua própria. Pertencemos incontornavelmente a um mesmo planeta; ainda que diferentes, somos todos parentes(CATALÃO, 2009:257)

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Magali da Silva. *Das Irmandades Negras dos séculos XVII a XIX às políticas sociais contemporâneas: uma necessária reflexão sobre a invisibilidade do negro enquanto sujeito histórico*, mimeo, 2008. Disponível em: <[http://www.neabuerj-proafro.com.br/arq/comunicacao\\_oral.pdf](http://www.neabuerj-proafro.com.br/arq/comunicacao_oral.pdf)>. Acesso em: 6 fev. 2011.

ASSMAN, Jan. *Religion and Cultural Memory: ten studies*. Translated by Rodney Livingstone. Stanford/California: Stanford University Press, 2005.

BÂ, Amadou Hampaté, A tradição viva. Disponível em <http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/A-tradicao-viva.pdf>, acesso em 25 de março de 2014.

BARBIER, René. *A Pesquisa-Ação*. Brasília: Líber Livro Editora, 2007.

\_\_\_\_\_. *A Pesquisa-ação na instituição educativa*. Tradução por Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *O Segredo das Folhas – sistema de classificação de Vegetais no Candomblé Jeje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, UERJ, 1993, 164 p.

BENISTE, José. *Dicionário e Yorùbá-Português*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2011.

\_\_\_\_\_. *Orun Aiye – o encontro de dois mundos*. São Paulo: Bertrand, 1997.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Princípio de compaixão e cuidado*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 12)

BOTELHO, Denise. *Educação e Orixá: processos educativos no Ile Axé Iya Mi Agba*. Tese (Doutorado em Educação) São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo - FEUSP, 2005.

\_\_\_\_\_. Religiosidade afro-brasileira e o meio-ambiente. Disponível em [http://portal.mec.gov.br/secad/CNIJMA/arquivos/educacao\\_ambiental/afro\\_brasileira.pdf](http://portal.mec.gov.br/secad/CNIJMA/arquivos/educacao_ambiental/afro_brasileira.pdf) - Acesso em 2011.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Educação popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CAMPBELL, J. *As máscaras de Deus*. Trad. De Carmen Fischer. São Paulo: Pallas Athena, 1992.

CANDAU, Vera Maria. *Direitos Humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença*. Revista Brasileira de Educação, v.13, n. 37, jan-abr, 2008.

CARNEIRO, Sueli. *Ideologia Tortuosa. Racismos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Coleção Valores e Atitudes, 2003, v. 1, p. 5-216.

CARTA DA TERRA. Disponível em <http://www.paulofreire.org>. Acesso em: 07/07/2015.

CARTILHA PARA LEGALIZAÇÃO DE CASAS RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA. Secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos / Superintendência dos Direitos Individuais, Coletivos e Difusos – Governo do Estado do Rio de Janeiro / PUC-Rio, 2012.

CARVALHO, José Jorge de. *A economia de axé: os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários*. In: BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Alimento: direito sagrado. Pesquisa socioeconômica e cultural dos povos e comunidades tradicionais de terreiros*. Brasília, DF: MDS, Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. *Educação ambiental: a formação do sujeito ecológico*. 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cortez, 2008.

\_\_\_\_\_. *A Invenção Ecológica – narrativas e trajetórias da Educação Ambiental no Brasil*. 3.<sup>a</sup> ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

CATALÃO, Vera Lessa & RODRIGUES, Maria do Socorro (orgs.). *Água como matriz ecopedagógica – um projeto a muitas mãos*. Brasília: Edição do autor – Departamento de Ecologia Humana e Educação Ambiental, UnB, 2006.

CATALÃO, Vera Lessa et al. *Atitude transdisciplinar e a poética do conhecer*. Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental, volume 24. FURG: RG, 2010.

CATALÃO, Vera Lessa. A redescoberta do pertencimento à natureza por uma cultura da corporeidade. Terceiro Incluído, NUPEAT – IESA – UFG; v.1, n. 2; jul-dez, 2011, p. 74-81, artigo 12.

\_\_\_\_\_. As metáforas da água e a mediação entre natureza e cultura in SATO, Michèle. *Eco-Ar-Te para o encantamentodo mundo*. São Carlos: RIMA, 2001.

\_\_\_\_\_. Desenvolvimento sustentável e educação ambiental no Brasil. In: PÁDUA, José Augusto (org.). *Desenvolvimento, justiça e meio-ambiente*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Peirópolis, 2009, p. 242-270.

CERQUEIRA, Teresa Cristina Siqueira & SOUSA, Elaine Mayara. *Escuta sensível: o que é – escuta sensível em diversos contextos laborais*. In: CERQUEIRA, Teresa Cristina Siqueira (Org.) *(Con)Textos em escuta sensível*. Brasília: Thesaurus, 2011.

CONCEIÇÃO, Sueli. A resistência da cultura botânica nas religiões de matriz africana em Salvador. Disponível em <http://www.orunmila.org.br/blog/?p=132> acessado em 27/09/2009.

## CONSTITUIÇÃO FEDERAL DO BRASIL

D'AMBRÓSIO, Ubiratan. *Transdisciplinaridade*. São Paulo: Palas Athena, 1997. p. 79

\_\_\_\_\_. *Transdisciplinaridade como uma resposta à sustentabilidade*. In: Terceiro Incluído – NUPEAT - IESA – UFG - Goiânia, v.1, n.1, jan/jun/2011, p.1 – 13, artigo 1.

DANSEREAU, P. Introdução: *A Ética ecológica e a Educação para o Desenvolvimento Sustentável*. In: VIEIRA, P; F. & RIBEIRO, M. A.(Orgs.). *Ecologia Humana, Ética e Educação: a mensagem de Pierre Dansereau*. Porto Alegre: Ed. Pallotti / Associação Brasileira de Pesquisa e Ensino em Ecologia e Desenvolvimento – Aped. 1999, p. 513-516.

DELORIA, Jr. Vine. *God is red: a native view of religion*. Golden, CO: Fulcrum Publishing, 1994.

DIONNE, Hugues. *A Pesquisa-Ação para o Desenvolvimento Local*. Brasília: Liber Livros Editora, 2007.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

FERRETTI, M. *Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão*. Porto Alegre: Jornal do CEUCAB-RS, ano III, 40 e 41, 1997m

FERRETTI, S. F. *Sincretismo e Religião na Festa do Divino*, 2008.

FLORES, Reginaldo. *Senhora*. In: SANTOS, José Félix dos & NÓBREGA, Cida (Orgs.). *Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora: saudade e memória*. Salvador: Corrupio, 2000.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GOMES, Ângela Maria da Silva. *Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negroafricana [manuscrito]: terreiros, quilombos, quintais da Grande BH / Ângela Maria da Silva Gomes*. – 2009. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2010.

GOMES, Nilma Lino. *A contribuição dos negros para o pensamento educacional brasileiro*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

GOMES, Verônica Maria da Silva. *“Indivíduos ‘fora de lugar’: o caso dos(as) docentes negros(as) nas relações de trabalho na Universidade de Brasília*. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. Brasília: V. Gomes, 2003.

GONÇALVES, MARIA Alice Rezende. *O Candomblé e o lúdico*. Rio do Janeiro: Quartet: NEAB – UERJ, 2007.

GONZÁLES REY, Fernando Luis. *Sujeito e subjetividade: uma aproximação histórico-cultural*. Tradução: Raquel Souza Lobo Guzzo. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

JACOBI, Pedro Roberto. *Educação Ambiental: o desafio da construção de um pensamento crítico, complexo e reflexivo*. In: Educação e Pesquisa – Revista da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, maio-agosto, ano/vol. 31, numero 002, pp. 233-250, 2005.

KI-ZERBO, J. (Org). *História da África*. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, 992 p.

KORTE, Gustavo. *Metodologia e Transdisciplinaridade*. Disponível em: [www.gustavokorte.com.br/publicacoes/metodologia.transdisciplinar](http://www.gustavokorte.com.br/publicacoes/metodologia.transdisciplinar). Acesso em 09/06/2012.

LIMA, Fernando de M. *O porquê da criação do dia municipal de combate a intolerância religiosa em Salvador-BA*. Disponível em:

[http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1304564211\\_ARQ\\_UIVO\\_FernandodeMLima.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1304564211_ARQ_UIVO_FernandodeMLima.pdf). Acesso em 2012

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

LODY, Raul Giovanni. *Pano da Costa*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977.

LOPES, Nei. *Logunedé: santo menino que velho respeita*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LOUW, Dirk. *Ser por meio dos outros: o ubuntu como cuidado e partilha*. In: *Ubuntu: eu sou porque somos - IHU online – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, ed. 353. São Leopoldo: dez, ano X, 2010, p. 5-7. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/108841992/Ubuntu-IHUOnlineEdicao353#scribd>, acesso em agosto de 2015.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá – dinâmica da civilização africano-brasileira*. Bahia: Edufba, 2000.

LUZ, Narcimária. *Abebe: a criação de novos valores na educação*. Salvador: Edições SECNEB, 2000a.



MACEDO, Roberto Sidnei. *Etnopesquisa Crítica, Etnopesquisa-Formação*. Brasília: Liber-livro Editora, 2006.

\_\_\_\_\_. *A Etnopesquisa implicada – pertencimento, criação de saberes e afirmação*. Brasília: Liber-livro Editora, 2012.

MACHADO, Vanda. *Àqueles que têm na pele a cor da noite: ensinâncias e aprendizagens com o pensamento africano recriado na diáspora*. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação. Programa de Pós-graduação em Educação. Salvador: V. Machado, 2006. xi, 222f.

\_\_\_\_\_. *Mitos afro-brasileiros e vivências educacionais*. Secretaria Municipal da Educação e Cultura: Salvador, 2005. Disponível em: <http://www.educacao.salvador.ba.gov.br/documentos/mitos.pdf>. Acesso em: dezembro de 2012.

\_\_\_\_\_. *Ilê Axé. vivências e invenção pedagógica – as crianças do Opô Afonjá*. Salvador: EDUFBA; SMEC, 1999.

MALOMALO, Bas'Illele. *Eu só existo porque nós existimos: ética Ubuntu*. In: *Ubuntu: eu sou porque somos - IHU online – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, ed. 353. São Leopoldo: dez, ano X, 2010, p. 5-7. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/108841992/Ubuntu-IHUOnlineEdicao353#scribd>, , acesso em agosto de 2015.

MARTINS, Roberto Borges. *Democracia Racial e ações afirmativas no Brasil: alguns comentários ao artigo de Jonas Zinensein*. In: *Revista Econômica*, Rio de Janeiro: v. 6, n. 1, p.163-170, junho/2004. Disponível em <http://www.uff.br/revistaeconomica/v6n1/roberto.pdf> - Acesso em 20/02/2010.

MORIN, Edgar. *Saberes Globais, Saberes Locais – o olhar transdisciplinar*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Método 5: a humanidade da humanidade / a identidade humana*. Tradução: Juremir Machado da Silva, 4. Edição. Porto Alegre: Sulina, 2007.

MOURA, Maria Cândida Santos e. *As dimensões da memória e suas inter-relações no romance Galiléia, de Ronaldo Correia de Brito*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Ouro Preto / Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Mariana/MG: 2014. Programa de Pós-graduação em Letras: estudos da linguagem.

MOURÃO SÁ, Laís. *Atitude transdisciplinar - Pertencimento*. Anais do II Congresso Mundial de Transdisciplinaridade, Vitória – ES, julho, 2005. Apoio Fundação de Empreendimentos Científicos e Tecnológicos – FINATEC – BRASÍLIA/DF. Disponível em: [http://www.cetrans.com.br/artigos/Lais\\_Mourao.pdf](http://www.cetrans.com.br/artigos/Lais_Mourao.pdf) . Acesso em março de 2012.

\_\_\_\_\_. *Educação Ambiental e Ecologia Humana – fundamentos para um debate*. In: Linhas Críticas – Revista da Faculdade de Educação – Universidade de Brasília. Brasília: UnB, v. 2, n. 2, 2006. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/information/librarians> . Acesso em julho de 2015.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009 (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira: 4).

NASCIMENTO, Valdecir Pedreira do. *Juventude negra: vozes, olhares e intervenções políticas no ensino superior*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Educação no Programa de Pós-Graduação Mestrado em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia, 2007.

NICOLESCU, Basarab. *Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso*. In: SOMMERMAN, Américo; MELLO, Mário F. & BARROS, Vitória M. *Educação e Transdisciplinaridade II*. Coordenação Executiva do CETRANS. São Paulo: TRIOM, 2002.

\_\_\_\_\_. *Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999.

OLIVA, Anderson. As faces de Exu: representações europeias acerca da cosmologia dos Orixás na África Ocidental (Séculos XIX e XX). In *Revista Múltipla*, Brasília: junho/2005 (p. 9-37).

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Cosmovisão Africana: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003.

PENNA-VEGA, Alfredo. *O Despertar Ecológico – Edgar Morin e a Ecologia Complexa*. Tradução de Renato Carvalheira do Nascimento e Eimar Pinheiro do Nascimento. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

PRANDI, Reginaldo. *O Candomblé e o tempo – concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 16, n. 47, 2001, p. 43-58.

PRETTO, N. D. L. & SERPA, L. F. P (orgs.). *Expressões de Sabedoria: educação, vida e saberes – Mãe Stella de Oxóssi, Juvany Viana*. Salvador: EDUFBA, 2002.

RAMOSE, Mogobe. *A importância vital do "nós"*. In: IUbuntu: eu sou porque somos - IHU online – Revista do Instituto Humanitas Unisinos, ed. 353. São Leopoldo: dez, ano X, 2010, p. 5-7. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/108841992/Ubuntu-IHUOnlineEdicao353#scribd>, acesso em agosto de 2015.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil. Os iorubás*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

RODRIGUES, Maria de Lourdes e GOMES, Verônica Maria da Silva. *Conhecendo um pouco mais sobre a situação da população negra no Brasil*. In: Curso de Formação de Conselheiros em Direitos Humanos. Conselho de direitos no Brasil. Brasília: Ágere - Cooperação em Advocacy. Módulo III, 2006. Disponível em [http://dhnet.org.br/dados/cursos/dh/cc/a\\_pdf/modulo3-tema3-aula4.pdf](http://dhnet.org.br/dados/cursos/dh/cc/a_pdf/modulo3-tema3-aula4.pdf) . Acesso em 4/03/2010.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional/IML/MEC, 1977.

SANTANA, José Valdir Jesus de & MORAES, Jorlúcia Oliveira. *História do negro na educação: indagações sobre currículo e diversidade cultural*. In: Revista Espaço Acadêmico, Ano IX, n. 10, dezembro de 2009, p. 51-59.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *Contos de Mestre Didi*. Rio de Janeiro: Codecri Ltda., 1981.

\_\_\_\_\_. *História de um terreiro nagô*. São Paulo: Max Limonad Ltda., 1988.

SANTOS, Milton – *A natureza do espaço*. São Paulo: HuteC, 1996.

SANTOS, José Félix dos & NÓBREGA, Cida (Orgs.). *Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora: saudade e memória*. Salvador: Corrupio, 2000.

SANTOS, Boaventura Sousa & MENEZES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina / CES, 2009.

SANTOS, Eliane & LODRON ZUIN, Elenice. De Oyo à Bahia: a cosmovisão africana em uma das matrizes da religiosidade africana no Brasil. Disponível em <http://www.forumafrika.com.br/De%20OYO%20a%20Bahia.pdf> acesso em março/2014.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: pàde, àsèsè e o culto Égun da Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1977.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo & PEIXOTO, Graziela Domini. *O que as folhas cantam (para quem canta folhas)*. Brasília: Instituto Nacional da Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), 2014.

\_\_\_\_\_. *Òsósi – o caçador de alegrias*. 2. Ed. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2011.

\_\_\_\_\_. *Meu tempo é agora*. 2. Ed. Curitiba: Projeto Centrhu, 1995.

SELJAN, Zora. *A Mãe Preta do Brasil*. In: SANTOS, José Félix dos & NÓBREGA, Cida (Orgs.). *Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora: saudade e memória*. Salvador: Corrupio, 2000.

SILVA, A. R. S. da.; SILVA, R. S. da. A história do negro na educação: entre fatos, ações e desafios. In: Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade. Salvador, v.14, n. 24. p. 193-204, jul./dez., 2005.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha – processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SODRÉ, Muniz. In: SANTOS, Deoscóredes. *Contos de Mestre Didi*. Rio de Janeiro: Codecri Ltda., 1981. Prefácio.

\_\_\_\_\_. *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis: Vozes: 1988 / Rio de Janeiro: Imago Editora, 2000.

SOUSA, Carla. Ponto de Cultura difunde práticas sustentáveis em São Cristóvão: o foco das ações está no desenvolvimento sustentável da comunidade. In: SERGIPE. **Agência Sergipe de Notícias**, 22 de novembro de 2012. Disponível em: <<http://www.agencia.se.gov.br/noticias/cultura/ponto-de->

cultura-difunde-praticas-sustentaveis-em-sao-cristovao>. Acesso em: 02 out. 2014.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia In: KIZERBO, J (Org.) *Metodologia e pré-história da África*. UNESCO/Ministério da Educação o Brasil/Universidade de São Carlos. KI-ZERBO, J. (Org). *História da África*. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, 992 p.

VERGER, Pierre. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo. Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Notas sobre o Culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo, EDUSP, 2000.

WEIL, Pierre e outros. *Rumo à Nova Transdisciplinaridade*. São Paulo: Summus, 1993.

**ANEXO**

## ANEXO “A” – Reportagem

### Ponto de Cultura difunde práticas sustentáveis em São Cristóvão<sup>57</sup>



Espaço do Axé Ô está pronto para receber a comunidade de Caípe Velho  
(Foto: Ascom/Secult)

À beira de uma estrada de terra batida do povoado Caípe Velho, zona rural de São Cristóvão, está localizado o Centro de Promoção de Desenvolvimento Sustentável Oşogunlade. O espaço abriga o Ponto de Cultura ‘Axé Ô’, que através dos recursos da parceria entre o Ministério da Cultura (Minc), e a Secretaria do Estado da Cultura (Secult), vem promovendo diversas atividades voltadas para a comunidade local.

O foco das ações está no desenvolvimento sustentável da comunidade. Pensando nisso, o ‘Axé Ô’ oferece oficinas de informática e agroecologia para um público formado por jovens e adultos da região. No segundo ano do projeto, também serão ofertadas oficinas de capoeira, dança e costura. Além disso, o Ponto vem desenvolvendo um trabalho de catalogação das plantas medicinais da região, que culminará com a criação de um catálogo virtual e posteriormente na publicação do mesmo.

Através da oficina de agroecologia, as pessoas da comunidade estão aprendendo técnicas de cultivo que podem ser implantadas nas suas próprias casas. “A comunidade já possui uma relação muito próxima com o plantio. O que fazemos é apresentar novas técnicas sustentáveis que aplicamos aqui no espaço e eles reproduzem em suas próprias casas”, explica Jaqueline Linhares, arte-educadora do Axé Ô.

O Ponto de Cultura fica localizado num amplo terreno onde estão sendo implantadas hortas comunitárias, um espaço para cultivo de plantas medicinais e, em breve, será construído um galinheiro para benefício da própria

---

<sup>57</sup> Cf. SOUSA, Carla. Ponto de Cultura difunde práticas sustentáveis em São Cristóvão: o foco das ações está no desenvolvimento sustentável da comunidade. In: SERGIPE. *Agência Sergipe de Notícias*, 22 de novembro de 2012. Disponível em: <<http://www.agencia.se.gov.br/noticias/cultura/ponto-de-cultura-difunde-praticas-sustentaveis-em-sao-cristovao>>. Acesso em: 02 out. 2014.

comunidade. Além disso, a sede do Centro passou por uma reforma para melhor abrigar as atividades do Ponto, e hoje conta com escritório, sala de aula, espaço para leitura e um salão onde serão promovidas oficinas de dança e capoeira.

## **Catálogo**

No terreno onde está a sede do Ponto, rodeado de muito verde, uma equipe formada pela bióloga Ingrid Guimarães e pelos estagiários Taiguã Corrêa e Isabele Santos trabalha na coleta das plantas medicinais que farão parte do catálogo. Segundo a bióloga, foram selecionadas cerca de 30 plantas que já fazem parte do cotidiano da comunidade. “A idéia é socializar e documentar esse conhecimento através dessa cartilha que terá uma linguagem bem acessível com explicações sobre o uso fitoterápico dessas plantas”, explica.

Além disso, como resultado desse trabalho será produzido um documentário com o registro das entrevistas que fizeram parte do processo de construção do catálogo, que conta com a parceria da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Através dessa parceria, foram cedidos os dois estagiários do curso de Biologia. “Para eles está sendo muito rico, porque essa é uma vivência que eles não têm dentro da universidade”, destaca Ingrid.

Outra parceria importante para a coleta e produção do catálogo das plantas medicinais, é a do líder espiritual do Centro, o pai de santo Reginaldo Daniel Flores. Segundo Ingrid, ele foi a pessoa que conduziu a escolha das plantas e que tem orientado a coleta no espaço onde está localizado o Centro e no seu entorno, que ele conhece tão bem.

## **O Social e o Sagrado**

Reginaldo conta que há mais de 12 anos o sítio, onde hoje está localizado o Ponto de Cultura e o Centro de Promoção de Desenvolvimento Sustentável Oşogunlade, foi adquirido para servir como espaço de compromisso com o sagrado com o objetivo de garantir a manutenção das heranças da cultura afro-brasileira. Neste espaço, atualmente, o social e o sagrado vivem em perfeita harmonia com o intuito de levar melhorias para a comunidade do Caípe Velho.

“Nós entendemos que sozinhos não nos sustentamos. Precisamos abrir nossos portões e convidar a comunidade externa e dialogar com ela”, afirma Reginaldo. Ele destaca ainda que, independente do credo de cada um, o objetivo do Centro é buscar meios de melhorar a qualidade de vida dessas pessoas, seja através da cobrança por melhores condições para a comunidade ou através da promoção da cidadania com ações como as que vêm sendo desenvolvidas.

A iniciativa do Ponto de Cultura é um reflexo disso e dá continuidade ao projeto ‘Cidarte’, realizado no mesmo espaço com patrocínio do BNB Cultural e concluído no início deste ano. “O Ponto de Cultura chega num momento muito



bom para dar condições para gerenciarmos a articulação com a comunidade externa e interna resultando numa troca significativa”, ressalta Reginaldo.

Dentro do projeto do Axé Ô, além das oficinas e da produção do catálogo, serão realizados seminários e rodas de grãos, dando espaço às discussões sobre a religiosidade e a cultura afro-brasileira. No sábado, dia 24, acontece o primeiro seminário temático do Ponto, intitulado ‘Ile Ase Opo Osogunlade: um olhar sobre a tradição e a cultura yorubá’, que contará com a presença de sacerdotes e sacerdotisas de religiões de matriz africana membros de comunidades de terreiro dos estados de Sergipe e Bahia.

### **Pontos**

O ‘Axé Ô’ é um dos 30 Pontos de Cultura que estão espalhados pelos oito territórios do Estado. A ação faz parte do Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura (MinC) desenvolvido em parceria com a Secretaria do Estado da Cultura. Através de recursos oriundos dessa parceria, iniciativas e projetos culturais já desenvolvidos pela sociedade civil são potencializados, a exemplo do trabalho que vem sendo feito pelo Oşogunlade, em São Cristóvão.

**Por Carla Sousa, da Ascom/Secult**

## APÊNDICES

## APÊNDICE “A” –

Oyes (cargos)	Data de confirmação
Bàbálàṣe	Agosto/
Babalossaim	
Ãjoye de Ogun Oluopairin	Agosto de 2006
Afikodé	Setembro de 2011
Asogba	
Olori aṣogun / Olupanan	24 de agosto de 2013
Otun aṣogun / Ipirilodé	24 de agosto de 2013 31 de agosto de 2013
Osi aṣogun	24 agosto de 2013
Ogarô	31 de agosto de 2013
Ofánisè	31 de agosto de 2013
Jinsi	Novembro/ 2013
Ajoye de Iemanjá	Dezembro / 2013
Ajoye de Oya	Dezembro de 2013
Iya Kekere	Agosto 2014
Iya Dagan	Agosto 2014
Babá Egbé	Abril 2014

## APÊNDICE “B” –

### QUADRO EXPLICATIVO SOBRE O SIGNIFICADO DE ALGUNS OYE CONFIRMADOS NO ILÉ ASÊ OPÓ OSOGUNLADE ATÉ DEZEMBRO/2013

Oyes confirmados até dezembro/2013 no Osogunlade	Responsabilidades
Afikodé	Líder do araméfà que é um grupo de ògá responsável pelos cuidados do Ilé <u>Òsòsí</u> .. Em princípio, eles são os responsáveis por cuidarem de todos os assuntos relacionados ao "Odé Ibô" e os únicos que podem manusear os emblemas de <u>Òsòsí</u> , i tais como Ofá, Oge, Erúkéré ou Irúesin, etc...
Ájoye	Na tradição ketu do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Senhora designou o cargo de Ekede pelo nome de "Ájoye", embora o termo 'Ekede' seja correntemente utilizado nos terreiros ketu também. Auxiliar direta nos rituais religiosos. Também tem papel de caráter administrativo juntamente com os ògá (ogãs). Ekede/Ekedi/Ekedji é nome originariamente jeje e que passou a ser usado genericamente pelos candomblés de diversas nações. Nos candomblé angola, o termo para mesma função é 'makota'.
Asogbà	Sacerdote supremo da Casa de Omolu
Asogun / Olori asogun / Otun asogun / Osi asogun	Cargos do Ilé Ogun responsáveis pelos rituais de sacrifícios de todo o Axé. O primeiro responsável é o Olori Asogun. O segundo, o otun asogun e o terceiro o osi asogun.
Babá Egbé	Pai Pequeno da comunidade religiosa responsável pelos encaminhamentos dos procedimentos religiosos juntamente com a Iyakekere e a Iya Dagan
Babalosanyin	Sacerdote do Ilé <u>Òsáníyn</u> , responsável pela coleta das folhas sagradas, seus segredos, efeitos e aplicações.
Ipirilodé	Cargo da casa de <u>Òsòsí</u> . Aquele que acorda os espírito dos elefantes.
Iyá Dagan	Mãe pequena da comunidade religiosa responsável pelos encaminhamentos dos procedimentos religiosos juntamente com a Iyakekere e o Baba Egbé
Iyá Kekere	Segunda pessoa do Bábálase. Responsável pelos encaminhamentos dos procedimentos religiosos juntamente com a Iya Dagan e o Bábá Egbé
Jinsi	Cargo da Casa de Osanyin cuja função, dentre várias, é a de assessorar o Babalosanyin. Mais especificamente é o encarregado de coletar e acordar as folhas para as obrigações, principalmente para: os yawos (iaôs), pois para esses há uma maior complexidade no preparo dos segredos para a feitura; os assentados e para os orixás homenageados nos seus dias. Além disso, deve zelar para que esse sistema verde seja perene, ajudando-o em sua sustentação, reflorestando, trazendo e mantendo espécies que sejam do interesse do sagrado e do nosso ilê (Informação fornecida pelo próprio Jinsi do Osogunlade).
Ogarô	Cargo da casa de <u>Òsòsí</u> – aquele que toca os oge (oguês)
Olupanan	Sacerdote supremo do Ile <u>Èsù</u>

## **APÊNDICE “C” – Oficina 1: Programação**

### **OFICINA DIAGNÓSTICO E PLANEJAMENTO DE AÇÕES**

**DATA: 27 E 28 DE OUTUBRO DE 2012**

**HORA: a partir das 9h00 do sábado até 17 horas do domingo**

**LOCAL: Ile Ase Opo Osogunlade**

### **PROGRAMAÇÃO**

#### **27 /10/2012 - Sábado manhã:**

9:00h – Leitura da memória da reunião anterior/contratualização do grupo/definição de formas de participação.

10:00h – Movimento de corpo.

10:15h – Construção da linha do tempo do Osogunlade.

12:30h – Almoço.

#### **27 /10/2012 - Sábado tarde:**

14:30h – Movimento de corpo

14:45h – Exercício de identificação de problemas relacionados a nós e o meio-ambiente

16:30h – Roda de conversa com breve avaliação do dia

#### **28 /10/2012 – Domingo manhã:**

9:00h – Movimento de corpo.

9:15h – Construção da árvore de sonhos/soluções dos problemas identificados no dia anterior / planejamento das ações.

11:45h – Roda de conversa com breve avaliação da oficina.

12:30h – Almoço.

#### **28 /10/2012 – Domingo tarde:**

14:30h – Avaliação e prestação de contas do Ponto de Cultura Axé Ô com Jaqueline e equipe.

## APÊNDICE “D” – Oficina 1: Convite

**Enviado pela pesquisadora acadêmica ao grupo pesquisador coletivo por e-mail em 20 de outubro de 2012.**

À bênção aos meus mais velhos/as. Bênção aos meus mais novos! Que Oyá nos abençoe a todos/as promovendo tempestades de alegrias em nossas vidas! Pessoas do meu aprendizado do viver!

No último 22 de setembro de 2012, lá do Ile Ipade Iji Tobosi, realizamos a nossa primeira reunião de apresentação do projeto "Kosi ewe, kosi orisa" (sem folha não há orixá): vivências ecológicas num terreiro de candomblé".

Contamos com a presença de Ogun Toorikpe, Oju Igbogun, Ofaroya, Bojade, Temire, Toiyiwa, Olomira, Magbo, Michele, Omin Dokun (Carla), Rai, Drica, Jaqueline, Mara Felipe (Escola Olodum) e Victor (Obaṣorun). Outros irmãos como Baba Sola e Tominare não puderam estar presentes em virtude de viagem; Igiriodé e Gbagunwa em virtude de falecimento de cunhada de Fred e Jaciara também não se fez presente porque teve neném. E assim é a dinâmica do viver - nascimento é vida e morte também é vida!

Fiz a apresentação dos slides do projeto contendo as considerações justificativas para a apresentação do mesmo à UnB, objetivos e cronograma. Algumas pessoas presentes (Ogun Toorikpe, Omin Dokun, Jaqueline) deram suas contribuições que foram muito bem vindas para a nossa construção coletiva e que serão comunicadas na oficina de 27 e 28/10. Ressaltei que apenas três oficinas estavam pré-agendadas a partir do nosso primeiríssimo encontro em 2011:

- 1 – Oficina de diagnóstico e planejamento - 27 e 28 de outubro de 2012 , no Osogunlade;
- 2 – Oficina 'orixás e natureza' - com data a ser programada na oficina dos dias 27 e 28/10;
- 3 – Oficina de Educação Ambiental - idem.

Estas e demais ações decorrentes do nosso planejamento a ser concretizado no próximo fim de semana serão organizadas em cronograma com data, hora e responsáveis.

Quero ressaltar e agradecer os mini-acarajés deliciosos feitos por Temire para o nosso lanche coletivo que também estava ricamente recheado com o famoso bolo integral de Rai, os pãezinhos de queijo, pãezinhos doces especiais, sucos, frutas, enfim, tudo delicioso e graças à participação coletiva. Um cheiro especial para Bojade, Drica e Mara Felipe que registraram (fotos e filme) esse nosso primeiro momento.

Assim, no fim de semana (27 e 28/10), a proposta é de, no sábado, fazermos a leitura das observações do primeiro encontro / contratualização do grupo pesquisador e discernir os níveis de participação de cada um(a)/ construção da linha do tempo do Osogunlade / identificação de problemas; e o domingo de

manhã para o planejamento das atividades para as possíveis soluções para os problemas encontrados no dia anterior. Na parte da tarde do domingo, Jaqueline e a equipe do Ponto de Cultura farão uma reunião de avaliação conosco sobre as atividades do Axé Ô!

Em suma, será um espaço-tempo de reflexões e vivências sobre o Osogunlade e nossa ancestralidade, sobre nós mesmos em coletividade (comunidade?) por meio de práticas e vivências relacionais em contato com a natureza em nós e ao nosso redor e rodas de conversa. Por isso, precisaremos que todos estejamos lá no sábado para iniciarmos nossas atividades à 9 da matina.

Chegarei na sexta para preparar nosso almoço do sábado e a gente ter tempo de se dedicar ao trabalho sem se preocupar com isso. Porém, precisaremos novamente acionar o espírito coletivo para levarmos frutas, pães para nosso café da manhã (domingo) e lanches e arremeter pessoas para prepararmos o jantar do sábado e almoço do domingo.

#### OFICINA DIAGNÓSTICO E PLANEJAMENTO DE AÇÕES

DATA: 27 E 28 DE OUTUBRO DE 2012

HORA: a partir das 9h00 do sábado até 17 horas do domingo LOCAL: Ile Ase Opo Osogunlade

Cheiro grande e até lá”!

Iya Oju Ibogun

Ajoye Veronica

**APÊNDICE “E” – Oficina 2: Programação****OFICINA ORISÀ E NATUREZA****DATA: 23 e 24 DE FEVEREIRO DE 2013****HORA: a partir das 9h00 do sábado até 17 horas do domingo****LOCAL: Ilé Asè Opó Osogunlade****PROGRAMAÇÃO:****23/02/2013 – Sábado manhã:**

9:00h – Informes /escolha dos relatores desta oficina / leitura da programação da oficina / leitura da memória da reunião anterior / partilha de observações dos diários de campo.

10:15h – Territorialidade – breve fala de Verônica sobre a importância da identificação de lugares sagrados.

10:30h – Reconhecendo nosso território – caminhada pelo terreiro orientada pelo Babalase. Falas de Toiyiwa, Ofaroya e Tominare durante a caminhada sobre a regularização do Osogunlade e o processo de demarcação da área e sobre o baobá.

12:00h – Rodada de impressões sobre os trabalhos da manhã.

12:30h – Almoço.

**23/02/2013 – Sábado tarde:**

14:30h – Preparação para os trabalhos da tarde - movimento de corpo com Jaqueline Iboroja

14:45h – A energia feminina no candomblé ketu - conversa com o Babalase sobre o poder feminino na criação, na reprodução e na continuidade da vida. A transformação da vida. A sexualidade. A natureza nos nossos corpos. Orisà femininos.

15:30h – Navegando pelas águas – conversa com o Babalase sobre a importância da água nos rituais dos terreiros, usos e costumes.

16:30h – Exibição de vídeo.

17:00h – Roda de conversa e breve avaliação do dia.

**24/02/2013 – Domingo manhã:**

9:00h – Preparação para os trabalhos da manhã – movimento de corpo.

9:30h – A energia masculina no candomblé ketu.

10:45h – Exibição de vídeo.

11:00h – Caminhando pela terra Olode.



12:30h – Almoço.

**24/02/2013 – Domingo tarde:**

14:30h – Roda de leitura de itans.

15.00h – Kosi ewe, kosi orisa Laboratório catar folhas.

15:00h – Sem folha não há orisá – fala do Babalásé sobre o Poder de Ossain/a democratização do poder das folhas.

16:30h – Exibição de vídeo da série Mojubá com Mãe Beata.

17:30h – Roda de conversa com breve avaliação da oficina.

**APÊNDICE “F” – Oficina 3: Programação****OFICINA EDUCAÇÃO AMBIENTAL****DATA: 25 E 26 DE MAIO DE 2013****HORA: a partir das 9h00 do sábado até 17 horas do domingo****LOCAL: Ile Ase Opo Osogunlade****PROGRAMAÇÃO:****25 /05/2013 - Sábado manhã:**

9:00h – Movimento de corpo.

09:45h – Leitura da memória da reunião anterior/partilha dos diários de campo.

10:00h – Abordagem sobre os princípios da Educação Ambiental com Vera Catalão (Prof. Dra da FE/UnB) para introduzir reflexão sobre possibilidades de diálogo da EA com o candomblé e vice-versa.

12:30h – Almoço.

**25/05/2013 - Sábado tarde:**

14:30h – Movimento de corpo.

14:45h – Noção de pertencimento e cuidado/trabalhando o lixo – Vera Catalão.  
Roda de conversa.

17:00h – Exibição do filme: “O cuidar nos terreiros”.

**26/05/2013 - Domingo manhã:**

08:30h – Movimento de corpo.

08:50h – Cuidando da nossa casa – o significado das árvores sagradas para o candomblé – Babalaxé Reginaldo Flores.

10:40h – Memória sobre as incursões realizadas no território - reflexão baseada nas questões: o que decidimos mudar/como está sendo feito/como manter? – Veronica Gomes.

12:30h – Almoço.

**26/05/2013 - Domingo tarde:**

14:30h – Movimento de corpo.

14:45h – Cuidando da nossa casa – divisão de grupos de cuidado:  
Refazendo placas e cartazes.  
Pintura de recipientes de coleta seletiva.

### Coleta de alguidares e outros

16:30h – Roda de conversa - o que fazer com o que fizemos ao longo de 9 meses? Acaliação da oficina e encaminhamentos.

**APÊNDICE “G” – Fotos de Alguns Espaços do Ilé Asè Opó Osogunlade**

Figura A - Ilé ògún.

Fonte: Da autora.



Figura B – Ilé Osun

Fonte: Da autora.



Figura C – Fonte de Oṣun, parte posterior.

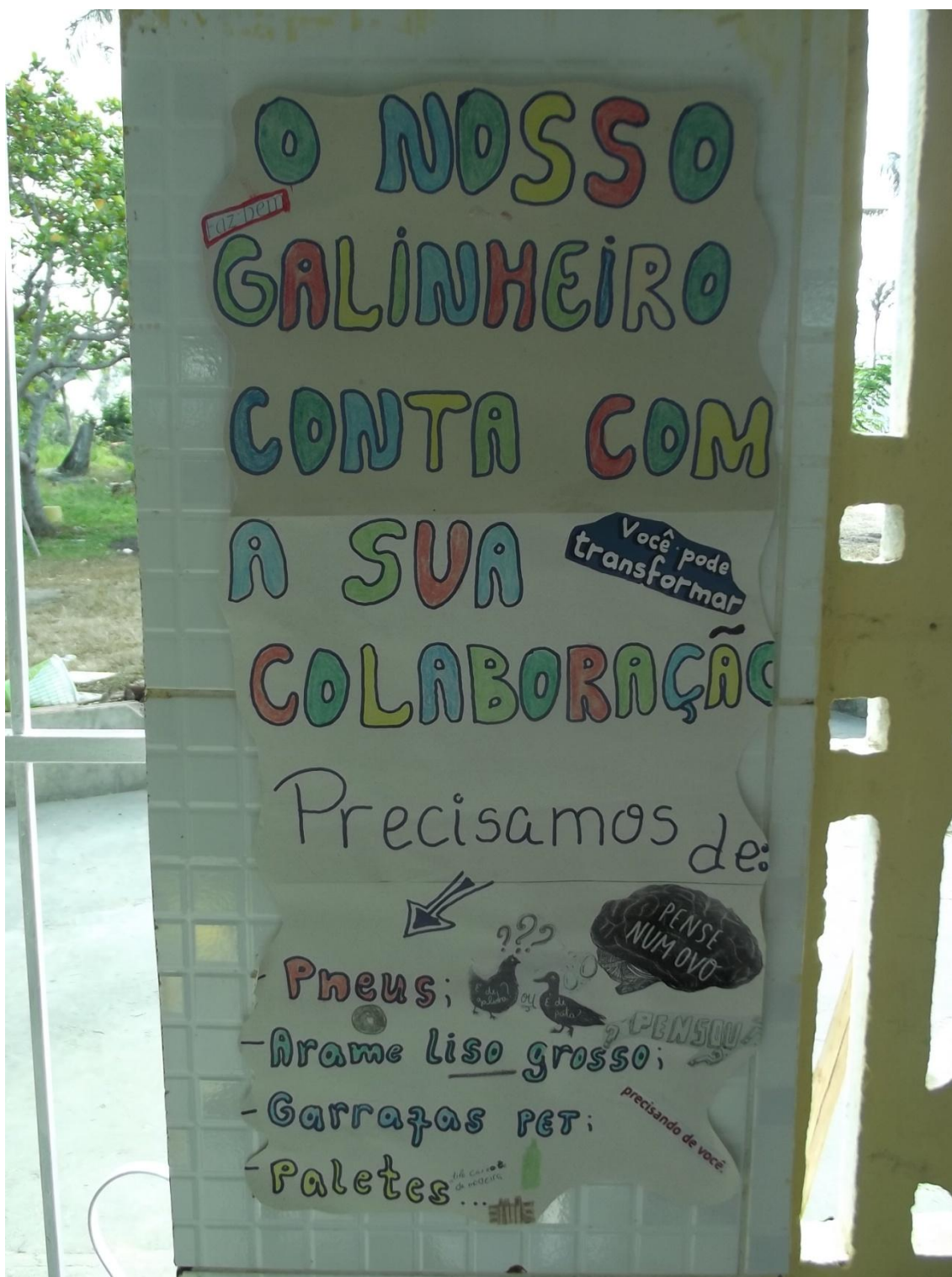
Fonte: Da autora.



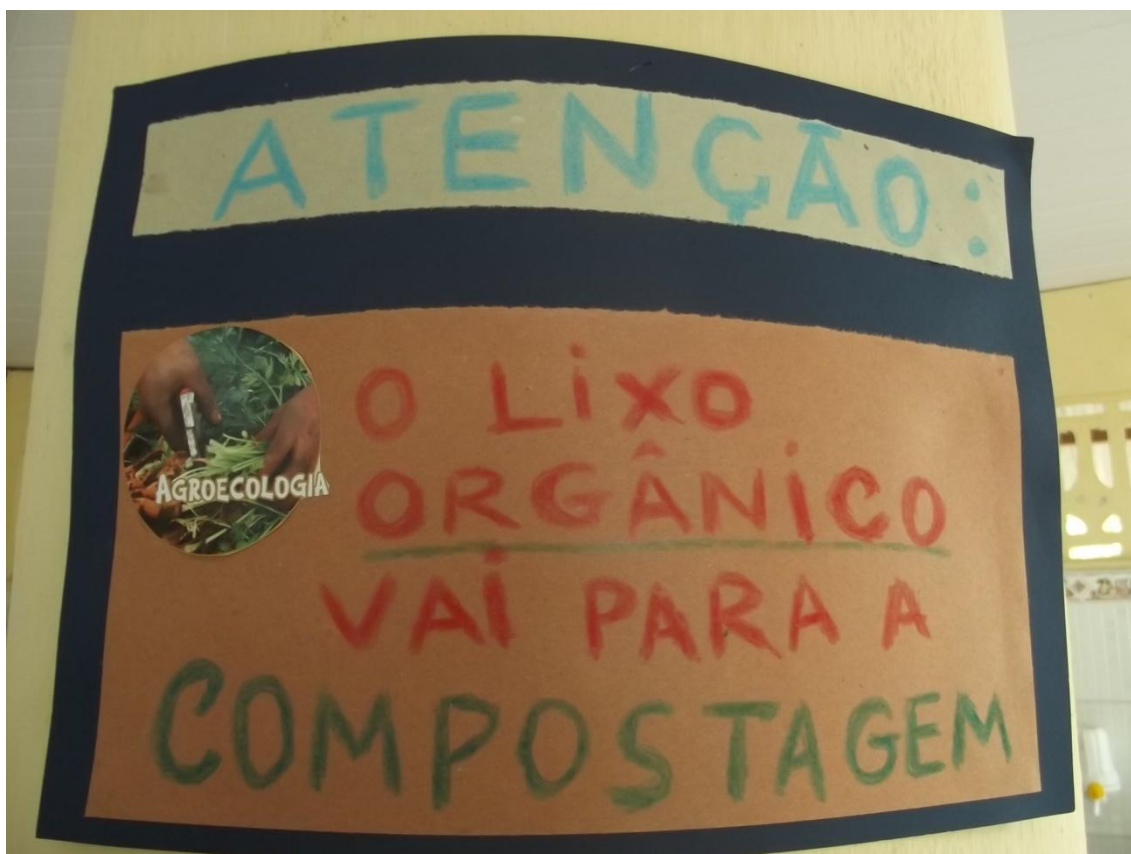
Figura D – Ilé Bábálašè.

Fonte: Da autora.

## APÊNDICE "H" – Fotos de algumas intervenções no território







Reconhecendo nosso território.

Fonte:





Cuidando da irrigação do baobá  
Foto: Iya Tominare



Cuidando da casa de Omolu  
Foto: acervo pesquisa-ação

## GLOSSÁRIO

### A

**Abiyan** (abiã) – indivíduo em estágio de pré-iniciação no culto dos orixás. Do yorubá *abéyò* (seguidor, adepto).

**Adetà** (adetá) – antropônimo iorubá, integrante de um repertório de nomes ligados à ideia de realeza (de *ade*, “coroa”). No Brasil, o nome remete a uma das prováveis fundadoras do candomblé do Engenho Velho.

**Afikodé** (aficodé) – Líder do *araméfà* que é um grupo de *ôgá* responsável pelos cuidados do *Ilé Òsósi*. Em princípio, eles são os responsáveis por cuidarem de todos os assuntos relacionados ao "Odé Ibô" e os únicos que podem manusear os emblemas de *Òsósi*, tais como *Ofà*, *Oge*, *Erúkéré* ou *Irùesin*.

**Afônjá** – uma das manifestações ou qualidades do orixá Xangô. Na história do povo iorubá, Afonjá foi um oficial palaciano que, por volta de 1817, se rebelou e tomou o poder em *Oyó*.

**Agada** (agadá) – espada-emblema, símbolo do orixá *Ogum*.

**Age** (Agué) – divindade da caça e dos animais originária de *Abomé*, no *Benim*, cultuada nos candomblés *jeje-nagô*.

**Àgò** (agô) – *Yago* interjeição usada na tradição dos orixás como pedido de licença ou desculpas.

**Agbò** (abô) – preparo feito em água com ervas maceradas e outros elementos que tem a função de limpar o corpo das pessoas. Utilizado em banhos quando se vem da rua e se chega ao terreiro; como preparação para a realização de alguns rituais; para lavar algumas peças ritualísticas como *contase* outros. O *agbò* geralmente é acondicionado dentro de uma grande jarra de barro denominada *purraõ*. De onde é retirado, coado e misturado com mais um pouco de água num balde para utilização individual.

**Ajabó** – comida votiva de *Osálà* feita com *quiabos*, *cebola* e *azeite de oliva*.

**Ãjòyè** (ajoiê) – é o correspondente feminino de *ôgà*. É a mãe do *orisa* que a escolheu e confirmou. Deve ser chamada de mãe pelos componentes da casa do *orisa* seu filho. Devendo trocar *bênçãos* com os mesmos. Traz no ombro uma *toalha branca*, sua principal ferramenta de trabalho no *barracão*, símbolo do cargo que ocupa. Recebeu *asè* para cuidar dos filhos e filhas de *santo* que estão em transe, enxugando o rosto, trocando roupas, vestindo o *orisa*. Assim como *ôgà*, ela é *porta-voz* do *orisa*. No terreiro da *Casa Branca*, as *ãjòyè* são chamadas *equedes*. No terreiro do *Gantois*, são chamadas *‘iyárobá’*. Na nação *angola*, se intitulam *‘makota’*.

**Àkàrà** (acará) – *acarajé*. Bolo frito em *azeite de dendê*, feito com *polpa de feijão fradinho moída* e temperada com *cebola* e *sal*.

**Àkàsà** (acassá) – papa de milho branco enrolada em folha de bananeira. O mesmo que 'èko' (ekó).

**Àlàáfíà** (alafiá) – votos de paz, saúde e prosperidade proferidos em exclamação ao final de certos rituais. Em processos divinatórios simplificados, o termo dá nome à jogada em que os quatro búzios ou pedaços de obi, ou cocos caem com a abertura ou concavidade para cima, significando positividade total. Do árabe *al-âfiya*. Felicidade, paz, coisas boas.

**Alaká** (alacá) – o mesmo que pano da costa, pano de alacá. Espécie de xale comprido que integra o antigo traje das mulheres africanas e crioulas na Bahia. Usado a tiracolo sobre uma das espáduas, as extremidades cruzadas na frente ou jogado negligentemente sobre o ombro, era feito com tecido importado da África ocidental, depois fabricado no Brasil.

**Alákétu** (Alaqueto) – título oficial de todo rei da cidade de Ketu, situada na fronteira da Nigéria com a República do Benim.

**Alààpin ni** (alapini) – sacerdote supremo do culto dos Egunguns. “O mais alto grau hierárquico da sociedade Egungum”.

**Alasè** (alaxé) – senhor do axé, dono do axé. Alasè ewé – dono do axé das folhas.

**Alguidar** (alguidá) – vasilha de barro usada nos terreiros principalmente como recipiente alimentos votivos.

**Amalá** – comida votiva de Sàngó feita com quiabos bem picados, cebola, azeite de dendê, pimenta. Às vezes coloca-se um pouco de carne bovina.

**Arasale** (arasalé) – ancestrais.

**Ara** (ará) – corpo físico. Pessoa.

**Àsè** (axé) – em sua acepção filosófica, significa a força que permite a realização da vida; que assegura a existência dinâmica; que possibilita os acontecimentos e as transformações. Força vital.

**Asípa** (Axipá) – 1. Título tradicional do presidente da liga de caçadores de uma cidade yorubana. 2. Título de um dos oito ministros que constituem o Òyómèsi, o colegiado real do palácio do Alààfin, rei de Oyó. 3. No Brasil, nome da linhagem africana de Mãe Senhora (Oxum Muiwá) e Mestre Didi Alapini.

**Asogbà** (assobá) – cargo supremo da casa de Omolu.

**Asogun** (axogum) (**olori asogun, otun asogun, osi asogun**) – Cargos do Ilé Ogun: responsáveis pelos rituais de sacrifícios de todo o Axé. O primeiro responsável é o Olori Asogun. O segundo, o otun asogun e o terceiro o osi asogun.

**Atare** (atarê) – pimenta da costa.

**Àiyé** (aiê) – Globo terrestre. Terra. Mundo. Vida.

**B**

**Bàbálàse** (Babalaxé) – zelador do axé, ‘pai-de-santo’.

**Babalòrìsà** (Babalorixá) – sacerdote do candomblé. Máxima autoridade masculina dentro do terreiro. Aquele que tem o poder de trazer a essência divina do iniciado à Terra, por isso chamado de Pai (Baba) dos orixás. O correspondente feminino é a Iyalòrìsà (Ialorixá).

**Babalossanyin** (babalossãim) – sacerdote do culto de Osanyin, encarregado das folhas e plantas rituais.

**Babà Egbé** (Babá Ebé) – cargo na hierarquia do candomblé. Assessor do Babalàsè. Conselheiro da comunidade.

**E**

**Ebo** (ebó) – oferenda, sacrifício.

**Ègbá** (Ebá) – subgrupo yorubano que habita a região ao sul do rio Ògún na Nigéria. A cidade capital da nação Ègbà é Abeokúta.

**Ègbo** (Ebô) – Milho branco cozido. Comida ritual de Osala.

**Egbon** (ebom) – irmão mais velho.

**Egbonmi (ebome)** – meu irmão mais velho.

**Egbe** (Ebé) – Sociedade, associação, clube, partido. No caso do terreiro de candomblé compreende a família de santo, a comunidade interna ao terreiro. Pronuncia-se ‘ebé’.

**Eégún** (egum) – forma reduzida de egúngún. Espírito.

**Egúngún** (Egungum) – espírito ancestral.

**Èjìgbò** (Ejibô) – cidade da Nigéria onde Osàálà é o orixá do rei Ògiyán, daí a sua denominação Òsà Ògiyán na yorubalândia e Oxaguiã no Brasil.

**Ekedji** (equede) – nome de origem jeje que se popularizou para a função da mãe que cuida dos iniciados em transe (ver Àjoyé). É o nome mais conhecido para designar esta função nos candomblés do Brasil.

**Èkó (ecó)** – o mesmo que àkàsá (acassá).

**Emi (emi)** – princípio vital – a respiração, sopro.

**Ewè** – folha, folhas.

**Èsu** (Exu) – divindade yorubana responsável pelo movimento, transporte, intercâmbio. Princípio dinâmico da comunicação. Mensageiro mediador entre os humanos e os orixás. Guardião.

## G

**Gbogbo** (bobô) – todos, todas.

## I

**Ifá** (Ifá) – oráculo praticado por sacerdotes yorubanos cujo patrono é Orunmilá. Compêndio do saber yorubano contendo ensinamentos e textos sobre música, literatura, história, religião, mitologia, ecologia, ciência, filosofia, arte etc.

**Ifè** (Ifé) – cidade da Nigéria. O nome completo é Ilé-Ifè. Considerada o berço da nação e civilização yorubanas e, na mitologia yorubana, é tida como a origem do mundo, pois foi ali que Odùdudwá criou a terra firme.

**Iperilodé** – caçador de elefantes.

**Ilé** (Ilê) – Casa. Moradia.

**Ilé Asè Opó Àfónjá** – A casa (templo) da força da raiz (pilar) de Xangô.

**Ilé Asè Opó Osogunlade** – A casa (templo) da força da raiz (pilar) de Ogun e Oxum coroados.

**Ilé Ipade Iji Tobosi** (Ilê Ipadê Iji Tobossí) – nome do espaço social do Ilé Àsé Opó Osogunlade para homenagear a primeira yawo de Omolu, integrante do primeiro barco do nosso terreiro, Iji Tobosi, falecida em 2011.

**Ìrùesin** (iruexim) – cetro feito com os pelos do rabo de cavalo, usado por algumas divindades, dentre elas Oxóssi.

**Ìwàrefà** (iuarefá) – grupo de seis chefes principais da sociedade Ògbóni ou de uma administração governamental.

**Ìtan** – narração, história, conto.

**Ìyá (ia)** – mãe.

**Ìyádagan** (ladagã) – segunda auxiliar do Babalàsè ou da Ìyálasè.

**Ìyákalá** – nome de uma das fundadoras dos candomblés ketu na Bahia.

**Ìyakékeré** (laquequerê) – mãe pequena. Hierarquicamente a auxiliar do babalàsè ou da Ìyálasè.

**Ìyálasè** (ialaxé) – senhora dona do axé.

**Ìyálorisa** (ialorixá) – sacerdotisa que ocupa o mais importante e elevado cargo dentro do culto aos orixás. Ver Babalorisa.

**Ìyá Naso** (lanassô) – título supremo feminino no culto de Xangô.

**Ìyán'la** (iánlá) – mãe terra, a grande mãe.

**J**

**Jinsi** (jince) – cargo da Casa de Osanyin cuja função, dentre várias, é a de assessorar o Babalosanyin. Mais especificamente é o encarregado de coletar e acordar as folhas para as obrigações, principalmente para: os yawos (iaôs), pois para esses há uma maior complexidade no preparo dos segredos para a feitura; os assentados e para os orixás homenageados nos seus dias. Além disso, deve zelar para que esse sistema verde seja perene, ajudando-o em sua sustentação, reflorestando, trazendo e mantendo espécies que sejam do interesse do sagrado e do nosso ilê (Informação fornecida pelo próprio Jinsi do Osogunlade).

**Júbà** (jubá) – respeitar, estimar, admitir como superior, reverenciar.

**K**

**Kabiecile** (cabiecilê) – saudação ao orixá Sàngó.

**Kayode** (caiodé) – o caçador trouxe alegria.

**Ketu** (Queto) – cidade da República do Benim onde Esù e Òsòsi foram reis. Designa também a maior e mais popular nação de candomblé no Brasil, ligada aos africanos escravizados do grupo nagô, ao qual pertenciam os yorùbá.

**Kò** – não.

**L**

**Lógunnède** (Logunedé) – divindade masculina, associado à caça e prosperidade, também considerado filho de Osòósi e Osun.

**M**

**Mo** (mô) – Eu.

**O**

**Òbàtálá** (Obatalá) – o mesmo que Òsálá.

**Obi** – noz de cola. Semente da planta cola, Cola africana (*Cola acuminata*). Utilizada como instrumento oracular no culto dos orisà.

**Odo iyá** (odôiá) – saudação ao orixá Yemoja.

**Odùdúwà** (Odudua) – fonte geradora da vida. Maior divindade yorubana. Filho de Olódúnmaré, fundador da cidade de ilê-lfè (ver Ifè).

**Ofà** (Ofá) – flecha. Insígnia dos orixás caçadores representado por arco e flecha unidos, confeccionado em metal.

**Òfurufú** (ôfurufú) – atmosfera. Espaço celeste. Ar divino. Hálito sagrado.

**Õgá** (Ogã) – título da hierarquia masculina dos candomblés, conferido a pessoas prestadoras de relevantes serviços à comunidade-terreiro ou mesmo a especialistas rituais como músicos, sacrificadores, ou ainda, a outros de status social ou financeiro elevados. É escolhido pelo chefe do candomblé ou por um orixá incorporado

**Ògbóni** – sociedade secreta masculina.

**Oge** (Oguê) – chifre.

**Ògún** – orixá ferreiro, criador dos instrumentos agrícolas, orixá do ferro das batalhas. Aquele que abre os caminhos.

**Okàn** (ocã) – coração.

**Olorisa** (olorixá) – filho do orixá.

**Olódùmarè** (Olodumaré) – o mesmo que Olorum. Um dos nomes atribuídos ao Deus supremo. Pai da Criação.

**Olòrum** – outra denominação do Deus Supremo. Etimologicamente – Senhor do Òrum.

**Olóyè** (Oloiê) – aquele(a) que possui cargo honorífico dentro de uma sociedade. Dignatário(a).

**Olúwo** (Oluô) – senhor do segredo.

**Ondó** (Ondô) – nome de uma região yorùbá cujo soberano é Osémònwé, o principal entre os seis grandes chefes (Ìwarefà).

**Onílè** (Onilê) – divindade cultuada como o ‘dono da terra’, do solo.

**Òpó** (Opô) – pilar, pilastre.

**Ore yeye o** (orá ieiê ô) – Saudação ao orixá Osun.

**Ori** (ori) – cabeça, símbolo do destino.

**Òrisàlá** – o mesmo que Òsálá (Oxalá), divindade responsável pela criação do homem. O grande orixá.

**Orúko** (orucó) – nome.

**Òrun** (órum) – Céu. Espaço infinito. Mundo espiritual.

**Òsálá** (Oxalá) – divindade ligada ao mito yorubano da gênese, responsável pela criação dos homens. O mesmo que Òrisàlá e Òbàtálá.

**Òságiyan/Osogiyan** (Oxaguiã / Oxoguiã) – no candomblé brasileiro, uma variação de Oxalá que se apresenta com aparência de jovem. Oxalá menino. Ògiyán é o nome dado a Oxalá na cidade de Ejigbo, sendo também o título do rei da mesma cidade.



**Osàlúfon** (Oxalufã) – variação do Osàála que se apresenta como um ancião.

**Osanyin** (Ossãim) – orixá das folhas. Detentor do segredo das folhas.

**Òsósi/Òsóòsi** (Oxóssi) – orixá patrono da caça, da mata e responsável pela subsistência do ser humano (provedor). Orixá patrono do povo de Ketu.

**Òsun** (Oxum) – divindade feminina da beleza, responsável pela fertilidade. Orixá feminino das águas cultuado no curso do rio Osun. Foi uma das três esposas de Xangô.

**Òsùpá** (Oxupá) – a lua, considerada uma divindade.

**Oya** (Oiá) – divindade dos raios, ventos e tempestades. Divide com Sàngó o poder do fogo.

**Òyó** (Oió) – cidade da Nigéria, considerada o mais importante centro de culto a Sàngó (Xangô).

## S

**Sàngó** (Xangô) – orixá da ustiça, dos raios e do trovão.

**Sí** – Ser. Estar. Haver. Existir. Usado em frases com kò para formar o negativo. Ex.: Kò si (não está. Não há. Não existe).

## Y

**Yago** (agô) – pedido de licença.

**Yemoja** (Iemanjá) – divindade feminina do rio Ògún em Abéòkúta, na Nigéria. No Brasil é considerada a 'rainha do mar'. Seu nome significa 'Yèyè + Omo + eja = mãe dos filhos peixes.

**Yorùbá** – grupo étnico da Nigéria, Togo e República do Benim com origem em Ilê-Ifé na Nigéria. É também a denominação do idioma falado pelo grupo no Brasil chamados de nagô.

## Bibliografia consultada:

BENISTE, José. *Dicionário e Yorùbá-Português*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2011.

LODY, Raul Giovanni. *Pano da Costa*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

NAPOLEÃO, Eduardo. *Yorùbá: para entender a linguagem dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

RIBEIRO, Ronilda. *Alma africana no Brasil: os iorubás*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. 2. ed. Curitiba: Projeto CENTRHU, 1995.