

UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MINAS GERAIS - UEMG

FACULDADE DE EDUCAÇÃO – FAE

Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* Mestrado em Educação e Formação Humana

Rodolfo de Oliveira Silva

**SABERES TRADICIONAIS E EDUCAÇÃO AMBIENTAL:
SINAIS DE RESISTÊNCIA NO CANDOMBLÉ DO POVO BANTU EM
MINAS GERAIS**

Belo Horizonte – MG

2022

Rodolfo de Oliveira Silva

**SABERES TRADICIONAIS E EDUCAÇÃO AMBIENTAL:
SINAIS DE RESISTÊNCIA NO CANDOMBLÉ DO POVO BANTU EM
MINAS GERAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu Mestrado em Educação e Formação Humana
da Universidade do Estado de Minas Gerais como requisito
parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de pesquisa 1: Culturas, memórias e linguagens em
Processos Educativos

Orientador: Prof. Dr. José Eustáquio de Brito

Belo Horizonte – MG

2022

S586s Silva, Rodolfo de Oliveira
Saberes tradicionais e educação ambiental: sinais de resistência no Candomblé do povo Bantu em Minas Gerais. [manuscrito] Rodolfo de Oliveira Silva. – 2022
1 recurso online, 145 f.; il., color

Orientador: José Eustáquio de Brito.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado de Minas Gerais, Faculdade de Educação.
Bibliografia: f. 138-142

1. Etnociência - Teses. 2. Educação Ambiental - Teses. 3. Candomblé. 4. Educação – Teses. I. Brito, José Eustáquio. II. Universidade do Estado de Minas Gerais. Faculdade de Educação. III. Título.

CDD: 299.69

UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MINAS GERAIS - UEMG

FACULDADE DE EDUCAÇÃO – FAE

Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* Mestrado em Educação e Formação Humana

Dissertação intitulada “Saberes Tradicionais e Educação Ambiental: sinais de resistência no Candomblé do Povo Bantu em Minas Gerais”, de autoria do mestrando Rodolfo de Oliveira Silva aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. José Eustáquio de Brito (orientador) – UEMG

Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira (membro titular) – PUC Minas

Prof. Dr. Emmanuel Duarte Almada (membro titular) – UEMG

Maria Gorete Neto (membro suplente) – UFMG

Genesco Alves de Sousa (membro suplente) – UEMG

Belo Horizonte, 29 de setembro de 2022.

Dedico este trabalho a todos os meus ancestrais e antepassados, pois foi por intermédio de suas lutas e resistência à opressão que hoje eu posso ter consciência de minha história e de quem eu sou.

Agradecimentos

Agradecer é sinônimo de história! A gratidão é fruto da nossa capacidade de olhar para trás e reconhecer a dádiva de ter tido a oportunidade de se encontrar e fazer parte da vida de tantos outros humanos que, assim como nós, lutaram e lutam para ter uma vida digna, respeitada e feliz.

Falar de gratidão, agradecer, é olhar para os meus, para os nossos. Como propõe esse trabalho eu não poderia deixar de começar falando daquelas e daqueles que antecederam minha existência. Aos meus ancestrais, aos meus antepassados negros e indígenas, rendo graças ao criador Nzambi por hoje ter ciência da trajetória de todos vocês, das lutas e resistências que vocês travaram contra a opressão e a perseguição daqueles que se colocaram como superiores. Foi graças a existência e a força de vocês que hoje eu me encontro aqui escrevendo sobre nós! Nzambi ua Kuatesa!

Nos meus antepassados há uma pessoa, em especial, que jamais poderei esquecer. Dona Rosilda (*in memoriam*), ou vizinha como a gente chamava. A senhora foi e é a minha casa, a minha sala, a costela quente como a chama de uma vela que eu tive aqui nesta terra. A senhora foi meu porto seguro, foi meu farol e, também, a responsável pelos meus dias mais felizes e mais tristes da minha curta existência. Neste julho de 2022, fez dois anos que a sua presença passou a me acompanhar de outra forma. Ainda me dói a sua ausência física, entrar na casa em que eu brincava quando criança, sem a sua presença é insuportável. Entretanto, na confiança de que os nossos ancestrais jamais nos deixam e que a sua história, a sua vida e os seus ensinamentos estão eternizados na existência daqueles que puderam caminhar junto eles, eu não só agradeço, mas te ofereço, vizinha, tudo o que eu sou e tudo o que eu me tornei. Dona Rosilda, à sua existência eu me reverencio. A nossa história jamais será esquecida e a memória que carrego comigo jamais será apagada!

Rendo graças a minha família, aos meus pais Renilda e Antônio Roberto. Com mainha aprendi a ser justo e, no seu amor pela educação, aprendi a ser professor. A senhora é meu maior exemplo de educadora. Com meu pai aprendi a ser bom, a ajudar as pessoas, na sua prontidão em fazer o bem eu descobri o que é o amor.

Também agradeço ao meu irmão Antônio Maria. Esse ser é o responsável pelos meus dias de preocupação, mas também é ele que me impulsiona na busca pelo um mundo mais justo, mais fraterno onde todos se respeitam. Com você, eterna piaba, eu aprendi não só a ser um irmão mais velho e mais chato, como também a ser paciente e a entender que as pessoas são como elas são e que eu tenho que respeitar a subjetividade de cada um.

Não poderia deixar de mencionar a pessoa que me ajudou a sair do fundo do poço, que me incentivou e incentiva a correr atrás dos meus sonhos. Foi graças a sua insistência e persistência que eu ingressei neste mestrado. Mateus Martins, meu companheiro, amigo e irmão de fé, saiba que eu sou eternamente grato a sua existência. Sou grato a Nzambi, a todos os Mukixi e Falanges, ao Seu Tranca Rua das Encruzilhadas, por ter proporcionado o nosso encontro, sou grato por ter a sua vida caminhando junto à minha. Se algum dia os nossos passos trilharem outros caminhos, espero profundamente que a nossa história não se perca. Não só aprendi o que é o amor com você, como também aprendi a ser eu mesmo. Gratidão!

Agradeço a minha comunidade de fé e de existência. Ao Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, nas pessoas dos meus mais velhos Mam'etu Mavuleji e Tat'etu Odesidoji, Nzambi ua Kuatesa! Com vocês eu ressignifiquei a minha existência, renasci para a minha ancestralidade, para o meu povo, para a minha história. Por intermédio de vocês eu renasci como Aimiisenge dya Kaiaia e tive a oportunidade de voltar o meu olhar para a minha própria essência e reconhecer os passos dados por aqueles que antecederam a minha vida. No Nzo eu não só aprendi o que é ter uma consciência ambiental como, também, aprendi o que é família não sanguínea.

Agradeço também a todas as comunidades educativas da rede privada de Belo Horizonte – MG, na qual tive e tenho a oportunidade de aprofundar e repensar a minha prática docente. Com vocês aprendi e aprendo constantemente a ser um professor melhor e, cada vez mais, a acreditar no poder transformador que a educação tem.

Aos meus educandos, fonte da minha inspiração e forças em continuar sendo professor, minha gratidão. É por vocês e para vocês que vou chegando à conclusão deste mestrado. De nada me serviria essa profissão se eu não tivesse vocês comigo.

Agradeço imensamente ao meu mestre e orientador José Eustáquio de Brito. Pela sua paciência, dedicação e por sempre se prontificar a me motivar na construção deste trabalho. Nzambi ua Kuatesa! Rendo graças a Nzambi por sua existência e peço a minha mãe Kaiaia que a sua vida seja regada de êxitos, vitórias e saúde.

Por fim, e não menos importante, agradeço a Faculdade de Educação, ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* Mestrado em Educação e Formação Humana da Universidade do Estado de Minas Gerais, aos meus professores e colegas, por me darem a oportunidade de ter caminhado junto com vocês. Nzambi ua Kuatesa!

“Seu brilho parece um sol derramado, um céu prateado, um mar de estrelas, revela a leveza de um povo sofrido de rara beleza, que vive cantando: profunda grandeza. A sua riqueza vem lá do passado, de lá do congado, eu tenho certeza!”. (Edil Pacheco)

RESUMO

A presente pesquisa teve como objetivo compreender e evidenciar o diálogo entre os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu – cosmologia que cultua as energias da natureza denominadas *Mukixi* (plural de *Nkisi*) –, especificamente no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo em Juatuba – MG, e a Educação Ambiental Crítica. Vale ressaltar que tal tradição sofre com a constante desvalorização histórica desses saberes pertencentes a estes povos e comunidades tradicionais ocasiona práticas de violências epistêmicas e raciais. Essas relações desiguais de poder, iniciadas desde o Brasil Colônia, persistem até os dias atuais, reverberando nas formas de educação produzidas ou reproduzidas, por exemplo, nas instituições escolares. Partindo da possibilidade do ato de educar em uma perspectiva etnoecológica e para as relações étnico-raciais, essa pesquisa se voltou para a reflexão sobre os potenciais dos saberes locais para um ensino da Educação Ambiental Crítica pautado em uma educação antirracista, libertadora e democrática.

Dessa forma, utilizando da metodologia de participação ativa na comunidade como estudo de caso exploratório, em uma perspectiva etnográfica e por meio de observações de rituais, vivências e experiências, realizando entrevistas com pessoas adeptas aos cultos desta cosmovisão foi-se possível evidenciar a relação estreita e um diálogo entre Educação Ambiental Crítica e a os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu, experimentados no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, – pois, ao se buscar a valorização de uma pluralidade epistemológica que reconheça as identidades, exemplificando-se processos de educação (escolar ou não) presentes nesta casa de Candomblé e que são sinais de resistência – já que para os adeptos de tal cosmovisão, sendo todos os *Mukixi* intimamente ligados ao ambiente, e à medida que se destrói um elemento da natureza, causa-se uma reação em cadeia que pode ser considerada como um castigo dos mesmos por tal violação, os seus princípios éticos e filosóficos contribuem com a Educação Ambiental Crítica pois promovem uma consciência ambiental e o respeito por uma prática sócio/cosmológica herdada pelos negros e negras africanos e afro-brasileiros (as).

Palavras-chave: Saberes Tradicionais. Educação Ambiental. Candomblé do Povo Bantu. Resistência. Educação para as Relações Étnico-raciais.

ABSTRACT

The present research aimed to understand and highlight the dialogue between the Traditional Knowledge of Candomblé of the Bantu People - cosmology that worships the energies of nature called Mukixi (plural of Nkisi) -, specifically in the Nzo Atim Kaiango ua Mukongo in Juatuba - MG, and Critical Environmental Education. It is worth mentioning that this tradition suffers from the constant historical devaluation of this knowledge belonging to these peoples and traditional communities, which causes practices of epistemic and racial violence. These unequal power relations, initiated since Colonial Brazil, persist to the present day, reverberating in the forms of education produced or reproduced, for example, in school institutions. Starting from the possibility of the act of educating in an ethnoecological perspective and for ethnic-racial relations, this research turned to the reflection on the potential of local knowledge for a teaching of Critical Environmental Education based on an anti-racist, liberating and democratic education.

In this way, using the methodology of active participation in the community as an exploratory case study, in an ethnographic perspective and through observations of rituals, experiences and experiences, conducting interviews with people who adhere to the cults of this cosmovision, it was possible to evidence the close relationship and a dialogue between Critical Environmental Education and the Traditional Knowledge of Candomblé of the Bantu People, experienced in the Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, – because, in seeking to value an epistemological plurality that recognizes identities, exemplifying education processes (school or not) present in this Candomblé house and which are signs of resistance - since for the adherents of such a cosmovision, as all Mukixi are closely linked to the environment, and as an element of nature is destroyed, a reaction is caused in a chain that can be considered as a punishment of them for such a violation, their ethical and philosophical principles contribute to the E Critical Environmental Education because they promote environmental awareness and respect for a socio/cosmological practice inherited by African and Afro-Brazilian black men and women.

Keywords: Traditional Knowledge. Environmental education. Candomblé of the Bantu People. Resistance. Education for Ethnic-Racial Relations.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Analista de Pastoralidade (acervo pessoal).....	19
Figura 2 - Kizomba dya Muhato em 2018 no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	23
Figura 3 - Tat'etu Odesidoji dya Mutakalambo ministrando curso sobre os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu (acervo pessoal)	24
Figura 4 - Membros da disciplina de Educação Ambiental e a Escola do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu Mestrado em Educação da UEMG em 2019 (acervo pessoal).....	26
Figura 5 - Nzenza Aimiisenge dya Kaiaia buscando por folhas na mata (acervo pessoal).....	29
Figura 6 - Casa de Pambu Njila no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	30
Figura 7 - Nzenza Aimiisenge em momento de transe no Nkisi Kaiaia (acervo pessoal).....	30
Figura 8 - Ana dya Nkisi do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo e seus dirigentes (acervo pessoal).....	33
Figura 9 - Entrada do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo em Juatuba - MG (acervo pessoal).....	34
Figura 10 - Mam'etu Mavuleji e Tat'etu Odesidoji. Dirigentes do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	37
Figura 11 - Tat'etu Odesidoji dya Mutakalambo (acervo pessoal).....	39
Figura 12 - Tat'etu Odesidoji dya Mutakalambo (acervo pessoal).....	41
Figura 13 - Ana dya Nkisi do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	42
Figura 14 - Kota Sambamocy dya Kaiaia Kukueto (acervo pessoal).....	43
Figura 15 - Kota Sambamocy e Nzenza Seji Danji (acervo pessoal).....	45
Figura 16 - Saudação ao Nkisi Lemba Nganga (acervo pessoal).....	46
Figura 17 - Tat'etu Odesidoji, Nzenza Seji Danji e Mam'etu Mavuleji (acervo pessoal).....	47
Figura 18 - Kizomba dos Pretos Velhos (acervo pessoal).....	48
Figura 19 - Casa dos Pretos Velhos (acervo pessoal).....	49
Figura 20 - Casa dos Exús e Pombas Giras (acervo pessoal).....	49
Figura 21 - Entrada do Salão de Culto aos Mukixi (acervo pessoal).....	49
Figura 22 - Seji Danji buscando folhas na mata (acervo pessoal).....	50
Figura 23 - Paramenta feita de palha de coqueiro do Nkisi Nsumbo (acervo pessoal).....	53
Figura 24 - Nzenza Seji Danji (acervo pessoal).....	54
Figura 25 - Kizomba dya Muhato 2021 no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	71
Figura 26 - Folhas recolhidas nas matas no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	76
Figura 27 - Ritual de preparação dos banhos energéticos (kijaua) no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	77

Figura 28 - Seji Danji preparando as folhas para o rito do kijaua (acervo pessoal).....	78
Figura 29 - Seji Danji adentrando as matas do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	78
Figura 30 - Louvor ao Nkisi Lemba nganga (acervo pessoal).....	79
Figura 31 - Família do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	82
Figura 32 - confecção da pemba (pó de argila usado nos rituais para purificação) no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	86
Figura 33 - Tat'etu Odesidoji pedindo a benção da terra - Ntoto - (acervo pessoal).....	87
Figura 34 - Atabaque no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo feito com couro de cabra (acervo pessoal).....	88
Figura 35 - Oferendas ao Nkisi Lemba Nganga no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	89
Figura 36 - Confecção de contra egum - espírito dos mortos que ainda não passaram pelo ritual fúnebre - com palha da costa - fibra de palmeira - no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	120
Figura 37 - Saudação ao Nkisi Lemba Nganga no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	121
Figura 38 - Nzenza preparando as folhas para o ritual dos banhos de limpeza espiritual no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).....	122

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	13
2. O ENCONTRO COM OS SABERES TRADICIONAIS DO CANDOMBLÉ DO POVO BANTU: concepção de ambiente e a tendência na fomentação de práticas de Educação Ambiental não formal.....	18
2.1. O Nzo Atim Kaiango ua Mukongo: entidade e seus dirigentes.....	32
2.2. Tat’etu Odesidoji dya Mutakalambo e o seu encontro e promoção dos Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu.....	39
2.3. Kota Sambamocy dya Kaiaia Kukueto e a inconsciência coletiva no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo.....	43
2.4. Nzenza Seji Danji dya Hongolo: implicações nas relações e interações com a natureza a partir da vivência no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo.....	47
3. OS SABERES TRADICIONAIS DO CANDOMBLÉ DO POVO BANTU: história, resistência, cosmovisão, mukixi e humanidade.....	56
3.1. O que são e quem são os Mukixi (no singular Nkisi)?.....	71
3.2. O segredo das plantas.....	76
3.3. A natureza sagrada.....	79
4. DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL AOS SABERES TRADICIONAIS DO CANDOMBLÉ DO POVO BANTU: relacionando conceitos com a temática.....	91
4.1. A Educação Ambiental: história, conceitos e aplicações.....	92
4.2. A Relação entre a Educação Ambiental Crítica e os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu: possíveis práticas pedagógicas.....	115
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	124
6. REFERÊNCIAS.....	138
7. APÊNDICES.....	143
Apêndice I. Termo de Anuência Institucional	143
Apêndice II. Termo de Assentimento Livre e Esclarecido (entrevistados).....	144

1. INTRODUÇÃO

Foi no final do século XVIII que a Revolução Industrial, estruturada pelo discurso e aparato ideológico e tecnocientífico do progresso, encontrou respaldo para afirmar que para o crescimento econômico era necessário a exploração sem precedentes da natureza. Tal discurso reverbera nos dias atuais em uma crise ecológica e socioambiental – fruto dessa exploração exacerbada – e, também, na desvalorização de antigos costumes e saberes tradicionais. É frente a essa problemática que a Educação Ambiental (EA) tem encontrado o seu espaço dentro das discussões educacionais, ambientais e culturais.

Como afirma Guattari (2001, p. 07), o planeta Terra, desde a Revolução Industrial, está vivendo um grande período de desenvolvimento técnico-científico, porém, em contrapartida, o mesmo planeta está sofrendo com vários problemas e fenômenos de desequilíbrios ecológicos e socioambientais que “se não forem remediados, no limite, ameaçam a vida em sua superfície” (GUATTARI, 2001, p. 07). Ainda segundo este autor, tais problemas e desequilíbrios afetam diretamente os modos de vida humana – seja individual ou coletivo - pois, ao impor um discurso da exploração sem precedentes da natureza, as relações interpessoais são reduzidas ao mínimo, acarretando, também, na constante desvalorização de costumes e saberes tradicionais (2001, p. 08).

Guattari (2001, p. 08) ainda ressalta que, embora as formações políticas e as instâncias executivas tenham começado a tomar consciência parcial dos problemas ecológicos e socioambientais que ameaçam a existência do planeta, tal consciência está todavia centrada em apenas abordar o campo das indústrias, em uma perspectiva tecnocrática, que não leva em consideração os aspectos ambientais das relações sociais e, tampouco, da subjetividade humana, que podem contribuir com a superação de tais problemas – ecológicos e socioambientais. É nessa última perspectiva, abordada por Guattari (2001, p. 08), que Barbosa (2015, p. 170) elucida os princípios e as modalidades da Educação Ambiental, dentro do ambiente escolar, na perspectiva da atualidade.

Para Barbosa (2015, p. 171) não há receitas prontas na aplicabilidade da EA nas escolas e que sejam generalizáveis. Porém, sem descartar as múltiplas correntes, como afirma Guimarães (2000, p. 07), há duas possibilidades na sua condução: a do caráter conservador, que tem o compromisso em manter o atual modelo de sociedade e que é criticado por Guattari (2001, p. 08); e o crítico, que evidencia a exploração exacerbada do ser humano sobre a natureza, ao mesmo tempo que revela as relações de poder presentes na sociedade em um processo contínuo

de “politização das ações humanas voltadas para as transformações da sociedade em direção ao equilíbrio ‘ecológico e’ socioambiental” (GUIMARÃES, 2000, p. 08).

A Educação Ambiental Crítica, de acordo com Barbosa (2015, p. 170), compreende que no seu fazer é necessário e importante lançar um olhar atento a todas as particularidades culturais e socioambientais de cada lugar. Nessa perspectiva, é preciso respeitar as formas não científicas de conhecimento sobre a realidade, buscando possíveis articulações entre o conhecimento científico, o senso comum e os saberes culturais e tradicionais¹ nas práticas educativas ambientais, ou seja, “o ambiente deve ser abordado como algo em permanente e constante transformação, de interação e integração ‘de forma que abranja tanto o mundo natural como o mundo humanizado” (BARBOSA, 2015, p. 171) fazendo com que o ser humano compreenda que ele não está desagregado do restante da natureza.

Assim sendo, a Educação Ambiental Crítica, no âmbito escolar, trata das questões socioambientais de maneira interdisciplinar, abordando os aspectos “históricos, físicos, biológicos, geológicos, sociais, econômicos, culturais, filosóficos, religiosos e políticos” (BARBOSA, 2015, p. 172) da humanidade, a fim de fomentar uma ética ambiental que questione a relação desigual do ser humano sobre a natureza, assim como a sua própria relação com os outros seres humanos.

A Educação Ambiental Crítica, além de ser interdisciplinar, é integradora e visa à superação da fragmentação dos diferentes campos de conhecimento, buscando campos de convergência entre eles e proporcionando a relação entre vários saberes que possam contribuir com a suplantação dos problemas ecológicos e socioambientais enfrentados na atualidade, segundo Barbosa (2015, p. 173).

É frente a essa concepção de EA que os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu podem contribuir com as práticas educativas ambientais, visto que, em tal tradição, há a promoção de valores semelhantes aos desenvolvidos pela Educação Ambiental Crítica, já que os sujeitos adeptos a tal cosmovisão cultuam a natureza denominada de Mukixi (plural de Nkisi) e na medida em que interagem com esse processo ritualístico e epistêmico de culto, conferem sentido às suas próprias existências, o que exige uma mudança de valores, hábitos e atitudes, e uma nova ética substanciada em diferentes modos de vida que promova o respeito e o cuidado com a natureza, não operando no dualismo natureza / cultura.

¹ A ideia de conhecimentos tradicionais pressupõe, claro, a existência de seus detentores, os conhecedores. Tal como os primeiros, que possuem amplitude e recobrem inúmeros sistemas de sentido, os segundos também não são homogêneos e incluem inúmeras coletividades. Trata-se de seringueiros, castanheiros e outros extrativistas, assim como agricultores familiares, ribeirinhos, pescadores artesanais, grupos quilombolas e outras formas de auto identificação, além de povos indígenas, com toda sua diversidade interna. (PANTOJA, 2016, p. 01).

Entretanto, no âmbito das pesquisas ambientais, educacionais, sociais e antropológicas, nota-se a necessidade de ampliar os estudos sobre essa cosmovisão e os seus saberes tradicionais. No que compete à pesquisa em Educação, no GT 22 da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd), que trata da Educação Ambiental, não há pesquisas que fomentem o diálogo entre tais saberes e a EA. Em contrapartida, no GT 21 – que trata da Educação para as Relações Étnico-Raciais –, embora não haja pesquisas que se referenciam especificamente a tais saberes tradicionais, há outras que ressaltam a importância da abordagem dos conteúdos sobre a História da África e da Cultura Afro-brasileira para a Educação.

Como parte das pesquisas apresentadas ao GT 21, Santos (2017, p. 03) afirma que foi a partir da implementação e da exigência legal da Lei Federal 10.639/2003 – que ao alterar a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional estabelece a obrigatoriedade do ensino da História da África e da Cultura Afro-Brasileira nos Sistemas de Ensino – (BRASIL, 2003), que a Educação brasileira (privada e pública) viu-se obrigada a incorporar aos seus currículos os conteúdos sobre tal ensino, de modo a promover a reflexão crítica acerca das contribuições das Culturas Africanas e Afro-Brasileiras para a formação da identidade deste país (SANTOS, 2017, p. 01). Tal Lei, como afirma Gatinho (2017, p. 03), surge da compreensão de que se faz necessário enfrentar o discurso hegemônico, preconceituoso, racista, eurocêntrico nos ambientes escolares brasileiros, que são consequências da “escravidão negra [...] que criou uma separação radical entre brancos e negros e que levou ‘a sociedade brasileira’ ao antagonismo social, ao racismo e à discriminação racial” (RODRIGUES, 2014, p. 41).

Entretanto, embora nos últimos anos tenham sido realizadas iniciativas e pesquisas que tendem a fomentar a implementação do Ensino da História da África e da Cultura Afro-brasileira nas escolas, de acordo a Serrano e Waldman: “os progressos alcançados pela Educação Brasileira não negam que ainda há muito o que ser feito e realizado nesse campo” (2007, p. 15), principalmente no que compete às possibilidades de estudos e pesquisas que não visem aos saberes tradicionais dos negros, especialmente do Candomblé do Povo Bantu, como “contribuições despolitizadas, folclóricas e superficiais em seus aspectos ‘cosmológicos’ na formação da identidade brasileira” (GATINHO, 2017, p. 03).

Diante dessas lacunas que dizem respeito à carência em promover uma Educação Ambiental Crítica, que supere o discurso da exploração sem precedentes da natureza, que compreenda a integralidade humana em todas as suas dimensões e que lance um olhar atento a todas as particularidades culturais e socioambientais de cada lugar; à necessidade de superar as consequências trazidas pela escravidão negra para a sociedade brasileira como o racismo, o

antagonismo social e à discriminação racial e; à necessidade ainda eminente de superar a visão eurocêntrica – estereotipada e preconceituosa – dos Saberes Tradicionais da África e da Cultura Afro-brasileira, que deixa de fora o caráter de resistência, revolta e lutas travadas pelo povo negro frente à colonização portuguesa, que justificam a importância desta pesquisa.

Essas indagações encontram respaldo no chão da sala de aula – enquanto professor de Filosofia e Ensino Religioso da Educação Básica – pois, ao me deparar com as problemáticas acerca dos dilemas ecológicos, socioambientais e étnico-raciais, principalmente quando essas problemáticas foram confrontadas com a minha condição de adepto e iniciado no Candomblé de Tradição do Povo Bantu, percebo que a exclusão e a subalternização do povo negro, de sua corporeidade até a sua prática cosmológica e cultural, assim como a falta de criticidade acerca dos problemas ecológicos e socioambientais, estão presentes na escola.

Sendo assim, a educação escolar, ao corporificar a dinâmica das relações dialógicas dos saberes tradicionais do Candomblé nos seus Projetos Políticos Pedagógicos e Currículos, em uma articulação com a Educação Ambiental Crítica, oportuniza aos seus educandos vivenciar e valorizar a diversidade cultural brasileira, assim como criar estratégias que ajudem na inclusão, na ética e na solidariedade, potencializando a formação de valores socioambientais que contribuam para a superação das desigualdades raciais e sociais, que ainda reverberam em práticas de violências epistêmicas.

Para isso, é preciso indagar: como os saberes e fazeres dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de origem Banto podem dialogar com as perspectivas de Educação Ambiental, observando a Lei Federal nº 10.639/2003 e suas diretrizes, a fim de valorizar e salvaguardar a pluralidade epistemológica desses povos?

Esta dissertação encontra-se organizado em 04 capítulos onde: no primeiro relato como o autor chegou ao candomblé – especificamente o Nzo Atim Kaiango ua Mukongo – a sua relação com a cosmovisão bantu, como já iniciado, e como foi a sua percepção acerca das possibilidades de um diálogo entre esta vivência e a Educação Ambiental, a história do campo de pesquisa – Nzo Atim Kaiango ua Mukongo – e qual a metodologia adotada para a investigação do problema de pesquisa e entrevistas com o dirigente do Nzo Tat’etu Odesidoji e, a Kota Sambamocy e a Nzenza Seji Danji; já o segundo busca, a partir do referencial teórico e das entrevistas realizadas, descrevo elementos constituintes da cosmovisão do candomblé do povo bantu. Neste capítulo quero evidenciar, também, as lutas travadas pelos negros em resistir à opressão e perseguição do povo europeu; o terceiro, tem como objetivo a articulação entre os saberes tradicionais do candomblé do povo bantu, a partir das entrevistas e do referencial teórico, com a Educação Ambiental. Por isso se faz necessário contextualizar sobre qual o

modelo de educação ambiental tende a dialogar com tais saberes e; o quarto, tem como objetivo evidenciar a importância de decolonizar a educação e, conseqüentemente, tratar de condutas racistas que ainda perduram no país até os dias atuais observando a Lei 10.639/2003.

2. O ENCONTRO COM OS SABERES TRADICIONAIS DO CANDOMBLÉ DO POVO BANTU: concepção de ambiente e a tendência na fomentação de práticas de Educação Ambiental não formal

Por uma inclinação pessoal, ou talvez por tradição familiar, sempre transitei na religiosidade católica e espírita, mas sempre tendi mais à primeira. Foi esta que me levou a conhecer uma ordem religiosa a qual dediquei cinco anos da minha existência. No final de 2016, depois de muitas experiências e de chegar à conclusão que aquele não era o meu lugar de realização existencial, decidi deixar este grupo e voltar para a cidade de Belo Horizonte – MG. Cidade onde tinha realizado os meus estudos em Licenciatura em Filosofia, anos atrás (2012 – 2014).

No início de 2017, quando eu tinha acabado de retornar à cidade de Belo Horizonte – MG, um pouco confuso e sem muito saber por onde trilhar minha vida profissional – pessoal também –, pois na época eu tinha apenas a graduação em Filosofia e nenhuma experiência em escola, consegui, por indicação de alguns amigos, um emprego como analista de pastoralidade em uma escola confessional católica da rede de educação privada, tendo em vista que a minha experiência eclesial me proporcionava condições para tal. Foi nesta escola que eu descobri e reafirmei que o meu lugar no mundo, de fato, era dentro da educação. Não por uma mera questão de ter ou não um emprego, mas sim, por acreditar que, parafraseando Paulo Freire, “a educação não transforma o mundo, a educação muda as pessoas, as pessoas transformam o mundo” (FREIRE, 2006, p, 28).

Na faculdade, a área da educação já me chamava a atenção, não apenas por acreditar no seu papel transformador, mas principalmente, por crer que sem ela não podemos construir um mundo mais justo, fraterno, respeitoso. Esse sempre foi o meu sonho como um jovem utópico que ainda sou, apesar de ter me rendido às necessidades da vida adulta, ainda creio fielmente neste poder educativo. Na graduação tive a oportunidade de escrever a minha monografia sobre o papel do educador em uma articulação entre a filosofia de Santo Agostinho de Hipona e a pedagogia de Paulo Freire. Estes dois pensadores foram meus alicerces no tempo em que estive como analista de pastoralidade.



Figura 1 - Analista de Pastoralidade (acervo pessoal).

Na medida em que o tempo seguia, fui me aproximando da temática do fenômeno religioso e do diálogo inter-religioso. Sempre fui curioso para compreender as concepções de mundo – ou cosmovisões –, presentes nas mais variadas tradições e filosofias religiosas. Foi neste movimento, que no mesmo ano em que retornei a Belo Horizonte – MG, tive a oportunidade de conhecer um Terreiro de Candomblé. Meus amigos, que são cientistas da religião e que me convidaram para conhecer essa casa, me explicaram que lá era um espaço de tradição bantu e que estes não cultuavam os orixás e sim os Mukixi (ou Jinkisi – Nkisi no singular). Confesso que não entendi nada do que eles falavam. Não aprendi na escola sobre essas múltiplas vivências e experiências afro-brasileiras. Para mim, tudo era a mesma coisa e que, por vezes, beiravam a concepção de maldade cristã – um traço do meu pensamento racista e colonizador da época.

À medida que a ritualista e o culto aos mukixi aconteciam, fui percebendo que esta tradição tinha algo de peculiar. Sons de atabaque, danças circulares, incorporações – o Nkisi que se manifestava no ser humano –, cantigas em kimbundu, kikongo e umbundu (línguas nativas dos povos bantu), me levaram à conclusão de que não era uma tradição qualquer, era algo que tocava na alma da existência e que nos remetia aos tempos passados, à ancestralidade. Neste encontro, ou neste toque como é chamado pelos candomblecistas, pensei muito em meus tataravôs, nas histórias que minhas avós contavam – tendo em vista que ambas eram dessa tradição quando crianças – pensei na grandeza desses saberes. Saí de lá com uma concepção menos preconceituosa e racista, mas que ainda precisava ser reformulada.

Entretanto, foi no ano de 2018 que tive uma das experiências mais singulares da minha existência. Era dia 12 de fevereiro, uma tarde comum no Carnaval de Belo Horizonte – MG.

Estava acompanhado de amigos, tínhamos acabado de chegar para seguir o cortejo de um bloco afro com raízes candomblecistas. Já tinha ouvido e estudado algumas questões sobre tal tradição, conhecido um terreiro, mas que não tinha passado apenas de curiosidade.

O bloco se concentrou na Rua São Paulo, na altura do encontro com a Avenida Amazonas. Em princípio, nada extraordinário, um bloco como tantos outros. Quando começou o aquecimento dos tambores e atabaques, percebi que tinha algo único naquele ritmo. Continuei seguindo o baile e no momento em que o bloco começou a tocar, realizaram um ritual em louvor ao Orixá Oxalá (Osàla em Iorubá). Naquele momento senti um arrepio e uma sensação peculiar de que eu estava voltando ao meu passado, as minhas origens.

Na medida em que o bloco caminhava, em que as vozes entoavam cantos negros e ancestrais, exaltando a beleza e a grandeza do nosso povo, pelas ruas de Belo Horizonte, fui perdendo a consciência de quem eu sou. Pensei comigo: eu não bebi nada, o que está acontecendo? O único movimento que fui capaz de realizar, foi o de se agarrar em um dos meus amigos que, por sinal, era candomblecista.

Por instantes, o meu “eu” se apagou. Me recordo vagamente de uma senhora, vestida de branco me chamando pelo nome e pedindo que eu voltasse. Lembro também de alguém gritando: “tem que levar ele urgentemente em um terreiro”. Minutos se passaram até que eu consegui recuperar minha consciência e gritar por ajuda: “me tira daqui, não sei como voltar”. Consegui responder aos meus amigos e, por sorte, já estava próximo a minha casa. Fomos todos, meus amigos e eu, para o apartamento. Lá, perdi a consciência novamente e voltei tempos depois.

Na medida em que fui recuperando a minha identidade, meus amigos foram relatando o que aconteceu: “seu caboclo chegou, gritou, bateu no chão e no peito, forte como touro e extremamente não habituado a se manifestar em seu corpo”. Caboclo? Manifestar? Chegar? Do que se trata? Nunca tinha tido experiência como tal. Em um momento de desespero, de chorar bastante e de afirmar que aquilo não era para mim, liguei para a minha avó materna e relatei todo o acontecido. Ela me respondeu: “procura um terreiro urgentemente”.

Não medi esforços e fui, na mesma semana, em um terreiro com um dos meus amigos, que por sinal não era o que eu tinha conhecido anteriormente. Por coincidência, também era um espaço de tradição bantu. A Kota Vulaio (Mãe Silvana de Hongolo) me recebeu e, mais uma vez, perdi a consciência. Voltei tempos depois e ela me disse: “filho, precisamos jogar os búzios para você”. Não sabia do que se tratava e a indaguei, ela me respondeu que era um oráculo onde iríamos ver o que estava acontecendo.

Me sentei em uma cadeira frente a uma mesa onde se encontrava o jogo de búzios, muitas pedras, vela, colares – ainda não sabia que se chamavam contas. Vulaio também se sentou, pegou dez búzios com suas mãos e me pediu que soprasse três vezes, assim o fiz. Me perguntou nome e data de nascimento. A medida em que ela jogava os búzios, e eu muito perdido, ela foi me dando algumas respostas:

filho, a primeira coisa que eu tenho que te dizer é que a sua mediunidade é de berço, ou seja, você já nasceu predestinado a ser do candomblé. Acordos foram feitos antes do seu nascimento. Este senhor que apareceu, que se chama Pena Branca, estava ansioso por este encontro entre vocês e, por isso, ele achou oportuno se apresentar em meio a um bloco. (VULAIO, informação verbal).

Na época eu não entendia muito do que se tratava, era algo extremamente novo. Ela se pôs a explicar algumas questões específicas da cosmovisão candomblecista como, por exemplo, a diferença entre entidade e divindade, o que foi defendido depois pelo meu atual pai de santo, Tat'etu Odesidoji dya Mutakalambo.

As entidades são os nossos antepassados e ancestrais desta terra. Foram os negros que morreram nos grandes navios, nos mares, na grande kalunga, nos engenhos, nas senzalas, na luta contra os poderosos, que foram maltratados pelos seus familiares e que tiveram vida terrena. São indígenas, caboclos, boiadeiros, pombas giras, exus, marujos, marinheiros, baianos, pretos e pretas velhas, são meninos e meninas de Angola que têm como grande missão nos ajudar nas lutas diárias. Essas forças se manifestam de fora para dentro. Já as divindades são os nossos ancestrais maiores, o próprio ngunzo (energia) que é a natureza, é a água do mar que chamamos de kaiaia, é o vento que chamamos de matamba, são as matas que chamamos de mutakalambo. (ODESIDOJI, informação verbal).

Nesse mesmo encontro, com a Kota Vulaio, ela me falou sobre algo que somente eu sabia, tendo em vista que eu não a conhecia. Ela relatou a presença de uma pomba gira (ancestral feminino que teve vida na terra) que transitava apenas pela minha família, ou seja, ela se fazia presente apenas entre os meus familiares e que se chamava Menina da Praia. Nesse momento fui levado ao meu tempo de criança, na época em que minha avó materna, Dona Rosilda (*in memoriam*), me contava as suas histórias do tempo de infância e da sua trajetória dentro do candomblé, junto com o meu bisavô Onorato. Aproveito a oportunidade para me referir a esta senhora, na qual sou muito grato, da forma em que ela amava ser chamada, Vozinha.

Vozinha é parte importante, talvez até a mais importante desse processo de tomada de consciência da minha ancestralidade. Na sua casa, em seu colo quente como a chama de uma vela, ela cansou de me contar histórias sobre a pomba gira Menina da Praia. Era a minha avó materna, a responsável por incorporar (transe espiritual) este ancestral. Essa informação,

contada pela a Kota Vulaio, de que a Menina da Praia queria começar a caminhar junto comigo foi um choque. Vozinha não participava mais do candomblé por questões de saúde. Aquele espírito que, por muitos anos, caminhou junto com a minha avó, agora caminhava e caminha comigo.

Foi uma experiência surreal, palavras não conseguem alcançar o misto de sentimentos que tive naquele momento. Era algo meu, era algo da minha avó, era algo dos meus antepassados e ancestrais e que hoje está comigo. É história, é vivência. Creio que esta seja uma das maiores importâncias da cosmovisão do nosso povo: é a gente não perder o fio de meada, é a gente saber e ter consciência que no passado pessoas possibilitaram a nossa existência no presente. É a gente olhar para trás, para nossa história e nos reconhecer como continuidade de existências que, assim como nós, lutaram para que dias melhores pudessem acontecer.

Dar continuidade a essa história que foi dos meus antepassados e ancestrais e que agora é minha passou a não ser um fardo neste momento, mas sim, a ser um compromisso em honra e respeito àqueles e àquelas que me deram e criaram condições para que eu pudesse existir. Dessa forma, optei por me tornar membro (filho de santo) de Vulaio. Comecei com o desenvolvimento mediúnico e, tempos depois, estava mais consciente do que era o Candomblé em vias de fato.

Esse processo durou pouco tempo, em meados de 2018, por questões pessoais, resolvi deixar esta primeira casa. Entretanto continuei caminhando e, por forças do destino, reencontrei um amigo meu que conheci no tempo em que fazia parte da REJU (Rede Ecumênica da Juventude). Ele, Tat'etu Kamujenan dya Nsumbo, fazia parte de um terreiro, espaço esse que eu já conhecia, pois foi a primeira casa de Candomblé que eu tinha pisado em toda a minha existência anos atrás.

Joguei os búzios com ele e, neste mesmo encontro, fui convidado a participar de uma kizomba (festa) em homenagem às Muhato (Mukixi femininas). Como eu não tinha nada a perder, eu fui. Era um sábado do mês de setembro de 2018, Matamba (divindade que é o próprio vento, raios e tempestades) estava em terra manifestada no corpo da matriarca da casa, Mam'etu Mavuleji (Mãe de Santo Conceição). Essa senhora dançava com a força de um búfalo da mesma forma em que pairava pelo ar como uma borboleta. Fiquei maravilhado com aquela cena e, também, muito grato por poder estar presente ali. Tinha voltado aquela primeira casa de candomblé que eu tinha pisado na vida. Na época, esse terreiro, chamado por nós de Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (Casa de Magia da Senhora dos Ventos e do Senhor das Matas), ficava situado no bairro Piratininga em Belo Horizonte – MG.



Figura 2 - Kizomba dya Muhato em 2018 no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).

Na medida em que o toque acontecia – nesse caso chamamos de sikasambe (ritual de dança circular onde os Mukixi se manifestam –, fui sentindo o meu corpo estremecer. N’andalunda do patriarca e líder da casa se manifestou, se fez presente no corpo do Tat’etu Odesidoji dya Mutakalambo (Pai Sidney). Esta senhora, que no mundo natural é a água doce e os lençóis freáticos, veio até a mim e me deu um abraço. Este encontro me fez desmaiar, ou bolar (dormir no santo) como costumamos chamar. Passei horas desacordado, deitado no chão com o corpo coberto por um pano da costa (indumentária candomblecista feminina responsável por proteger o útero). Neste momento, N’andalunda retornou até a mim e me marcou como o eleito a fazer parte daquela casa.

Quando retomei a consciência e o sikasambe já tinha acabado, Tat’etu Odesidoji veio até a mim e perguntou: “Você é mona (filho) de Kaiaka (divindade que é o próprio mar e areia da praia), correto?” – de fato ele tinha razão. Vulaio, tempos atrás, já tinha me confirmado –, respondi que sim. Nesse mesmo diálogo ele me disse: “filho, sua mãe (Kaiaia), te quer presente nesta casa e ela mostrou isso hoje quando você bolou. O que é que você me diz?”, o respondi: “tenho procurado um espaço para poder continuar o que comecei tempos atrás e, se minha mãe quer e, o senhor está me acolhendo, com certeza quero estar e me fazer filho de santo (mona dya Nkisi) do senhor”.

Assim começou a minha trajetória no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo e que é parte e alicerce deste trabalho. À medida em que fui adentrando aos espaços do Nzo e participando das ritualísticas pertinentes a este espaço, fui notando a presença de muitos elementos da natureza e que não faziam parte do meu conhecimento a respeito dessa tradição. Muitas folhas, água do mar, do rio, areia da praia, minério *in natura*, entre outros. De fato, não entendia nada e, por isso, perguntava muito ao meu pai de santo – ainda pergunto na verdade. Nessas conversas, e

agora começo a chamar o Tat'etu Odesidoji como aquilo que realmente ele é, Tatá (Paizinho) me explicou que as divindades não são seres que dominam a natureza, eles são a própria natureza, ou seja, o mar é Kaiaia, o vento é Matamba e assim por diante. É por isso que, em todos os rituais e cultos aos Mukixi, os elementos do mundo natural estão presentes, pois, é por meio destes que o Nkisi também se manifesta e se faz presente.



Figura 3 - Tat'etu Odesidoji dya Mutakalambo ministrando curso sobre os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu (acervo pessoal).

Foi assim que eu comecei a compreender e aprender sobre a cosmovisão do povo bantu. Por meio da oralidade, perguntando, estando presente no Nzo, escutando Tatá e participando das formações ministradas por ele, que entendi que, para ser candomblecista é necessário respeitar o ambiente, pois, sem o mundo natural não há candomblé, ou melhor, não há Mukixi, pois eles são a própria natureza.

Dessa forma, eu comecei a entender a importância das folhas – poder de limpeza espiritual e de cura –, a respeitar a terra, as árvores, o mar e tudo mais que está presente no mundo natural. Andando em busca de folhas para os rituais e cultos, buscando elementos para as funções do terreiro, entendendo que a medida em que destruo o ambiente estou contribuindo para o desequilíbrio terrestre e com o fim do culto aos Mukixi, foi que eu me reconheci candomblecista. Neste processo me deparei com o racismo religioso, com o medo de me afirmar como tal – medo este que me persegue até os dias atuais.

Nunca tinha me dado conta de que ser candomblecista em um país majoritariamente cristão é difícil, principalmente porque tal cosmovisão é de matriz negra, africana. Por isso, conforme afirma Sílvia Almeida, no seu livro “Racismo Estrutural” (2018), é de suma importância e necessidade para a sociedade brasileira, entender o significado do conceito do que seria a raça ou raças. Segundo o autor, o mais assertivo seria dizer que, além deste conceito está conectado a um contexto histórico, também é de característica o sentido da construção política e econômica da nossa sociedade desde o período colonial até os dias atuais:

Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito relacional e histórico. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas (ALMEIDA, 2018, p.19).

Nessa perspectiva, é o Renascentismo que traz, principalmente, a construção da ideia do ser humano europeu como modelo universal. Com isso, todas as culturas e povos que não estivessem de acordo com os sistemas e padrões culturais europeus, desde este tempo, eram considerados menos evoluídos. Dessa forma, vale ressaltar que tal posicionamento inferiorizou os grupos étnicos e suas culturas que não seguem tal “padrão”, a mentalidade colonizadora de sempre.

Pensando no Brasil, apesar do avanço da humanidade, ainda é sabido que, de acordo com Werneck (2013, p.12), a cor da pele ainda é determinante para o nosso povo negro. Seus lugares ainda continuam sendo demarcados, delineados na posição de desvalorização, desde o campo econômico ao social e político. Com isso, tudo o que vem do nosso povo, nesse caso, o Candomblé é inferiorizado, subalternizado, discriminado e, por muitas vezes, associado a coisa do “demônio”. O que mais me chama a atenção nessas narrativas colonizadoras é o total desconhecimento da nossa tradição, afinal de contas não temos e nem acreditamos em demônios. Poderia escrever mais sobre toda essa questão do racismo estrutural que se torna racismo religioso, mas vou deixar essas contribuições para o capítulo 4.

Dando continuidade, no ano seguinte, 2019, mais ciente da minha ancestralidade e, um tanto insatisfeito com a minha formação e vida profissional, tive a oportunidade de ingressar em uma disciplina isolada, denominada “Seminários de Temas Contemporâneos: Educação Ambiental e a Escola”, do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* Mestrado em Educação e Formação Humana da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), ministrada pelos professores doutores Marcelo Diniz Monteiro de Barros, Gláucia Soares Barbosa e Karla Cunha Pádua.



Figura 4 - Membros da disciplina de Educação Ambiental e a Escola do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu Mestrado em Educação da UEMG em 2019 (acervo pessoal).

Em princípio, o meu desejo em estar nesta disciplina era o de compreender melhor toda a problemática, questionamentos e possibilidades acerca dos assuntos socioambientais, da sua aplicabilidade na Educação e, posteriormente, talvez, ingressar no Programa como discente regular. Buscava entender melhor como o ambientalismo, por meio da Educação Ambiental (EA), poderia ser discutido no chão da escola, de forma consciente e eficiente, já que, neste mesmo ano, eu fazia parte de uma equipe de iniciativa sustentável no colégio que eu era analista de pastoralidade.

O que mais me chamou a atenção nesta disciplina foi o fato de que, de acordo com Pelicioni e Phillippi (2002, p. 349), a EA deve ser um processo de educação política que possibilita a aquisição de conhecimentos e habilidades capazes de garantir a formação de atitudes que se transformam, necessariamente, em práticas de cidadania e que garantam uma sociedade sustentável. Ou seja, a EA, nos seus aspectos de educação política, visa à participação do cidadão na busca de alternativas e soluções aos graves problemas socioambientais locais, regionais e globais, sem perder de vista os inúmeros e complexos desafios políticos, ecológicos, sociais, econômicos e culturais que tem pela frente, seja no momento presente, seja no futuro, sob uma visão de médio e longo prazos (MARTINS, 2015, p. 268).

Nesta perspectiva, os aspectos políticos de educação ambiental envolvem o campo da autonomia do ser humano, da cidadania e da justiça social, cuja importância as transforma em metas que não podem ser conquistadas no futuro distante, mas devem ser construídas no cotidiano das relações afetivas, educacionais e sociais (REIGOTA, 1995, p. 24). A promoção da EA, por meio da resolução de problemas locais, carrega um valor altamente positivo, pois

foge da tendência desmobilizadora da percepção de problemas globais, distantes da realidade local (LAYRARGUES, 1992, p. 02), e parte do princípio de que é indispensável que o cidadão participe da organização e gestão de seu ambiente e objetivo de vida cotidiana.

Foi assim que entendi que cabe à EA, como processo político pedagógico, formar o ser humano para o exercício da cidadania, desenvolvendo conhecimentos interdisciplinares baseados em uma visão integral de mundo e que reconhece o meio em que vive como parte fundamental da sua sobrevivência, permitindo, assim, que cada indivíduo investigue, reflita e aja sobre efeitos e causas dos problemas socioambientais que afetam a qualidade de vida e a saúde da população. A EA é interdisciplinar, pois ela visa à superação da fragmentação dos diferentes campos do conhecimento, buscando campos de convergência e propiciando a relação entre os vários saberes.

A partir dessa perspectiva, encontrei similaridades entre a EA e aqueles Saberes Tradicionais vivenciados por mim dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, candomblé do povo bantu. A ideia de que é preciso ter uma visão integral a respeito do mundo e que, é preciso superar a fragmentação dos diferentes saberes buscando convergências entre eles se encaixa com as experiências e vivências formativas e que são praticadas em uma casa do Candomblé do Povo Bantu, visto que em uma determinada comunidade, no caso o terreiro do qual sou mona (filho), há uma transmissão de valores muito semelhante às definições e conceitos desenvolvidos na Educação Ambiental, como, por exemplo, a compreensão integral do mundo natural e as implicações – positivas e negativas – da atuação do ser humano sobre este.

Com afirma Sauv   (2005, p. 120), a EA trata, fundamentalmente, da nossa rela  o com o meio ambiente de maneira crítica. Com isso, levando em considera  o os aspectos dessa mudança de mentalidade frente ao mundo natural, proporcionada pelo Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu – que são sinais de resistência    opressão,    intolerância e persegui  o das pessoas que desconhecem tal cosmologia – torna-se possível discutir a rela  o de pertenc  a entre o Nzo Atim Kaiango ua Mukongo e a natureza com a EA.

Sendo assim,    medida em que fui adentrando ainda mais nas discussões acerca da problemática socioambiental, e me aproximando do fazer pedagógico de algumas iniciativas da Educa  o Ambiental, neste caso o Crítico, fui reafirmando esta possibilidade de diálogo entre tal prática com os saberes e fazeres da nossa tradi  o do Candomblé do Povo Bantu, principalmente, com os ensinamentos granjeados dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo. Para isso, precisei realizar algumas leituras sobre tais temáticas, na mesma medida as contrapondo com a minha vivência no candomblé – questionando e estando atento aos ensinamentos passados pelos meus mais velhos – e a minha práxis docente, cheguei a tal

problema de pesquisa: Como os saberes e fazeres dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana de origem bantu podem dialogar com as perspectivas de Educação Ambiental, observando a Lei Federal nº 10.639/2003, a fim de valorizar e salvaguardar a pluralidade epistemológica desses povos?

A partir desse problema fez-se necessária uma revisão bibliográfica e documental preliminar da literatura utilizando algumas plataformas de pesquisas como: Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES e a Plataforma Sucupira, onde foram encontrados alguns trabalhos, desde 2005 até 2018, que não são necessariamente sobre o tema proposto, mas que contribuíram na construção dessa pesquisa, como, por exemplo, a tese de doutorado da Denise Maria Botelho (2005), apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, que visou ampliar a reflexão sobre processos educativos voltados para a diversidade étnico-racial do Brasil e tratou, simbolicamente, do Culto do Candomblé do Povo Iorubá, que é outra cosmologia afro-brasileira.

Como já mencionei, na nossa tradição bantu, para ser candomblecista e se cultuar os Mukixi é essencial ter a consciência ambiental, já que, na nossa cosmovisão, nossas divindades são a própria natureza. Por esse motivo, é essencial aprender a conviver e respeitar o mundo natural, pois nossos Nzo (casas/comunidade), cada um é um polo de resistência aos descuidos ao Meio Ambiente, onde todos os habitat ou elementos naturais estão relacionados a um Nkisi (singular de Mukixi), que por sua vez, tem como uma de suas características, preservar e cuidar do planeta com sua natureza junto à humanidade (MARTINS, 2015, p. 270). Veremos isso no capítulo 2.

No final de 2019, tendo maior consciência das minhas raízes e da cosmovisão que abracei e, por convite de Tatá, decidi passar pelo processo iniciático, chamado de feitura por nós, afinal de contas, eu ainda era um ndumbe (pessoa não iniciada). Esse rito foi um divisor em minha existência, primeiramente porque, meses antes, tive a oportunidade de ir à Bahia e visitar minha avó materna. Tirei muitas dúvidas e ela me conformou veemente, mal sabia eu que aquela era nossa despedida, meses depois, por meio da lama que é Nzumba e pelo vento que é Matamba, sua alma foi ao encontro de Nzambi.

Vale ressaltar que tudo o que acontece no processo iniciático é um segredo que pode ser revelado apenas aos iniciados (nzenza). Por isso, por questões hierárquicas e também de respeito aos meus e a minha tradição, vou me limitar ao que é essencial.

O processo iniciático no candomblé, seja ele bantu ou não, dura 21 dias e comigo não foi diferente. No dia 21 de dezembro de 2019, eu estava dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo aguardando os primeiros passos da feitura. Tinha comprado muitas coisas como, por



Figura 5 - Nzenza Aimiisenge dya Kaiaia buscando por folhas na mata (acervo pessoal).

exemplo, contas (miçangas), cordão encerado, esteira de palha, prato e xícara esmaltadas, roupas brancas e uma série de outros objetos necessários para tal ritualística. Nesse tempo, o Nzo já tinha se mudado do bairro Piratininga em Belo Horizonte para a cidade de Juatuba – MG – falarei disso posteriormente.

Tatá me fez chegar cedo no Nzo, aproximadamente às 06h da manhã. Passaram-se horas e eu estava sentado observando os meus mais velhos preparando todos os utensílios para começar o rito. Horas e horas se passaram e, finalmente, quase no final da tarde, Tatá me chamou para ir buscar folhas, esse foi o início de tudo. Saímos, junto com outros jipange (irmãos), pelas matas à procura de folhas específicas. Nesta busca, Tatá foi me revelando o segredo de algumas folhas, tais segredos revelados apenas aos iniciados. Como eu já estava no processo, ele não se conteve e me disse.

Negramina, saião, mamona, akoko e tantas outras que saímos das matas com os balaies lotados.

Chegando no Nzo, fomos até o salão (local reservado aos cultos aos Mukixi), e depositamos as folhas ali. Feito isso, fui chamado até a casa de Pambu Njila – falaremos dele mais a frente –, Tatá me pediu que fechasse os olhos, durante este rito, cantigas foram entoadas, palavras foram proferidas, pedindo a Njila que os caminhos nos fossem abertos para que a iniciação ocorresse bem. Algo que marcou profundamente, foi quando Tatá se aproximou de mim, passou óleo de dendê em meus pés e pediu a Njila que os meus caminhos fossem sempre abertos e que, mesmo nas dificuldades diárias, as minhas pernas não se esquecessem que agora eu tenho uma casa, um Nzo, uma família que me foi dada pelos Mukixi.

Passado esse processo, desci até a casa dos nossos ancestrais que tiveram vida terrena, não às entidades, mas aos nossos familiares mesmo que, pela força de Nzambi, se tornaram forças que nos auxiliam neste mundo presente. Na medida em que se entoava as cantigas em kimbundu, kikongo e umbundu, ao som de atabaques e palmas, senti que os meus ancestrais estavam comigo, que não tem como caminhar em frente sem olhar para aqueles que nos possibilitam estar aqui. Não é um sentimento de gratidão apenas, é algo mais profundo que nos remete a nossa história, as nossas raízes mais profundas onde, a nossa psique não consegue compreender.

Todos os processos ritualísticos foram marcados de significados. Por fim, passei por um sakulupemba (ritual de limpeza e purificação com folhas e grãos) e me recolhi no salão. Deitei sobre uma esteira (chamada por nós de decisa) rodeada de folhas onde, a partir daquele momento, não podia mais conversar e, tampouco, olhar para ninguém. Foi um processo de



Figura 6 - Casa de Pambu Njila no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal)

interiorização, de olhar mais profundamente para todos os segredos que carrego dentro de mim.

No dia seguinte, deu continuidade a este processo. Havia muitas folhas no salão, Tatá, juntos com os demais jipange, mais velhos e mais novos, cantavam e tocavam. Saí pelo salão a fora pedindo a benção de todos os que estavam presentes, em sinal de respeito à história que eles carregam e, também, de gratidão por estarem presentes. Posteriormente, fui convidado a deitar em um amontoado de folhas, outras foram jogadas sobre mim enquanto Tatá entoava palavras da nossa tradição. Começou o sikasambe (louvor a todos os Mukixi) e, posteriormente a isso, só me recordo do dia 12 de janeiro de 2020 onde tomei consciência de mim mesmo.



Figura 7 - Nzenza Aimiisenge em momento de transe no Nkisi Kaiaia (acervo pessoal)

No dia em que sai do xilú (espaço de iniciação), outros preceitos me foram dados como, por exemplo, passar três meses vestindo apenas branco, não sair de casa em horários específicos, não comer carne vermelha e outros alimentos derivados de animais, entre outras coisas.

Foram os meses mais difíceis e mais gratificantes que tive. Agora, com o novo nome (dijina) para os meus, passei a ser dentro do Nzo Mona dya Nikisi Aimiisenge dya Kaiaia (Filho de Santo Areia Fértil de Kaiaia). Nesse período, deixei a escola que dediquei por três anos, comecei a lecionar como professor de Ensino Religioso e Filosofia em duas outras escolas. Ministrava aulas do 1º ano do Ensino Fundamental Anos Iniciais até a 3ª série do Ensino Médio. Neste mesmo ano, dando procedimento ao meu projeto, consegui ingressar ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* Mestrado em Educação e Formação Humana da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG).

Dessa forma, agora como Nzenza (noviço iniciado) do Nzo e, compreendendo que a natureza e o ambiente nas nossas práticas religiosas são usufruídos de forma equilibrada e consciente, onde, cada elemento ou item utilizado nos rituais representa um Nkisi, busco, neste estudo, compreender como os Saberes Tradicionais, por meio da concepção de ambiente presente na cosmologia do Candomblé do Povo Bantu, tendem a fomentar práticas de Educação Ambiental que valorizem a pluralidade epistemológica e reconheçam as identidades, exemplificando-se os processos de educação (escolar ou não) presentes no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo.

Para isso, este presente estudo se caracteriza como abordagem qualitativa e exploratória, tendo em vista que, segundo Alves-Mazzotti (1998, p. 10) as pesquisas qualitativas partem do pressuposto de que as pessoas agem em função de suas crenças, percepções, sentimentos e valores e que seu comportamento tem sempre um sentido, um significado, que não se dá a conhecer de modo imediato, precisando ser desvelado.

Como primeiro procedimento desta investigação dei prosseguimento ao estudo bibliográfico e documental, que já vinha desenvolvendo desde 2019, sobre a perspectiva histórico-cultural da atividade, a epistemologia já elaborada por alguns autores e o aprofundamento na temática das práticas de Educação Ambiental. Esse estudo objetivou o aprofundamento teórico acerca desses referenciais com vistas a subsidiar a pesquisa de campo e a análise do material empírico produzido no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo.

Para coleta dos dados, os procedimentos utilizados foram a observação participante ativa, tendo em vista que eu sou mona (filho) deste Nzo, e entrevistas semiestruturadas aproveitando, como forma de dados, as narrativas que os entrevistados produzem (FLICK,

2004, p. 110). Na observação participante os comportamentos que foram observados não são predeterminados, eles são analisados e relatados, visando descrever e compreender o que está ocorrendo em uma dada situação.

Durante todas as observações e vivências, o diário de campo foi utilizado para registro dos acontecimentos cotidianos no Nzo e na rotina das atividades (participação dos membros, relação com o meio ambiente, objetos de conhecimento transmitidos por meio da oralidade etc.). Foi usado um celular com sistema de gravações em áudio para registro, quando autorizado, entre outros materiais que possibilitaram a compreensão de nuances no decorrer da investigação. Posteriormente, os registros foram transcritos e analisados utilizando as ferramentas mencionadas na seção anterior.

Os Mukixi são complexos e isso permite múltiplas classificações, conforme a genealogia, as características e a metodologia ritualística. Sua maior identificação, porém, está no vínculo de cada qual com os elementos da Natureza. Relacionados esses conhecimentos, com entrevistas que foram feitas com meu Tat'etu dya Nkisi e dois jipange e, com a minha vivência ativa enquanto candomblecista no Nzo, tornou-se possível discutir a articulação entre o Candomblé do Povo Bantu e a Educação Ambiental. Vale ressaltar que, como Nzenza, tenho algumas limitações frente a todos os conhecimentos proporcionados pelo candomblé, por isso, este trabalho foi realizado a partir daquelas experiências e vivências que me foram permitidas. Tratarei disso posteriormente.

Esse trabalho foi desenvolvido de acordo com a pesquisa com viés etnográfico e tem como foco analisar as contribuições da cultura e cosmologia afro-brasileira do Candomblé do Povo Bantu no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo para a promoção de tais saberes tradicionais e a sua visão de consciência ambiental, que entende a importância do meio natural, para os seus adeptos e para todos.

2.1. O Nzo Atim Kaiango ua Mukongo: entidade e seus dirigentes

A história do Brasil perpassa por diversas ações que tencionam a desvalorizar a população negra, desde a cor de sua pele às suas práticas culturais e religiosas. É sabido que em meados do século XV se iniciou um dos maiores períodos de migrações forçadas da história – que foi a escravidão negra. Neste período, milhões de africanos foram retirados de seus territórios de maneira desumana, carregando consigo a sua ancestralidade e, vendidos como objetos - os sujeitos em situação de escravidão - para os colonos que tinham como intuito trazer mão e obra escrava para a América.



Figura 8 - Ana dya Nkisi do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo e seus dirigentes (acervo pessoal).

Ao final do século XVI, de acordo com Araújo e Figueiredo (2013, p. 30), a principal etnia trazida para o Brasil foi a dos bantu, povo que durante o período colonial brasileiro ocupava a maior parte do continente africano situado ao sul do Equador, na região onde hoje está localizado o Congo, a República Democrática do Congo, Angola e Moçambique, entre outros. A grande maioria desses povos, que foram trazidos para o Brasil, cultuavam um deus supremo chamado de N'zambi e a natureza deificada, personificada nas divindades chamadas Mukixi (plural de Nkisi). Apesar de pertencerem à mesma etnia, esse povo falava línguas diferentes como: kicongo (Congo e Norte de Angola), o kimbundu (centro de Angola) e o umbundu (sul de Angola).

Ao chegarem ao Brasil Colônia, os africanos vendidos no litoral eram classificados em nações, as quais estavam relacionadas ao porto ou região em que era realizado o comércio de escravos com os colonos. Assim sendo, com base nesse sistema, a etnia bantu (ou banto) foi dividida em “nações”, sendo uma delas a de Angola, para aqueles que foram embarcados em Luanda. Cabe ressaltar que estes povos foram submetidos à imposição da aculturação portuguesa, induzida pelo processo de evangelização - principalmente na catequese Católica - eram batizados nos ritos cristãos recebendo um nome estabelecido pela Igreja, que desvalorizava toda sua ancestralidade e origens. Assim como os povos originários, os bantos buscaram preservar sua cosmovisão no território brasileiro, ressignificando suas práticas ante às condições de escravidão a que estavam submetidos. A principal forma encontrada por eles foi de associar os santos católicos aos seus deuses, no caso os Mukixi, de acordo com as características que ambos (santos e Mukixi) possuíam em comum.

Como afirma Araújo e Figueiredo (2013, p. 30), foi ao longo dos séculos XVII e XVIII que ocorreu o crescimento do número de cidades em todo o país, particularmente na região

mineradora, em parte devido às características dessa atividade econômica. Devido a esse fato, surge uma situação completamente nova em todo o território colonial: o aumento do número de negros e mulatos alforriados (livres) e de escravos circulando com relativa liberdade nessas áreas urbanas. É a partir das residências desses negros e mulatos livres, localizadas em sua grande maioria em casebres e cortiços, que as manifestações religiosas de origem africana encontraram condições mínimas para se desenvolver, locais onde os afrodescendentes poderiam realizar suas festas com certa frequência e construir e preservar os altares com os recipientes consagrados aos seus deuses. São nessas residências que surge, em fins do século XVIII e início do século XIX, uma nova manifestação devocional brasileira, que ficou conhecida na Bahia como Casas de Candomblé.

Dessa maneira, o candomblé emerge do processo de resistência dos povos tradicionais de matriz africana, tendo em vista o fortalecimento de sua origem ancestral. Além dos fundamentos básicos dessas manifestações, que são comuns a todos os locais de culto, existem pequenas variações ritualísticas nesses lugares, as quais estão intrinsecamente relacionadas aos seus dirigentes, o que fez de cada um deles único em seu formato ritualístico, sendo possível assim, um estudo direcionado a uma determinada casa de candomblé.



Figura 9 - Entrada do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo em Juatuba - MG (acervo pessoal).

Segundo registros, na década de 1960 é fundada a primeira Casa de Candomblé do Povo Banto no município sob orientação do Tat'etu de N'kisi Selepanji e segundo dados da Prefeitura de Belo Horizonte existem em média 71 comunidades de candomblé registradas na região metropolitana, sendo na sua maioria do Povo Bantu (2019, p. 99). Devido ao povo Bantu estar notoriamente em Belo Horizonte e Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH) em maior número, esse estudo tem como proposta evidenciar os saberes tradicionais de matriz africana do Candomblé de origem Bantu assim como a sua cultura e culto aos Mukixi – tendo como base linguística o kimbundu – e que são sinais de resistência, especificamente no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo.

Como relatado pelo Tat'etu Odesidoji dya Mutakalambo, o Nzo Atim Kaiango ua Mukongo começou pelas mãos de Mam'etu Mavuleji dya Matamba (nome civil: Maria da Conceição Gomes da Silva). Ainda na cidade de Montes Claros – MG, Mavuleji teve contato com a Umbanda. Quando criança, em um determinado dia, ela incorporou o caboclo Serra Dourada, que a levou até uma mata. Depois de retomar a consciência, se encontrou perdida, seus pais a encontraram e, neste exato momento, o caboclo a tomou novamente. Segundo relatos de Tatás, a entidade se direcionou aos pais de Mam'etu e disse que ela tinha um caminho na umbanda.

Passaram-se anos e Conceição foi morar no bairro Piratininga em Belo Horizonte – MG. Se casou, teve 06 filhos e, acometida novamente pela espiritualidade, abriu um centro de Umbanda em sua própria casa. Em um determinado dia, em uma sessão, o seu caboclo voltou e pediu que buscasse um terreiro de candomblé, pois o caminho dela era lá. Assim ela fez e, no ano de 1991, se iniciou no Candomblé do Povo Bantu pelas mãos de Tat'etu dya Nkisi (Pai de Santo) Sessy Itaocy dya Mutakalambo (Reginaldo Teixeira da Silva) fundador do Nzo Atim Obatology em Belo Horizonte.

Entretanto, Mam'etu não sabia que a sua passagem pelo candomblé teria outros desdobramentos. Foi no ano seguinte que seu filho carnal Sidney Alves da Silva (Tat'etu dya Nkisi Odesidoji dya Mutakalambo), por questões de saúde, também foi iniciado pelas mãos do Tat'etu Sessy Itaocy dya Mutakalambo.

Atualmente com 41 anos, Odesidoji foi iniciado no candomblé em 1992, aos 11 anos, pelas mãos do Tat'etu Sesi Itaocy dya Mutakalambo. Adentrou ao universo candomblecista, como já mencionado, por intermédio da sua mãe, Maria da Conceição Gomes da Silva, que, desde pequena, frequentava centros de umbanda onde, por questões espirituais, se iniciou no candomblé no ano de 1991, também pelas mãos de Sesi Itaocy, passando a ser chamada de Mavuleji dya Kayango.

Entretanto, foram alguns problemas de saúde – já que ele fazia tratamento no Hospital da Baleia – e as constantes visitas ao Nzo de Sesi Itaocy, que, por intermédio da entidade denominada Sertão Bravo – boiadeiro – e, tendo em vista a recuperação da sua vitalidade, que Odesidoji passou pelo processo iniciático do Candomblé Bantu.

Sidney Alves ocupa o cargo de Tat’etu dya Nkisi no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo. Entretanto, como ele mesmo menciona, a sua missão é dar continuidade aos passos da matriarca da casa, que é a Mam’etu Mavuleji dya Kayango, pois ele nunca pensou e tampouco pediu para ser zelador, já que pertencer ao candomblé não foi algo planejado.

De acordo do Odesidoji, os primeiros passos do terreiro que, posteriormente, se tornaria o Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, surgiu no ano de 1978, quando nem nascido ele era. Anteriormente, era uma Casa de Umbanda chamada Rainha Iansã, registrada naquele ano e, com a iniciação de Mavuleji, anos depois se tornou o que hoje se conhece como Nzo.

O Nzo Atim Kaiango ua Mukongo deu os seus primeiros passos como templo do candomblé do povo bantu no dia 09 de outubro do ano de 1999 onde, foram iniciados os primeiros monas (filhos) desta casa sendo eles: duas Muzenza de Matamba, uma Makota de Kayaya e um Tata Kambono de Mutakalambo.

Entretanto, como relatado pelo Tat’etu, a trajetória de início do Nzo foi composta por muitas lutas e resistências. O primeiro templo foi construído na Rua Ribeirão Preto, número 24, no Bairro Piratininga em Belo Horizonte. Não havia paredes de concreto e/ou cimento, apenas um barracão construído de madeirites forrados de jornais antigos e pintados de cal. Para conseguir recursos para o Nzo, Mam’etu Mavuleji costurava uniformes de Judô. “As madrugadas inteiras nós ficávamos costurando jaquetas para fazer a compra do terreno e também para fazer a construção do Candomblé” (ODESIDOJI, informação verbal).

Como relata Sidney, os seus mona dya Nkisi (filhos de santo) sempre provieram de várias classes sociais, entretanto, em sua grande maioria, eram pessoas humildes e, por vezes, necessitadas de ajuda. Entretanto, independentemente do poder aquisitivo, todos ajudaram na construção do primeiro Nzo, de uma forma ou de outra: com dinheiro, carregando um tijolo etc.



Figura 10 - Mam'etu Mavuleji e Tat'etu Odesidoji.
Dirigentes do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).

Partindo do pressuposto que o Nzo foi inaugurado em 1999 e que o Tat'etu se iniciou no Candomblé em 1992, ele foi questionado se naquela época já tinha consciência de que essa tradição partia de uma diáspora dos povos africanos que foram escravizados no Brasil, especialmente os bantus. Frente a essa indagação Odesidoji disse:

Quando eu entrei pra religião, que eu fui me iniciar, na época da minha iniciação existia ainda muito preconceito. Então a gente era doutrinado de uma forma que até a gente mesmo passava a acreditar cegamente que o nosso Nkisi (santo) era um santo da Igreja Católica. Entre aspas, Mutakalambo para mim era São Sebastião e todos os dias 20 janeiro eu tinha que louvá-lo no Candomblé, mas de preferência, eu tinha que ir à missa de São Sebastião, pedindo-o para me abençoar, porque Mutakalambo era São Sebastião. Eu era muito novo, criança. Então, eu cheguei a ter a ilusão de quando eu estivesse dentro do xilú (espaço sagrado voltado para o processo iniciático) para iniciar em Mutakalambo, São Sebastião iria aparecer lá dentro. Então eu estava esperando São Sebastião, mas São Sebastião me chegou. (ODESIDOJI, informação verbal).

Ainda segundo o Tat'etu, essa percepção que ele teve na época, hoje ele reconhece como fruto do preconceito e do racismo religioso, que ainda se reverbera no Brasil atual, contra as tradições de matrizes africanas que obrigavam, e por vezes ainda obriga, a veneração aos santos

católicos ao invés de demonstrar seu culto aos Mukixi. Entretanto, hoje tendo consciência da sua tradição, Odesidoji ressalta que não tem repulsa ou algo contra a tradição cristã. Porém, ele tem consciência e sabe separar o que é o Nkisi, a sua natureza, do que é o santo na Igreja Católica. Nessa perspectiva, o Tat'etu ainda relata que, na época da sua iniciação, ainda havia Nzo com altares dedicados aos santos católicos como forma de dar satisfação ao público: “aqui não cultuamos o ‘capeta’ e sim, os santos da Igreja”. (ODESIDOJI, informação verbal).

Hoje, no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, já não se tem mais esses altares. No barracão (local destinado ao culto dos Mukixi) do Nzo, por exemplo, há apenas estatuetas africanas. “E hoje a gente pode mostrar para o público realmente o que a gente realmente é, no meu tempo os olhos eram totalmente fechados para isso”. (ODESIDOJI, informação verbal).

No dia 13 de junho de 2009, com o propósito de salvaguardar os saberes do nosso povo e do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, foi fundado o Centro Afro-brasileiro Nzo Atim Oia Oderim, uma associação civil, religiosa, assistencial, filantrópica, educacional, cultural, de saúde e beneficente, sem fins lucrativos, regida por Estatuto, pelo Regimento Interno aprovado em Assembleia Geral e pelas leis vigentes na República Federativa do Brasil, com personalidade jurídica distinta de seus associados, os quais não respondem pelas obrigações por ela assumidas.

Entretanto, à medida em que o Nzo crescia e o espaço geográfico se mostrou pequeno para todas as necessidades, ritualísticas entre outras, hoje a casa está situada na cidade de Juatuba - MG, na Avenida A, 280, Bairro Braúnas. Essa mudança se deu principalmente pelo fato de, como já mencionado, os mukixi são a própria natureza e, por isso, é importante que seu culto seja realizado nestes espaços.

Essa problemática é apresentada por Gomes (2010, p. 284). Em um estudo realizado com alguns terreiros de Belo Horizonte – MG, ela se deparou com esse processo migratório dos candomblés dessa cidade para municípios metropolitanos.

Para ela, além desse fator mencionado pelo Tat'etu Odesidoji, há outros como, por exemplo:

Alguns fatores aparecem como causadores dessa migração forçada dos candomblés da metrópole para os municípios vizinhos. A concentração fundiária, o racismo resultante da intolerância religiosa que muitas casas têm evidenciado em denúncias, são fatores de destaque dessa emigração. Ao ser um ritual que depende de acesso aos elementos naturais, principalmente da vegetação e água de nascente, esses vêm se tornando inacessíveis na metrópole (GOMES, 2010, p. 286).

Nessa perspectiva, ainda segundo a autora, a emigração desses terreiros evidencia, para além da questão de espaço ritualístico, que os discursos coloniais eurocêntricos ainda continuam inviabilizando os Saberes Tradicionais dos Candomblés que, “como resultado, promovem a segregação socioespacial étnica e os fluxos migratórios forçados na metrópole” GOMES, 2010, p. 286).

2.2. Tat’etu Odesidoji dya Mutakalambo e o seu encontro e promoção dos Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu

Muitos foram os motivos que levaram as sociedades ocidentais a negarem a importância das cosmovisões africanas na formação dos povos como, por exemplo: o eurocentrismo, o colonialismo e o racismo. Entretanto, como afirma Cunha Júnior (2010, p. 30), há outros motivos que levam a cosmovisão bantu a ser desconhecida em solo brasileiro:

pode-se começar pela negação da informação. A oralidade dos mais velhos quase nada transmite aos seus adeptos que, por esse motivo, não saem do estágio de iniciantes. Muitas vezes, já antigos na casa, passam por determinadas obrigações temporais, recebem cargo pelo tempo de iniciação, mas não sabem o que fazer. Com os pesquisadores, não é diferente, pouco passa-se para esses acadêmicos ávidos de conhecimentos orais, para promover mudanças de estrutura ou forma (CUNHA JÚNIOR, 2010, p. 30).



Figura 11 - Tat'etu Odesidoji dya Mutakalambo (acervo pessoal).

Como afirma Adolfo (2010, p. 43), é sabido que não há consenso sobre o que se procurar a respeito da cosmovisão bantu no Brasil pois, há uma série de desconfianças entre os adeptos de tal tradição, o que pode ocasionar em atrasos e até extinção da própria nação (ADOLFO, 2010, p. 43).

Sendo assim, a fim de manter viva essa tradição e cosmovisão oriunda dos ancestrais, dando continuidade à entrevista que foi realizada com o Tat’etu dya Nkisi Odesidoji dya Mutakalambo (Sidney Alves da Silva) no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo – do Povo Bantu – ele foi questionado sobre: ‘Qual a relação dos adeptos ao Candomblé do Povo Bantu com os Jinkisi e a suas implicações na concepção de natureza e ambiente no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo?’. O Tat’etu Odesidoji começou contando um pouco da sua história dentro do candomblé de origem bantu:

Frente a essa pergunta, segundo Odesidoji, o culto à ancestralidade – muntus mukixi e antepassados – é o louvor à própria natureza. “O vento, a chuva, o fogo, as folhas, o ar, o sol, as estrelas, a lua, tudo está interligado entre si, para nós o Mukixi são a própria natureza”. (ODESIDOJI, informação verbal). Diante dessa afirmação, o Tat’etu ressalta que, frente a outras tradições africanas – como os nagôs e jejes – na qual ele chama de coirmãos, o candomblé do povo bantu cultua a natureza, já os outros as suas divindades tiveram vida terrena.

Nessa perspectiva, Odesidoji ressalta que todos os rituais aos mukixi são direcionados à ancestralidade – conforme visto anteriormente –, ou seja, ao cultuá-los o candomblecista da tradição bantu entra em contato com essas divindades que são consideradas os ancestrais mais antigos. Mas o que isso significa? O Tat’etu explica:

O culto à ancestralidade para nós é, cultivar a ancestralidade da ancestralidade, ou seja, eu sou filho de Mutakalambo, a minha ancestralidade é de um caçador que vem dos grandes caçadores, dos meus antepassados, dos antepassados, dos antepassados até chegar em mim. O meu desejo de fartura, de luta, de prosperidade vem da minha ancestralidade. Dentro do nosso culto, acreditamos que no nosso DNA, carregamos um pouco da natureza – ou Nkisi – que é dono do nosso mutue (cabeça). A gente tem dentro do nosso DNA essa natureza junto conosco, por isso sem ancestralidade não há candomblé. (ODESIDOJI, informação verbal).

Sendo assim, Odesidoji ressalta que, à medida em que se cultua natureza e a ancestralidade – na busca pelo nommo (equilíbrio) – por intermédio dos Mukixi, os iniciados nesta cosmovisão são convidados, direta ou indiretamente, a perceber o mundo natural de outra forma, tendo em vista que, sem a natureza, não existiriam os seres humanos. O Tat’etu afirma também que o corpo humano é o altar das divindades candomblecistas, tendo em vista que estes, por meio do processo iniciático, se manifestam, também, via a matéria corpórea humana. Entretanto, para Sidney, independentemente de alguém ser ou não iniciado no candomblé, todos os seres humanos são altares dos Mukixi e que, por incumbência de Nzambe (deus criador), são convidados a reconhecerem os seus erros e as suas qualidades, aprendendo a conviver em sociedade, com o propósito de restaurar o equilíbrio entre todos os seres visíveis e invisíveis do cosmos (muntu, kintu, hantu e kuntu). E ele afirma: não vim a este mundo somente por vir. O meu estar neste mundo tem como propósito o objetivo de ser altar do meu Nkisi. Quem é iniciado tem a dádiva de carregar dentro de si a própria natureza. (ODESIDOJI, informação verbal).

O Tat’etu ainda afirma que, ao cultivar a natureza que se manifesta, também, dentro de cada ser humano, este último, por sua vez, se torna Bushaman do sagrado e o sagrado se torna Kushaman deste sujeito. É este processo que vai direcionar a cada praticante dessa cosmovisão

ao que é certo e o que é errado, por isso que se há condutas que não podem ser determinadas como éticas universais dentro do terreiro. Pois cada Nkisi mostra para o seu mona (filho), a partir do processo iniciático, qual o caminho que ele deve seguir: “a escolha é nossa, mas eles (Mukixi) nos mostram o caminho” (ODESIDOJI, informação verbal).

Mas como mencionado, há consentimentos e proibições que podem ser remetidos ao coletivo. Nessa perspectiva, o Tat’etu verbalizou:

A gente de candomblé bantu, deveríamos ter muito uma coisa em mente: preservar a natureza, pois tudo que pregamos é a preservação da natureza. Para quem não sabe, na nossa tradição, a árvore tem vida própria e essa árvore é uma ancestralidade. Há pessoas que dizem que a gente é um povo maluco que bate palma para a pedra, bate cabeça para terra, é, mas essa maluquice na verdade é bater cabeça para nossa ancestralidade. A natureza tem vida própria, então por isso eu indício, o primeiro caminho que o Nkisi nos mostra, para ter uma vida melhor e cultuá-lo não é o de cultuá-lo apenas no assentamento, e sim, e de cultuá-lo dentro da natureza, onde ele se manifesta na sua inteireza. Respeitar as árvores, respeitar a terra, respeitar a água, respeitar a chuva, muita coisa que estamos vendo passar pelo mundo é a natureza nos dando respostas de que a gente está fazendo errado; a chuva sempre teve, a gente que constrói onde não deve construir e ela vem e quer pegar o que é dela por direito; sempre existiu a mata, a gente derruba as árvores para fazer aquilo que a gente quer e esquece que ali é uma natureza. Então a primeira coisa que os Mukixi nos mostram, e que deveríamos sentir isso é, a preservação e o cuidado com a própria natureza e também do nosso próprio corpo que é o altar das nossas ancestralidades. Infelizmente, é o que ainda falta em muitos adeptos da nossa tradição, conscientização daquilo que a gente acredita. (ODESIDOJI, informação verbal).

Essa afirmativa reafirma a ideia de que todos os rituais exigem a utilização de recursos



provenientes da natureza, desde a preparação da terra para a construção de uma comunidade candomblecista, pois o solo é sagrado, ele, Nsumbo, é quem dá a licença para os ritos sacramentais do candomblé sejam iniciados naquele espaço geográfico; até as festividades periódicas que acontecem no Nzo.

Nas comunidades de candomblé do povo bantu, em especial no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, esta analogia entre natureza e os saberes tradicionais, na qual estes elementos estão intimamente ligados, constitui um terreno fértil ao processo de respeito e conservação ambiental (ARAÚJO, 2009, p. 11). Para que cada ecossistema tenha o seu representante

Figura 12 - Tat’etu Odesidoji dya Mutakalambo (acervo pessoal)

responsável, o ser supremo Nzambi², designou cada Nkisi com um atributo para auxiliá-lo na grande obra de perpetuação da humanidade (PRANDI, 2001, p. 103). Dessa forma, as forças da natureza tornam-se reflexos das emanções dos Mukixi no planeta viabilizando o encontro do sagrado com os seres humanos que tem a missão de preservar, cuidar e manter o meio natural, pois essa é uma condição fundamental para os seguidores do Nzo, visto que, os ritos e rituais só acontecem e são feitos propiciados por meio de folhas, banhos e elementos naturais consagrados aos Mukixi (MARTINS, 2015, p. 171).

A vivência em cada Nzo Atim Kaiango ua Mukongo possibilita aos seus ana e monas (filhos e irmãos) leituras do mundo, das relações humanas harmoniosas e de convivências igualitárias, em que todos podem viver com autoconfiança, dignidade e respeito e, também, que se deve ter respeito pelo planeta que os acolhe. Assim, quando estes adeptos são recolhidos para iniciação, passam pelos ciclos de morte e renascimento, dessa maneira é necessário renascer para novas ideias, valores e culturas (MARTINS, 2015, p. 171).



Figura 13 - Ana dya Nkisi do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).

O respeito ao meio ambiente adquirido no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo não é meramente de conservação ambiental. Mesmo que cada elemento existente na natureza represente um Nkisi que se deve preservar para manter a ligação com o divino e assegurar de alguma forma a subsistência no planeta, o respeito adquirido é de uso consciente e crítico do meio ambiente que se vive, pois, sendo todos os Mukixi intimamente ligados ao meio ambiente,

² O deus supremo e criador nos candomblés de tradição bantu (ODESIDOJI, informação verbal).

e à medida que se destrói um elemento da natureza, causa-se uma reação em cadeia que pode ser considerada como um castigo dos mesmos por tal violação (MARTINS, 2015, p. 172).

Dessa forma, é correto pensar na possibilidade de conhecer os princípios éticos e filosóficos do Candomblé do Povo Bantu para fundamentar uma educação ambiental que contribua para a formação de uma consciência ambiental. Essa formação, além de promover o respeito por uma prática sócio/cosmológica herdada pelos negros e negras africanos e afro-brasileiros (as), ainda pode possibilitar aos educadores uma ação pedagógica mais solidária em relação ao meio ambiente (Botelho, 2008, p. 20) observando a Lei Federal nº 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino das Culturas e Tradições Afro-brasileiras desde o ensino fundamental até o médio nas escolas públicas e privadas, promovendo tais Saberes Tradicionais e a consciência de que repensar a relação entre ser humano e ambiente se faz muito necessária diante dos problemas ambientais já enfrentados.

2.3. Kota Sambamocy dya Kaiaia Kukueto e a inconsciência coletiva no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo



Figura 14 - Kota Sambamocy dya Kaiaia Kukueto (acervo pessoal).

Ester Antonieta Santos, 39 anos, psicóloga, mestra em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), e que reponde no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo pela dijina de Sambamocy. mona dya Nkisi Kaiaia (filha de Kaiaia) tem como cargo o de Kota, ou seja, a mais velha – aquela que já passou pelo processo de renovação espiritual de 07 anos. Esse diálogo se inicia com ela narrando a sua história de chegada ao candomblé do povo bantu. Sambamocy chegou ao terreiro por intermédio do seu irmão mais novo e de uma prima.

Ela conta que tem uma prima que é candomblecista e que ligava todos os dias para a sua casa com o objetivo de conversar sobre a espiritualidade, sobre as entidades e mukixi. Isso foi em 1988. Nesta perspectiva, Sambamocy narra que não se sentia confortável em debater sobre essa temática, ainda mais por telefone, pois tinha muitos receios e medos, da mesma forma, preconceitos. Sempre passava para seu irmão mais novo, Pedro, que permanecia horas conversando com a prima.

Em uma dessas conversas sua prima convidou o Pedro para ir em um terreiro de Umbanda frequentado por ela. Ficava no bairro Pedra Branca, Ribeirão das Neves – MG. O

Tat'etu estava em processo de construção do Nzo. Seu irmão começou a frequentar e, posteriormente, depois de muita insistência, Sambamocy foi também. Em uma das suas conversas com o Tat'etu, ele pediu que ela jogasse os búzios com ele:

Na época eu não sabia do que se tratava. Ele me disse que eu era filha de Kaiaia e que ela vestia branco e azul. Nessa conversa o Tat'etu me disse que eu precisava de orientação espiritual, pois tudo o que eu começava eu não terminava, eu não dava conta de finalizar as coisas. Ia tudo muito bem, mas, no momento em que as coisas se engatavam eu não conseguia continuar. De fato, era isso que estava acontecendo comigo realmente. (SAMBAMOCY, informação verbal).

Foi assim, relata ela, que as coisas foram seguindo seu ritmo. Sambamocy relata que um dia estava tendo uma sessão e uma Pomba Gira (entidade) a chamou. Nesse momento ela perdeu a consciência – incorporou uma entidade pela primeira vez. E dessa forma, ela entrou efetivamente para este terreiro onde, posteriormente, passou pelo processo iniciático no ano de 2008. E, anos depois ela deixou sua casa de origem e foi ser mona dya Nkisi do Tat'etu Odesidoji.

Hoje, 14 anos após a iniciação, Sambamocy foi questionada a respeito de como ela definiria o Candomblé do Povo Bantu aqui no Brasil. Nessa perspectiva, a Kota respondeu dizendo que o Candomblé não é uma religião, é um estado de espírito, um modo de vida. “O candomblé está para todo mundo, mas não é todo mundo que está por candomblé”. (SAMBAMOCY, informação oral). Indagada por essa afirmativa, a mais velha relata que não é qualquer pessoa que dá conta de viver o Candomblé, de estar presente, de ser paciente e entender o processo de conhecimento, de hierarquia e respeito aos mais velhos e mais novos e, principalmente de se prontificar a ressignificar o mundo natural:

Quase que vira uma moda, não é? Ser pai ou mãe de santo. O povo enche a boca para falar que quer ter casa. Convido a essas pessoas a virem aqui e passar 21 dias criando os barcos – nome dado ao recolhimento de uma pessoa para o processo iniciático -, acordar às três da manhã, lavar, passar, cozinhar, limpar. (SAMBAMOCY, informação verbal).

É no dia-a-dia que se aprende tudo o que é necessário dentro de Nzo, as cantigas, rezas, os rituais, cultos, hierarquia entre outros. Dando continuidade à pergunta inicial, Sambamocy diz que há uma ligação com a ancestralidade africana e com o candomblé brasileiro que é interruptiva. Para ela, a ancestralidade do Candomblé é inexplicável, ela se manifesta na própria vivência no Nzo, nos rituais e cultos, no encontro com as entidades, com as divindades que são a própria natureza.

Está escrito na minha dissertação sobre o que chamamos de inconsciente coletivo. O que defendo é que eu acredito que as pessoas negras, principalmente por estarmos ligados ancestralmente às raízes africanas, não só pelas religiosidades, temos um inconsciente coletivo forte. Porque a gente vê as coisas e a gente se identifica. Como se a gente tivesse uma memória passada sobre aquela vivência, e é isso que eu estou defendendo, essa ancestralidade está em nós, faz parte de nós, porque nós também fazemos parte disso. (SAMBAMOY, informação verbal).

Para Sambamocy, os seres humanos não são fragmentados, o passado faz parte do presente e, o presente fará parte do futuro. Essa linearidade do tempo faz com que os seres



Figura 15 - Kota Sambamocy e Nzenza Seji Danji (acervo pessoal)

humanos do presente não se esqueçam dos ensinamentos e vivências do passado, e que estes aprendizados estão no inconsciente de cada ser, ou seja, inconsciência coletiva. Dessa forma, não há possibilidade de pensar em um ser humano fragmentado ou desassociado do mundo natural. Ainda segundo a Kota, é essa ancestralidade que, principalmente por meio do Nkisi Kaiaia, a fizeram trilhar caminhos inimagináveis.

Após essa afirmativa, Sambamocy foi questionada se essa relação com a ancestralidade e Kaiaia modificou a sua percepção acerca do mundo natural. Frente a essa pergunta ela ressalta que essa mentalidade ambiental já estava presente na sua vivência antes de ingressar ao candomblé, onde ela afirma que está ligada a ideia de inconsciente coletivo. Para ela essa percepção de cuidado e integralidade do ser humano com o mundo natural é fruto dos antepassados e ancestrais que, desde

antigamente, já ensinavam tal importância:

Isso não é europeu. A mentalidade ambiental é africana, são os povos africanos que sempre tiveram preocupação com o mundo natural. Os povos indígenas, aqui no Brasil por exemplo, se assemelham aos nossos povos. (SAMBAMOCY, informação verbal).

Nessa perspectiva, ela ressalta ainda mais essa semelhança com os povos originários a reafirmar a ideia de que, por meio dessa inconsciência coletiva, os candomblecistas partem do pressuposto de usufruir da natureza apenas com aquilo que é essencial para determinado momento. Não há a ideia de estocar nada.

Ainda segundo a Kota, é a vivência no Candomblé do Povo Bantu que potencializa e possibilita que as pessoas acessem a este inconsciente coletivo, a essa memória ancestral. Esta

memória está viva no Nzo, em seus adeptos desde o nascimento. Nessa perspectiva, o comportamento ambiental é desencadeado a partir desses saberes guardados no inconsciente. É só preciso virar uma chave, se colocar no processo de viver a cosmovisão candomblecista.



Figura 16 - Saudação ao Nkisi Lemba Nganga (acervo pessoal)

Sambamocy defende que, para virar essa chave é preciso se abrir ao processo de reconhecimento da sua própria história, dos seus antepassados para que, dessa forma, se entenda, também, como um ser integral neste mundo.

Para ela, o fato de a humanidade viver em um mundo globalizado, onde as informações são de fácil acesso, por vezes potencializa a ideia da modernidade de dominação do mundo natural. É por isso que, nessa perspectiva, os saberes tradicionais do candomblé, segundo Sambamocy, podem contribuir para que os seres humanos compreendam que estes são filhos do planeta e que, sem ele, não há humanidade. Questão que já foi aprendida dentro do Nzo e que, por meio de tais saberes, pode facilitar a tomada de consciência coletiva de cuidado e respeito com o mundo natural.

Claro que, vale ressaltar que não são todas as pessoas os ana (filhos) do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo que têm essa consciência ambiental. Essa afirmação da Sambamocy remete a outras questões estruturais e sociais.

2.4. Nzenza Seji Danji dya Hongolo: implicações nas relações e interações com a natureza a partir da vivência no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo



Figura 17 - Tat'etu Odesidoji, Nzenza Seji Danji e Mam'etu Mavuleji (acervo pessoal).

Pedrina de Lourdes Santos, 59 anos, nascida e residente na cidade de Oliveira – MG há 49 anos é reinadeira e, há 41 anos é capitã do Reinado de Maçambique de Nossa Senhora das Mercês. Como todo iniciado aos segredos da Cosmovisão do Candomblé do Povo Bantu e, ainda como nzenza, sua dijina é Seji Danji dya Hongolo.

Seji Danji relatou a sua experiência de chegada ao Nzo Atim Kaiango ua Mukongo. No ano de 1999 ela foi até ao Nzo para ministrar uma formação sobre o Reinado a pedido dos Pretos Velhos João e Benedito – entidades ancestrais – de Mam'etu Mavuleji e Tat'etu Odesidoji:

Então nós passamos um período confeccionando os instrumentos. Ensinando a tocar, a dançar as toadas. No Reinado a gente não fala nem música, nem canto, falamos toada. Mas o reinado é como candomblé a gente aprende, aprende, morre sem saber de tão profundo que é. (SEJI DANJI, informação verbal)

Nessa perspectiva, Seji Danji também explica que o tempo no Nzo é muito exíguo para que se possa ter espaço o suficiente para explicar, dialogar e conhecer profundamente sobre os fundamentos e mandamentos do sacramento do Reinado.



Figura 18 - Kizomba dos Pretos Velhos (acervo pessoal).

Passada essa formação e, percebido que os ana tinham aprendido muito sobre o Rosário, Seji Danji deixou de frequentar o Nzo. Entretanto, alguns anos depois, em 2015 especificamente, morando em Belo Horizonte – MG, estava saindo para ministrar uma palestra em um centro Kardecista – foi pertencente dessa doutrina por mais de 20 anos –, recebe uma ligação de uma das makotas³ mais velhas do Atim Kaiango ua Mukongo, Makota Locydewara (Mãe Locy).

Nessa ligação, Makota Locydewara disse a Seji Danji que Tranca Rua – entidade ancestral – de Tat’etu Odesidoji queria conversar com ela. Depois da palestra ela foi até ao Nzo que, nessa época, já estava migrando para a cidade de Juatuba – MG.

Pensei que era no Piratininga em Belo Horizonte, aí Mãe Locy disse que não: é em Juatuba – MG. Aí eu marinei, a dificuldade que ia ser, mas vim assim mesmo. Desci lá embaixo na rodovia, vinha subindo e meu telefone descarregou. Ele – ‘Tat’etu Odesidoji’ – não conseguia falar comigo, nem eu com ele. (SEJI DANJI, informação verbal).

Na época, o caminho da rodovia até o novo endereço do Nzo era todo de terra. Não havia, também, o salão de culto aos Mukixi e, tampouco, a casa de toque para Exú, apenas a casa de preto Velho.

³ Mulheres que não entram em transe de incorporação. Responsáveis por cuidar e zelar dos médiuns no momento de incorporação. (ODESIDOJI, informação verbal).



Figura 19 - Casa dos Pretos Velhos (acervo pessoal)



Figura 20 - Casa dos Exús e Pombas Giras (acervo pessoal).



Figura 21 - Entrada do Salão de Culto aos Mukixi (acervo pessoal).

Seji Danji também conta que, logo quando chegou foi recepcionada pelos Pretos Velhos de Mam'etu Mavuleji e Tat'etu Odesidoji. “Nós rezamos o Rosário, assim como os negros na senzala rezavam” (SEJI DANJI, informação verbal).

Nessa reza o Preto Velho de Tat'etu Odesidoji foi embora e o Marujo Martim Pescador chegou. Conversando com essa outra entidade, Seji Danji conta que o recado que Seu Tranca Rua tinha para ela era bem simples e audacioso: no dia 09 de janeiro de 2016 haveria um barco para recolher e ela deveria entrar para se iniciar nos segredos do Candomblé do Povo Bantu.

Questionada se ela foi resistente ao pedido, Seji Danji disse que não. Entretanto, ela confessa que nunca tinha participado de um sikasambe e que, tampouco, sabia o que era o Candomblé, seus segredos dentre outros. Porém, decidida a sua entrada para iniciação, ela começou a ser mais frequente no Nzo e, conseqüentemente, a participar dos rituais e cultos aos Mukixi.

Em uma dessas ocasiões ela acabou bolando⁴ – dormindo no santo, pela primeira vez.

O que mais chama a atenção nessa entrevista é que, a todo momento Seji Danji fala a respeito da sua experiência enquanto reinadeira e como este a levou ao Candomblé. O mais interessante é que neste relato ela desmistifica muitas questões sobre esta primeira tradição, principalmente sobre os aspectos históricos. O Reinado também é uma forma que os negros escravizados de tradição encontraram para resistir à opressão dos europeus em território brasileiro. O culto realizado por eles não é direcionado aos santos cristãos católicos e, sim, aos Mukixi, assim como no Candomblé do Povo Bantu. Importante reconhecer essa pluralidade de resistências e reinvenções que o povo bantu encontrou como forma de perpetuação da sua cosmovisão.

A partir da sua vivência e experiência no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, Seji Danji afirma que todos os seres humanos, independentemente da crença ou não crença, são convidados por Nzambi - deus criador na cosmovisão bantu – são convidados a viver em harmonia com o mundo natural. Ainda segundo ela, os mukixi são os mentores espirituais que



Figura 22 - Seji Danji buscando folhas na mata (acervo pessoal)

⁴ O bolar ou dormir no santo, é um dos fenômenos mais comuns que ocorre com um Ndumbi. O seu corpo não está preparado para manifestar a força do seu Nkisi, por isso você acaba o incorporando de uma forma semelhante a um desmaio. (ODESIDOJI, informação verbal).

guiam a humanidade rumo ao equilíbrio com o mundo natural, já que estes, por sua vez, são a própria natureza. É por isso que a humanidade deveria dar ouvidos ao clamor da terra.

Outros são os mentores espirituais responsáveis por ajudar a humanidade neste plano físico, já mencionado neste capítulo, que são as entidades: pretos velhos, caboclos, boiadeiros, baianos, marujos, exús e pombas giras. Todos convergem para o mesmo objetivo: equilíbrio entre todos os seres animados e inanimados da terra.

Para Seji Danji há uma coisa que chama a atenção nas suas conversas com os ancestrais, especialmente as entidades: “a sementeira é livre, mas a colheita é obrigatória” (SEJI DANJI, informação verbal). Nesta perspectiva, para ela, os problemas socioambientais que a humanidade sofre hoje em dia, são fruto da sua ganância e, principalmente, por ter deixado de ouvir o que a terra os fala.

Seji Danji, também conhecida como Capitã Pedrina, é reconhecida como pesquisadora na área de cantos e oralidades em línguas africanas de matriz bantu, em cultura e história-afro-brasileira. Pertencente ao Programa de Mestras e Mestres dos Saberes Tradicionais da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, tem se destacado, também, como uma grande pensadora negra sobre relações étnico-raciais.

Nessa perspectiva, ela ressalta o grande desconhecimento do povo brasileiro, principalmente por conta dos racismos estruturais e religiosos, a respeito de sua história e, principalmente, do vasto saber promovido pelas comunidades tradicionais, especificamente o Candomblé do Povo Bantu.

Ela ressalta como ainda tais cosmovisões africanas, em específico a bantu, estão ainda carregadas de frutos herdados do colonialismo. Os opressores de antigamente hoje se transvestem de uma nova roupagem para continuar subalternizando o povo preto. Para ela, o exemplo maior disso são os brancos que falam em nome do povo preto ou que usufruem do conhecimento ancestral para conseguir o que almeja, principalmente dentro das academias.

O nosso povo tem um conhecimento milenar, desde a antiguidade já sabíamos que destruir o ambiente era um atentado contra o equilíbrio do mundo natural. Foram os colonizadores que nos impuseram práticas de desagrado à natureza. Mas, assim como os povos originários dessa terra – indígenas – nosso povo já sabia que, para ter uma vida digna, era preciso preservar a nossa terra, pois ela é também sagrada. O povo bantu já sabia disso há milênios e milênios atrás. Isso aí, eu estou dizendo só para ver a força do conhecimento que esse povo tem, não é? (SEJI DANJI, informação verbal).

Para ela, o fato do povo bantu reverenciar a natureza e, isso se reverberar na prática candomblecista no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, mostra o quanto hoje é necessário respeitar o mundo natural em todos os seus aspectos, principalmente para os adeptos de tal cosmovisão.

Como afirma Seji Danji, a natureza, para além de ser sagrada, é medicamento para o corpo e para a alma. Por meio dela, é possível preparar chás de cura, banhos de descarrego de energias negativas.

A minha mãe era benzedeira, parteira. O meu pai fazia muitas garrafadas⁵, muitos remédios, muitas coisas que eu não conheci. Porém aprendi com eles muitos saberes que o povo negro, anterior aos meus pais, os ensinaram como: comidas, banhos entre outros (SEJI DANJI, informação verbal).

Ela ressalta ainda a importância de reconhecer as alianças que o povo bantu gerou como forma de sobrevivência e resistência. Para Seji Danji esta aliança ocorreu sempre com os povos indígenas, que também foram escravizados. Ela os chama de irmãos indígenas. Para ela foi essa aliança entre os bantu e os indígenas que possibilitou que hoje o candomblé bantu louvasse as entidades denominadas de caboclos, afinal de contas, estes, por sua vez, são indígenas.

É um acordo ancestral, de luta, de resistência. Nosso povo sofreu junto com os nossos irmãos indígenas. Nossa tradição abriu as portas para estes seres ancestrais que lutaram junto com os nossos. Este acordo ancestral reforça a nossa necessidade de, como candomblecista bantu, cuidar da natureza, já que nossos irmãos também fazem isso (SEJI DANJI, informação verbal).

Seji Danji afirma que não se pode esquecer essa aliança, esquecer as raízes dessa caminhada de resistência do povo bantu. A terra é do povo indígena e, como perpetuadores da tradição do candomblé do povo bantu, é missão desse povo ajudar na preservação desta terra que pertence aos povos originários. É por isso que atualmente, o Nzo Atim Kaiango ua Mukongo reverencia, por meio das entidades dos caboclos, a cosmovisão dos povos indígenas, seja por meio dos rituais ou por meio da preservação do ambiente. Uma história de respeito e gratidão.

É dessa forma que Seji Danji afirma que, ao pertencer ao Candomblé do Povo Bantu e, ao louvar os caboclos, ela aprende o significado, a importância e a necessidade de preservar e restabelecer o equilíbrio entre a humanidade e os seres humanos, afinal, “se nós destruímos a Natureza, nós estamos destruindo a nós mesmos!” (SEJI DANJI, informação verbal).

Esse aprendizado se implica em todas as instâncias de sua vida e existência. Desde a sua tratativa com o ambiente até a sua relação com os outros seres humanos. Entretanto Seji Danji

⁵ Garrafadas, em geral, são combinações de plantas medicinais veiculadas em bebidas alcoólicas, utilizadas com diversas finalidades na medicina popular. (SEJI DANJI, informação verbal).



Figura 23 - Paramenta feita de palha de coqueiro do Nkisi Nsumbo (acervo pessoal).

ainda relata a dificuldade em se assumir candomblecista em um país altamente racista. Um exemplo disso foi quando a casa de seus pais foi apedrejada por católicos mais conservadores pelo simples fato de serem benzedeiros.

Hoje Seji Danji entende a importância de valorizar e honrar as raízes africanas. Esse processo ela chama de “purificação” em que elementos utilizados dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, que são resquícios do colonialismo, dão espaços para aqueles que os antepassados e ancestrais do povo bantu usavam, como por exemplo: a Kunda⁶ que hoje não é mais de louça

e sim de barro; as paramentas⁷ dos mukixi que atualmente só usam elementos provenientes da natureza e não mais aqueles que se assemelham às coroas de ouro dos europeus.

Seji Danji afirma que essa “purificação” é outro fator importante para que, dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, o candomblecista da cosmovisão bantu aprende a não maltratar aquilo que para este povo é sagrado, a natureza. “A gente tem que cuidar porque a nossa fé nos leva a isso”. (SEJI DANJI, informação verbal).

Grande exemplo disso é o que eu mesmo vivo dentro do terreiro aqui, enfrentando o que não é da nossa tradição. Não podemos usar copos descartáveis, porque eles levam centenas de anos para a natureza consumir. Porém, temos que ser realistas, às vezes o próprio povo que se diz que cultua a natureza, não pensa nisso. Não demonstra esse respeito na hora de cuidar dessa própria natureza. O Tat’etu Detaji, já e desencarnado, não gostava nem que cuspsse no chão. O respeito que ele tinha com a natureza chegava a isso, a esse nível. Ele era de Nsumbo. (SEJI DANJI, informação verbal).

⁶ Assentamento. Bacias e pratos utilizados no ritual de iniciação onde o seu Nkisi fica guardado por meio de rezas e fundamentos revelados apenas aos noviços. (SEJI DANJI, informação verbal).

⁷ Ferramentas utilizadas pelos Mukixi que simbolizam a sua manifestação no mundo natural. (SEJI DANJI, informação verbal).

Nessa questão, Seji Danji afirma a importância de uma diligência que esteja arraigada profundamente com esse compromisso de respeito ao mundo natural. Para isso, é preciso muita persistência e paciência para que essas pautas de preservação e cuidado avancem dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo. Vale ressaltar que essa problemática é algo enfrentado por todas as sociedades e, estando o candomblé inserido nelas, especificamente em território brasileiro, não está distante desta.

Seji Danji atribui essa falta de consciência principalmente por conta do mundo globalizado que enxerga a natureza apenas como um meio de acúmulo de riquezas. Essa mentalidade é fruto do colonialismo. Essa afirmativa ressalta e reforça a importância de uma educação ambiental que, de fato, reconecte o ser humano com este mundo natural. A pauta ambiental não pode ser tecnicista, ela tem que agregar todos os conhecimentos que contribuam na superação dos problemas socioambientais atuais. Na cosmovisão bantu, especialmente dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, até para se retirar uma folha da natureza é preciso pedir licença:

Eu tenho que cuidar das matas até mesmo para escolher uma folha. Eu tenho que pedir licença para retirá-la, não é? Explicar para a natureza que aquilo vai servir para curar e abençoar a humanidade. Para mim, isso é vivenciar a natureza, não é? E isto é fazer-se natureza. É o ritual, é muito lindo. (SEJI DANJI, informação verbal).



Figura 24 - Nzenda Seji Danji (acervo pessoal)

Sendo assim, para Seji Danji, ser candomblecista bantu, estar no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, é não contribuir com a contaminação do ambiente, é compreender que isso é fantástico. Ainda segundo ela, a natureza é o próprio ser humano e este, por sua vez, deve se atentar a isso para que de fato as sociedades possam superar as problemáticas ambientais.

Como mona dya Nkisi Hongolo, (filha do Nkisi Hongolo), Seji Danji afirma que são os mukixi as divindades responsáveis por sustentar e dar vida ao mundo natural. Hongolo é o magma, é ele que permite que a terra fique suspensa no universo.

De acordo com Seji Danji, o mundo está contaminado pelo modo de ser e viver dos norte-americanos e europeus. Para ela, estes povos, em geral, vivem em busca de acumular bens materiais. Essa ideia é divergente dos saberes pertencentes aos bantus e que se perpetua dentro Nzo Atim Kaiango ua Mukongo.

3. OS SABERES TRADICIONAIS DO CANDOMBLÉ DO POVO BANTU: história, resistência, cosmovisão, mukixi e humanidade.

Como afirma Prandi (2000, p. 54), os primeiros séculos do tráfico de seres humanos negros, oriundos do continente africano, foram marcados, preferencialmente, pela chegada forçada – para exercer o trabalho escravo – dos povos bantus⁸ em território brasileiro. Nesta perspectiva, segundo Malandrino (2009, p. 02), entre os séculos XVI e XIX, a retirada deste povo se concentrou, principalmente, na região que hoje é conhecida e denominado como o país de Angola:

Portanto, entre os séculos XVI ao XIX foi em torno do tráfico de escravos que se deu a relação entre os africanos, com destaque para os angolanos, e os europeus, com destaque para os portugueses. Cabe notar que esse contato foi regido por relações desiguais de poder. Como católicos, os portugueses tinham o desejo de propagar sua fé e o seu ideal comercial e migratório ia ao encontro da posição da Igreja Católica e, com isso, a fortalecia. (MALANDRINO, 2009, p. 02).

Sendo assim, de acordo Malandrino (2009, p.03), a presença dos portugueses em territórios do continente africano, principalmente na região de Angola e, na busca por pessoas para escravizá-las, provocou mudanças em suas sociedades locais, especialmente porque este contato, entre estes dois povos, foi regido por relações desiguais de poder. Sendo assim, Portugal, ao adentrar nos territórios de Angola, criou, rapidamente, bases para uma autêntica política não só mercantil, como também, missionária. Uma junção entre comércio e proselitismo⁹ cristão. É essa junção entre o comércio português e o proselitismo cristão que provoca a incorporação de valores culturais e religiosos pelos angolanos, reverberando nas suas percepções e concepções acerca do mundo – cosmovisão.

Dessa forma, conforme Malandrino (2009, p.05), Angola se tornou o combustível e território fértil no tráfico de seres humanos a serem escravizados para a produção comercial

⁸ Os bantus, povos da África Meridional, estão representados por povos que falam entre 700 e duas mil línguas e dialetos aparentados, estendendo-se para o sul, logo abaixo dos limites sudaneses, compreendendo as terras que vão do Atlântico ao Índico até o cabo da Boa Esperança. O termo “bantu” foi criado em 1862 pelo filólogo alemão Wilhelm Bleek e significa “o povo”, não existindo propriamente uma unidade bantu na África. As principais línguas deste tronco são: o ajauá, falado em terras contidas hoje em Moçambique, Malauí e Zimbábue; o ganguela, na fronteira leste de Angola e oeste de Zâmbia; cuanhama, no Sudoeste africano contido em Angola e Namíbia; o iaco-cuango-casai, no Zaire; macua, em Moçambique; quicongo, no Congo, Cabinda e Angola; quimbundo, em Angola (acima do Rio Cuanza e ao redor de Luanda); quingwana, no Zaire; quioco, no nordeste de Angola; ronga, em Moçambique e Zimbábue; suaíle, na Tanzânia, Zanzibar e Moçambique; suto, na África do Sul; tonga, em Moçambique e Zimbábue; xona, em Moçambique, Zimbábue e Botsuana; umbundo, em Angola, abaixo do Rio Cuanza e na região de Benguela (PRANDI, 2000, p. 54)

⁹ Proselitismo é o nome dado à busca ativa de uma religião por novos fiéis. Em sua origem grega, o termo designava a adesão de pagãos ao judaísmo, mas esse sentido primeiro foi perdido há muito tempo. Hoje, “proselitismo” é usado com conotação negativa, para descrever a suposta agressividade de uma religião (concorrente) em converter novos seguidores. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2020, p. 282).

brasileira, “estando sua vida econômica e comercial mobilizada e baseada na escravidão” (MALANDRINO, 2009, p.04). Essa situação, para além das transformações culturais e cosmológicas, causou um desequilíbrio também econômico naquele país:

[...] uma vez que, dele, apenas tirou-se pessoas e produtos, sem que houvesse investimento efetivo no seu desenvolvimento. Primeiro, porque houve uma concentração muito forte no tráfico de escravos, o que exigia pouco gasto e muita violência; e, segundo, porque seu território foi utilizado como depósito de sentenciados (degradados) (MALANDRINO, 2009, p.04).

O tráfico destes povos, para Malandrino (2009, p. 06), interferiu, de forma extremamente negativa, no sistema social de Angola, fazendo com que houvesse um rompimento com o padrão de vida e com o sistema tradicional de compreensão do mundo já estabelecido por meio da cosmovisão bantu.

Dessa forma, no século XVI, Angola se torna um dos mais importantes mercados de captura de pessoas para serem escravizadas no Brasil. Tal captura se deu não somente no litoral, mas também, no interior do país, entretanto, vale ressaltar que, “por meio de troca, quer como prisioneiros, quer como tributo, ‘os angolanos foram’ retirados normalmente de maneira violenta” (MALANDRINO, 2009, p.06) do seu lugar de origem.

Para Malandrino (2009, p; 06), é impossível compreender a cosmovisão do povo bantu nas origens da formação do povo brasileiro, sem pensar no triângulo relacional entre Portugal, Brasil e Angola, já que este último ofereceu pessoas para serem escravizados no “Brasil durante um longo período a custos baixos, sendo tal fluxo contínuo e barato” (MALANDRINO, 2009, p.06). Esta relação não se reduz apenas a um trato de comércio de pessoas negras, mas também, um instrumento de conquista e dominação portuguesa sobre Angola uma vez que:

[...] na região congo-angolana, as instalações físicas, além de demarcarem precariamente a posse do território português, introduziram as primeiras transformações na forma de capturar escravos: a violência cometida diretamente por europeus sobre os povos do litoral passou a ocorrer paralelamente aos acordos com os soberanos locais (RODRIGUES, 2005, p. 46).

É esta estratégia que, para Malandrino (2009, p; 07), permitiu que fossem realizadas, aproximadamente, duas mil viagens do porto de Angola para o Brasil, para vender, ao longo de quase três séculos, cerca de quatro milhões de pessoas negras que se tornarão escravas em solo brasileiro. Portanto, ainda segundo a autora, a presença de Portugal em Angola é caracterizada como um trato extremamente predatório de seu povo, gerando, por diversas vezes, guerras, extorsões dos chefes angolanos. Nessa perspectiva, vale ressaltar que o comércio dos seres

humanos angolanos encadeou, também, a oferta de vários produtos africanos, ou seja, uma pessoa “tinha um valor agregado, apresentando-se como mercadoria capaz de carregar outras”. (MALANDRINO, 2009, p.07). Entretanto:

Se através do prisma econômico o comércio de escravizados tornou-se agregador, o mesmo não pode ser dito em relação à questão cultural, já que a forma como se estruturou a escravidão mercantil, diferentemente da escravidão doméstica, mostrava-se inconciliável com a vivência dos grupos de tradição bantu. O que observamos é a ruptura das bases culturais bantu e a transformação do ser humano em escravizado. (MALANDRINO, 2009, p.08).

Esta ruptura das bases culturais bantu fortalece o envolvimento das sociedades locais com o tráfico de pessoas, especialmente daqueles que viviam no litoral angolano, já que tal conduta interferiu, profundamente, na organização social, política e cosmológica desses povos. De acordo Rodrigues (2005, p. 47), a exploração escravagista, em Angola, proporcionou o declínio de antigas posturas políticas neste território, ascendendo, por sua vez, “um tipo de Estado que floresceu escravizando e exportando seus dependentes através do Atlântico” (MALANDRINO, 2009, p.08). É essa conduta que esfacela as principais estruturas político-sociais da cosmovisão bantu, como:

[...] a separação da família e a perda do território. A captura e a separação da família alargada e nuclear desestruturam visceralmente a pessoa de tradição bantu, que perde, nesse momento, a possibilidade de dar continuidade à participação vital, uma vez que foram rompidos os laços de solidariedade vertical e horizontal. Rompendo esses laços, a pessoa tem desfeita a ligação com a participação vital, havendo também a quebra da corrente vital. O ser humano tem, portanto, a sua força vital diminuída. Esgotam-se os motivos pelos quais se vive, uma vez que, dentro da cultura bantu, só se existe pela e na comunidade. (MALANDRINO, 2009, p.09).

Para além dessa dimensão da perda da força vital, que esgota os motivos pelos quais se vive, já que na cosmovisão do povo bantu a existência está alicerçada a ideia de vida em e na comunidade, outro aspecto de rompimento se dá na compreensão de território, já que, nesta tradição e de acordo Rodrigues (2005, p. 47), ele configura o espaço da estrutura social, ou seja, a terra é um aspecto intrínseco à ideia de existência em grupo onde, cada família, ou clã, possui espaços bem delimitados já que esta, por sua vez, é um bem inalienável e de propriedade coletiva dos vivos, antepassados e ancestrais, sendo herança milenar de usufruto. A terra, o território, na cosmovisão bantu, tem um caráter extremamente sagrado, o que fortalece a coesão social e garante a consciência de vida em comunidade:

O vínculo com a terra serve de elemento de união à comunidade de sangue ou parentesco. Existe uma participação análoga entre o grupo e a sua propriedade. Pode falar-se de participação coletiva entre o grupo e seu prolongamento. (MALANDRINO, 2009, p.10).

Sendo assim, é por meio da inserção da pessoa, pertencente à cosmovisão do povo bantu, no grupo e no território que fortifica a coesão, a solidariedade e a promoção da consciência comunitária. Ao ser retirado desse convívio e, ao ser submetido à escravidão, antes da travessia do Atlântico e durante a estadia nos barracões e, após a travessia em direção ao território brasileiro, essa concepção de participação coletiva é rompida.

Entretanto, de acordo Gomes (2019, p. 157), à medida em que a captura destes povos passou a ser mais distante dos portos de embarque, tornou-se necessária a criação de condições favoráveis e anteriores à travessia do Atlântico, ou seja, a criação de barracões onde se concentravam as pessoas capturadas enquanto esperavam o momento de traslado para o Brasil. Sendo assim, segundo Rodrigues (2005, p. 50), esse processo favoreceu a modificação e mistura das línguas maternas desses povos ainda em solo africano, antes de embarque, e não somente em território brasileiro.

Porém, segundo Malandrino (2009, p; 08), vale analisar que as línguas faladas dentro dos barracões de concentração, não eram, necessariamente, a língua materna dos povos que foram escravizados, e sim, “a língua veicular usada na região onde o comércio de escravos era efetuado e onde eles eram armazenados antes do embarque” (MALANDRINO, 2009, p. 08). Todavia, as pessoas que coabitavam o mesmo barracão, apesar de terem origens étnicas por vezes diferentes – podendo ser até mesmo rivais – por uma necessidade imprescindível de sobrevivência, tiveram que aprender a conviver.

Nesse entretempo, é de comum acordo compreender que, as línguas bantu, embora mantivessem diferenças entre si, não impossibilitaram a comunicação entre as pessoas dentro do barracão. Para Malandrino (2009, p; 10), a comunicação entre as pessoas escravizadas começou ainda no trajeto entre Angola e Brasil, já que, “mesmo a diversidade de línguas entre os cativos não teria impedido a troca de ideias, uma vez que os povos de tradição bantu são provenientes de um mesmo tronco linguístico”. (MALANDRINO, 2009, p. 10).

Sendo assim, ainda segundo a autora (MALANDRINO, 2009, p. 10), além do parentesco linguísticos, os povos que compõem a cosmovisão bantu conservam um fundo de costumes, crenças e ritos similares, ou seja, mesmo que subdivididos em variedades linguísticas e características culturais variadas, histórias diversas e, por vezes antagônicas – de acordo a

região de localização, há uma marca de unidade que está na raiz e no tronco da cosmovisão comum desses povos:

Essa unidade cultural também se revela nas linhas básicas de pensamento, na concepção espiritualista do mundo e da vida, na vivência do humanismo que dá a base das instituições sócio-políticas. A religião coincide nas crenças fundamentais. Sabemos que os povos de tradição bantu empreenderam uma migração pela África em um tempo bastante antigo. Durante essa migração, conservou características originais e intercambiou novidades culturais (MALANDRINO, 2009, p. 12).

Essa unidade cultural e cosmológica se intensifica com o tráfico de pessoas, que foram escravizadas, e com o colonialismo português e o proselitismo católico, consolidando, por sua vez, o que a Malandrino (2009, p. 12) denomina como “comunidade de sofrimento”, o que reverberou em um fundo comportamental comum e fecunda entre as populações negras escravizadas, especialmente angolanas, em solo brasileiro.

Dessa forma, ainda para a autora, há razões contundentes para se afirmar que os povos bantu, quando postos no mesmo barracão e trazidas para o Brasil, não demoraram para perceber e reverberar a existência de elos cosmológicos e culturais profundos entre eles, que perpassavam para além da linguagem. Nesta perspectiva, apesar de algumas diferenças, tendo em vista a territorialidade, guardavam uma identidade ancestral que repercutia em uma estrutura sólida e subjacente a todos os setores de suas vidas, que fundamentaram e motivaram os seus desejos de continuar vivos, mesmo que em terras estrangeiras:

Neste sentido, é totalmente inadequado afirmar que entre os povos de tradição bantu a comunicação só teria se iniciado depois da viagem ao Brasil, com o aprendizado de um idioma europeu ou de uma língua pidgin (linguajar simplificado). (MALANDRINO, 2009, p. 12).

Sendo assim, ao adentrar no aspecto da cosmovisão do povo bantu e a sua presença nas origens da formação do Brasil, uma vez que foi estabelecida a comunicação entre as diversidades deste povo, por meio da palavra, novas formas de concepção de mundo, de solidariedade, de fazeres e saberes tradicionais começam a ser construídos em solo brasileiro. “A cultura ‘e a cosmovisão’ bantu expande-se e permanece pela palavra, fundamentando-se na oralidade (MALANDRINO, 2009, p. 12), já que:

[...] a palavra tem primazia e nada se mantém nem vive sem ela. A palavra é como um símbolo eficaz, capaz de produzir efeitos e influir em outros seres depois de contactá-los. Ela realiza magicamente a participação vital. Sustenta a vida social e política, dinamiza as expressões religiosas. Sem ela, nem os ritos vivificam, nem as ações mágicas são eficazes. A palavra uma vez pronunciada, somente perde efeito pela

eficácia de outra palavra. Ela, juntamente com a imagem, gera o simbolismo bantu. (MALANDRINO, 2009, p. 13).

Vale ressaltar que, como afirma Rodrigues (2014, p. 29), a chegada dos europeus no continente americano, em meados de 1500, faz parte do encadeamento do desenvolvimento econômico e náutico deste povo, especialmente dos portugueses.

Portugal se lançou no mar com um claro objetivo, a conquista de novas terras e de novos povos. Dentro desse objetivo, não é possível acreditar que a chegada dos portugueses à América tenha se dado por um acaso do destino. (RODRIGUES, 2014, p. 30).

Entretanto, segundo o mesmo autor, a chegada dos portugueses em território brasileiro foi marcada por grande e forte simbolismo religioso, pois, neste caso, para além dos fatores de interesses econômicos e náuticos e a busca por especiarias, “a difusão da fé católica também estava dentro dos objetivos coloniais lusitanos” (RODRIGUES, 2014, p. 31). Com as suas grandes embarcações, Portugal estava interessado, também, em ‘levar o cristianismo’ para os povos mais distantes do globo terrestre e, conseqüentemente, converter novos fiéis ao cristianismo cristão católico. Sendo assim, Rodrigues afirma que a religiosidade cristã católica está nas origens da formação do Brasil atual e compondo um dos motivos da colonização portuguesa.

Porém, como é sabido, essa colonização e conversão dos povos nativos – das terras onde os portugueses adentraram – não se deu de forma pacífica. Exemplo disso é que, quando os portugueses por aqui chegaram, essa terra já era ocupada por outros povos – os indígenas. Estes, por sua vez, de acordo Rodrigues (2014, p. 33), viviam em contato direto com o mundo natural e tinham uma organização social extremamente distinta daquela promovida e experimentada pelas sociedades medievais da Europa ocidental.

Contudo, os povos indígenas que, na perspectiva inicial, deveriam ser ‘convertidos’ ao cristianismo católico foram, posteriormente, escravizados e se tornaram mão-de-obra gratuita para os portugueses. Nada obstante, como afirma Rodrigues (2014, p. 33), a prática escravagista destes povos foi extremamente catastrófica, já que milhares deles morreram – o que ocasionou na destruição de muitos costumes e práticas sociais destes.

Tais destruições se configuram, como afirma Rodrigues (2014, p. 39), principalmente, pela tentativa de disseminação da fé cristã por meio da catequese dos Jesuítas, onde, por meio das missões e do aprendizado forçado da religião católica e dos costumes europeus, foi promovida a aculturação dos povos indígenas ocasionando em uma dissolução de algumas de

suas cosmovisões históricas e costumes. Entretanto, o autor também afirma que as missões jesuítas também foram primordiais para a defesa de muitos indígenas contra a escravidão. Dessa forma, para Rodrigues (2014, p. 39), com as constantes fugas para as regiões mais distantes do território brasileiro e com boa parte dos padres jesuítas na defesa destes povos, fez-se que a coroa portuguesa repensasse a forma de mão-de-obra para o trabalho escravo e encontrasse, no território africano, uma possibilidade de escravidão mais vantajosa e lucrativa.

Nesta perspectiva, Rodrigues afirma que a história dos povos negros, especialmente os bantus, no período do Brasil Colônia, tampouco foram boas, menos pacíficas e cordiais:

[...] foi marcada por uma enorme violência, opressão e total desrespeito à dignidade humana. Houve um clima de insensibilidade geral para o sofrimento do escravo negro, até mesmo por parte da Igreja Católica, já que esta era beneficiária direta do sistema e obtinha grandes lucros com o tráfico da África para o Brasil (RODRIGUES, 2014, p. 40).

De acordo com Malandrino (2009, p. 15), essa relação de abuso contra os povos negros, especificamente ao grupo que compõe a cosmovisão bantu – conforme dissertado anteriormente – fora acometido antes mesmo do embarque destes, nos portos africanos, em direção ao Brasil:

Antes de ser feito o embarque, uma última ação colaborava para que a pessoa de tradição bantu fosse transformada em escravizado. Isso diz respeito à questão do batismo e, conseqüentemente da troca de nome. Nas docas de Luanda e Benguela, milhares e possivelmente milhões de escravos eram metamorfoseados em seres humanos. Eram batizados por um padre que caminhava entre as vítimas infelizes, lançando primeiramente um pouco de sal sobre a língua de cada um e depois espargindo água benta com um hissope. Dando a cada africano uma tira de papel com um nome, o padre dizia a cada um, ‘Seu nome é João, o seu é Francisco, o seu nome é Pedro’, enquanto ia colocando um pouco de sal sobre a língua do cativo. Por fim, com um aceno de mão, o sacerdote entoava ‘Agora vá, com boa vontade’. (MALANDRINO, 2009, p. 15).

Todavia, embora parecesse fácil a conversão do povo bantu ao catolicismo, era notável a dificuldade de mantê-los na fé, pois, para Rodrigues (2014, p. 45), converteram-se por conveniência e sobrevivência e não por convicção. Entretanto, embora houvesse essa postura, a pessoa escravizada, querendo ou não, passava a ser chamada e nomeada, daquele momento em diante, pelo nome imposto no batismo. Dessa forma, vale ressaltar que:

Dar o nome a uma coisa ou pessoa, ou conhecer o seu nome secreto equivale a descobrir a sua natureza. O conhecido fica, de alguma forma, em poder ou pelo menos sujeito a possíveis ações mágicas do conhecedor. Entre ele e o objeto ou pessoa assim conhecidos, brota uma relação vital que propicia a interação. O conhecido fica desamparado e vulnerável no seu ser. Como a palavra é poderosa e inseparável do pronunciado, quem sabe pronunciar o verdadeiro nome de um ser, influencia-o e

domina-o, atua sobre a sua realidade profunda. Por isso se esconde o nome real. (ALTUNA, 1985, p. 269)

Para os povos bantus, segundo Prandi (2000, p. 56), o nome é uma parte constitutiva da identidade do sujeito e que faz parte da compreensão da sua totalidade enquanto ser comunitário, pois explica a própria natureza do ser individual, evidenciando a sua ancestralidade e realidade e descobrindo a sua interioridade. Essa mudança de nome, por meio do batismo cristão, de acordo com Altuna (1985, p. 270), destrói parte desta essência e cosmovisão bantu. Ainda conforme o autor, o nome para os bantus está carregado do complexo dinamismo participativo da vida em comunidade, sendo a imposição de um novo nome motivações proselitistas que afetam vitalmente, de forma extremamente negativa, a pessoa e a sua relação comunitária.

Porém, como é sabido, as atrocidades contra esse povo e a sua cosmovisão também foram acometidas durante o processo de travessia do continente africano para o sul americano, especificamente o Brasil, no qual eles eram confirmados como pessoas escravizadas. O percurso pelo Atlântico, de acordo com Gomes (2019, p. 160), era considerado o mais difícil, seja por causa da travessia ou, principalmente, pelo abandono forçado da própria terra, da família, da comunidade e a real possibilidade de morte – seja ela subjetiva ou física. Em questões físicas, de acordo com Gomes (2019, p. 160), muitas foram as causas de morte em alto-mar. Entre elas, principalmente, a desidratação em função das altas temperaturas dentro dos porões dos navios negreiros.

Em referência à morte subjetiva, ou simbólica, Gomes (2019, p. 160) ressalta uma crença que havia entre as pessoas do povo bantu que foram escravizadas; a de que um destino horrível e sofrido os esperavam do outro lado do Atlântico, uma vez que há um significado cosmológico para a travessia do mar: grande Kalunga:

Kalunga é entendida como a linha divisória que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos. Portanto, atravessar o Kalunga significava morrer, se a pessoa vinha da vida, ou renascer, se o movimento fosse ao outro sentido (MALANDRINO, 2009, p. 16).

Sendo assim, a travessia do Atlântico, no imaginário bantu, era apenas o início de uma viagem sem volta a um destino que nenhuma das pessoas pertencentes a estes povos queria, planejava ou desejava ir. Porém, de acordo com Malandrino (2009, p. 16), os porões dos navios negreiros, com todas as suas dificuldades e mortes acometidas, também se configuraram como

espaços de diálogos e trocas de saberes, culturais e cosmológicas, entre as diversas etnias que compõem a tradição do povo bantu:

Durante a travessia, os falantes de língua bantu perceberam que a comunicação entre eles era possível. Na viagem também perceberam que o entendimento não ficava apenas na superfície das palavras, mas alcançava significados mais profundos, uma vez que havia semelhanças culturais. (MALANDRINO, 2009, p. 16).

Dessa forma, os porões dos navios negreiros se configuram, dadas as devidas ressalvas, como pontos culminantes do processo de transição vividos entre as pessoas da cosmovisão bantu, não só pela angústia causada pela separação da sua vida comunitária, mas também, pela possibilidade de reformulação criativa da sua tradição em terras estrangeiras, o que intensificaram, já em solo brasileiro, os diálogos culturais e cosmológicos entre essas pessoas, em um processo de hibridismo entre as variações regionais.

Nesta perspectiva, não é objetivo desconsiderar todo os aspectos de sofrimento causados aos povos oriundos do continente africano por meio do processo escravagista, encabeçado pela comercialização portuguesa e o proselitismo da Igreja Católica. Entretanto, vale ressaltar a capacidade de resistência e de superação do povo bantu na reformulação da sua cosmovisão frente a uma situação desconhecida que trazia a sensação de morte iminente, ao mesmo tempo em que apontava para uma possibilidade de resignificação.

A transformação significa que se vinha pensando de certo modo e que, a partir de determinado momento, é preciso pensar de maneira diferente. Da vida sacrificada nasce uma nova vida, um novo caminho de ser ou de vir a ser. Deve-se abandonar o velho e partir em busca de uma ideia germinal, que tenha a potencialidade de fazer aflorar algo novo (MALANDRINO, 2009, p. 17).

Sendo assim, o que se compreende é que, o povo bantu, na tentativa de salvar as suas próprias vidas e salvaguardar os elementos constitutivos que considerava essenciais acerca das suas culturas, tradições e cosmovisão, se empenhou de forma excepcional para que estes não se perdessem. Estes povos tiveram que sobreviver e resignificar as suas identidades frente a um novo mundo escravagista brasileiro e católico, no qual foram inseridos de forma violenta e brutal.

Já em solo brasileiro, conforme Gomes (2019, p. 170), após a travessia do Atlântico, havia um novo aprendizado: ser escravizado em terras estrangeiras. Porém, esta passagem pela grande Kalunga marcou o povo bantu nos mais diversos significados e dimensões acerca de sua cosmovisão, possibilitando e originando, diante de muitas lutas, resistências e resignificados, não só um novo modo de viver e existir, como também uma nova forma de praticar a sua

cosmologia que começaria a se formar e originaria o que hoje se compreende como o Candomblé de Angola-Muxikongo:

[...] embora a escravização se iniciasse na captura, era ao longo do processo que ele se transformava de traficado em escravo no sentido atlântico da palavra – e, ainda assim, contando com a possibilidade de fugir ou rebelar-se em diversos momentos desse processo. Nesse ínterim, os africanos certamente percebiam as mudanças ocorridas quando trocavam de senhor provisório, e é provável que essa percepção tenha marcado suas vidas após a venda para senhores “definitivos” – que os punham a trabalhar em lavouras, minas, manufaturas ou serviços domésticos. Uma vez tornados escravos no Brasil, ainda que seus destinos e seus senhores pudessem mudar, o estigma da escravidão vivenciada em terras estrangeiras ganhava outros contornos e exigia outras estratégias de sobrevivência e de luta. De costa a costa, as experiências africanas no tráfico permitem entrever como, depois de serem capturados, vendidos e transformados em escravos, os sobreviventes de diferentes idades e culturas recriavam suas identidades em outras terras. Se essas experiências eram repletas de sofrimento, sair delas com vida tinha um significado marcante (RODRIGUES, 2005, p. 316).

Sendo assim, é no processo de reconstrução da cosmovisão e identidade do povo bantu, frente à hegemonia da Igreja Católica e à escravidão e subalternização dessas pessoas, que essa formulação foi contínua e nunca acabada.

Materiais étnicos, culturais e religiosos foram sincretizados e combinados segundo as exigências do momento, variando conforme a demanda de afirmação das especificidades e ao mesmo tempo da sua manutenção. Consumou-se a passagem e o escravizado, ao término desse processo, permaneceu em um estado relativamente estável, tendo direitos e principalmente obrigações perante os outros claramente definidos. Esperou-se, a partir de então, que ele se comportasse de acordo com determinadas normas e padrões éticos, que vinculam o escravizado a certa posição social (MALANDRINO, 2009, p. 17).

Por fim, o que se pode perceber é que o encontro entre vários grupos da cosmovisão bantu se deu anterior a sua chegada em território brasileiro, o que leva à compreensão que muitas ressignificações cosmológicas e culturais tiveram origens na própria África. O contato entre a coroa portuguesa, junto com o cristianismo católico, com a cultura bantu, se deu desde o século XV e sempre foi marcado por uma relação de poder e subalternização dos povos que viviam no continente africano e que, com o transporte forçado destes a terras brasileiras, nada se modificou.

Porém, o encontro entre vários povos que comungavam na cosmovisão bantu e, posteriormente o encontro com outras culturas e cosmovisões africanas, influenciou na formação das religiões afro-brasileiras de tradição bantu e que pode, ainda hoje, ser observadas e vivenciadas em solo brasileiro.

Entretanto, de acordo com Araújo e Figueiredo (2003, p. 32), as populações oriundas do continente africano – que se dividiam por composições étnico-linguístico – foram classificadas pelos colonizadores, já em território brasileiro, por nações. Essa ideia de nações, como afirma os autores, estava presente entre aquelas pessoas que traficavam os negros, principalmente nos séculos XVII e XVIII.

Ao contrário do reconhecimento ancestral destes povos, especialmente os bantu – se estruturavam e se constituam por parentesco, pela língua, pela cidade, pelo território e, também, pelas marcas físicas nos corpos como forma de pertencimento étnico e/ou comunitário – os traficantes utilizavam do termo “nação” como forma de classificação dos negros – metaétnicas (ARAÚJO; FIGUEIREDO, 2003, p. 33).

É nesse contexto que a diversificação das rotas e a dos portos trouxeram outros critérios para nomear a diversidade de povos trazidos para o Brasil, não necessariamente os mesmos utilizados na África. Termos como: nação de Mina, Angola, Congo, Jeje, Nagô eram generalizações relacionadas, muitas vezes, às áreas de embarque, aos reinos, às cidades ou mesmo às nomeações alheias e as genéricas de grupos africanos, incorporadas pelos traficantes de escravos. (ARAÚJO; FIGUEIREDO, 2003, p. 33).

Conforme os autores (ARAÚJO; FIGUEIREDO, 2003, p. 33), essas classificações criaram, entre os povos negros, uma rede de significados culturais e simbólicos que possibilitou, de alguma forma, a reconstrução dessas cosmovisões em território brasileiro, entre eles, o povo bantu. Sendo assim, há classificação étnica desses povos – as formas que estes grupos organizam os seus processos identitários – e uma metaétnica (externa) que, segundo Araújo e Figueiredo (2013, p. 33):

[...] são as referências utilizadas pela sociedade para classificar grupos étnicos heterogênicos. Essas denominações, no entanto, não são estanques, ao contrário, dialogam e se relacionam podendo transformar a denominação metaétnica em étnica. Fenômeno muito comum nos processos diaspóricos (ARAÚJO; FIGUEIREDO, 2003, p. 32).

Foi a partir dessa perspectiva que, em território brasileiros, os povos oriundos do continente africano se transformaram em nações. Dialogando e, principalmente, resistindo a essas nomeações generalizáveis a suas cosmovisões oriundas da elite europeia branca e colonial, “ora se apropriando desses códigos e demarcando novos limites étnicos entre os grupos africanos e seus descendentes no Brasil” (ARAÚJO; FIGUEIREDO, 2003, p. 33).

A partir do século XIX, de acordo Araújo e Figueiredo (2013, p. 33), com o fim do tráfico dos povos negros, o termo nação como elemento de pertencimento étnico e estratégia

social se esvaziou sendo alterado para uma definição de espaço religioso, criando assim as nações de Candomblé. É por isso que ainda hoje o Candomblé do Povo Bantu é difundido como Candomblé da nação de Angola ou Angola-Muxikongo.

Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé na Bahia. Em outras palavras, nação passou a designar uma modalidade de rito ou uma forma organizacional definida em bases religiosas (PARÉS, 2007, p. 102).

Ainda segundo Araújo e Figueiredo (2013, p. 34), embora as nações, atualmente, adotem um conjunto de aspectos que demarcam as suas fronteiras e diferenças, na situação de escravizados e de diáspora, os processos de resistência travados por esses povos são parecidos. Isso implica que, para os autores, houvesse uma troca de experiências e diálogos entre as nações de candomblé “selecionando e tomando emprestados elementos de diferentes nações” (ARAÚJO; FIGUEIREDO, 2003, p. 34). Essa afirmativa remete ao diálogo com a Nzenza Seji Danji, do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, em que ela revela a necessidade de “purificação” do Candomblé do Povo Bantu (ou Nação Muxikongo). Embora ela concorde que seja necessário respeitar as outras nações, Seji Danji, assim como os dirigentes desse terreiro, acatam a ideia de que é necessário assumir a cosmovisão bantu em sua totalidade, ou seja, viver o candomblé da mesma forma que os seus antepassados e ancestrais viveram. Claro, sem descartar ou menosprezar aquilo que foi aprendido com as demais nações.

Um exemplo disso é que, como afirma Tat’etu Odesidoji, até meados de 2017, ainda se usavam palavras iorubás dentro do terreiro, principalmente para se direcionar os mukixi como, por exemplo, Kaiaia é Iemanjá entre outros. Esse processo de reconhecimento e reafirmação de identidade ancestral se faz necessário à medida em que os símbolos ou os elementos que constituem aquele grupo se perdem. Mas isso não significa que não há possibilidade de diálogo, pelo contrário, isso reafirma a ideia de múltiplas identidades cosmológicas oriundas do continente africano.

Entretanto, apesar desse diálogo e, não obstante as diferenças presentes entre as nações, por muito tempo os estudos a respeito das tradições de matrizes africanas se concentraram – “por uma ideia hierarquizada que privilegiava um culto – nas nações nagô-iorubano.

Esse movimento, de acordo com Araújo e Figueiredo (2013, p. 34), partindo da Bahia, se espalhou por todo território brasileiro. Por isso, até os dias atuais, há uma predominância dos elementos ligados aos povos da África ocidental, especificamente do que atualmente se conhece como Nigéria e Costa do Marfim.

Esse processo está ligado, principalmente, ao mito criado de que as nações/tradições nagô-iorubanas são originárias – primeiras – e puras. Essa afirmativa silenciou a tradição e as contribuições do povo bantu (ARAÚJO; FIGUEIREDO, 2003, p. 34).

Entretanto, de acordo Silva (2018, p. 205), outros motivos levaram à invisibilidade da cosmovisão do povo bantu em solo brasileiro como, por exemplo, a evasão de pessoas pertencentes a essa tradição para outros costumes africanos – Jeje, Nagô e Iorubá. Porém, o que os conduziu a esta debandada foi a complexidade do ideário bantu. Para além disso, “os segredos detidos pelos mais velhos, que pouco ou quase nada passavam para os mais novos”. (SILVA, 2018, p. 205). A desinformação e o medo dos senhorios tornaram-se parte desse motivo. Por isso, ressalta-se a importância desse trabalho no que tange à desconstrução de determinados conceitos preconceituosos para afastar o fantasma da extinção da cosmovisão bantu que hoje se configura na tradição do Candomblé de Angola-Muxikongo.

Defende-se o acesso à informação sobre o Candomblé Bantu e suas interfaces, mediante o estudo de apostilas e livros especializados, participações, quando permitidas, antes da pessoa ser iniciada, dando-lhe dessa forma a livre escolha de desistir ou continuar (SILVA, 2018, p. 205).

Nessa perspectiva, do período de colonização até os dias atuais, é inegável a presença e a contribuição da cosmovisão do povo bantu no que compete à formação e construção do Brasil e do seu idioma – português. Como já mencionado, muitos negros, oriundos de Angola, vieram para trabalhar, por meio da força, nas lavouras de café, algodão e cana de açúcar, principais instrumentos econômicos do Brasil naquela época. Entretanto, de 100 a 200 anos depois, com a descoberta do ouro em Minas Gerais, tendo o povo bantu um claro e vasto conhecimento acerca da tecnologia mineradora, foram forçados a trabalhar no garimpo. Porém, seja na questão linguística, nos hábitos, na mística e musicalidade, na culinária, na agricultura, no garimpo ou, até mesmo na medicina caseira por meio da cura pelas folhas sagradas (N’zaba N’zambiri), a tradição bantu¹⁰ está presente:

¹⁰ Vale lembrar que o lapso temporal entre ‘as’ três vertentes negras e suas respectivas religiões (os candomblés), quando devidamente pesquisado, dá uma nova conotação a nossa história. Em relação a nossa língua, o que falta é a conscientização de que as palavras africanas que fazem parte dessa construção são oriundas do Kimbundu e do Kicongo, línguas bantas faladas em Angola. Como exemplo cita-se: banda; bagunça; barafunda; marimbondo; maxixe; quiabo; jiló; butuca; canjica; quitanda; senzala; dendê (LOPES, 2003). Além delas, somente o tupi guarani e o português. Em momento algum detectou-se alguma palavra de origem ‘nagô’ nesse processo de construção. Fator compreensível, porque chegaram a partir de 100 anos depois da “casa arrumada”. Coincidência, ou não, Gilberto Freyre em “Casa Grande e Senzala”, cita de modo implícito a presença do negro bantu, escrevendo palavras como, mazombo, dendê, quiabo, da língua Kimbundu, que fazem parte da Kulambella (cozinha sagrada dos ‘Mukixi’, divindades bantus). (SILVA, 2018, p. 207).

ABACATEIRO – s.m – Planta laurácea (*Persea americana*) usada pelos escravos como curativa. O chá de suas folhas, além de afrodisíaco, combate a dor reumática e a gota.

ABACAXI – s.m – Planta bromeliácea (*Ananas sativus*) que os escravos empregavam como expectorante e digestivo. (SCISÍNIO, 1997, p. 09).

Atualmente, dadas as devidas ressalvas históricas, Silva (2018, p. 206), baseia os candomblés afro-brasileiros em três vertentes: Bantu, Jeje e Nagô/Iorubá). Entretanto, como já mencionado, é necessário compreender a ordem cronológica dessas cosmovisões que foram introduzidas, mesmo contra a suas vontades, no Brasil.

Os bantus chegaram no século XVI, são povos da África Meridional que falam setecentas e duas mil línguas e dialetos aparentados. Os Fon ou Ewe (Gêges) no século XVII e os Nagôs (iorubás) no século XVIII (PRANDI, 2005, p. 1).

A cosmovisão bantu começa a marcar a sua presença, em território brasileiro, desde o surgimento e a prática dos calundus¹¹ que deram origem à tradição do Candomblé do Povo Bantu. Nesta perspectiva, se deduz que estes povos não esperaram pela chegada de povos nativos de outras regiões da África, cem anos depois, para se organizarem cosmologicamente – religiosamente. Porém, como alerta Silva (2018, p. 207), pode ter acontecido que, temendo as perseguições causadas e impostas pela situação de escravidão e os rigores acometidos pela Igreja Católica por meio da sua prática proselitista, os bantus foram obrigados a cultuar as suas divindades de forma extremamente secreta:

Reunidos à noite na senzala, os bantus colocavam, estrategicamente, sobre uma mesa forrada até os pés com um pano, as imagens de santos católicos. Embaixo desta, escondidos pela toalha estavam os “assentamentos”, ou seja, utensílios de barro (mavu), dentro dos quais depositavam pedras sagradas, búzios, moedas e outros artefatos, ou ainda, vultos em barro com formas: antropomórficas, zoomórficas e ou antropozoomórficas, representando as suas divindades bantas (SILVA, 2018, p. 207).

Ou seja, pode-se notar que a questão do sincretismo brasileiro, até então atribuída especificamente aos Nagôs/Iorubás – que chegaram ao Brasil quase trezentos anos depois e que comparavam os orixás – seres transcendentais deste povo – com os santos da Igreja Católica – já estava presente dentro das práticas ritualísticas do povo bantu, pois, ao buscarem nas imagens católicas algumas semelhanças com as suas divindades, denominadas de Mukixi (no singular

¹¹ [...] práticas religiosas de origem africana conhecidas como calundus, denominação aplicada a cerimônias bastante disseminadas na América portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, frequentadas por africanos, afrodescendentes e brancos. Os calundus possuíam funções eminentemente divinatórias e terapêuticas, e suas origens culturais remontavam às práticas religiosas das sociedades *ambundas* e *bacongás* da África Centro-Occidental. (MARCUSI, 2015, p. 18)

Nkisi) salvaguardaram os seus cultos ancestrais. Essa expertise foi necessária para disfarçar qualquer expressão cosmológica que fosse contrária aos padrões cristãos imposto pela Igreja de Roma, pois, caso contrário, a punição era certa com castigos físicos que, geralmente, levavam os ‘infratores’ à morte. Um parêntese a esta questão é, os povos bantus cultuam os Mukixi, os povos Nagôs/Iorubás cultuam os orixás e, os povos Jeje cultuam as divindades denominadas de Vodun. Embora haja semelhanças, a relação e a compreensão acerca desses seres transcendentais se dão de formas extremamente diferentes.

A fim de legitimar a sua hegemonia cristã, a Igreja adotou métodos contrários à prática cosmológica dos bantus, atrelando, aos cultos aos Mukixi, expressões como: feitiçaria, macumba, coisa do demônio, ou forma de resistência ao regime escravocrata e que são reverberados até os dias atuais:

Apesar de a hierarquia católica ter se oposto rigorosamente, desde os tempos apostólicos, a todas as religiões não cristãs, rebaixando-as à condição de idolatria, superstição e feitiçaria, na prática muitas vezes, outra era a realidade, sobretudo abaixo do equador (MOTT, 1997, p. 192).

Esses elementos, conforme afirma Araújo e Figueiredo (2013, p. 36), contribuíram para que a cosmovisão do Candomblé do Povo Bantu não fizesse parte do imaginário brasileiro mais abrangente. Entretanto, como mencionado e, ainda segundo os autores, não há como negar a influência dos povos bantus na cultura brasileira. Esta, por sua vez, não se resume ao âmbito religioso, mas também no idioma, na culinária entre outros.

Apesar da subalternização dessa cosmovisão, o culto aos Mukixi sempre esteve vivo desde o Brasil Colônia. Um dos poucos registros que há é do ano de 1646, na cidade de Ilhéus – BA, com o negro liberto, Domingos Umbata. Outro caso é o de Luzia em Sabará – MG, como afirma Araújo e Figueiredo:

Veja, em pleno o século XVII os Nkisis já eram cultuados na Bahia. [...] famosa calundzeira, curandeira e advinhadeira, como a chamaram as autoridades policiais coloniais do Brasil, Luzia Pinta. [...] Consta nos documentos que apesar das implicações que era ser escravizada em um país escravocrata, Luzia foi valente e corajosa ao ponto de comprar a sua alforria depois de trinta anos de cativo, tornando-se uma mametu-diá-inquisse (sacerdotisa do culto aos nkisis), incorporando, além de um caboclo, as divindades bantas Kaiango e Inzaze. (ARAÚJO; FIGUEIREDO, 2013, p. 39).

Sabe-se que os mukixi eram cultuados em outras regiões do Brasil, até porque, de acordo com Araújo e Figueiredo (2013, p. 39), o povo bantu era numericamente maior que o Iorubá. Os calundus, como já mencionado, trouxeram a primeira tentativa de reinterpretação dos

fragmentos da cosmovisão bantu em território brasileiro. Nessa lógica, conforme Araújo e Figueiredo (2013, p. 39), a força vital, o *ngunzo*, que tinha se perdido no processo de traslado do continente africano para o Brasil – que ligava a pessoa ao seu clã e ancestrais – se refez no Novo Mundo e se reconfigurou em uma base litúrgica conhecida popularmente como Candomblé de Angola e/ou Angola-Muxikongo:

O nkisi era concebido na África como objeto confeccionado pelos sacerdotes para louvar os ancestrais e a sua terra. No outro lado do atlântico, desconectados com os seus ancestrais, nkisi se transforma em forças naturais (denominadas por alguns sacerdotes de energias) pertencentes ao mundo animal, vegetal e mineral. Esses mundos apresentam um trânsito multidirecional e se ligam por diferentes canais recompondo a unidade entre natureza e cultura (ARAÚJO; FIGUEIREDO, 2013, p. 40).

Dessa forma, como percebido nas entrevistas realizadas com o Tat’etu Odesidoji dya Mutakalambo, com a Kota Sambamocy dya Kaiaia e a Nzenza Seji Danji dya Hongolo, na cosmovisão do povo bantu, especificamente dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, se destaca como o ser humano responsável e portador das forças naturais herdadas pelos seus ancestrais. Sendo assim, “quanto maior a cumplicidade do indivíduo com as suas forças naturais (Nkisi), maior a sua plenitude, ou melhor, a sua força vital”. (ARAÚJO; FIGUEIREDO, 2013, p. 40).

3.1. O que são e quem são os Mukixi (no singular Nkisi)?



Figura 25 - Kizomba dya Muhato 2021 no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal)

No Candomblé do Povo Bantu, de acordo Araújo e Figueiredo (2013, p. 40), os mukixi se revestem de natureza e de seus fenômenos, da mesma forma que são condicionados pelo mundo moral, social e mítico. Em alguns Nzos (casas de terreiro), todo adepto carrega, em média, sete mukixi, e no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo não é diferente. Entretanto, sempre há um que predomina – santo de frente – e este, por sua vez, de acordo a essa cosmovisão e a Tat’etu Odesidoji dya Mutakalambo, conforme ainda os autores, “determina a personalidade, as características físicas e as etapas da vida do indivíduo no mundo dos vivos” (ARAÚJO; FIGUEIREDO, 2013, p. 40).

De acordo ao Tat’etu, após a morte a força da natureza (Nkisi) que movia esse indivíduo retorna para a própria natureza, por isso há rituais póstumos para que esta força se desprendia do corpo.

Nzambi (deus criador), de acordo Tat’etu Odesidoji, fez com que todas as coisas que existem no universo tivessem uma relação, onde, nessa dinâmica, pudessem ser transformadas e alteradas pelos Muntu¹², visíveis e invisíveis. Ele também é o ponto convergente entre todos os mukixi presentes na natureza.

Dessa forma, o ser humano está ligado a Nzambi por intermédio do seu Nkisi e, dessa forma, deve-se buscar o equilíbrio com as outras energias que circulam em todos os ecossistemas (ARAÚJO; FIGUEIREDO, 2013, p. 40).

Os seres invisíveis, são aqueles ancestrais mais velhos que, em um nível hierárquico, as divindades denominadas de Jinkisi, Minkisi ou Mukixi (no singular Nkisi) são antecessores dos muntu que têm, ou tiveram, vida na terra. Para melhor compreensão, se faz necessário recorrer ao mito da criação de acordo a tradição bantu:

Nzambi Anpungu (deus poderoso) criou o mundo e tudo que nele existe, criou também uma mulher para ser sua esposa e para que, por seu intermédio, pudesse ter descendência humana a fim de que esta povoasse a terra e dominasse todos os animais selvagens por ele criado. Ela se chamaria Ná’kalunga, em razão da filha, a qual iria dar à luz, chamar-se Kalunga.

Quando Kalunga atingiu a puberdade, Nzambi decidiu sair para mostrar a ela tudo que tinha criado e após três meses retornaria. Na viagem, logo ao anoitecer, Nzambi construiu uma kubata (palhoça) com apenas uma cama. Recusando-se a dormir com o pai, Kalunga corre, chorando. Nzambi, para convencê-la, a manda voltar para não ser devorada pelas feras. Voltou e dormiu com seu pai durante toda a viagem. Quando retornaram, Na’kalunga viu que sua filha estava grávida. Enraivecida com o fato, enforcou-se em uma árvore perante Nzambi e Kalunga. Nzambi nada fez para impedir, pelo contrário, achou-a indigna de continuar sendo sua esposa, por não compreender os desígnios para povoar o mundo que ele tinha criado. Amaldiçoou-a e transformou-a num espírito maligno, a quem deu o nome de Mulungi Mujimo (ventre ruim da

¹² Muntu é a própria pessoa, ‘presente no mundo físico ou não’, formada pelo seu corpo, sua mente, sua cultura e, principalmente, pela sua palavra, já que esta, por sua vez, é o fio condutor da sua própria história, do seu conhecimento acerca da sua existência. (JUNIOR, 2010, p. 25).

primeira mãe que existiu na terra). Nzambi começou a viver com Kalunga, que passou a se chamar também Ndala'karitanga, constituindo assim a segunda divindade. Um dia, Ndala'karitanga passou a sonhar com sua mãe que a insultava, dizendo que a devoraria. Nzambi tranquilizou-a, explicando que aquela que tinha sido sua mãe era agora um espírito mau, pedindo comida. Nzambi fez um montículo de terra na porta da kubata e pediu para Ndala'karitanga buscar um animal para o sacrifício. A mesma, no momento da oferenda, deveria dizer: "minha mãe, acabo de vir chorar-te, agora não voltes a ter comigo outra vez, porque se volto a ver-te, vou prender-te" (mam é nzanga kudila ni malamba kindala kana uiza kukala ni kuami akamukua,nda o kudila o kujibisa). Com o tempo, Kalunga ou Ndala'karitanga deu à luz a Nkuku-a-lunga (inteligente), passando este a ser a terceira pessoa da trindade divina. Quando cresceu, Nzambi deu-lhe o poder da adivinhação. Nzambi ordenou que Nkuku-a-lunga se casasse com Kalunga para se tornar pai de todas as tribos bantu. Eles conceberam dois filhos, o primeiro masculino, Sa'mufu, e o segundo feminino, Na'mufu. Nzambi ordenou que Sa'mufu se casasse com sua mãe e Na'mufu com seu pai, informando-os de que depois daquelas uniões as seguintes se fizessem somente entre primos. Destas uniões, nasceram do sexo masculino: Kitembu-a, Banganga, Ndundu, Ngonga umbanda, Kanongena, Kambuji e outros. Do sexo feminino: Mujumbu, Ndumba ou Tembu, Samba, Samba kalunga, Kasai, Lueji, Mukita e outras. Nzambi ensinou-os a se multiplicarem e a lutarem contra doenças e feitiços que os seus descendentes viessem a possuir. Após deixarem a vida terrena, cada um, dentro da sua atribuição, supervisionaria o mundo que Nzambi havia criado. Nzambi despediu-se e, levando um cão que sempre o acompanhava, dirigiu-se para sanzala kasembe dia nzambi (aldeia encantada de deus), onde recompensa os bons e castiga os maus. Naquele tempo, as rochas estavam moles por terem sido feitas recentemente, e, até hoje, no nordeste de Angola, pode-se ver as pegadas na rocha de Nzambi e do seu cão ao lado. Segundo a tradição, existem pegadas originais por toda a África (NKASUTE, 2005, p. 04)

Sendo assim, os Mukixi – como muntu e um dos responsáveis por manter o equilíbrio do cosmo junto aos seres humanos – por ordenamento de Nzambi, supervisiona o mundo criado por ele. Entretanto, de acordo com Silva (2018, p. 209), diferentemente de outras cosmovisões e tradições africanas, que enfatizam a natureza das divindades em sua manifestação humana, para os bantus, os Mukixi são forças invisíveis presentes no mundo natural onde, ao serem cultuados pelos muntu humanos, o equilíbrio, nommo, pode ser restabelecido.

Entretanto, como afirma Goucher e Walton (2011, p. 126), com a diáspora africana, enquanto originada da escravidão, alguns cultos se perderam, entretanto, aquilo que sobreviveu, neste caso no Brasil, é o que se denomina de candomblé onde a ritualística a alguns Mukixi se preserva. Sendo assim, como este presente estudo se caracteriza como abordagem qualitativa e exploratória – segundo Alves-Mazzotti (1998, p. 147) as pesquisas qualitativas partem do pressuposto de que as pessoas agem em função de suas crenças, percepções, sentimentos e valores e que seu comportamento tem sempre um sentido, um significado, que não se dá a conhecer de modo imediato, precisando ser desvelado –foi realizada uma entrevista sobre quais Mukixi são cultuados no Brasil. Entretanto, vale ressaltar, de acordo Gaarder (2020, p. 312), o candomblé se formou em diferentes regiões e estados brasileiros e, por isso, apesar de provir da mesma cosmovisão, podem ser adotadas distintas formas de ritualística e cultos aos Mukixi.

O Tat'etu dya Nkisi Odesidoji dya Mutakalambo, questionado sobre os Mukixi cultuados no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo ressaltou:

Pambu Njila: senhor/senhora dos caminhos e das encruzilhadas. Na cosmovisão bantu a encruzilhada se situa em um cruzamento de caminhos que a converte em uma espécie de centro do mundo visível com o invisível, sendo Njila o comunicador entre esses dois universos. Para além dessa comunicação, quando uma pessoa não sabe por onde seguir, pede-se a Njila que lhe mostre o caminho, por isso de muitas oferendas nas encruzilhadas.

Nkosi: representado por um leão, faz parte do clã dos Mukixi ferreiros-guerreiros. Se manifesta no mundo natural por meio dos minerais, especialmente o ferro, que não tiveram interferência ou manipulação dos seres humanos.

Mutalambo/Mutakalambo/Mutá: representado por um cão, esse Nkisi é a força que está presente no espírito caçador de todos os seres humanos, muntu, viventes. Responsável pela fartura, pelo alimento e pela proteção dos caçadores dentro das matas e florestas.

Katende: representado pelo lagarto, é o senhor das folhas, ou melhor, senhor dos remédios e da medicina provenientes das folhas. De acordo com a cosmovisão bantu, o lagarto representa o remédio e com a sua pele, são confeccionados os sacos de medicamentos pois, sabendo os seres humanos que somente haverá uma única oportunidade de vida terrena e visível, os remédios provenientes das folhas são essenciais na luta contra as doenças, sendo Katende a divindade ordenada por Nzambi para salvaguardar os segredos medicinais das folhas que são revelados aos seres humanos de acordo com as suas necessidades.

Kavungo/Nsumbo: é o senhor da transformação e transmutação de tudo o que acontece no mundo, principalmente com a terra, enquanto recurso natural. Tudo o que se planta, para nascer, depende dele. É na terra que também ocorrem as mudanças enquanto a vida continua inalterada. Por isso, esse Nkisi é, também, o senhor das epidemias e doenças, capaz de saná-las deixando a saúde em seu lugar.

Nzazi: senhor da punição que lança os seus raios como cães farejadores de ladrões. Como dito, esse Nkisi se manifesta no mundo natural como raios e trovões. Na cosmovisão bantu, quando um raio atinge uma árvore, arranca-se lenhos e confeccionam-se amuletos pois esta passa a ser considerada sagrada, livrando as pessoas das injustiças terrenas. Porém, se os raios, trovões e tempestades se manifestam de forma desregulada, é sinal que os muntus humanos não estão em equilíbrio com o cosmo.

Hongolo/Kongolo: representado pela serpente e manifestado no mundo natural por meio do arco-íris, esse Nkisi é o senhor da fertilidade e, também, das chuvas.

Kitembu/Tempu: no Brasil, considerado como o Rei (soba) da nação do povo bantu, esse Nkisi é o responsável pelo tempo ou, a sabedoria que vem com o tempo. Entretanto, no mundo natural, ele se manifesta por meio dos ventos. Por isso, em todos os Nzo (casas de candomblé) de tradição bantu, há um mastro com uma bandeira branca onde Kitembu guia por bons caminhos os iniciados.

Kaiaia/Mikayaya/Kayala/Sambakayaya: Peixes miúdos, senhora da pureza, divindade moça, donzela, portadora da pureza. Manifestada no mundo natural como o mar e toda a extensão de areia que está sobre e abaixo dos oceanos.

Kiximbi/Kizimbi: rainha dos peixes, das águas doces. Se manifesta no mundo natural por meio de todas as águas que correm pelo planeta, dos lençóis freáticos aos rios.

Ndandalunda: senhora que se manifesta nas fases da lua, responsável pela pesca e pelas marés dos oceanos e rios. Senhora da germinação, da fecundidade e da concepção.

Nzumba/Nzumbaranda: manifestada pela terra, especialmente o barro, essa Nkisi é a responsável pelo vínculo genealógico entre os seres ancestrais e os humanos.

Matamba/Nvula/Bamburucema/Kayango: presente na chuva e nos ventos, esse Nkisi, por meio dos seus ventos, é a responsável por colocar os seres vivos em ligação e contato com os seus ancestrais e antepassados.

Lemba/Kasute: senhor da procriação. Se manifesta no nascer e no pôr do sol, sendo o responsável pela proteção dos casamentos e das crianças.

De acordo a Seji Danji (informação verbal), os adeptos do candomblé do povo bantu enquanto reverenciadores da própria natureza, compreendem os mukixi como a força (ngunzo) que auxiliam a humanidade com o plano divino da criação – harmonia entre todos os seres.

Nessa perspectiva, para ela, qualquer situação que envolva o desrespeito e destruição do mundo natural, que atinge toda a humanidade e desordena a criação de Nzambi, é um convite para que todos os adeptos dessa cosmovisão venham à luta:

A luta, assim dizer pela conscientização, hoje já é devidamente divulgado mundo afora, de que nós fazemos parte de um bioma que nós fazemos parte dessa natureza e se nós destruimos a natureza, nós estamos destruindo a nós mesmos (SEJI DANJI, informação verbal).

Esse aprendizado ela atribui aos seus ancestrais e antepassados que, desde os tempos mais antigos, sempre ensinaram muito bem o devido respeito que o ser humano deveria ter para com a natureza. Mais uma vez ela ressalta a não aceitação do culto de devoção aos mukixi e, nessa perspectiva, a não aceitação de enfrentamento aos problemas socioambientais. Nesse

diálogo, ela fala sobre algo muito pertinente e que ocorreu recentemente no estado de Minas Gerais, especificamente nas cidades de Mariana e Brumadinho: o rompimento de barragens ocasionadas pela mineração: [...] “ao destruir a natureza, nós estamos nos destruindo na questão direta da mineração. [...] ‘mineração, desenvolvimento ou morte’”. (SEJI DANJI, informação verbal).

Para Seji Danji, as escolas, as sociedades, por vezes, estão falando de forma apenas teórica sobre o cuidado e o respeito com a natureza, mas que ainda falta muito na prática. Nesse caso, ela afirma:

A gente precisa juntar o que tem de melhor no humano para construirmos uma sociedade do bem viver, do bem conviver, com justiça econômica, com solidariedade social, com sustentabilidade ambiental, com responsabilidade geracional (SEJI DANJI, informação verbal).

3.2. O segredo das plantas



Figura 26 - folhas recolhidas nas matas no Nzo Atim Kaiango ua Mukogo (acervo pessoal)

O Candomblé do Povo Bantu é reconhecido pelo seu culto aos Mukixi, sendo os Nzos seus espaços de referência. De acordo Gomes (2010, p. 280), apesar das demarcações e ritualísticas que diferenciam as nações candomblecistas no Brasil, há algo que é semelhante a todas: a sacralização das plantas. Entretanto, a cosmovisão bantu é a única a reconhecer e cultivar a natureza – nesse caso também as plantas – como os próprios Mukixi.

Nessa perspectiva, como visto no tópico anterior, *Katende*, de acordo Tat’etu Odesidoji (informação verbal), além de ser o senhor das plantas medicinais, ele se faz e está presente nas

próprias folhas. É ele quem revela à humanidade os segredos de sanatórios de todos os seres que compõem a flora.

Sendo assim, na cosmovisão do Candomblé do Povo Bantu, especificamente no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, permitir a destruição da flora não é uma ofensa ou um atentado ao Nkisi Katende, mas é, principalmente, colocar em risco todo o equilíbrio ecossistêmico criado por Nzambi, como veremos no tópico seguinte.

Segundo Tat'etu Odesidoji, cada folha é dotada de uma virtude e cada uma delas carrega um significado, seja ele medicinal ou ecossistêmico, pois, à medida em que são manipuladas, seja para banhos, chás ou rituais, se tornam potência para a manutenção e sustentação de tipos de vidas animadas e inanimadas. Essas narrativas foram e ainda são transmitidas pela oralidade em que os antepassados e ancestrais, por força e resistência, perpetuaram tais ensinamentos e que, ainda hoje, podem ser vivenciadas e experimentadas dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo: “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 [...]” (GOMES, 2010, p. 280).

Com as folhas se cobrem a decisa (esteira) onde os noviços irão se deitar. Sobre a cabeça se colocam folhas para fortalecer e acalmar o mutue. “Esses rituais são acompanhados de tratamentos fitoterápicos nos quais se utilizam ervas medicinais e litúrgicas”. (GOMES, 2010, p. 280).



Figura 27 - Ritual de preparação dos banhos energéticos (kijaua) no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).

Nessa perspectiva, Tat'etu Odesidoji destaca que as folhas estão presentes em todos os cultos e rituais do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo: desde o nascimento, da iniciação, até a morte. Ela também está presente nos banhos e chás e, também, nos mais variados objetos presentes no culto aos Mukixi.



Figura 28 - Seji Danji adentrando as matas do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).

O processo ritualístico de preparação dos banhos de folha (kijaua) é complexo e cheio de saberes ancestrais acerca da manipulação e efeitos ritualísticos de cada folha. Entretanto, um dos grandes objetivos do kijaua é fortalecer o vínculo entre os mukixi e seus ana (filhos).

Como mencionado por Seji Danji (informação verbal), a colheita das folhas é feita com muita atenção e respeito à natureza, especificamente ao Nkisi Katende. Há somente a retirada das folhas necessárias e que

não vai afetar a sobrevivência daquela planta.

Como afirma Tat'etu Odesidoji, antes de adentrar as matas em busca de folha, se faz necessário pedir licença e fazer uma pequena oferenda a Katende. É ele quem permite que as folhas cumpram o seu papel medicinal. Entretanto, é Mutakalambo quem dá passagem para adentrar nesta instância e que, principalmente, livra as pessoas dos perigos presentes.

Neste processo, Odesidoji sempre orienta para que a postura de respeito a todo o ecossistema seja preservada e sempre pedindo que Katende ceda todas as eficácias medicinais das folhas. As plantas para os candomblecistas da tradição bantu, não são apenas um Nkisi, mas são partes fundantes de seus rituais e cultos aos Mukixi. De acordo Gomes (2010, p. 282), há um provérbio nagô que diz que “sem folha não há orixá”. Tat'etu Odesidoji ousou dizer que “sem folha não há nenhum candomblé, sem folha não há mukixi”.

É essa dimensão sagrada e secreta das plantas que transforma toda a natureza em sagrada para os candomblecistas de tradição bantu.



Figura 29- Seji Danji preparando as folhas para o rito do kijaua (acervo pessoal).

3.3. A natureza sagrada

Como afirma Júnior (2010, p. 25) o Ntu, Muntu, Bantu e Ubuntu são terminologias que dão significados à cosmovisão do povo bantu. Nesta perspectiva, o Ntu é o princípio da existência de tudo que há no mundo. Já o Muntu é a própria pessoa, formada pelo seu corpo, sua mente, sua cultura e, principalmente, por sua palavra, já que esta, por sua vez, é o fio condutor de sua própria história, de seu conhecimento acerca da sua existência.



Figura 30 - Louvor ao Nkisi Lemba nganga (acervo pessoal).

Bantu é a expressão da comunidade, da população, em que este, por sua vez, é histórico, é uma reunião de palavras que configuram e compõem a sua existência. Já no ubuntu temos “[...] a existência definida pela existência de outras existências ‘onde’, o ‘Eu, nós, existimos porque você e os outros existem’; tem um sentido colaborativo da existência humana coletiva” (JUNIOR, 2010, p. 25).

Sendo assim, as línguas, ou o ubuntu, são o que compõem as comunidades bantu, especificamente o Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, e que são espelhos de suas sociedades e, principalmente, dos meios em que estas nomeiam os seus conhecimentos, seja no sentido material, imaterial ou espiritual.

A organização destas é a expressão da cosmovisão e organização do ser humano, da compreensão de coletividade humana e, principalmente, das relações dessas pessoas com a natureza, com o universo e, também, com os ancestrais.

Para Júnior (2010, p. 25), são essas concepções que vão permitir a compreensão da cosmovisão do povo bantu, já que o conhecimento acerca da realidade e o imaginário reflexivo sobre as concepções das consequências das relações instituídas entre os seres vivos, os seres da natureza (animados e inanimados – para eles tudo tem vida), é o que constitui parte significativa das concepções ligadas às questões da identidade territorial, da transmissão de conhecimentos pelas palavras faladas pelos seres humanos, pelas divindades, pela natureza e pelos tambores – tradição oral – e, principalmente, pela ancestralidade.

É essa transmissão de conhecimentos, pela oralidade, que vai configurar a produção de valores éticos que regulamentam as vidas cotidianas das sociedades que compõem a tradição do candomblé do povo bantu. Sendo assim, esta relação entre o ser e a comunidade,

especificamente o Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, que ensina e faz com que os sujeitos aprendam sobre as relações dos seres (animados e inanimados) com a natureza, com o cosmos e com a existência humana. Sendo assim as concepções de mundo são:

[...] pragmáticas da solução dos problemas da vida na terra, profundamente ligadas ao existir e compor o equilíbrio de forças da continuidade saudável dessas existências, sempre na dinâmica dos conflitos e das possibilidades de serem postas em equilíbrio. A contradição e a negociação (JÚNIOR, 2010, p. 26).

Ainda segundo Júnior (2010, p. 27), as problemáticas existenciais sobre o mundo físico e espiritual, na cosmovisão bantu, se fundamentam na compreensão da existência de uma totalidade fundadora que governa todas as gerações, permitindo a continuidade da dinâmica da vida por meio da interferência dos seres humanos em que as formas de pensar são permeadas por mitos, provérbios, compromissos sociais que formam uma ética social, refletem, inscrevem (e mesmo escrevem) registrado pela oralidade e condicionantes da existência humana deste povo, na sua formação social, nas suas relações de poder e justiça, na continuidade da vida onde a natureza, ou o mundo natural / ambiente, ao cuidá-la é compreendida como um profundo respeito à vida. “Não temos Candomblés e Umbandas (designando as diversas religiões de base africana) sem folhas, não temos Candomblés e Umbandas sem normas de respeito à natureza e às suas forças ou energias” (JUNIOR, 2010, p. 26).

Cuidar da natureza, no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, como visto, para além de uma necessidade de continuidade ritualista é, também, ter respeito aos ancestrais, à ancestralidade que viveu sobre esta terra, pois a “natureza, o meio ambiente, a localidade, a comunidade ou os lugares na sua complexidade ou integralidade fazem parte do ancestral” (JUNIOR, 2010, p. 26).

Como afirma Goucher e Walton (2011, p. 126), a criação forçada da diáspora africana, enquanto fruto da escravidão e de condições de extrema opressão e discriminação do povo negro, principalmente do povo bantu, pelos portugueses cristãos nos séculos XV à XIX, apesar de tudo, ainda é sinônimo de formação e ressignificação de cosmovisões vibrantes. Mesmo que, por vezes, se apresentam de formas sincréticas, estas são grandes expressões por meio de seus descendentes, dos antepassados e ancestrais africanos de uma população que sofreu com a subalternização de suas culturas e de suas concepções e visões acerca do mundo e da humanidade:

Os escravos levaram suas crenças das regiões da África Central e do oeste da costa da Guiné, a costa dos escravos, do golfo de Benin, Congo, Angola e de todos os cantos para as Américas, onde eram utilizadas para alterar, ou até mesmo subverter, as condições de escravidão. O mundo africano atlântico era um universo espiritual

potentoso e interativo de pessoas vivas, espíritos e ancestrais funcionavam como elos essenciais ao que passado, quer dizer, à memória humana do passado. (GOUCHER; WALTON, 2011, p. 126).

Ainda de acordo com os autores (GOUCHER; WALTON, 2011, p. 126), várias cosmovisões derivadas do continente africano sobreviveram a uma vasta variedade de crenças e culturas praticadas em conjunto com as comunidades de negros escravizados. Entre elas, a cosmovisão do povo bantu que, movida pela resistência e desejo de preservação da memória histórica, deram origem ao Candomblé do Povo Bantu em território brasileiro.

De acordo com Júnior (2010, p. 37), a ancestralidade, na cosmovisão bantu, é um valor ético e social que está contida nessa tradição social. Tal concepção resistiu ao tempo e, mesmo ao processo de urbanização da modernidade ou a perseguição de religiosidades europeias¹³, ainda se mantém viva, como pode-se observar nas entrevistas realizadas no o Nzo Atim Kaiango ua Mukongo.

Ainda segundo o autor (2010, p. 37), a ancestralidade está presente em todos os aspectos da tradição do candomblé do povo bantu, principalmente, na mitologia de criação do mundo. Os ancestrais, sendo aquelas pessoas que já viveram na comunidade local, são considerados seres sagrados, cultuados e são respeitados como os precursores desta cultura, cosmovisão e povo. Essa ideia resiste até mesmo a definição de família, de grupos, de etnia e de povos africanos:

O povo Queniano construiu a explicação da sua origem baseada em 9 ancestrais mulheres Moombi. Dessa ancestralidade resultam as bases da identidade do povo Queniano. O povo santo de religião Nagô no Brasil tem como ancestrais os Orixás. Sendo que as populações lorubanas da Nigéria também têm os Orixás como ancestrais (JÚNIOR, 2010, p. 37).

É por isso que, dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, seus membros se tratam e se respeitam como família. Há uma Mam'etu (mãe), um Tat'etu (pai), os ana (filhos) e esses se tratam como jipange (irmãos).

¹³ O cristianismo, que é de origem asiática - africana - judaica, se encontra na base da construção do ocidente, onde foi elaborada uma versão ideológica em que esta religião fica caracterizada como uma religião europeia. Mesmo as populações africanas cristianizadas têm como valor social a ancestralidade. (CUNHA JÚNIOR, 2010, p. 37).



Figura 31 - Família do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).

Na perspectiva da ancestralidade, os ancestrais são de grande importância na construção da identidade e de territorialidade de cada família, pois são eles os responsáveis por fazerem a ligação entre o mundo visível e invisível, ou seja, “o que, de maneira simplista, devido à influência cristã no pensamento brasileiro, denominaríamos como a terra e o céu” (JÚNIOR, 2010, p. 37).

Essa concepção de ancestralidade – como pessoas que já tiveram vida e que fazem a ligação entre o mundo visível e o invisível – implica também em uma visão sobre a morte de acordo a Odesidoji, ou seja, morrer é compreendido como uma condição para dar continuidade à vida inteligente no mundo invisível e o “ressurgimento desta noutra vida corpórea no mundo visível” (JÚNIOR, 2010, p. 37).

Sendo assim, a família não é compreendida como uma definição sanguínea, ela é decorrente de todos os seres ancestrais, ou seja:

Com conceitos de pertencer a uma família mesmo pelo uso comum do solo, por vizinhança ou por adoção. A família estendida tem importância nas relações sociais de poder e econômicas. Da reunião destas famílias estendidas surge o clã, as comunidades locais das vilas, dos clãs, os povos, deste os estados nacionais (JÚNIOR, 2010, p. 38).

A ancestralidade faz de todos os povos, na cosmovisão bantu, uma só família. Para Silva (2018, p. 204), o Candomblé do Povo Bantu se caracteriza, em solo brasileiro, como uma das principais formas de resistência do povo negro que foi escravizado no Brasil, tendo em vista

que estes, por sua vez, estão presentes neste território desde o século XVI, sendo os primeiros a serem arrancados de sua terra natal.

Porém, ainda de acordo com o autor (SILVA, 2018, p. 204), por muitos anos, desde quando iniciaram os primeiros estudos sobre os africanos no Brasil, o Candomblé do Povo Bantu foi inviabilizado, pois os precursores de tais estudos rotularam tal tradição como inferior aos outros povos negros – Jejes, Nagôs e Iorubás - que chegaram, posteriormente ao território.

Embora houvesse tal postura inicial, é inegável a influência desta gente, principalmente na região da Bahia, seja pela quantidade de pessoas oriundas de Angola, ou pela riqueza de seus elementos cosmológicos e míticos na formação e origem de uma espécie de Candomblé geral Jeje/Nagô, ou seja, houve

[...] a participação do povo bantu na formação do Brasil mediante a ordem cronológica de chegada já que [...], os bantus foram os primeiros negros a serem introduzidos no Brasil para o trabalho escravo, do século XVI ao XIX. Cabe frisar, que outrora esses vocábulos da língua quimbundo foram traduzidos para o Português, pelos missionários capuchinhos e jesuítas de Ambaka durante a colonização europeia, na região centro ocidental do continente africano. Logo, muitos negros bantos dessa nação, já chegaram aqui escrevendo e falando fluentemente o português (PRANDI, 2005, p. 1).

Para Júnior (2010, p. 37), o Ntu é a força presente em todo o universo e que se manifesta em alguma coisa existente tanto no campo material, quanto no campo simbólico ou espiritual. Embora essa força não exista por si própria, é ela que transforma tudo que existe no mundo em uma natureza interligada, ou seja, todos os seres animados ou inanimados possuem um Ntu, uma força comum. Tudo tem o seu Ntu, ou seja, cada categoria de vida tem um NTU em determinada qualidade ou modalidades.

Na cosmovisão bantu, tanto a existência do mundo material quanto do imaterial, podem ser compreendidos em, ao menos, quatro categorias. Essas, por sua vez, são classificações linguísticas:

Essas quatro categorias básicas de tudo que existe é bem explícita nas línguas bantu e podem ser nomeadas como: MUNTU, para os seres humanos completos; KINTU, para as coisas animadas e inanimadas consideradas todas como portadores de vida; HANTU, representando tudo que tem relação com tempo e espaço; KUNTU, como modalidade ou como os atributos de interrelação de categorias, como uma força que permite a ligação entre dois significados (KAGAME, 1976, p. 58).

De acordo com Júnior (2010, p. 34), essas quatro categorias, ou classificações, não são unicamente linguísticas; elas são, principalmente, parte expressiva da cosmovisão do povo bantu acerca do ser humano e as suas implicações no mundo visível e invisível. Ou seja, toda a

essência e existência, em todas as formas que o mundo pode ser concebido, “pode ser submetida a este conjunto de categorias”. (KAGAME, 1976, p. 58).

Na cosmovisão bantu, as palavras dentro desses quatro grupos de classificação, são concebidas e conhecidas por intermédio dos seus sons em que cada palavra possui um tipo de prefixo que determina a sua natureza, a sua qualidade ou estado.

O muntu, de acordo Júnior (2010, p. 37), é destinado a todos os seres dotados de psiquê, ou melhor, inteligência. Nesse caso, todos os seres humanos, vivos e mortos, são considerados muntu. Os ancestrais e os Jinkisi (ou Mukixi), como seres mais antigos do mundo, também estão nessa categoria:

Os animais não possuem a inteligência humana, sendo que a eles é considerada a existência de uma inteligência limitada e voltada mais para a repetição ou imitação do que a criação da inovação. No entanto, para as sociedades bantu, os seres humanos e os seres animais têm em comum os sentidos da audição, visão, olfato, paladar e o sentimento (JÚNIOR, 2010, p. 37).

Sendo assim, ainda segundo o autor (JUNIOR, 2010, p. 37), os seres humanos são aqueles que têm os seus sentidos dotados do completo conhecimento originado da inteligência em que o conhecimento é a expressão dessa inteligência ativa.

A inteligência ativa – presente nos seres humanos, nos ancestrais e nos Mukixi – na cosmovisão bantu, é manifestada em duas formas distintas: prática e habitual:

Na inteligência prática, estão agrupados os atos de compreensão dos sentidos das coisas, os aprendizados rápidos, do desvendar de segredos e da sagacidade e da esperteza. A inteligência da habilidade contém os atos de conhecimento sedimentado, as habilidades aprendidas e aperfeiçoadas (JÚNIOR, 2010, p. 38).

É esta inteligência que, de acordo com Júnior (2010, p. 38), vai implicar na possibilidade de compreensão e interpretação da natureza e das relações da vida na perspectiva da cosmovisão bantu. Sendo assim, é a inteligência ativa que vai possibilitar que o ser muntu utilize e se relacione com as forças e energias do mundo natural. Ou seja, na perspectiva bantu, um ser humano só pode ser completo quando, possuído de inteligência ativa, desenvolve a sua personalidade na mesma maneira que se relaciona com o mundo natural. Talvez essa seja a definição defendida pela Kota Sambamocy de inconsciência coletiva.

Já o Kintu, no plural Bintu, são todas as coisas que não contêm inteligência e que ficam à disposição dos seres humanos e que proporcionam a vida. Ou seja, de acordo Júnior (2010, p. 39), Kintu ou Bitu é a classificação de todos os seres que não têm vida própria, não no sentido de movimento, mas, de não fazer uso de uma inteligência que implicará na capacidade de

aprender, criar ou executar algo. Nesta classificação se encontram: os “vegetais, animais e substâncias como os metais” (JÚNIOR, 2010, p. 39). Sendo assim, é somente pela ação do ser muntu que os bintu têm atividades ou transformações em outras coisas.

Diferente do Kintu, o Kuntu é a classificação que guarda as qualidades subjetivas e modificadoras de outras qualidades, ou seja, segundo Júnior (2010, p. 39) a inteligência é um domínio pertencente do Kuntu. Sendo assim:

A inteligência é um atributo humano que compõe outro conceito complexo que é vida da inteligência. O sorriso, a beleza ou a esperteza são formas de energia da qualidade do Kuntu. Existe o atributo que tem vida própria independente do ser da natureza que o expresse. O sorriso é um ato que possui energia própria. (Kuntu é o conceito mais difícil de expressar nas línguas ocidentais) (JÚNIOR, 2010, p. 39).

O Hantu é a categoria que classifica o ambiente, os lugares e territórios, tendo em vista que, na tradição bantu, um lugar é definido por sua relação a um determinado tempo. Sendo assim, a categoria espaço/tempo forma um binômio:

As palavras ligadas aos pontos cardeais, aos espaços geográficos ou a descrições do tipo mapas estão presentes nesta categoria. Mas também ontem, hoje e amanhã. Manhã, tarde, entardecer, noite e amanhecer. Hantu é a qualidade de energia da localização espacial, temporal e do movimento de mudanças (JÚNIOR, 2010, p. 39).

O Nommo, segundo Júnior (2010, p. 40), é o conceito compilador de tudo que há no universo das formas de manifestação do Ntu. Ele é a força (ngunzo) que move, dá a vida, dá sentido e dá eficácia¹⁴ para todas as coisas existentes, ou seja, é a qualidade ligada à harmonia entre os muntu, kintu, hantu e kuntu. Nessa perspectiva o Nommo trata de uma forma de manter a organização entre todos os elementos (muntu, kintu, hantu e kuntu), ou seja, ele é o que “produz uma possibilidade de harmonia das forças de tudo que existe no mundo visível e invisível” (JÚNIOR, 2010, p. 40). Sem essa harmonia, não há nommo. Sendo assim, de acordo com esse autor, para melhor compreensão do nommo na cosmovisão do povo bantu, pode-se acrescentar a ideia de totalidade e de ubuntu.

A totalidade para o povo bantu é muito importante, pois, ela é a expressão de toda a compreensão de sua existência, seja ela material, espiritual ou humana, sendo um aspecto preponderante da concepção do cosmo. Ela pode ser encontrada em todas as esferas da cosmovisão desse povo: na criação do universo, por exemplo, Nzambi (deus criador) fez com

¹⁴ Eficácia como a qualidade daquilo que produz o efeito desejado. (JÚNIOR, 2010, p. 39).

que todas as coisas que existem tivessem uma relação em que, nessa dinâmica, pudessem ser transformadas e alteradas pelos Muntu, visíveis e invisíveis.

A noção de totalidade é semelhante à noção de sistema na matemática atual ocidental, que seria um conjunto completo de tudo que existe e das relações passíveis entre eles. O criador realizou a criação ou continua realizando, tendo como fator importante a harmonia e o equilíbrio (JUNIOR, 2010, p. 41).



Figura 32 - confecção da pemba (pó de argila usado nos rituais para purificação) no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).

É de responsabilidade dos muntu (visíveis e invisíveis) a preservação ou o constante restabelecimento da harmonia e do equilíbrio – nommo – já que este pode ser variável. Dessa forma, é compreensível a afirmativa de Tat’etu Odesidoji de que é preciso preservar e cuidar da natureza.

Por esse ângulo, o ubuntu, na cosmovisão do candomblé do povo bantu, é a representação da existência respeitosa e equilibrada entre todos os seres da natureza (muntu, kintu, hantu e kuntu). De acordo com Júnior (2010, p. 42) é no ubuntu que repousa a ideia de comunidade onde as suas relações sociais estão baseadas na tradição,

na ética social e no reconhecimento de todos os seres (visíveis e invisíveis) como indispensáveis

A identidade e a personalidade dos indivíduos é parte do Ubuntu. Este Ubuntu é a aplicação do que conceitua totalidade das relações humanas e das sociedades existentes. O Nommo tem a ver com a preservação da harmonia (JUNIOR, 2010, p. 41).

Sendo assim, segundo Tempels (1945, p. 95), o ser humano não é a norma última dos seus atos e ele não encontra em si mesmo a justificativa última de suas ações e omissões, ou seja, há uma força superior que sabe, aprecia e julga todos os atos humanos.

Como afirmam Gaarder, Hellern e Notaker (2015, p. 312), o Candomblé não centraliza a sua cosmovisão em uma ética universal e generalizável como no cristianismo, por exemplo, pois tal cosmovisão é mágica e ritual, ou seja, nas cosmovisões “mágicas não há ideia de salvação da corrupção do pecado” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2015, p. 312).

Segundo os autores, dentro das casas de Candomblé – que no kimbundu¹⁵ se chama Nzo que significa “casa” – não há espaço para a negação do planeta Terra em detrimento à busca por um outro mundo, isto é, de uma vida eterna no além.

O Candomblé busca a interferência concreta do sobrenatural no planeta Terra presente, “mediante a manipulação de forças sagradas, a invocação das potências divinas e os sacrifícios oferecidos às diferentes divindades” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2015, p. 312) que, no caso do Candomblé do Povo Bantu, são denominados de Mukixi – plural de Nkisi.

Para Tat’etu Odesidoji (informação verbal), é essa interferência concreta do sobrenatural, por intermédio da manipulação das forças sagradas que permite que os candomblecistas de tradição bantu compreendam a terra – em todas as suas esferas – como um ser sagrado a ser respeitado e cultuado. Para ele, são os ensinamentos ancestrais, promovidos dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, que fazem com que seus ana (filhos) repensem e revejam as suas relações com a natureza, com o cosmos e com a suas próprias existências.

Como afirma Júnior (2010, p. 26), esses ensinamentos são pragmáticos às soluções dos problemas socioambientais enfrentados atualmente pois tal cosmovisão está intrinsecamente ligada à ideia de existência como forma de recompor o equilíbrio das forças que equilibram e dão continuidade à existência de todos os seres que vivem sobre a Terra.



Figura 33 - Tat'etu Odesidoji pedindo a benção da terra - Ntoto - (acervo pessoal).

Nesse processo de sacralização da natureza, de equilíbrio do ubuntu, há uma temática que não pode ser esquecida – ao se tratar da tradição bantu e afro-brasileira – que é o sacrifício de animais, que é parte integrante e fundante da ritualística candomblecista.

¹⁵ Idioma falado com inúmeras variações pelos povos banto do grupo Kongo, localizado no centro-oeste africano (LOPES; SIMAS, 2020, p. 33).

Como afirma Simone Azevedo Rocha (2015, p. 02), as tradições de matriz africana, especificamente o Candomblé, ainda mantêm entre os seus ritos e cultos o sacrifício de animais. Tat'etu Odesidoji questionado se tal ato significa tortura e maus tratos aos bintu – animais – ele responde:

O sacrifício dos bintu, significa, para nós, reverenciar a criação de Nzambi. Eles são reverenciados, respeitados e cuidados até o momento de os oferecermos aos mukixi e a Nzambi. É devolver parte do ngunzo – a foça vital - que o criador nos deu. Dessa força, mantemos o equilíbrio. O grande problema, quando falamos sobre essa questão, é a desinformação das pessoas. Nós oferecemos ao nosso sagrado, como forma de gratidão, apenas o ngunzo, apenas aquela força que nos dá a vida e que, neste oferecimento, nos permite viver o equilíbrio. Porém, a carne deste kintu, a gente come, alimentamos os nossos. O couro desse kintu, a gente faz os nossos atabaques. No Nzo somos todos irmãos, podemos não ser ricos, mas aqui ninguém fica ou passa fome. Damos a Nzambi, aos mukixi, a terra, o que os pertencem, e eles nos dão o que é necessário para a nossa sobrevivência (ODESIDOJI, informação verbal).

Vale ressaltar que na tradição do Candomblé do Povo Bantu há uma extrema ligação com a terra e, essa ligação não exclui a necessidade do ser humano de se alimentar para sobreviver. Entretanto, de acordo com Rocha (2015, p. 02), o paradigma antropocêntrico que está enraizado na sociedade brasileira indaga – motivados por um racismo religioso – o sacrifício de animais nos rituais candomblecistas.



Figura 34 - Atabaque no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo feito com couro de cabra (acervo pessoal).

Ainda segundo a autora (ROCHA, 2015, p. 02), os animais são explorados pelas sociedades desde a antiguidade. Seja para fins alimentícios ou na indústria de entretenimento, seja para os mais variados testes da indústria farmacêutica ou estudos científicos, os kintu estão presentes e isso não é questionado por boa parte do imaginário brasileiro.

Entretanto, em linhas gerais, de acordo ao Tat’etu Odesidoji, o sacrifício dos kintu perpassa por definições cosmológicas singulares. De acordo Sidney, tal ato não implica apenas em uma consagração, mas uma busca profunda em manter o equilíbrio entre a humanidade e o sagrado – ancestrais, entidades, mukixi e Nzambi – em uma relação de troca e gratidão.

Os sacrifícios dentro do Candomblé, especificamente no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, não se limitam apenas aos animais – conforme a abordagem tradicional -, pelo contrário, a sua classificação abrange a todos os tipos de oferenda aos ancestrais, entidades e mukixi, pois todos os seres da fauna e flora possuem ngunzo e é esta força que é oferecida ao sagrado.



Figura 35 - Oferendas ao Nkisi Lemba Nganga no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).

Sendo assim, seja o sacrifício de um ser animal ou vegetal, o grande objetivo desse ritual dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo é o restabelecer, por meio de tais práticas, o equilíbrio entre os seres humanos e a terra. Em todos os casos, principalmente dos animais, há um profundo respeito e uma sacralização desses seres, obedecendo, acima de qualquer coisa, princípios que elevam a criação e valorizam o mundo natural. Como afirma Rocha: “nenhuma religião faz sacrifício a animais para fazer mal a alguém” (2015, p. 25).

Entretanto, ainda segundo a autora (ROCHA, 2015, p. 25), independentemente do credo, de pertencer ou não a uma tradição de matriz africana, o respeito às convicções pessoais e a

toda fauna e flora, são imprescindíveis para a superação dos problemas socioambientais e também do racismo estrutural e religioso.

4. DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL AOS SABERES TRADICIONAIS DO CANDOMBLÉ DO POVO BANTU: relacionando conceitos com a temática

De acordo com Botelho e Nascimento (2011, p. 01), foi a partir das modificações no artigo 26 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) que foi promulgada a Lei 10.639/2003 – que tornou obrigatório o estudo da história e cultura africanas e afro-brasileiras. Tal lei, segundo os autores, introduzem uma demanda ímpar acerca das contribuições dos conhecimentos culturais africanos na construção da identidade cultural do Brasil, nas escolas brasileiras:

Uma aproximação de vários tópicos das contribuições africanas para o Brasil tem ainda um longo caminho a ser percorrido. A história do continente africano começou a ser contada sem um ranço colonial e diminuidor das culturas africanas, há pouco tempo. É um trabalho que apenas se inicia e que apresenta muitas dificuldades (BOTELHO; NASCIMENTO, 2011, p. 01).

Ainda segundo os autores, no que diz respeito às cosmovisões africanas – que para eles são um dos mais importantes tópicos desses povos –, e suas influências no Brasil, se faz necessário se atentar que a grande maioria dessas cosmovisões que chegaram em solo brasileiro se instala por meio da oralidade e que há restrições na circulação das informações nos interiores dos Candomblés.

Para Botelho e Nascimento (2011, p. 01), é essa característica que, quando se encontra com a obrigatoriedade de serem tematizadas nos espaços escolares, pode proporcionar a veiculação de estereótipos que minam, por vezes, o objetivo primário da Lei 10.639/2003, pois o objetivo de tal Lei é justamente o de desmistificar as visões eurocêntricas, racistas acerca da imagem da cultura africana e afro-brasileira.

É frente a essa questão que, para Botelho e Nascimento (2011, p. 01), é essencial o estabelecimento de um espaço dialogal onde as informações acerca das cosmovisões africanas e afro-brasileiras – promovidas pelo Candomblé atual – favoreçam a explanação de conhecimentos de forma não caricaturais acerca das influências africanas no país, sem violar a dinâmica da oralidade e das restrições de informação que é uma característica antropológica do Candomblé, especialmente, do povo Bantu. É nessa perspectiva que a pesquisa em questão tem por lócus o território do Nzo de forma respeitosa à tradição.

Ao tratar da temática acerca das cosmovisões africanas e afro-brasileira no candomblé e, especificamente dos Saberes Tradicionais Bantu, suas respectivas contribuições para com a formação da identidade brasileira e para Educação Ambiental, é de suma importância que, de

acordo Gatinho (2017, p. 04), não se deixe de fora o caráter de resistência, das lutas travadas durante e depois o processo de colonização do Brasil, que proporcionaram a perpetuação de tais ensinamentos do povo bantu até os dias atuais e que, ainda hoje, sofrem perseguições e atentados que, frente ao racismo institucional e religioso presentes, têm os seus direitos democráticos constantemente subalternizados, fazendo com que essa tradição não seja vista ou, quando vista, seja tratada de forma precária e inferior à cultura eurocêntrica.

4.1. A Educação Ambiental: história, conceitos e aplicações

Como afirma Goucher e Walton (2011, p. 36), a colonização e a migração do planeta pelo *homo sapiens*, desde os primórdios da história da humanidade, apresentaram transformações de paisagens, “colocando as pessoas em contato íntimo com todos os ambientes naturais que o globo oferece” (GOUCHER; WALTON, 2011, p.36).

O planeta Terra passou e continua passando por grandes transformações geológicas, ambientais e climáticas. Entretanto, de todas as espécies existentes neste globo, os humanos são aqueles únicos que criaram tecnologias e forjaram processos de mudanças ambientais que intensificaram a escala e o alcance do seu impacto nas mudanças ecológicas do último século. Porém, como afirma Goucher e Walton, esse impacto está relacionado ao modo como os seres humanos se relacionam, a partir da cultura, com o planeta e, nesse caso, a tecnologia se torna uma característica definidora de tal experiência:

A tecnologia é uma característica definidora da experiência cultural humana. Cultura é o comportamento padronizado que um grupo social desenvolve para compreender, utilizar e sobreviver em seu ambiente. A cultura é moldada por forças humanas e naturais; ela engloba tanto ideias como os artefatos e inclui aspectos como tecnologia, linguagem, crenças e valores (GOUCHER; WALTON, 2011, p.37).

Ainda segundo os autores (GOUCHER; WALTON, 2011, p.36), a cultura é transmitida de forma consciente e não intencional. Entretanto, apesar dos indivíduos nela inseridos usarem seus conhecimentos herdados para guiar as suas ações e interpretar as suas experiências de vida, as culturas não se fixam para sempre. Todas elas passam por transformações na medida em que seus membros a questionam ou aprendem coisas novas e/ou encontram outras explicações para as suas experiências existenciais.

Nessa perspectiva vale ressaltar que a relação entre os seres humanos e os seus ambientes variou, desde os tempos mais remotos de nossa história, de acordo com a percepção cultural que as pessoas tinham acerca de seus contextos de vida. Sendo assim, a forma que o

indivíduo se relaciona com o seu grupo social não altera somente o seu “ser interior”, mas também a “paisagem física do mundo natural” (GOUCHER; WALTON, 2011, p.38).

As primeiras culturas humanas, por exemplo e, de acordo Goucher e Walton, eram “moldadas e formadas pelo reconhecimento da natureza” (GOUCHER; WALTON, 2011, p.39), ou seja, acreditava-se que era necessário um equilíbrio entre a vida humana e o ambiente. Até os dias atuais, muitos povos continuam acreditando nessa perspectiva - que os seres humanos devem buscar o equilíbrio entre eles e o ambiente e - ao contrário de outros povos, que buscam controlar, dominar, ocasionando destruição do ambiente e problemas ambientais graves.

Seguindo essa lógica, se faz necessário entender como parte expressiva da humanidade, neste caso, no ocidente, deixou de reconhecer a natureza como extensão da sua existência para dominação sem precedentes. Para isso, não se pode compreender tal transformação sem discutir sua filiação filosófica. Como afirma Silva Filho e Polito “a filosofia foi uma das grandes invenções dos gregos antigos” (SILVA FILHO; POLITO, 2013, p. 328) e ela está caracterizada como uma abordagem frente ao mundo e à humanidade completamente original, já que buscou substituir o pensamento mítico (mithos) pelo racional (logos) como estratégia principal para compreender a realidade a sua volta:

Enquanto o pensamento mítico se caracterizava grosso modo pela intervenção constante de divindades nos desígnios humanos e naturais, o pensamento racional procurava identificar elementos estruturais que subjetassem aos fenômenos e os regulassem de forma independente de entidades personificadas (ou antropomorfizadas). As divindades mitológicas podiam ter personalidade, mas não estavam submetidas a regras fixas de comportamento ou leis. Em termos do conceito de causalidade, isso equivale a dizer que os mesmos efeitos podiam ter, em princípio, causas eventualmente diferentes. Assim, parte da explicação dos fenômenos observados na natureza (e, principalmente, na sociedade) era vedada ao conhecimento humano, pois era fruto exclusivo da vontade divina (SILVA FILHO; POLITO, 2013, p. 329).

Nessa perspectiva, como afirma Buckingham (2016, p. 20), é sabido que desde os primórdios da história da humanidade – ocidental e oriental –, perguntas sobre a organização natural do mundo e sobre qual é o lugar do ser humano no planeta Terra permearam e permeiam a mente do *homo sapiens* até os dias atuais. Ainda segundo o autor, para as primeiras sociedades, as respostas para tais questões eram encontradas e alicerçadas no que hoje se denominam “religiões”, pois as narrativas míticas e as crenças centradas em deuses (*mithos*) explicavam o funcionamento do universo e “ofereciam, ‘e ainda oferecem’, uma estrutura ‘organizacional’ para as civilizações humanas” (BUCKINGHAM, 2016, p. 20).

Entretanto, frente a essas explicações míticas e estrutura organizacional das primeiras civilizações humanas, proporcionadas pelas então denominadas religiões, Buckingham (2016, p. 20) relata que algumas pessoas, porém, consideravam as explicações míticas – sobre o mundo e a humanidade – inadequadas e começaram a buscar respostas baseadas apenas no uso da razão (logos) em detrimento da convenção.

Ainda segundo o autor (BUCKINGHAM, 2016, p. 20), é essa busca racional sobre os fenômenos naturais e o sentido da existência humana que marca o nascimento de um novo pensamento e comportamento social no ocidente, denominado Filosofia Ocidental. Todavia, como afirma Störig (2009, p. 97), essa mudança de mentalidade se dá a partir do momento histórico vivido na Grécia Antiga, berço da filosofia ocidental, já que, segundo o autor, a utilização da razão para resolver os problemas da humanidade está vinculada ao surgimento das primeiras cidades-estados (polis).

A pólis era dirigida por seus cidadãos, que orientavam e debatiam, em praça pública, o destino da cidade-estado e, sendo ela criação do ser humano e não dos deuses, estava organizada e podia ser explicada unicamente pela razão. É essa prática constante de discussão que contribuiu e possibilitou que a razão se tornasse, com o tempo, a maneira mais adotada para refletir sobre todas as coisas acerca da vivência humana e, não só das questões políticas. Nessa perspectiva que, para Vernant, a razão é filha da pólis:

O que implica o sistema da pólis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. [...] A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação [...]. A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o logos, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política. [...] Uma segunda característica da pólis é o cunho de plena publicidade dada às manifestações mais importantes da vida social. [...] A cultura grega constitui-se, dando a um círculo sempre mais amplo - finalmente ao *demos* [povo] todo o acesso ao mundo espiritual, reservado no início a uma aristocracia [...]. Tornando-se elementos de uma cultura comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são levados à praça pública, sujeitos à crítica e à controvérsia. [...] Doravante, a discussão, a argumentação, a polêmica tornam-se as regras do jogo intelectual, assim como do jogo político. Era a palavra que formava, no quadro da cidade, o instrumento da vida pública; é a escrita que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos (VERNANT, 2002, p. 34).

Os primeiros pensadores dessa nova forma de se relacionar com o mundo se dedicavam a investigar a natureza (cientistas ou filósofos da natureza), ou mundo natural, concentrando-se na indagação básica: ‘do que é feito o mundo?’. Nessa perspectiva, como cita Collingwood, é esse marco na história do pensamento do ocidente que forja o início de três períodos da mentalidade cosmológica construtiva, ou seja:

[...] quando a ideia de natureza foi posta em foco pelo pensamento, ‘tornando-se’ tema de intensa e prolongada meditação e, conseqüentemente, ‘adquirindo’ novas características, que por seu turno deram uma nova feição à pormenorizada ciência da natureza que tinha sido baseada nessa ideia (COLLINGWOOD, 1976, p. 07).

Essa mentalidade cosmológica, no primeiro período, se baseava na ideia de que a natureza estava permeada e saturada pela razão, pela mente ou entendimento, ou seja, um ser racional, com mente própria, em movimento perpétuo, vivo, ordenado, inteligente onde todos os seres vivos que vivem na face da Terra “participa psiquicamente, ‘e não só fisicamente’, em determinado grau, do processo de funcionamento deste planeta (COLLINGWOOD, 1976, p. 09).

Como afirma Störig, os séculos posteriores a essa mudança cosmológica são marcados “com as mais variadas possibilidades de uma explicação ‘racional’ do mundo natural” (STÖRIG, 2009, p. 117). Entretanto, nesta época – meados dos VI e V séculos a. C. – não há apenas um único problema importante para este novo modo de conceber o mundo, já que coincidiu com o apogeu político, econômico e cultural das cidades gregas, especialmente de Atenas e de sua democracia.

Aristóteles, mais interessado pela vida natural que Sócrates, formulou uma teoria acerca da realidade dos seres vivos conhecida como: hilemorfismo teleológico, ou seja, conforme Collingwood (1976, p. 143), ao observar a natureza, chegou à conclusão de que ela tem ciclos constantes e regulares em que cada ser sob a face da Terra constitui um todo ordenado, orgânico e coeso onde, independentemente da multiplicidade e pluralidade destes, há uma ordem externa e interna a cada um deles que conduz à sucessão dos acontecimentos naturais, sociais, éticos, políticos etc.

Porém, com a conquista da Grécia pelos macedônios (322 a. C), deu-se início ao período denominado de helenístico caracterizado pelo processo de interação entre as culturas orientais e a cultura grega onde as preocupações coletivas cederam espaço às preocupações individuais. Esse primeiro período, da mentalidade cosmológica construtiva termina, em termos históricos, de acordo Goucher e Walton (2011, p. 71), com a expansão militar de Roma e o domínio do território Grego pelo Império Romano.

Para Cotrim e Fernandes (2010), esse marco “trata-se de um período longo em anos, mas pouco notável no que diz respeito à originalidade das ideias filosóficas” (2010, p. 198) em que, durante este tempo, houve uma progressiva penetração do cristianismo no império instaurado, marcando os primórdios do pensamento medieval.

Durante esse período, o mundo ocidental é marcado pela assimilação do Cristianismo Católico ao Império Romano que, após a queda deste império – século V, a “Igreja passou a ser autoridade dominante na Europa Ocidental, permanecendo assim por quase mil anos” (BUCKINGHAM, 2016, p. 100), exercendo um forte papel político e desempenhando, por vezes, a função de órgão supranacional, conciliador das elites dominantes, contornando os problemas das rivalidades internas da nobreza feudal.

Durante esse período, a Igreja Católica conquistou, também, de acordo Buckingham (2016, p. 100), uma enorme quantidade de bens materiais e, no âmbito cultural, exerceu uma grande influência, traçando um quadro intelectual em que a fé cristã e o seu deus – como o centro do universo – tornaram-se o pressuposto de toda vida espiritual, política, social, filosófica, cosmológica das sociedades europeias medievais, o que também é denominado de período teocêntrico.

De acordo com Barbosa, Oliveira e Quintaneiro (2002, p. 06), as transformações sociais não acontecem de forma repentina, pelo contrário, elas são “quase imperceptíveis para aqueles que nelas estão imersos” (BARBOSA; OLIVEIRA; QUINTANEIRO, 2002, p.06). Foi no período da Renascença – século XIV – que as sociedades europeias começaram a separar o que seria chamado de novo mundo – período moderno – do período medieval. Essa separação, ou ruptura, proporcionou mudanças tanto nas organizações políticas das sociedades, quanto na forma de produção e comercialização de produtos entre os países.

Ainda segundo Buckingham (2016, p. 101), foi a partir do século XIV que uma série de acontecimentos desencadeou vários processos que conduziram as sociedades europeias medievais a grandes transformações sociais, políticas, espirituais, filosóficas e cosmológicas como: a passagem do feudalismo para o capitalismo; a formação dos estados nacionais; o movimento da reforma protestante; a invenção da imprensa e, por fim; o desenvolvimento da ciência natural que, impulsionada pela confiança na razão humana, criou novos métodos científicos de investigação acerca da natureza e seus aspectos físicos, químicos e biológicos.

Tais acontecimentos contribuíram para o florescer da tendência social denominada de antropocentrismo – o ser humano como o centro do universo – e valorização da obra e compreensão da realidade humana por meio de explicações científicas em detrimento da supervalorização da fé cristã e da visão teocêntrica da realidade (BUCKINGHAM, 2016, p. 111).

Para Buckingham (2016, p. 111), os acontecimentos que surgiram, a partir do século XIV, nas sociedades europeias, são frutos do movimento cultural conhecido como Renascimento que, inspirado pelo Humanismo – movimento intelectual que defendia o estudo

da cultura greco-romana e, também, a volta das ideias da exaltação da racionalidade e liberdade como atributos naturais do ser humano (BUCKINGHAM, 2016, p. 43) – proporcionou o desenvolvimento da mentalidade racionalista e, conseqüentemente, maior disposição na investigação sobre os problemas do mundo, aguçando, nas sociedades, o espírito de observação sobre a natureza e a dedicação às pesquisas e experimentações sobre ela, abrindo-se, dessa forma, ao livre exame do mundo.

Buckingham (2016, p. 100) afirma que o período da Renascença é considerado a ponte entre o período medieval e o período moderno, pois, é neste momento que o deus do cristianismo deixa de ser o centro do universo para que o ser humano passasse a ocupar este lugar:

A Renascença – um renascimento cultural de extraordinária criatividade na Europa – teve início no século XIV em Florença. Espalhou-se pela Europa, durando até o século XVII, e hoje é considerada a ponte entre o período medieval e o moderno. Marcada por um renovado interesse no conjunto da cultura clássica grega e latina [...], foi um movimento que considerou os humanos, e não Deus, como seu centro (BUCKINGHAM, 2016, p. 100).

Enquanto durou o período da Renascença, a Europa deixou de ser um continente unificado sob o controle da Igreja Católica para ser um continente separado por nações. Os valores feudais e antigos, de acordo Buckingham (2016, p. 144), se enfraqueceram “ao mesmo tempo em que as novas nações fundadas sobre o comércio” proporcionaram o surgimento da classe média urbana com perspectiva de prosperidade sem precedentes. Para Roiz (2009, p. 301) é este enfraquecimento – do controle da Igreja, dos valores feudais e antigos - que possibilita o surgimento do sistema Capitalista.

O processo de capitalização e modernização dos sistemas de produção – denominado também de período moderno -, principalmente da agricultura, provocou, conforme Barbosa, Oliveira e Quintaneiro (2002, p. 10), a emigração de muitas famílias do campo – *habitat* ancestral – para as grandes cidades em busca de trabalho. Ainda segundo as autoras (2002, p. 10), as grandes cidades eram as receptoras dos fluxos contínuos dessas famílias, o que levou ao crescimento dessas cidades de forma acelerada e desordenada. As feiras periódicas recebiam os pequenos produtores locais e, também, os mercadores estrangeiros.

Barbosa, Oliveira e Quintaneiro (2002, p. 11) afirmam também que as cidades acenavam para as pessoas do campo como “possibilidade de maior liberdade, proteção, ocupação e melhores ganhos” (BARBOSA; OLIVEIRA; QUINTANEIRO, 2002, p.11), porém, nem sempre esses acenos chegavam a se cumprir. Segundo as autoras, a Revolução Industrial

promoveu várias mudanças na estrutura social, em distintos graus. A instituição familiar, por exemplo, as questões do controle de propriedades por parte das mulheres, assim como a relativa autonomia dos filhos e a abolição do direito de primogenitura sofreram mudanças e avanços muito significativos de acordo com a dinâmica interna de cada sociedade. Outras mudanças foram as relações afetivas:

Menos visíveis, mas igualmente profundos foram os desenvolvimentos no universo das relações afetivas. Nas camadas altas e médias das comunidades medievais, onde nome e fortuna eram o binômio que marcava os destinos de homens e mulheres, a escolha de parceiros dependia de critérios estamentais ou refletia interesses políticos ou econômicos familiares. Com o advento da modernidade, certas instituições começaram a se consolidar e a adquirir importância - entre elas o amor romântico, o casamento por escolha mútua, a estrutura nuclear da família, o reconhecimento da infância e mesmo da adolescência enquanto fases peculiares da vida (BARBOSA; OLIVEIRA; QUINTANEIRO, 2002, p.12).

Dentre outras mudanças citadas pelas autoras, uma que chama a atenção é justamente sobre a percepção do tempo. De acordo Barbosa, Oliveira e Quintaneiro (2002, p. 13), a Revolução Industrial alterou de forma significativa a forma como as pessoas compreendiam o tempo pois, anteriormente, tal concepção era centralizada e ajustada na ideia dos ritmos naturais em obediência aos costumes milenares de cultivo e relação com a natureza. Segundo elas, essa mudança de percepção do tempo, promovida pela Revolução Industrial, contribuiu para compreender que:

[...] quanto menos os povos dependem da tecnologia para levar a diante suas atividades produtivas, mais o tempo social é regulado pelos fenômenos da natureza - as estações, as marés, a noite e o dia, o clima (BARBOSA; OLIVEIRA; QUINTANEIRO, 2002, p.12).

Entretanto, de acordo Buckingham (2016, p. 145), as décadas posteriores à Revolução Industrial foram marcadas pelos avanços das tecnologias, com o desenvolvimento dos mais variados tipos de comunicação e, conseqüentemente, com a afirmação do sucesso da ciência em campos como a química, a física e a matemática. “Foi assim que surgiu talvez um novo mito: a ideia de progresso”. (BUCKINGHAM, 2016, p. 145). Ainda segundo esse autor (BUCKINGHAM, 2016, p. 145), tais afirmativas contribuíram na disseminação da crença de que a razão, a ciência e a tecnologia impulsionariam a humanidade em direção à verdade e ao progresso humano.

O século seguinte à Revolução Industrial (século XIX), de acordo Buckingham (2016, p. 216), é marcado por um período de grandes convicções: os filósofos confiantes no poder da

razão; os capitalistas radiantes com as vantagens de expansão industrial, os cientistas entusiasmados com o progresso tecnológico, e assim por diante.

Por conseguinte, o século XX é marcado por duas guerras mundiais em que, por outro lado, a tecnologia deu um “salto vertiginoso” (BUCKINGHAM, 2016, p. 288) como: a engenharia genética; as naves espaciais; os telescópios hiperpotentes; a tecnologia da informação, entre outros. Em contrapartida a esses avanços, Buckingham (2016, p. 288) ressalta que a tecnologia trouxe, também, a corrida armamentista, o medo da destruição atômica, a não superação das profundas desigualdades sociais e, conseqüentemente, a degradação ambiental. Tal antagonismo tecnológico promoveu, principalmente nas últimas três décadas, uma postura menos arrogante frente aos benefícios infalíveis da racionalidade científica, fazendo com que as sociedades percebessem que, destituídas de valores éticos, a ciência e tecnologia nem sempre contribuem para o desenvolvimento humano (BUCKINGHAM, 2016, p. 289).

De acordo a perspectiva do tópico anterior, é dessa forma que, para Guattari (2001, p. 07), as transformações técnico-científicas – sem desconsiderar seus benefícios à humanidade – contribuíram, de forma significativa, com os fenômenos de desequilíbrio socioambientais e ecológicos vividos nas sociedades atuais e, segundo Barbosa (2015, p. 149), foi a partir da Revolução Industrial que o ser humano europeu passou a intervir intensamente nos ciclos naturais do planeta, provocando, dessa forma, câmbios climáticos, poluições e, conseqüentemente, exaustão do uso de recursos naturais.

Conforme afirma Capra (2012, p. 14), na medida em que avança a humanidade na perspectiva de pensar no futuro, é que as preocupações frente aos problemas socioambientais e ecológicos adquirem maior importância. Ainda segundo o autor, a humanidade na atualidade se confronta com uma série de problemas globais que intensificam a danificação do planeta, da mesma forma que a da vida humana, de forma alarmante, “e que pode logo se tornar irreversível” (CAPRA, 2012, p. 14). Para Guattari (2001, p. 07), esses fenômenos de desequilíbrio socioambientais e ecológicos afetam diretamente os modos de vida da humanidade contemporânea, sejam individuais e coletivos, evoluindo em um sentido progressivo de deterioração das relações sociais. Para ele, as relações humanas encontram-se reduzidas frente ao consumismo exacerbado. Ainda de acordo com Guattari (2001, p. 10):

Não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. Essa revolução deverá concernir, portanto, não só às relações de forças visíveis em grande escala, mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo. Uma finalidade do trabalho social regulada de maneira unívoca por uma economia de lucro

e por relações de poder só pode, no momento, levar a dramáticos impasses – o que fica manifesto no absurdo das tutelas econômicas que pesam sobre o Terceiro Mundo e conduzem algumas de suas regiões a uma pauperização absoluta e irreversível [...] (GUATTARI, 2001, p. 10).

Capra (2021, p. 15) também afirma que os problemas socioambientais e ecológicos não podem ser percebidos e entendidos de forma isolada pois, para ele, estes problemas são sistêmicos, ou seja, estão interligados e são interdependentes de outros problemas sociais. Ainda de acordo Capra (2015, p. 15), só será possível estabilizar os problemas socioambientais e ecológicos quando a pobreza for reduzida em seu âmbito mundial, da mesma forma que a extinção de animais e vegetais – de forma massiva – “continuará enquanto o Hemisfério Meridional estiver sob o fardo de enormes dívidas” (CAPRA, 2012, p. 15). É frente a essa perspectiva de incertezas para o futuro que, segundo Amaral (2001, p. 74), a partir dos anos 1950:

[...] a preocupação com os impactos ambientais causados pelo ser humano, a intensificação dos estudos ecológicos e o desenvolvimento da educação ambiental caminharam relativamente concomitantes. Por isso, é relevante rememorar a conturbada década de 60, com seus conflitos bélicos, o perigo iminente representado pela energia nuclear, o temor de uma explosão demográfica considerada responsável pelo problema da fome mundial, o movimento pacifista. Essas condições, entre outras, propiciam o extravasamento da questão ambiental para além dos círculos científicos, onde ainda era tratada sob ângulos ecológico-naturalista motivando a criação do chamado Clube de Roma, em 1968 (AMARAL, 2001, p. 74).

O Clube de Roma, estimulado por um industrial italiano, de acordo Amaral (2001, p. 74), surgiu a partir de um grupo de 30 pessoas de 10 países e de distintas atividades profissionais, com o objetivo de debater os dilemas atuais e futuros acerca da espécie humana. Desse encontro surgiu um relatório sobre as principais conclusões que indicavam quais eram os limites mais cruciais para o crescimento socioeconômico da humanidade: “população, produção agrícola, recursos naturais, produção industrial e poluição” (AMARAL, 2001, p.74) e, como afirma Barbosa (2015, p. 150), “a partir dessas conclusões foi publicada a obra “Os limites do crescimento”, que foi um dos marcos do movimento ambientalista”.

De acordo a Barbosa (2015, p. 150), a ampliação do debate sobre os problemas ecológicos / socioambientais e educação é proporcionada pelo movimento ambientalista em que “diversos pesquisadores começam a tornar públicos seus estudos ambientais, incrementando a polêmica mundial em nítida expansão” (AMARAL, 2001, p.74) e, posteriormente, acarretando, em 1974, no pronunciamento da Organização das Nações Unidas (UNESCO) sobre a educação ambiental como:

[...] processos de reconhecimento de valores e esclarecimento de conceitos no sentido de desenvolver habilidades e atitudes necessárias para compreender e apreciar a interrelação entre ‘ser humano’, sua cultura e seu meio biofísico (AMARAL, 2001, p. 74).

Em 1972 houve então a Conferência Sobre o Meio Ambiente Humano, realizada pela ONU, em Estocolmo, como outro marco decisivo e pioneiro do movimento ambientalista pois foram evidenciadas nesse encontro as divergências mundiais sobre a exploração exacerbada dos recursos naturais, da expansão demográfica e da industrialização desenfreada. Entretanto, como afirma Amaral (2001, p.74), é somente em 1977 que é realizada uma conferência específica para se pensar a crise ecológica / socioambiental a partir da educação ambiental. Tal Conferência aconteceu em Tbilisi – antiga União Soviética – e foi promovida pela Unesco tendo como resultado, “entre outras coisas, em princípios mais específicos, [...] um marco político e filosófico da educação ambiental” (AMARAL, 2001, p.74). Para Barbosa (2015, p. 150), tal conferência pode ser considerada como um marco conceitual do novo campo de atuação da educação:

[...] onde a educação é orientada para a resolução dos problemas ambientais e aberta à realidade local, sendo desenvolvida de forma interdisciplinar em espaços escolares e não escolares. A problemática ambiental despontou e ganhou força no cenário mundial, sendo abordada na mídia, nas instituições educacionais, nas conversas informais, nas pesquisas acadêmicas, enfim, em diversos âmbitos. Tem se dado grande importância a esse tema, em várias áreas do conhecimento, entre elas a educação (BARBOSA, 2015, p; 150).

Dessa forma, como afirma Amaral (2001, p.75), o que hoje se chama Educação Ambiental surge em resposta à crise ecológica / socioambiental que, impulsionada pelo mito do progresso a partir da Revolução Industrial, se intensifica a partir da metade do século XX. Tal educação tem como base as correntes filosóficas e políticas permeadas na humanidade no decorrer da década de 1970 – “a constatação dos desastres sociais e ambientais as quais a sociedade contemporânea chegou” (BUCKINGHAM, 2016, p. 289) – onde: a miséria; guerras; desigualdades sociais extremas; catástrofes ambientais e a dominação dos países economicamente desenvolvidos em detrimento das situações de barbárie que se verifica em algumas regiões do planeta, são antagônicas a uma nova dimensão educativa, de caráter interdisciplinar, que procura trazer o ambiente em sua totalidade ou parcialmente para as disciplinas escolares.

Essa nova dimensão educativa, de caráter interdisciplinar, já é existente e tem o objetivo de promover uma consciência ambiental profunda que não separa os seres humanos do

ambiente natural onde o mundo não é “como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que ‘todos os seres vivos’ estão fundamentalmente interconectados e são interdependentes (CAPRA, 2012, p. 17).

Entretanto, é sabido, de acordo com Barbosa (2015, p. 155), que há compreensões distintas acerca da problemática ecológica/socioambiental, porém, duas chamam a atenção como: a de alguns estudiosos que compreendem tal problemática como uma questão política que visa ao questionamento do modelo de sociedade instalado a partir da Revolução Industrial – capitalismo – assim como o questionamento e superação das contradições sociais e seus agravantes desdobramentos e a de outros estudiosos que entendem e defendem que a problemática ecológica / socioambiental pode ser superada a partir da técnica “em que são levadas em conta apenas as ameaças aos aspectos naturais e as propostas resolutivas por meio do investimento em ciência e tecnologia” (BARBOSA, 2015, p. 155). É a atual crise ambiental que gera graves e grandes problemas ambientais locais e globais que justifica a inserção da Educação Ambiental nas escolas (GUIMARÃES, 2000, p. 05).

De acordo Alencastro e Souza-Lima (2015, p. 24), desde o século XIX já existiam iniciativas no Brasil de promoção de uma Educação Ambiental, inspiradas sempre nos pensamentos conservacionistas e romancistas da época. Entretanto, a inserção da Educação Ambiental nas escolas se concretiza em solo brasileiro, principalmente, a partir da década de 1980, onde, na Constituição Federal de 1988, a proteção e conservação do ambiente são instituídas como competência do poder público:

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

§ 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público:

I - preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas;

II - preservar a diversidade e a integridade do patrimônio genético do País e fiscalizar as entidades dedicadas à pesquisa e manipulação de material genético;

III - definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, sendo a alteração e a supressão permitidas somente através de lei, vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção;

IV - exigir, na forma da lei, para instalação de obra ou atividade potencialmente causadora de significativa degradação do meio ambiente, estudo prévio de impacto ambiental, a que se dará publicidade;

V - controlar a produção, a comercialização e o emprego de técnicas, métodos e substâncias que comportem risco para a vida, a qualidade de vida e o meio ambiente;

VI - promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do meio ambiente;

VII - proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade.

§ 2º Aquele que explorar recursos minerais fica obrigado a recuperar o meio ambiente degradado, de acordo com solução técnica exigida pelo órgão público competente, na forma da lei.

§ 3º As condutas e atividades consideradas lesivas ao meio ambiente sujeitarão os infratores, pessoas físicas ou jurídicas, a sanções penais e administrativas, independentemente da obrigação de reparar os danos causados.

§ 4º A Floresta Amazônica brasileira, a Mata Atlântica, a Serra do Mar, o Pantanal Mato-Grossense e a Zona Costeira são patrimônio nacional, e sua utilização far-se-á, na forma da lei, dentro de condições que assegurem a preservação do meio ambiente, inclusive quanto ao uso dos recursos naturais.

§ 5º São indisponíveis as terras devolutas ou arrecadadas pelos Estados, por ações discriminatórias, necessárias à proteção dos ecossistemas naturais.

§ 6º As usinas que operem com reator nuclear deverão ter sua localização definida em lei federal, sem o que não poderão ser instaladas.

§ 7º Para fins do disposto na parte final do inciso VII do § 1º deste artigo, não se consideram cruéis as práticas desportivas que utilizem animais, desde que sejam manifestações culturais, conforme o § 1º do art. 215 desta Constituição Federal, registradas como bem de natureza imaterial integrante do patrimônio cultural brasileiro, devendo ser regulamentadas por lei específica que assegure o bem-estar dos animais envolvidos. Incluído pela Emenda Constitucional nº 96, de 2017) (BRASIL, 1988)

Dessa forma, é a partir da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988) que se é instituída, também – no Capítulo VI, art.225, parágrafo 1. Inciso VI –, a promoção da Educação Ambiental em todos os níveis de ensino na educação brasileira. Tal instituição, como afirma Guimarães (2000, p. 06), favorece a institucionalização da Educação Ambiental frente a sociedade brasileira. Porém, é a Lei 9.795/1999 que dispõe sobre a educação ambiental e institui a Política Nacional de Educação Ambiental (BRASIL, 1999):

Art. 1º Entendem-se por educação ambiental os processos por meio dos quais o indivíduo e a coletividade constroem valores sociais, conhecimentos, habilidades, atitudes e competências voltadas para a conservação do meio ambiente, bem de uso comum do povo, essencial à sadia qualidade de vida e sua sustentabilidade.

Art. 2º A educação ambiental é um componente essencial e permanente da educação nacional, devendo estar presente, de forma articulada, em todos os níveis e modalidades do processo educativo, em caráter formal e não-formal.

Art. 3º Como parte do processo educativo mais amplo, todos têm direito à educação ambiental, incumbindo:

I - ao Poder Público, nos termos dos arts. 205 e 225 da Constituição Federal, definir políticas públicas que incorporem a dimensão ambiental, promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e o engajamento da sociedade na conservação, recuperação e melhoria do meio ambiente;

II - às instituições educativas, promover a educação ambiental de maneira integrada aos programas educacionais que desenvolvem;

III - aos órgãos integrantes do Sistema Nacional de Meio Ambiente - Sisnama, promover ações de educação ambiental integradas aos programas de conservação, recuperação e melhoria do meio ambiente;

IV - aos meios de comunicação de massa, colaborar de maneira ativa e permanente na disseminação de informações e práticas educativas sobre meio ambiente e incorporar a dimensão ambiental em sua programação;

V - às empresas, entidades de classe, instituições públicas e privadas, promover programas destinados à capacitação dos trabalhadores, visando à melhoria e ao controle efetivo sobre o ambiente de trabalho, bem como sobre as repercussões do processo produtivo no meio ambiente;

VI - à sociedade como um todo, manter atenção permanente à formação de valores, atitudes e habilidades que propiciem a atuação individual e coletiva voltada para a prevenção, a identificação e a solução de problemas ambientais.

Art. 4º São princípios básicos da educação ambiental:

I - o enfoque humanista, holístico, democrático e participativo;

II - a concepção do meio ambiente em sua totalidade, considerando a interdependência entre o meio natural, o socioeconômico e o cultural, sob o enfoque da sustentabilidade;

III - o pluralismo de ideias e concepções pedagógicas, na perspectiva da inter, multi e transdisciplinaridade;

IV - a vinculação entre a ética, a educação, o trabalho e as práticas sociais;

V - a garantia de continuidade e permanência do processo educativo;

VI - a permanente avaliação crítica do processo educativo;

VII - a abordagem articulada das questões ambientais locais, regionais, nacionais e globais;

VIII - o reconhecimento e o respeito à pluralidade e à diversidade individual e cultural.

Art. 5º São objetivos fundamentais da educação ambiental:

I - o desenvolvimento de uma compreensão integrada do meio ambiente em suas múltiplas e complexas relações, envolvendo aspectos ecológicos, psicológicos, legais, políticos, sociais, econômicos, científicos, culturais e éticos;

II - a garantia de democratização das informações ambientais;

III - o estímulo e o fortalecimento de uma consciência crítica sobre a problemática ambiental e social;

IV - o incentivo à participação individual e coletiva, permanente e responsável, na preservação do equilíbrio do meio ambiente, entendendo-se a defesa da qualidade ambiental como um valor inseparável do exercício da cidadania;

V - o estímulo à cooperação entre as diversas regiões do País, em níveis micro e macrorregionais, com vistas à construção de uma sociedade ambientalmente equilibrada, fundada nos princípios da liberdade, igualdade, solidariedade, democracia, justiça social, responsabilidade e sustentabilidade;

VI - o fomento e o fortalecimento da integração com a ciência e a tecnologia;

VII - o fortalecimento da cidadania, autodeterminação dos povos e solidariedade como fundamentos para o futuro da humanidade. (BRASIL, 1999)

Ainda para Alencastro e Souza-Lima (2015, p. 25), é essa lei que instaura a Educação Ambiental como componente essencial e permanente da educação brasileira, que deve estar presente e conectada a todas as modalidades e níveis do processo educativo, seja ele formal ou não, em que seus princípios fundamentais são o pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas em uma perspectiva interdisciplinar – onde os objetos de conhecimento de vários componentes curriculares se complementam e se integram para abordar um tema comum –, multidisciplinar – mesmo que tenha um tema comum, que norteie todo o planejamento escolar, cada componente curricular traz o objeto de conhecimento para dentro do seu contexto – e transdisciplinar – onde há uma interação entre todos os componentes curriculares que, não somente se restringindo ao objeto de conhecimento da disciplina, propõe um diálogo entre campos do saber, buscando alcançar e alterar a cognição, a percepção e/ou o comportamento do sujeito acerca da problemática apresentada que, neste caso, seriam os problemas socioambientais e ecológicos.

Entretanto, é a resolução nº 02 de 15 de junho de 2012 do Conselho Nacional de Educação, que instaura as Diretrizes Curriculares para a Educação Ambiental:

Art. 1º A presente Resolução estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Ambiental a serem observadas pelos sistemas de ensino e suas instituições de Educação Básica e de Educação Superior, orientando a implementação do determinado pela Constituição Federal e pela Lei nº 9.795, de 1999, a qual dispõe sobre a Educação Ambiental (EA) e institui a Política Nacional de Educação Ambiental (PNEA), com os seguintes objetivos:

I - sistematizar os preceitos definidos na citada Lei, bem como os avanços que ocorreram na área para que contribuam com a formação humana de sujeitos concretos que vivem em determinado meio ambiente, contexto histórico e sociocultural, com suas condições físicas, emocionais, intelectuais, culturais;

II - estimular a reflexão crítica e propositiva da inserção da Educação Ambiental na formulação, execução e avaliação dos projetos institucionais e pedagógicos das instituições de ensino, para que a concepção de Educação Ambiental como integrante do currículo supere a mera distribuição do tema pelos demais componentes;

III - orientar os cursos de formação de docentes para a Educação Básica;

IV - orientar os sistemas educativos dos diferentes entes federados.

Art. 2º A Educação Ambiental é uma dimensão da educação, é atividade intencional da prática social, que deve imprimir ao desenvolvimento individual um caráter social em sua relação com a natureza e com os outros seres humanos, visando potencializar essa atividade humana com a finalidade de torná-la plena de prática social e de ética ambiental.

Art. 3º A Educação Ambiental visa à construção de conhecimentos, ao desenvolvimento de habilidades, atitudes e valores sociais, ao cuidado com a comunidade de vida, a justiça e a equidade socioambiental, e a proteção do meio ambiente natural e construído.

Art. 4º A Educação Ambiental é construída com responsabilidade cidadã, na reciprocidade das relações dos seres humanos entre si e com a natureza.

Art. 5º A Educação Ambiental não é atividade neutra, pois envolve valores, interesses, visões de mundo e, desse modo, deve assumir na prática educativa, de forma articulada e interdependente, as suas dimensões política e pedagógica.

Art. 6º A Educação Ambiental deve adotar uma abordagem que considere a interface entre a natureza, a sociocultura, a produção, o trabalho, o consumo, superando a visão despolitizada, acrítica, ingênua e naturalista ainda muito presente na prática pedagógica das instituições de ensino. (BRASIL, 2012)

Essa resolução entende a Educação Ambiental (EA) como todos aqueles processos educativos, formais ou não, onde o indivíduo e a sociedade constroem e promovem valores éticos, morais e sociais, habilidades, competências e atitudes capazes de potencializar a necessidade de cuidar do ambiente, repensar e mudar as suas práticas usuais deste bem comum. É nesta perspectiva que, de acordo Carvalho, a EA “vem sendo incorporada como uma prática inovadora em diferentes âmbitos” (CARVALHO, 2001, p. 43), se destacando em dois sentidos: “na sua internalização como objeto de políticas públicas de educação e meio ambiente em âmbito nacional e, ‘também’, num âmbito mais capilarizado, como mediação educativa, por um amplo conjunto de práticas de desenvolvimento social” (CARVALHO, 2001, p. 43).

É justamente por estes dois destaques que, para Carvalho (2001, p. 43), há uma gama diversificada de atividades e projetos de Educação Ambiental impulsionados pelas demandas de respostas às necessidades ambientais, ou concepções, de cada local do Brasil.

Para Carvalho (2001, p. 45), é na medida em que se expande o debate sobre a crise socioambiental nas sociedades e, com a incorporação destes pelo campo educativo, que a concepção de educação ambiental é permeada pelas problemáticas que afetam cada uma delas. Disto resultam ao menos dois condutores de inquietação que vão atingir a Educação Ambiental, especificamente no Brasil: I) A complexidade e as disputas do campo ambiental, com seus múltiplos atores, interesses e concepções e, II) os vícios e as virtudes das tradições educativas com as quais estas práticas se agenciam” (CARVALHO, 2001, p. 45).

São esses condutores que, ainda segundo a autora (2001, p. 46), vão promover uma grande variedade no que tange às práticas educativas de EA como: EA comportamental; EA popular. Carvalho (2001, p. 46) define a EA comportamental como agente difusora dos conhecimentos sobre o ambiente e indutora de mudanças dos hábitos e comportamentos humanos, considerados predatórios do ambiente, em detrimento de hábitos e comportamentos considerados compatíveis com a lógica atual de preservação dos recursos naturais. Já a EA popular, a autora (2001, p. 46) a defende como aquela que está associada com a tradição da educação popular, ou seja, aquela que compreende o processo educativo ambiental como “um ato político no sentido amplo” (CARVALHO, 2001, p. 46) onde os agentes educativos (comunidade educativa, educadores e educandos) se reconhecem como sujeitos políticos capazes de agir criticamente na realidade local e social a qual estão inseridos.

Nessa perspectiva, para Layargues e Lima (2014, p. 23) a EA no Brasil se configura não como um objeto único, mas como um campo de saberes e práticas educativas extremamente diversificado sendo que, “ao homogeneizá-lo, reduz-se a variedade de características pedagógicas, políticas, éticas e epistemológicas que definem as concepções e práticas de Educação Ambiental (LAYRARGUES; LIMA, 2011, p. 23).

Ainda de acordo aos autores (LAYRARGUES; LIMA, 2014, p. 24), à medida em que se instaurava a EA nas escolas, os educadores e educadoras ambientais foram percebendo que, da mesma maneira que há diferentes concepções acerca do ambiente, da natureza, da sociedade e da educação, também há distintas concepções de ensino na perspectiva ambiental. Neste caso, a EA passou a não ser vista apenas como uma prática pedagógica monolítica – que surgiu em um contexto de crise ambiental no século XX e se estruturou como necessária para que o ser humano adotasse uma postura capaz de minimizar os danos e impactos ambientais – mas sim, como uma ação plural “podendo assumir diversas expressões” (LAYRARGUES; LIMA, 2011, p. 25). Para Layargues e Lima (2014, p. 26), essa mudança proporcionou o surgimento de várias denominações de EA como:

Humanista, Conservacionista, Sistêmica, Problematicadora, Naturalista, Científica, Moral, Biorregionalista, da Sustentabilidade, Crítica, Etnográfica, Feminista, entre outras possibilidades nos contextos nacionais e internacionais. (LAYRARGUES; LIMA, 2011, p. 26)

Já em solo brasileiro, Layargues e Lima (2014, p. 27), em uma releitura de Sorrentino (1995), identificaram e classificaram a EA em quatro vertentes, sendo elas: EA conservacionista; EA ao ar livre; EA e economia ecológica e; EA e gestão ambiental, como afirma Bagnolo:

a) conservacionista, que organiza-se em torno da preocupação de conservar os recursos naturais, protegendo a flora e a fauna do contato humano e da degradação; b) educação ao ar livre, constituída por naturalistas, escoteiros, alpinistas e educadores, que defende as caminhadas ecológicas, o ecoturismo e o autoconhecimento em contato com a natureza; c) gestão ambiental, que tem interesse político, participa de movimentos sociais de defesa dos recursos naturais e de envolvimento das populações na resolução de problemas. Critica o sistema capitalista e o desenvolvimento predatório e sua lógica. Teve atuação importante durante a ditadura militar no Brasil e ainda hoje é atuante; d) economia ecológica inspirada no conceito de ecodesenvolvimento. É usada como modelo teórico-metodológico por diversos organismos e bancos internacionais (BAGNOLO, 2014, p. 73).

Entretanto, em meados dos anos de 1990, alguns educadores ambientais – insatisfeitos com os rumos que a EA no Brasil vinha assumindo, começaram a diferenciá-la em “duas opções, sendo uma conservadora e uma alternativa” (LAYRARGUES; LIMA, 2011, p. 28).

A EA conservadora, para os autores, compreende a crise ambiental como a-histórica, apolítica, conteudista e normativa e trata os seres humanos “como um ente genérico e abstrato, reduzindo-os à condição de causadores da crise ambiental, desconsiderando qualquer recorte social” (LAYRARGUES; LIMA, 2011, p. 28). Em contrapartida, a opção rotulada inicialmente de alternativa se estrutura como uma educação crítica capaz de lutar por uma nova sociedade e não somente por uma outra postura diferente do ser humano frente à natureza. Nessa perspectiva, essa EA está pautada na ideia de que há uma necessidade de mudança multidimensional, ou seja, mudança de conhecimento acerca do ambiental, de valores culturais, morais e éticos, das instituições e das relações sociais e da política.

Alencastro e Souza-Lima, em uma citação indireta a Sauv   (2015, p. 18), v  o elencar as quinze correntes da EA no Brasil que, segundo eles, apresentam uma grande pluralidade de posi  es e visões acerca da problemática ambiental, divididas em dois grupos que:

[...] em comum têm a preocupa  o com o meio ambiente e o reconhecimento do papel da educa  o para melhorar a rela  o ser humano / natureza. Grupo (1) – As correntes tradicionais, que se dividem em: naturalista, conservacionista/recursista, resolutiva, sist  mica, científica, humanista, moral  tica; e Grupo (2) – As correntes recentes,

subdivididas em: holística, biorregionalista, prática, crítica social, feminista, etnográfica, da ecoeducação, da sustentabilidade. (Alencastro; Souza-Lima, 2015, p. 30).

Nessa perspectiva, entre as correntes do Grupo 1, denominadas de tradicionais, Alencastro e Souza-Lima (2015, p. 30-35), vão dizer que a corrente naturalista é aquela EA que apresenta uma relação entre o ser humano e a natureza, entretanto o seu enfoque é unicamente cognitivo, experiencial, afetivo, artístico e espiritual.

Já a corrente da conservacionista/recursista é justamente aquela que defende que a EA deve ajudar na geração de uma consciência ambiental, nos seres humanos, unicamente e especificamente voltada para a proteção dos ‘recursos naturais’ e, dessa forma, evitar seu esgotamento.

Já a corrente resolutiva, compreende a crise ambiental como um conjunto de problemas, buscando estimular e informar as pessoas sobre a importância de se conscientizarem sobre tais problemas e a desenvolver habilidades voltadas a suas resoluções. A corrente sistêmica é aquela que se apresenta, por meio de um enfoque sistêmico, como a EA permite ao ser humano a compreensão e conhecimento acerca das problemáticas ambientais e uma observação amparada por processos de análises.

A EA de corrente científica tem como ênfase os procedimentos científicos, abordando com rigor a realidade ambiental e os seus problemas nas quais a observação é sempre sustentada pela experimentação. A corrente humanista tem como foco a dimensão do ser humano do ambiente e as suas interseções na natureza e na sociedade. Por fim, deste grupo 1, há a corrente moral/ética que salienta o desenvolvimento de condutas e valores ambientais por meio de enfoques cognitivos, afetivos e morais dos seres humanos.

Já no Grupo 2, denominadas de recentes, Alencastro e Souza-Lima (2015, p. 35-37) as definem como EA holística, predominantemente de cunho analítico e racional das realidades ambientais e dos problemas atuais, que considera as diversas dimensões da pessoa humana que está em contato com a realidade ambiental e os seus problemas e, não só o conjunto das realidades socioambientais. A corrente da EA biorregionalista¹⁶ está presente no capítulo 28 da Agenda 21 e adere à concepção de pensar global e agir local. Por sua vez, a corrente da EA prática visa à ação/reflexão, ou seja, o sujeito deve aprender por meio da ação e não

¹⁶ [...] centram a educação ambiental no desenvolvimento de uma relação preferencial com o meio local ou regional, o qual se refere a um sentimento de identidade entre as comunidades e a relação com o conhecimento do mesmo. Nesta abordagem, a escola é um dos principais meios de desenvolvimento social, ambiental, cultural e histórico de uma localidade. A educação ambiental de inspiração biorregionalista valoriza o sentimento de pertença local e/ou regional, com base em enfoques afetivos, cognitivos e criativos. (ALENCASTRO; SOUZA-LIMA, 2015, p. 32).

desenvolver à priori os conhecimentos e habilidades acerca do combate dos problemas socioambientais.

A corrente da EA denominada de crítica social está alicerçada na teoria oriunda das ciências sociais, ou seja, se coloca a pensar e refletir sobre as dinâmicas sociais que se encontram na estrutura fundante das realidades e dos problemas socioambientais. Nessa perspectiva, há uma corrente da EA denominada de feminista. Nessa prática pedagógica defende-se a necessidade de inserção dos valores femininos nas ações governamentais em combate às formas e padrões de consumo e produção, como também na organização social.

Ainda sobre o Grupo 2, Alencastro e Souza-Lima (2015, p. 37-38) elencam a corrente da EA denominada de etnográfica cuja ênfase maior é dada ao caráter cultural das relações dos seres humanos com o ambiente. Buscando se afastar do etnocentrismo, essa corrente evita a imposição das diversas visões de mundo que não levam em consideração a cultura de referência desta ou daquela população ou comunidade.

Já a corrente da ecoeducação da EA não se ocupa em solucionar os problemas socioambientais, mas sim em aproveitar da relação dos seres humanos com o ambiente em uma ideia de desenvolvimento pessoal na perspectiva de uma atuação significativa e responsável. Por fim, temos a corrente da EA chamada de sustentabilidade, apegada a ideias e princípios de desenvolvimento das sociedades de maneira sustentável, ou seja, da utilização racional dos recursos naturais assegurando o seu usufruto para as próximas gerações.

Entretanto, Bagnolo (2014, p. 74), em uma releitura de Brügger (1994), delineia dois grandes modelos da EA brasileira, sendo eles: o primeiro modelo como aquela EA favorecida pelas ciências sociais e humanas e que leva em consideração os fatores sócio-históricos que se sobressaem, apenas, aos fatores técnicos ou naturais da problemática socioambiental, denominada por Guimarães (2000, p. 07) de EA Crítica, e que se aproxima de algumas correntes recentes elencadas por Alencastro e Souza-Lima (2015, p. 30) como a biorregionalista, crítica social, feminista e a etnográfica e; o segundo modelo é aquela EA em que a problemática socioambiental é tratada unicamente ou, exclusivamente, sob uma ótica natural ou tecnocientífico sem levar em consideração os fatores sociais e políticos.

Como afirma Barbosa, mesmo com os diversos modelos citados anteriormente, “não há receitas prontas para se fazer Educação Ambiental na escola que sejam generalizáveis” (BARBOSA, 2015, 164). Entretanto, ainda segundo a autora, tanto as atividades como as ações da educação ambiental devem se ater ao processo de ensino/aprendizagem a ser construído a partir da realidade a qual está inserida:

[...] para se fazer educação ambiental é importante lançar um olhar atento às particularidades culturais e socioambientais de cada local, porém sem jamais perder de vista as conexões entre o global e o local. Tais atividades deveriam buscar a valorização do conhecimento popular e do conhecimento científico (BARBOSA, 2015, 165).

Todavia, de acordo a Guimarães (2000, p. 07), atualmente existem alguns consensos na sociedade contemporânea acerca da problemática ecológica/socioambiental como, por exemplo, o reconhecimento da gravidade das catástrofes naturais em detrimento ao modelo de desenvolvimento econômico atual e, também, o reconhecimento da importância da Educação Ambiental na superação de tal problemática.

Entretanto, o autor (GUIMARÃES, 2000, p. 07) também afirma que estes reconhecimentos não significam consensos entre as propostas apresentadas visando à resolução da problemática ecológica/socioambiental, pois ele ressalta que algumas dessas propostas estão alinhadas à perspectiva de ajustamento/acomodação ao atual modelo econômico via soluções tecnológicas sem alterar ou questionar a racionalidade econômica instaurada.

Em contrapartida, Guimarães (2000, p. 07), apresenta outras propostas de Educação Ambiental que visa uma transformação dos valores, hábitos e atitudes em que uma nova ética seja evidenciada a partir da mudança de visão de mundo, buscando, dessa forma, uma transformação social e “a construção de um novo modelo de sociedade” (GUIMARÃES, 2000, p. 07) que se oponha ao atual modelo capitalista.

Tais propostas, de acordo a Guimarães (2000, p. 07), se configuram de duas formas: Educação Ambiental Conservadora e Educação Ambiental Crítica, em que a primeira compreende o compromisso em manter o atual modelo de sociedade e a segunda é aquela que evidencia a dominação desenfreada do ser humano sobre a natureza, “revelando as relações de poder na sociedade, em um processo de politização das ações humanas voltadas para as transformações da sociedade em direção ao equilíbrio socioambiental” (GUIMARÃES, 2000, p. 07). Entretanto, como afirma Capra (2012, p. 14), não se pode pensar a crise ambiental de forma isolada, pois segundo o mesmo autor, tal crise é fruto de diferentes facetas de um único problema:

Ela deriva do fato de que a maioria de nós, e em especial nossas grandes instituições sociais, concordam com os conceitos de uma visão de mundo obsoleta, uma percepção da realidade inadequada para lidarmos com nosso mundo superpovoado e globalmente interligado. (CAPRA, 2012, p. 14)

Nessa perspectiva, como afirma Guattari (2001, p. 09), só haverá respostas à crise ambiental atual se ela for pensada em uma escala planetária onde as soluções apresentadas

operem em concordância com uma autêntica transformação política, cultural e social que reoriente os objetivos da produção de bens imateriais e materiais. Segundo ele, essa transformação deverá concernir “não só ‘nas’ relações de forças visíveis em grande escala, mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo” (GUATTARI, 2001, p. 09).

Sendo assim, para Guattari, uma Educação Ambiental como a Conservadora, que não questiona a finalidade do trabalho social, que regula a vida humana de forma unívoca por uma economia de lucro e por relações de poder, infelizmente, só poderá levar a humanidade a impasses dramáticos como: a contínua corrida armamentista; o medo da destruição atômica; a acentuação das profundas desigualdades sociais e, conseqüentemente, a ininterrupta degradação ambiental.

Capra (2001, p. 14) também ressalta que, para superar a crise ambiental, é necessária uma transformação radical das percepções, do pensamento e dos valores éticos atuais frente ao sistema capitalista de consumo, produção e economia em vigor. Dessa forma, a Educação Ambiental Conservadora, na perspectiva de Capra (2001, p.17), seria uma educação rasa e antropocêntrica, centralizada na ideia de que os seres humanos estão acima e situados fora na natureza, reafirmando um valor instrumental e de uso exacerbado dela. Para ele, é necessário repensar uma solução profunda para a crise ambiental onde a humanidade reconheça o “valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida” (CAPRA, 2001, p. 17).

Tanto as soluções apresentadas por Guattari (2001, p. 09), quanto por Capra (2001, p. 14), se contrapõem à Educação Ambiental Conservadora, já que tal proposta, como afirma Guimarães (2000, p. 08), se atém a uma ideia liberal do mundo onde a transformação da sociedade se dará a partir da transformação individual de cada cidadão, ou seja, basta ensinar o que é certo ou errado para cada um. Configura-se, dessa forma, como uma educação bancária, de acordo Freire (2006, p. 14), teórica e transmissora de informações em que não há espaço para uma reflexão crítica acerca da realidade na qual este cidadão está inserido e, como afirma Barbosa:

Muitas outras restrições vêm sendo feitas a essa educação ambiental antropocentrista, utilitarista, cientificista, reducionista, individualista, surgindo propostas alternativas de abordar a temática ambiental numa perspectiva mais crítica (BARBOSA, 2015, p. 160).

Em contrapartida, as soluções apresentadas à crise ambiental por Guattari (2001, p. 09) e por Capra (2001, p. 14), encontram respaldo na proposta da Educação Ambiental Crítica. Guimarães (2000, p. 08) elucida tal proposta como uma educação que acredita na transformação da sociedade a partir de uma relação de transformação dialética entre a sociedade e o sujeito – causa e consequência – onde “há uma reciprocidade dos processos no qual propicia a transformação de ambos” (GUIMARÃES, 2000, p. 08), ou seja, uma Educação Ambiental em que educandos e educadores sejam:

[...] agentes sociais que atuam no processo de transformações sociais; portanto, o ensino é teoria/prática, é práxis. Ensino que se abre para a comunidade com seus problemas sociais e ambientais, sendo estes conteúdos do trabalho pedagógico (GUIMARÃES, 2000, p. 08).

Dessa forma, a Educação Ambiental Crítica é, também, política, pois ela atua entre as relações de poder que permeiam a sociedade, ou seja, de acordo Guimarães, uma proposta que contemple uma visão sistêmica acerca da crise ambiental, compreendendo-a na sua totalidade “como um conjunto em que seus elementos interdependentes se interrelacionam em um equilíbrio dinâmico” (GUIMARÃES, 2000, p. 08). É essa definição que legitima a escolha desse modelo de EA em articulação e valorização dos Saberes Tradicionais do Povo Bantu.

A Educação Ambiental Crítica compreende a atual crise de forma histórica, onde as sociedades humanas se apropriaram do ambiente como um espaço de progresso e produção unicamente, ou seja, “[...] a apropriação da natureza se deu sobre o julgo das relações de dominação das sociedades humanas sobre o meio ambiente em consonância com as relações de poder que perpassaram as relações sociais” (GUIMARÃES, 2000, p. 08).

Essas relações estão alicerçadas na postura antropocêntrica, ressaltada por Buckingham (2016, p. 288), a partir da qual a humanidade se colocou “como personagem principal da história planetária” (GUIMARÃES, 2000, p. 08), justificando a exploração predatória do ambiente em virtude do progresso da humanidade. Sendo assim, a Educação Ambiental Crítica “[...] é comprometida com a formação do sujeito que busca a solução dos problemas identificados, mediante processos de ensino/aprendizagem significativos voltados para uma cidadania ambiental (BARBOSA, 2015, p. 161).

Ou seja, a Educação Ambiental Crítica se permeia nos espaços do cotidiano e da realidade local e global, sendo capaz de provocar questionamentos e desafios que levam os educandos a buscar entender e se posicionar frente aos problemas ambientais. Sendo assim, a Educação Ambiental Crítica, de acordo Castro e Geiser (2000, p. 202), sendo um processo de

educação política, possibilita a construção de conhecimentos e habilidades, bem como a formação de atitudes que se transformam, necessariamente, em práticas de cidadania que garantem uma sociedade sustentável.

Nesse caso, a Educação Ambiental Crítica, nos seus aspectos de educação política, visa à participação do cidadão na busca de alternativas e soluções aos graves problemas ambientais locais, regionais e globais, sem perder de vista os inúmeros e complexos desafios políticos, ecológicos, sociais, econômicos e culturais que tem pela frente, seja no momento presente, seja no futuro, sob uma visão de médio e longo prazo.

Os aspectos políticos da Educação Ambiental Crítica, segundo, Castro e Geiser (2000, p. 210), envolvem o campo da autonomia do ser humano, defendida por Freire (2006, p. 16), da cidadania e da justiça social, cuja importância as transformam em metas que não podem ser conquistadas no futuro distante, mas devem ser construídas no cotidiano das relações afetivas, educacionais e sociais, ou seja, uma educação que, por meio da resolução de problemas locais, carrega um valor altamente positivo, pois foge da tendência desmobilizadora da percepção de problemas globais, distantes da realidade local e parte do princípio de que é indispensável que o cidadão participe da organização e gestão de seu ambiente e objetivo de vida cotidiana.

Entretanto, como afirma Guimarães (2000, p.12), a Educação Ambiental Crítica deve se basear na interdisciplinaridade, se opondo à fragmentação do conhecimento cartesiano – “com suas especializações e a compreensão linear dos fenômenos apenas nas relações entre causas e efeitos imediatos” (GUIMARÃES, 2000, p.12) – compreendendo, dessa forma, a totalidade, organicidade e unicidade da realidade. Ainda segundo o autor (GUIMARÃES, 2000, p.12), é essa fragmentação do conhecimento que impede a sociedade de compreender e atuar equilibradamente frente às complexidades da crise ambiental, ou seja, se faz necessário abandonar a supervalorização do conhecimento científico moderno que cristaliza as diferentes áreas de conhecimento, principalmente dentro do espaço escolar.

A cultura da separação das áreas de conhecimento, em que cada uma tem seu conteúdo específico sem nenhuma ou quase nenhuma integração entre elas, e mais, a desconsideração de outras formas de conhecimento da realidade (filosófico, religioso, artístico, popular), produz um descolamento, uma grande alienação entre o que se ensina na escola e a realidade na qual ela está inserida, ou pelo menos deveria estar. (GUIMARÃES, 2000, p.13)

Assim sendo, de acordo a Barbosa (2015, p.165), é preciso que a Educação Ambiental Crítica esteja atenta a todas as particularidades culturais e socioambientais de onde está inserida, porém “sem perder de vista as conexões entre o global e o local” (BARBOSA, 2015, p.165).

Nesta perspectiva, a Educação Ambiental Crítica está alicerçada na ideia contemporânea (BUCKINGHAM, 2016, p. 289) de que é preciso valorizar as particularidades, a diversidade, as pluralidades culturais, os conhecimentos religiosos, populares e científicos, tendo em vista que o projeto moderno de emancipação do humano-social por meio, unicamente, da razão tecnocientífico, já foi superado.

Para Guimarães (2000, p. 14), é esse processo interdisciplinar, em sua integralidade, que a Educação Ambiental Crítica fomenta, na comunidade escolar, a construção de novos valores éticos e atitudes que resultam em práticas sociais que objetivam a formação para a cidadania em que os sujeitos sejam capazes e estejam aptos a atuar na sociedade contemporânea. “O atual cidadão necessita da compreensão de totalidade para se situar e ser eminentemente um agente social neste mundo globalizado e complexificado” (GUIMARÃES, 2000, p.14).

Sendo assim, é a Educação Ambiental Crítica, como processo político pedagógico, que é capaz de fomentar a vivência humana para o exercício da cidadania, desenvolvendo, na comunidade educativa, o conhecimento interdisciplinar baseado em uma visão integral de mundo e que reconhece o ambiente em que vive como parte fundamental da sobrevivência humana, permitindo, assim, que cada indivíduo investigue, reflita e aja sobre efeitos e causas dos problemas socioambientais que afetam a qualidade de vida e a saúde da população local e global.

Como afirma Guimarães (2000, p.13), a Educação Ambiental Crítica é interdisciplinar, pois ela visa à superação da fragmentação dos diferentes campos do conhecimento, buscando campos de convergência e propiciando a relação entre os vários saberes. É frente a essa proposta educativa que os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu – visto que em uma determinada comunidade candomblecista há uma transmissão de valores muito semelhantes às definições e conceitos desenvolvidos na Educação Ambiental Crítica – encontra a possibilidade de levar reflexões à comunidade escolar acerca da relação do ser humano com o ambiente/natureza a partir da sua cosmovisão¹⁷.

¹⁷ [...] um fato histórico de produção de pensamento social imerso em decursos de larga duração, fato complexo, integrado como conjunto estruturado e relativamente congruente por diversos sistemas ideológicos com os que uma entidade social, em um tempo histórico dado, pretende apreender o universo (AUSTIN, 1995, p.214, tradução nossa).

4.2. A Relação entre a Educação Ambiental Crítica e os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu: possíveis práticas pedagógicas

Como afirma Serrano e Waldman (2008, p. 21), compreender as tradições afro-brasileiras, especialmente a do povo bantu, é um exercício crítico. Por intermédio do eurocentrismo, do colonialismo e do racismo estrutural e religioso, essas cosmovisões foram encobertas por mitos, imagens fantasiosas e até mesmo ficções. Nessa perspectiva, tais cosmovisões ainda se mostram cercadas por preconceitos e medos que subalternizam as suas percepções acerca da realidade.

Embora as temáticas acerca do enfrentamento ao racismo, aos medos e preconceitos impostos às cosmovisões de matriz africana tenham se intensificado e, estas tradições estão presentes nos currículos escolares – potencializada com a implementação da Lei 10.639/2003 – segundo García (2003, p. 07), os saberes tradicionais dos povos africanos ainda se apresentam de forma reduzida e limitadas a aspectos “folclóricos” destes. Sendo assim, de acordo Serrano e Waldman (2008, p. 15), os progressos alcançados na tratativa a respeito dos povos africanos e afro-brasileiros não negam que há muito o que ainda ser feito e realizado nesse campo, principalmente ao que compete à Educação.

Conforme afirma Gatinho (2007, p. 03), os currículos escolares brasileiros apresentam a cosmovisão africana, essa ideia se aplica ao povo bantu, de forma despolitizada e, especificamente, folclorizada, considerando de forma superficial os seus aspectos subjetivos de compreensão do mundo e da humanidade.

O que se tem feito sobre História da África nessas escolas nem se articula a construção de uma narrativa sobre o continente, tributária da luta dos movimentos negros, nem está próxima do que os estudiosos sobre África entendem que deva ser abordado, baseada em conhecimento científico legitimado academicamente (GATINHO, 2007, p. 03).

Para Gatinho (2007, p. 03), essa premissa apontada reverbera nos ambientes escolares de forma essencializada, carregada de preconceitos e racista, já que não permite um aprofundamento e revisão das concepções e cosmovisões africanas e afro-brasileiras.

Para sanar tais problemáticas, Martins (2005, p. 115) afirma que é preciso falar de ancestralidade nas escolas a partir de tais tradições, principalmente para reafirmar a necessidade de se combater o racismo religioso que persegue esses povos. Ainda segundo o autor, as práticas de perseguição a essas tradições são fruto do medo e, principalmente, da demonização

ocasionada pelo pensamento teocêntrico¹⁸, colonizador e eurocêntrico medieval em que, apesar dos avanços da humanidade, tais posturas ainda são difundidas nos ambientes educacionais e no imaginário popular brasileiro.

É nessa perspectiva que, à medida em que se acentuaram as práticas racistas na educação, falar sobre as cosmovisões africanas e afro-brasileiras no ambiente escolar, além inferiorizadas pelo conhecimento científico racionalista, se criaram tabus como, por exemplo, que são obras do “demônio”. Para Martins (2005, p. 116), tratar dessas tradições com respeito na escola não significa aderir-las ou, tampouco, concordar com tudo, mas sim promover o debate democrático e plural onde os educandos – nesse diálogo – compreendam e reconheçam a importância de respeitar todas as formas e valores provenientes de cosmovisões que estão presentes na sociedade brasileira e, conseqüentemente, dentro da sala de aula.

Neste aspecto, vale ressaltar que não é função da escola adotar uma postura proselitista, abraçando uma determinada crença ou cosmovisão, tampouco promover a conversão de novos adeptos às mais diversas tradições e filosofias de vida como indica a Base Nacional Comum Curricular (BNCC):

A Constituição Federal de 1988 (artigo 210) e a LDB nº 9.394/1996 (artigo 33, alterado pela Lei nº 9.475/1997) estabeleceram os princípios e os fundamentos que devem alicerçar epistemologias e pedagogias [...], cuja função educacional, enquanto parte integrante da formação básica do cidadão, é assegurar o respeito à diversidade cultural religiosa, sem proselitismos (BRASIL, 2010, p. 435).

Sendo assim, ao tratar da temática acerca da cosmovisão do povo bantu nas escolas brasileiras, a atuação deve se concentrar na perspectiva de garantia de um Estado que é laico. Dessa forma, ao trabalhar os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu em articulação com a Educação Ambiental Crítica, a escola deve se atentar aos esclarecimentos sobre a importância desses povos na construção da cultura brasileira, visando e objetivando os processos educativos no combate e na superação do racismo estrutural, do colonialismo e de toda e qualquer prática que vise à subalternização e inferiorização do povo negro, especialmente, de suas cosmovisões.

Dessa forma, enquanto professor de Filosofia e Ensino Religioso na Rede Privada de Educação de Belo Horizonte – MG e, a partir da minha experiência em sala de aula, buscarei apontar um caminho pedagógico que contribua no combate ao racismo, intolerância, sectarismo, fanatismo, fundamentalismo e ao proselitismo que ainda são resquícios de uma

¹⁸ A doutrina ou filosofia teocêntrica consideram Deus como o centro de todo Universo, responsável pela criação do mundo e de todas as coisas nele existentes. (BUCKINGHAM, 2016, p. 71).

história e realidade da sociedade brasileira e que, constantemente, subalternizam as tradições de matriz africana, gerando, dessa forma, práticas de violências epistêmicas e raciais. Sendo assim, essa articulação entre os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu e a Educação Ambiental Crítica, se objetiva na busca por elementos que contribuam com o desenvolvimento e a reformulação de valores que sejam capazes de desestruturar os medos, equívocos e preconceitos raciais que foram sedimentados no imaginário brasileiro e, conseqüentemente, na educação acerca da população negra, da sua cultura e cosmovisões, especificamente a bantu.

Indicar propostas educativas no âmbito das relações étnico-raciais, como afirma Cardoso, Carvalho e Hauck (2006, p. 18), é de suma importância para reafirmar e reforçar a identidade e valorização da autoestima dos povos negros nos espaços escolares, tendo em vista que:

A ideologia do branqueamento da população brasileira no século XIX transcorre até os dias atuais e causa lacunas profundas na autoestima do negro no Brasil. O padrão europeu permeia o imaginário de muitos brasileiros. A baixa autoestima dos negros, que no século XIX já representavam 44% da população brasileira, está relacionada a falsos valores, resultado de uma vontade da elite colonial de "clarear" a população brasileira. Pobre elite colonial, que não sabia apreciar a diferença, o respeito às particularidades. Negligenciaram a beleza do negro (CARDOSO; CARVALHO; HAUCK, 2006, p. 18).

Posto isso e, de acordo Croso e Souza (2007, p. 20), a escola não pode se configurar como um espaço de dominação e controle e sim como um lugar privilegiado para contribuir na promoção do povo negro, no acolhimento as diferenças, na valorização de outros vínculos históricos e culturais e, especialmente, na reconstrução de seus currículos cristalizados e dos seus projetos pedagógicos reafirmando as diferenças entre os sujeitos ao encontro e construção da igualdade e equidade entre todos.

Conseqüentemente, a educação deve objetivar a busca de ações plurais, promovendo o encontro de valores comunitários, a igualdade e equidade, a inclusão de todos, independentemente de credo, raça ou gênero e, principalmente, superando as separações entre as diversas áreas de conhecimento. É nessa perspectiva que, reconhecendo os saberes ancestrais, a herança coletiva presente no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo e, sabendo do seu processo educativo não formal que se baseia no ensinamento de valores por meio da oralidade de mitos, ritos e cultos aos Mukixi, com a utilização do mundo natural de forma equilibrada, que esta cosmovisão encontra respaldo não só na promoção das relações étnico-raciais como, especificamente, na Educação Ambiental Crítica, já que esta, por sua vez, não desconsidera os

conhecimentos filosóficos, religiosos, artísticos, populares, entre outros diante do enfrentamento aos problemas socioambientais e na promoção de uma consciência ecológica.

De acordo Guimarães (2000, p.13), a Educação Ambiental Crítica tem um caráter interdisciplinar e exerce uma prática educativa integrada entre todos os saberes, onde, desta forma, pode ser trabalhada nos mais variados contextos, proporcionando e contribuindo na formação de pessoas mais conscientes do seu papel social, não só no âmbito das relações e desigualdades humanas como, principalmente, na sua relação com o ambiente em que, nessa última afirmativa, se valha das contribuições acerca dos problemas ambientais evidenciados dentro dos Candomblé da tradição do povo bantu.

Esboçado brevemente esse objetivo, se faz possível dialogar sobre a relação entre os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu, especificamente no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, com a Educação Ambiental Crítica.

De acordo Martins (2005, p. 120), as cosmovisões de matriz africana no Brasil sofreram algumas transformações em comparação àquelas vivenciadas em território africano, principalmente pela situação social em que o negro escravizado se encontrava. Dessa forma, ele estava impossibilitado de manter as suas estruturas cosmológicas, tendo em vista que, de acordo Malandrino (2009, p. 10), o vínculo do sujeito com o seu território de origem não só constitui a identidade deste como, principalmente, serve de elemento de união com a comunidade. Dessa forma, Martins (2005, p. 120) ressalta que essas cosmovisões se reproduziram de forma parcial no Brasil, apesar de haver uma tradicionalidade referente à liturgia trazida da África, alguns elementos tiveram que se adaptar à realidade brasileira.

Martins (2005, p. 120) também ressalta que as cosmovisões africanas foram reelaboradas por africanos, descendentes, escravizados e livres em meados do XIX. Estes, por sua vez, viviam majoritariamente em cidades costeiras onde se ocupavam de atividades urbanas e, secundariamente, das agrícolas. Segundo Prandi (2007, p. 05), é esse distanciamento parcial e gradual da natureza que as divindades nagôs e iorubás foram perdendo as características animistas¹⁹, no qual sucedeu com aspectos de seres humanos divinizados.

Entretanto, essa mesma prática, como visto na entrevista com Tat'etu Odesidoji e que, por muitas vezes foram usufruídas pelo Candomblé do Povo Bantu como artefato de resistência,

¹⁹ Em muitas culturas prevalece a crença de que a natureza é povoada de espíritos. Isso se chama animismo, da palavra latina animus, que significa "alma", "espírito". Em certa época os historiadores da religião pensavam que o animismo havia sido a base de toda a religião e que mais tarde ele se transformou, via politeísmo, em monoteísmo. Mas essa é apenas uma teoria. O que é certo é que o animismo impera em várias sociedades. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 24)

não se aplica a essa cosmovisão tendo em vista que nessa tradição os Mukixi ainda possuem e sustentam a sua característica animista.

Dessa forma, o caráter antropomorfizado das divindades nagôs e iorubás não ocorreu dentro da cosmovisão bantu, ou seja, a ideia de natureza divinizada ainda predomina dentro dos Nzo. Dessa forma, como já mencionado, a Nkisi Kaiaia é o próprio mar, Nkosi é o próprio ferro e todos os metais e assim por diante, ou seja, eles não são os governantes da natureza, eles são o próprio mundo natural. Para Martins (2005, p. 121), essa percepção que ocorreu em outras tradições de matriz africana instruiu uma desassociação entre as divindades e a natureza, onde os deuses se tornaram senhores e o mundo natural a sua serva. Sendo assim, as referências ao mundo natural não foram preservadas de forma simbólica dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo e sim como parte essencial e central para culto aos Mukixi.

Dessa forma, como mencionado por Tat'etu Odesidoji, pela Kota Sambamocy e pela Nzenza Seji Danji, a consciência ambiental é primordial para uma experiência e uma vivência equilibrada com os Mukixi. Assim, é natural que dentro do Nzo se aprenda a cuidar e a conviver de forma harmoniosa com o ambiente, fazendo desse espaço um lugar e um polo de resistência aos descuidos com o mundo natural ocasionados, principalmente, pela lógica capitalista de uso desenfreado da natureza.

Como afirma Tatá – Tat'etu Odesidoji (informação verbal), cada elemento presente na natureza, cada *habitat*, é um Mukixi que, por sua vez, tem como objetivo ajudar a humanidade no restabelecimento do equilíbrio entre todos os seres animados e inanimados.

Neste aspecto, a Educação Ambiental Crítica se consolida como uma prática educativa integrada que não desassocia o ser humano da sua vivência social individual, comunitária e global. Essa proposta diverge diretamente da proposta de conhecimento científico ocidental frente aos Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu. A vivência dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo revela uma estrutura consolidada de atividades de promoção do cuidado ao ambiente.

Desde o sakulupemba até o sikasambe (ritos de limpeza espiritual e de culto aos mukixi) a natureza se faz presente. Como dito, sem natureza não há candomblé. De acordo com Cunha Júnior (2010, p. 25) e a Seji Danji (informação verbal), o Candomblé de tradição bantu mantém a ideia de que todos os seres animados e inanimados são fonte de *ngunzo*, daquela força vital que mantém a vida em movimento e que preserva a ideia de que sem ele não há vida. Todo ritual conta com a presença de *bintu* – todas as coisas que não contêm inteligência e que ficam à disposição dos seres humanos e que proporcionam a vida –. Desde a preparação do território para instauração do Nzo até as festividades periódicas, os *bintu* estão presentes.



Figura 36 - Confecção de contra egum - espírito dos mortos que ainda não passaram pelo ritual fúnebre - com palha da costa - fibra de palmeira - no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).

É nessa perspectiva e, nessa relação estreita e íntima entre a natureza e as divindades, ritos e vivências que a experiência no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo implica em um terreno fértil para a promoção do cuidado e respeito ao ambiente, pois cuidar e manter o equilíbrio com o mundo natural é condição fundamental para a existência do Candomblé do Povo Bantu. Todo rito se inicia com banho proporcionado pelas folhas, todo processo iniciático tem como fundamento o encontro do mona (filho) com o seu Nkisi no mundo natural.

Dessa forma, o Nzo Atim Kaiango ua Mukongo possibilita uma releitura do mundo, das relações interpessoais, nas convivências de equidade e igualdade, da afirmação enquanto povo que tem em suas raízes o território africano, da autoconfiança, da autoestima, da dignidade humana e no respeito consigo mesmo, com o outro e com o planeta, já que este último, por sua vez, é o responsável por proporcionar vida e acolher a todos.

Como afirma Sambamoc (informação verbal), assim como passamos pelo ciclo de renascimento no Nkisi, a humanidade precisa renascer para novas ideias e novas formas de se relacionar com o planeta. Para isso, é preciso fomentar novos valores, novas ideias e novas formas de promover dignidade a todos.



Figura 37 - Saudação ao Nkisi Lemba Nganga no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).

Sendo assim, como a Educação Ambiental Crítica, de acordo Guimarães (2000, p. 07), é equitativa e se baseia em um processo de aprendizagem permanente e de profundo respeito a todas as formas de vida em que tal iniciativa afirma a promoção de valores e ações capazes de promover transformações humanas e sociais visando à superação da crise socioambiental, essa afirmativa reforça as bases de educação não formal difundidas dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, que fortalece a interação harmoniosa entre os seres humanos e o mundo natural.

Assim como no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, a Educação Ambiental Crítica estimula a construção de sociedades ecologicamente equilibradas, justas e que conservam entre si uma relação de interdependência com o mundo natural, com os outros seres e com a diversidade cultural, étnica, religiosa e de gênero. Desta forma, os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu estimulam a promoção da responsabilidade individual e coletiva em um movimento de revisão de consciência de cada adepto. Essa última afirmativa encontra respaldo da EA Crítica na medida em que esta questiona as estruturas sociais que sustentam os problemas socioambientais, como, por exemplo, as relações de desigualdade, a busca desenfreada por riquezas e, a perda de uma consciência ancestral onde as gerações futuras enfrentarão problemas mais graves que os atuais.

Como afirma Sambamocy (informação verbal), repensar a relação individual com o mundo natural é viver a cosmovisão candomblecista bantu, dialoga diretamente com as questões socioambientais e com as posturas necessárias para se aplicar uma Educação Ambiental Crítica. Para se fomentar uma consciência ambiental se faz preciso repensar, de forma crítica, o modelo de sociedade em que a humanidade está inserida, as relações sociais de desigualdade, a relação individual e coletiva com o mundo natural, os valores éticos atuais

frente ao sistema capitalista de consumo, produção em vigor, que não tira na natureza apenas o que necessita.

Essa postura de criticidade e de reformulação da postura individual e coletiva frente ao mundo natural, seja na Educação Ambiental Crítica ou no Nzo, exige que o ser humano instaure uma relação com a natureza não de forma intrusa e destruidora, mas sim como um elemento que pertence a esse grande ecossistema de relações sociais, naturais e culturais.



Figura 38 - Nzenza preparando as folhas para o ritual dos banhos de limpeza espiritual no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo (acervo pessoal).

Nessa perspectiva, a fomentação de uma consciência ambiental coletiva proporcionada pela vivência no Nzo Atim Kaiango ua Mukongo possibilita a promoção da Educação Ambiental Crítica já que esta, por sua vez, reconhece que tal entendimento pressupõe a criação de uma cultura e valores que se espalham por todas as camadas sociais e que questiona todas as formas de interação e relação humanas.

Por fim, como afirma Martins (2005, p. 123), o fomento a uma mentalidade ambiental deve ser iniciado desde a mais tenra infância. Para isso, é preciso promover os conhecimentos necessários para que cada indivíduo, compreenda os conceitos mais pertinentes à temática de enfrentamento aos problemas socioambientais. Sendo assim, evidenciando os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu em diálogo com a Educação Ambiental Crítica nos ambientes escolares, não só promoverá essa consciência como, também, contribuirá na promoção do respeito e na valorização da cosmovisão e da cultura do povo negro frente ao racismo estrutural e religioso.

Dessa forma, os estudantes inseridos nesse fazer pedagógico se transformarão em multiplicadores da consciência ambiental, do respeito ao outro e, futuramente, se tornarão profissionais mais conscientes e competentes da sua responsabilidade social e ambiental, buscando outros métodos e modelos de vida que sejam capazes de garantir o equilíbrio ecossistêmico.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como afirma Andrade (2018), com o processo de redemocratização do Brasil, a partir da instalação da Constituinte de 1985, temas ainda considerados importantes para a Igreja Católica como: à família, à moral; à educação; à reprodução; à sexualidade; o planejamento familiar e pela garantia da vida desde a concepção como direito fundamental, foram discutidos de forma expressiva e os interesses dessa religião ainda continuaram a serem garantidos na Constituição Federal de 1988.

Nesta perspectiva, como afirma Rodrigues (2014, p. 209), é preciso que a democracia vença o patriotismo constitucional, trazendo direitos fundamentais, demonstrando a vitória sobre os períodos ditatoriais que ocorreram no Brasil, iniciando uma nova vivência com a Constituição Democrática na qual revela a ideia de Estado Laico como aquela que tem como objetivo o de garantir a liberdade religiosa e o respeito à diversidade do povo brasileiro.

Como mencionado por Junior (2010, p. 27), povos anteriores aos gregos já tinham se organizado em seus sistemas lógicos e cosmológicos. Entretanto, a racionalidade é considerada unicamente como grega, por razões que, por vezes, se parecem irracionais: primeira, se desconhece o legado de outros povos sobre a história mundial e de não os considerar inteligentes ao conhecimento; segundo, o eurocentrismo ocidental afirma que tudo aquilo que ele desconhece não tem grande importância ou valia nenhuma frente ao conhecimento racional. “O ocidente não conhece, portanto não existe”. (JUNIOR, 2010, p. 27).

Dando essa ressalva, o do desconhecimento ocidental acerca de outras concepções de mundo que, por vezes, é acidental, noutras proposital, boa parte dos saberes tradicionais da humanidade apenas não existem como conhecimentos racionais:

A ignorância ocidental sobre os não-ocidentais (ou, pelo menos, conhecimento parcial) produziu a arrogância e o eurocentrismo, em se considerar única fonte dos únicos pensamentos lógicos racionalizados pelas lógicas do seu conhecimento. Coisas, inclusive, tratadas pelos filósofos gregos e que demonstravam uma grande admiração pelos Africanos, da Etiópia, Egito e Núbia. (JUNIOR, 2010, p. 27).

Como visto, os povos africanos e os seus afrodescendentes da diáspora africana enfrentaram e ainda enfrentam, desde as invasões dos povos europeus e a imputação do sistema escravagista criminoso, uma problemática imposta pela dominação eurocêntrica: a do não reconhecimento das suas cosmovisões, culturas e histórias.

Nessa perspectiva, segundo Junior (2010, p. 28), o que hoje pode-se nomear de cosmovisões africanas e afrodescendentes, especialmente do povo bantu, trata-se, também, de

uma filosofia que está para além da hermenêutica da libertação e da “redescoberta dos seus elementos no campo de unidade na diversidade da diáspora africana” (JUNIOR, 2010, p. 28), pois ela está centrada na resolução das problemáticas impostas pelo eurocentrismo, pelo colonialismo e, acima de tudo, pelo racismo estrutural, ou seja, “pelo conjunto da dominação ocidental sobre as populações africanas da diáspora” (JUNIOR, 2010, p. 28).

Conforme afirma Sílvia Almeida no seu livro “Racismo Estrutural” (2018), é de suma importância e necessidade, para a sociedade brasileira, entender o significado do conceito do que seria a raça ou raças. Segundo o autor, o mais assertivo seria dizer que, além deste conceito está conectado a um contexto histórico, também é de característica o sentido da construção política e econômica da sociedade brasileira deste período colonial até os dias atuais:

Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito relacional e histórico. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas. (ALMEIDA, 2018, p.19)

Conforme já citado, o renascentismo traz a construção da ideia do ser humano europeu como homem universal, com isso, todas as culturas e povos que não estivessem de acordo com os sistemas e padrões culturais europeus, desde este tempo, eram considerados menos evoluídos. Dessa forma, vale ressaltar que tal posicionamento inferioriza os grupos étnicos e suas culturas que não seguem tal “padrão”. Apesar do avanço da humanidade, é sabido que, de acordo a Werneck (2013, p.12), que a cor da pele ainda é determinante para a população preta e seus lugares ainda continuam sendo demarcados, delineados na posição de desvalorização, desde o campo capitalista ao social e político.

Ainda, segundo Werneck (2013, p.12), o Racismo Institucional ou Sistêmico é o promovedor de toda forma afirmativa de exclusão de grupos subalternizados e que, tal racismo é preparado para validar todas as condutas eliminatórias dos grupos inferiorizados, seja dentro do Estado e suas Instituições, nas Políticas Públicas e até mesmo nas Instituições Privadas, espalhando por toda sociedade um modelo social patriarcal, heteronormativo, com intuito de contemplar os interesses da classe dominante branca, excluindo e subalternando a classe de cor escura, colocando o homem heterossexual branco a frente de tudo, reafirmando o seu “poder” sobre outros grupos. Tal conduta é o que classifica, de forma inferior, todas as pessoas que não fazem parte desse padrão como, por exemplo: a mulher preta, demarcando o seu espaço de convivência e de trabalho, colocando em evidência a supremacia branca em modelos de poder

em forma de homens heterossexuais, dominantes do capitalismo, das suas vantagens e dos seus benefícios estruturais e institucionais, por serem da raça branca.

Almeida (2018, p.22) relata, todavia, que o Racismo Estrutural ainda se encontra enraizado em toda pirâmide societária brasileira – mesmo com Políticas Públicas, nas quais não são suficientes para erradicação desta estrutura ideológica, na qual caminha por toda população – chegando até as Instituições e retornando à população e, na maioria das vezes, passando despercebido. Já os privilégios brancos, ainda são comuns e continuam enraizados na sociedade. Para as pessoas que são consideradas brancas, essas vantagens e privilégios só são notados quando retirados ou questionados.

Ainda segundo Sílvia (2018, p.22), a subalternação é muito comum. E quando ela passa sem qualquer questionamento, é normal e popular encontrar falas nas quais determinam os lugares de cada grupo na sociedade, como nos discursos que tal pessoa não tem uma aptidão intelectual por ser preto ou, relatos no meio acadêmico de que preto não consegue ocupar um lugar na Academia ou em um curso de prestígio social – bem como o Direito, a Medicina – por ser desprovido de inteligência, comprovando um Racismo Estrutural, tendo como objetivo, nestas falas, à inferiorização da população preta ou justificação das baixas remunerações em trabalhos braçais e a sua desvalorização.

Com a desvalorização do trabalho braçal, provido do corpo e não do intelecto, subalterniza-se e delimita os espaços de grupos por sua raça, ocultando o Racismo, empenhando-se em dizer que a população preta é culpada pelas próprias mazelas, desigualdades e pobreza que está sobre seu povo. Essa desvalorização, feita pela classe dominante, tem como objetivo o de apagar todas as expressões sociais do povo preto, assim como todas as suas práticas religiosas, demonizando os seus cultos e as suas crenças, como também criminalizando a sua cultura e seus corpos nos quais se expressam por seus ritmos musicais e danças. Sempre tentando situá-los de forma inferior com críticas ou demarcando seus locais de trabalho por não terem tido os mesmos privilégios.

É nessa perspectiva que, de acordo Silva (2018, p. 211), a Lei 10.639/2003 abre respaldo e oportunidade, com relação às providências urgentes a serem tomadas, na desconstrução de determinadas problemáticas racistas e negativas, por meio da educação, que subalterna as cosmovisões africanas presentes em território brasileiro, especialmente do povo bantu que, assolados pelo fantasma da exclusão e do racismo estrutural e religioso, tende a ser extinto do Brasil.

Sendo assim, ainda de acordo a autora, vale ressaltar que, sendo a África um continente, comumente também será formada por vários países, etnias e cosmovisões e, frente a esta

tratativa, como já mencionado, se encontra a respectiva tradição apresentada como povo bantu oriundo dos países hoje conhecidos como: Angola, Congo e Moçambique, entre outros, ou seja, esta cosmovisão que também está presente no território brasileiro, proveniente da diáspora escravagista africana, também encontra respaldo na referida lei. Porém, vale ressaltar que, a tratativa dessa cosmovisão não deve se dar por vias folclóricas, senão que:

Assim sendo estão incluídos, por direito e razão, na referida lei. Por isso, devido ao papel preponderante dos bantos na construção da nossa nação e formação do nosso idioma, nada mais justo que lutar pela sua inclusão e visibilidade usando como estratégia a sua religiosidade, que até hoje sustenta-se como um poderoso meio de resistência. (SILVA, 2018, p. 212).

Dessa forma, esta lei é a possibilidade de luta pela visibilidade do Candomblé Bantu e, por consequente, do seu povo e da sua cosmovisão. Como afirma Silva (2018, p. 211), desde o ano de 2008, Tat'etus e Mam'etus dya Nkisi buscam, por meio de leis e encontrando muitas barreiras de ordem política, a visibilização dessa tradição. Desde então, muitos acontecimentos e desdobramentos, em favor dessa cosmovisão, de forma árdua e resistente, têm desvendado a história, a cultura e a religiosidade desse povo cuja influência, formação e participação na construção do Brasil tem sido negada por tantos anos.

A primeira conquista foi a realização do I Seminário Nacional dos Angoleiros, supracitado, cuja finalidade foi reunir representantes do Candomblé Bantu do Brasil para decidirem em plenária, a criação do órgão de cúpula dos angoleiros do Brasil, para regulamentar eticamente, caminhos a serem seguidos dali em diante pelos angoleiros. Outra vitória, teve início através do ofício nº 002/08/2011 da Confederação Nacional dos Candomblés de Angola e dos Costumes e Tradições Bantu no Brasil – CNCACTBB, que solicitou o apoio da Presidência da República do Brasil, na luta pela inclusão da história do povo banto, na História do negro na África e no Brasil, no ensino fundamental e médio, com base na lei 10.639/2003. (SILVA, 2018, p. 212).

Para Silva (2010, p. 213), um dos avanços possibilitados pela lei 10.639/03 foi o das parcerias das escolas de educação básica com as universidades na busca pela promoção e respeito às tradições de origem africana, especialmente do povo bantu.

De acordo com Junior (2010, p. 27), nas escolas brasileiras é imposto o racionalismo ocidental de forma desconexa das culturas e cosmovisões que não são provenientes do continente europeu. Ainda segundo o autor, a educação no Brasil ainda está alicerçada na ideia de que o pensar lógico ou, até mesmo filosófico, se deve apenas aos Gregos e Europeus.

Nesta perspectiva, como já mencionado, povos anteriores aos gregos já possuíam uma organização lógica dos seus sistemas cosmológicos. É frente a prepotência ocidental, o eurocentrismo e o colonialismo ariano que, cosmovisões como a dos povos bantu devem ser evidenciadas e exaltadas. Há uma “imensa irracionalidade de desconhecer o legado de outros povos e de não os considerar inteligentes pelo desconhecimento”, especialmente a do povo bantu que, por intermédio da sua forma de conceber e compreender o mundo natural, promovem práticas de consciência ambiental que contribuem na superação dos problemas socioambientais tão pertinentes para os dias atuais:

O eurocentrismo ocidental reza que tudo aquilo que ele desconhece não tem grande importância para o conhecimento racional. O ocidente não conhece, portanto não existe. Dado o desconhecimento ocidental, às vezes acidental, noutras proposital, grande parte do conhecimento da humanidade não existe como conhecimento racional. Reduz os povos não-ocidentais a povos que não pensam de forma lógica. (JUNIOR, 2010, p. 27).

Essa ignorância, ou arrogância do ocidente, produziu posturas capazes de subalternizar culturas que não fossem de conhecimento dos europeus – eurocentrismo. Tal postura, nos ambientes escolares, sempre tende a considerar a Grécia Antiga e a Europa como fonte únicas de pensamentos lógicos e racionais. Diante dessa premissa, para Nilma Lino Gomes (2004, p. 90), é preciso que a educação se oponha à exploração, ao racismo e ao tratamento desigual às diferenças, especificamente a população negra e as tradições e culturas. Nessa perspectiva é preciso que os processos pedagógicos incidam de maneira direta e indireta sobre a vida dos sujeitos educados concretos.

Entretanto, ainda segundo Gomes (2004, p. 91), esses processos pedagógicos não devem atingir somente as crianças, adolescentes, jovens e adultos que compõe o corpo discente das instituições escolares, pelo contrário, ela deve-se objetivar a atingir toda a comunidade educativa: pais, estudantes, professores e funcionários administrativos:

Trabalhar com a questão racial na escola nos coloca diante de nós mesmos, dos nossos preconceitos e valores, mexe com nossa subjetividade, com nossa ética e com nossas “certezas” ... E, em relação às professoras e professores negros, mexe com suas trajetórias. (GOMES, 2004, p. 91).

É nessa perspectiva que, impulsionados pela lei 10.639/2003 que, ao implementar ações pedagógicas efetivas de enfrentamento a discriminação racial, a intolerância e ao racismo estrutural e religioso se exigirá, segundo Gomes (2004, p. 91) do ambiente escolar algumas posturas como: superação de que o Brasil é um país de paraíso racial; repensar junto com as

professoras e professores a história do Brasil em uma perspectiva racial; reaprender, como profissionais da educação, a história da formação social e cultural brasileira de forma que desconstrua a crença de harmonia racial entre todos e; repensar a dispersão do negro pela diáspora.

Este último aspecto encontra respaldo na importância desse trabalho em uma perspectiva de Educação para as Relações Étnico-raciais. Para Gomes (2004, p. 94), a consideração dessa realidade histórica, social, cultural e cosmológica pode reverberar em uma interessante estratégia pedagógica. Ainda segundo a autora, a diáspora africana não trouxe somente sérias consequências para os distintos povos africanos, especificamente o povo bantu, mas também trouxe a separação, a fragmentação e a perda de referências identitárias, como já mencionado. Esta afirmativa fez com que os povos africanos, como forma de sobrevivência e resistência, recriassem muitos de seus valores e crenças na medida em que incorporaram outros conteúdos culturais de outros grupos étnico-raciais que viviam em solo brasileiro, inclusive da tradição cristã imposta pelos portugueses.

É frente a essa problemática que, ao pensar na articulação entre os Saberes Tradicionais do Povo Bantu com a Educação Ambiental Crítica, essa afirmativa é problematizada pelos sujeitos que compõem a comunidade educativa.

Neste viés, vale ressaltar que, para Gomes (2004, p. 94), esse encontro entre diferentes povos, culturas e cosmovisões, apesar de ter sido uma violência contra os povos negros e originários, atualmente, no ambiente escolar, se torna enriquecedor. Entretanto, é de responsabilidade da comunidade educativa problematizar que esse processo de encontro se deu por intermédio da dominação e colonização portuguesa, onde:

[...] o problema enfrentado pelos africanos e seus descendentes não está no processo de recriação da cultura, próprio dos encontros culturais, mas sim na perda de referências identitárias, fruto da dispersão e da dominação. Um de seus efeitos nefastos é o impedimento à reconstrução da memória. (GOMES, 2004, p. 94)

Ainda segundo a autora (GOMES, 2004, p. 94), é o estudo e a problematização dessa complexa relação histórica que proporcionará e revelará que, no ambiente escolar, apesar da escravidão e da colonização, o povo negro resistiu e deu continuidade aos elementos cosmológicos africanos no Brasil, especificamente bantu como visto anteriormente.

Gomes (2004, p. 95), afirma que esse processo de ressignificação cosmológica ressalta outro aspecto importante para uma Educação para as Relações Étnico-raciais, como a não

aceitação da estratificação pelo povo negro, pois, como mencionado, isso significava a morte letal.

A incorporação desse elemento na educação, a implementação de novas estratégias pedagógicas, a construção de uma postura respeitosa e ética frente às diferenças raciais, religiosas, étnicas e de gênero e, a sensibilização de toda a comunidade educativa diante da questão racial, para Gomes (2004, p. 98), não podem ser implementadas sem a sensibilidade e o conhecimento do processo de construção e ressignificação da identidade negra no Brasil.

Dessa forma, ainda segundo a autora (GOMES, 2004, p. 99), para compreender a identidade negra no Brasil, frente a discriminação e o racismo estrutural e religioso, faz-se preciso considerar como esta se formula no campo simbólico, ou seja, nos valores, nas crenças, nos rituais, linguagens e mitos. Por fim, Gomes (2004, p. 100) ressalta que quando a escola não evidencia essa construção da identidade negra, especificamente pelo campo simbólico, ela se torna omissa e não problematiza os conflitos étnicos, cosmológicos e raciais e, tampouco, reconhece as riquezas da cosmovisão e cultura negra.

Sendo assim, ao não se tratar da temática dos Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu, a escola contribui com a fragmentação das identidades negras, da mesma forma que reforça atitudes racistas que “não fortalece um sentimento de responsabilidade e solidariedade entre os sujeitos pertencentes aos diferentes grupos étnico-raciais”. (GOMES, 2004, p. 100).

É nessa perspectiva que a promoção destes Saberes Tradicionais do Povo Bantu não só fortalece as identidades negras brasileiras como também contribuem com na formação de sujeitos responsáveis e solidários frente as questões socioambientais tão pertinentes nos tempos atuais.

Neste viés, como visto, ao conceber a Educação Ambiental Crítica como aquela que trata, fundamentalmente, da relação do ser humano – em nível local e global – com a natureza e o ambiente de maneira crítica, que compreende a atual crise ambiental de forma histórica (BARBOSA, 2015, p. 165), aproximamo-nos dos Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu – que são sinais de resistência frente à opressão, perseguição e ao racismo estrutural e religioso desde o Brasil Colônia –, a partir da sua cosmovisão e a relação de pertença entre um determinado espaço sagrado candomblecista e a natureza. Nesse sentido, o estabelecimento desse diálogo crítico se faz necessário, sobretudo o atual contexto, sem obviamente renunciar às tensões inerentes a essa interlocução.

Sendo assim, de acordo as experiências e vivências proporcionadas dentro do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo, não há espaço para a negação do planeta terra em detrimento a busca por

um outro mundo, isto é, de uma vida eterna no além. Nessa perspectiva os ana e monas dessa casa buscam a interferência concreta do sobrenatural no planeta terra presente, mediante a manipulação de forças sagradas, a invocação das potências divinas e os sacrifícios oferecidos às diferentes divindades” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2015, p. 312) que são denominados de Mukixi

É nessa ideia que toda a experiência dentro do Nzo se concentra na crença da existência de vários Mukixi e de que cada uma dessas divindades exerce diferentes funções na vida humana além das diferentes exigências aos seus mona. Assim sendo, de acordo Gaarder, Hellern e Notaker (2015, p. 313), os Mukixi são inteiramente desprovidos de moralidade, “desinteressados, por conseguinte de censurar, punir e corrigir os seres humanos por suas faltas e fraquezas morais” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2015, p. 313), ou seja, eles não exigem do ser humano e tampouco recompensam quem é bom, ou castiga e condena quem pratica o mal pois, a ênfase dessa tradição se consiste em regras de comportamento – minuciosas e estritas – fundamentadas nos seus rituais, “não ético: usar esta ou aquela roupa, deixar de comer isto ou aquilo, e assim por diante”. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2015, p. 313).

A distinção entre o que se deve ou não fazer, para um adepto do Candomblé, nunca é abstrata, mas é sempre relativa à relação entre uma determinada pessoa e o Nkisi, ou seja, o que uma pessoa não pode fazer ou ir contra a regra determinada pela divindade, entretanto, aquilo que é proibido para um Nkisi não é necessariamente proibido para outro.

Nessa lógica, é necessário ressaltar, conforme Gaarder, Hellern e Notaker (2015, p. 314), que cada pessoa adepta ao Candomblé tem o seu Nkisi, melhor dizendo, cada pessoa pertence a uma divindade determinada que é o “dono” do seu mutue – cabeça; Nkisi a quem pertence a sua mente e que forja os traços da sua personalidade e tendências de comportamentos. Assim sendo, em questões comportamentais, não há distinção entre o que é bom ou não, pois os Mukixi são forças da natureza que nem sempre agem conforme a vontade humana: as ondas do mar podem ser mansas e serenas, ao mesmo tempo em que elas podem ser tornar revoltas e violentas. Vale ressaltar que cada Nkisi:

[...] além de ter funções distintas e poderes específicos condizentes com seus traços de personalidade, conta também com símbolos particulares, por exemplo, as roupas, as cores das roupas e das contas, determinados objetos, adereços, batidas de atabaque e canções características, bebidas e alimentos, sem falar dos animais sacrificiais próprios de cada ‘Nkisi’. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2015, p. 314)

Sendo assim, todo adepto de tal cosmovisão, deve levar a sério os atributos do seu Nkisi de forma que sua postura e conduta, dentro e fora do Nzo, devem-se legitimar e justificar o

Nkisi que é “dono” do seu mutue. Entretanto, como afirma Gaarder, Hellern e Notaker (2015, p. 315), não sendo moralista a cosmovisão do Candomblé:

[...] mudar ou não o comportamento conta menos que o sentir-se identificado com o modelo divino, tanto nas suas qualidades e capacidades, como nos defeitos e fraquezas. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2015, p. 313)

É a partir dessa perspectiva e, como visto no decorrer desse trabalho que, por meio dos rituais e das narrativas orais e míticas que a cosmovisão Candomblé se estabelece, fornecendo padrões concretos de comportamento que ajustam e modelam, legitimam e confirmam o comportamento dos seus adeptos. É essa questão que define a visão do mundo natural para o Candomblé do Povo Bantu. Como afirma Fu-Kiua (1991, p. 01):

O conceito Bantu Kongo da sacralidade do mundo natural é simples e claro. Tem-se que deixá-los definir o nosso planeta com suas próprias palavras: “Aos olhos do povo Africano, especialmente aqueles em contato com os ensinamentos das antigas escolas Africanas, a Terra, nosso planeta, é futu dia n’kisi diakânga Kalûnga mu diâmbu dia môyo – um sachê (pacote) de essências/remédios amarrados por Kalunga com intenção de vida na Terra. Esse futu ou funda contém cada coisa que a vida precisa para sua sobrevivência: essências/remédios (Nkisi /bilongo), comida (madia), bebida (ndwînu)”, etc. (FU-KIUA, 1991, p. 01).

Sendo assim, para Fu-Kiua (1991, p.01), o planeta terra para o povo bantu é um futú, ou seja, um grande saco em que o Ser Supremo – Kalunga – colocou tudo o que possibilita à vida e depois fechou com um nó bem apertado. Nessa perspectiva, o autor também ressalta que o planeta terra – futú – tem tudo para garantir a sobrevivência de todas as espécies. Tem bebidas para matar a sede; tem alimentos para garantir a nutrição; remédios para curar os corpos e; matérias primas que garantem a criação de utensílios e ferramentas.

De acordo com Lopes e Simas, entre os bantus, “o futú tem um grande valor para seu dono” (LOPES; SIMAS, 2020, p.82), para esse povo é no futú que “são guardados objetos pessoais alguns materiais de utilidade e, até mesmo, “seus segredos, como os símbolos de seus pactos e juramentos secretos” (LOPES; SIMAS, 2020, p.82). Ainda de acordo aos autores, algumas famílias passam de geração a geração os seus futús, como relíquias, outros simbolizam a obtenção de mais um grau dentro de uma determinada hierarquia. É dessa compreensão que se define a sacralidade do planeta terra – mundo natural – pois, sendo a Terra o futú de muito valor para os seres humanos, é ela que guarda e oculta a Força Vital – força divina da criação – que sustenta o planeta, ou seja:

A Terra, vista como um fútu representa ao mesmo tempo força e energia, provenientes de radiações, medicamentos, alimentos, sais, água, óleos e luz. O planeta é um corpo que abriga toda espécie de substâncias conhecidas e desconhecidas, todas elas importantes para a existência, porque são parte do conteúdo de um corpo ao qual foi dada a vida. Tudo o que está oculto sob o solo é para a vida - isto é, para nós-, esteja em força tangível ou intangível, como sólido, líquido, energia ou gás. (LOPES; SIMAS, 2020, p.84).

É frente a essa compreensão da sacralidade do mundo natural para o povo bantu que, para Serrano e Waldman (2008, p. 136), a cosmovisão do povo bantu se centraliza da ideia de que o mundo corresponde a um todo integrado, onde tudo se relaciona, não só nos aspectos sociais, mas também com o espaço e o tempo onde estão inseridas as suas comunidades. Sendo assim, a vida social desse povo, está intrinsecamente ligada à totalidade do mundo, em que cada comunidade busca, constantemente, o equilíbrio, alicerçada a ideia de um sistema de forças – deuses, ancestrais e mortos – que sustentam a sociedade presente.

Assim, de acordo aos autores, “a comunidade corresponde a um espaço que sustenta constantemente a relação recíproca entre os vivos e os antepassados, explicitada no culto aos ancestrais” (SERRANO; WALDMAN, 2008, p. 137), ou seja, nessa perspectiva, os seres humanos estão situados no pico de uma pirâmide vital, cuja base é constituída pelos vegetais, animais e o mundo inorgânico. Entretanto, tal relação entre todos os elementos dessa pirâmide se concentra em uma unidade harmônica na qual, não cabe o ser humano tirar proveito dessa sacralidade do mundo de forma que quebre o equilíbrio do universo.

Para Serrano e Waldman (2008, p. 138), a cosmovisão do povo bantu pressupõe que tudo no planeta terra está interligado, ou seja, nessa perspectiva é incabível qualquer dissociação entre o ser humano e o mundo natural, incluindo a criação (animais, vegetais e minerais). Nessa cosmovisão:

[...] o equilíbrio com o meio ambiente não ‘pode’ ser violado sob pena de provocar, no seio das forças que sustentam a natureza, uma perturbação que se voltaria, no final das contas, contra os próprios humanos. (SERRANO; WALDMAN, 2008, p. 138)

É nessa aferição que se enquadram os saberes tradicionais do povo bantu como: o poder curativo das plantas e outros elementos no mundo natural. Para esse povo, ressalta Serrano e Waldman (2008, p. 139), a força vital que sustenta o planeta está presente em todos os seres existentes, tanto nos seres humanos – vivos e antepassados – quanto; nos animais, nos vegetais, nos seres inanimados e é essa cosmovisão que mantém uma relação de equilíbrio entre o ser humanos e o mundo natural, sendo, os Mukixi, os responsáveis por cuidar dessa ordem. Entretanto, quando os membros dessas comunidades são deslocados dos seus nativos espaços,

eles continuam reverenciando sua cosmovisão originária. Nessa perspectiva, são os senhores da terra – os Mukixi – que serão os responsáveis pelo processo de renascimento iniciático e restabelecimento da harmonia com o cosmos. E, com a chegada desse povo no continente americano, tal restabelecimento não foi diferente:

No seio de uma situação anômica resultante de um sistema de escravidão totalmente diferente do conhecido na África, o qual, ao invés de integrar os homens à sociedade os exclui a ponto de negar ao dominado a condição de usufruir da própria humanidade, "coisificando-o", resta ao homem negro criar novas solidariedades num mundo dividido pelo colonizador. Assim, a sentença "dividir para reinar" se faz valer com processo de controle dos escravos de forma a evitar as revoltas na colônia. Nesse contexto, são criados os primeiros estereótipos quanto à origem dos homens oriundos do continente africano, identificados com base no modelo pertinente à ordem escravocrata. (SERRANO; WALDMAN, 2008, p. 144)

Como afirma Prandi (2000, p. 52), é durante o final do século XVI, a principal etnia trazida para o Brasil foi a bantu, povo que durante o período colonial brasileiro ocupava a maior parte do continente africano situado ao sul do Equador – região onde hoje está localizado o Congo, a República Democrática do Congo, Angola e Moçambique, entre outros – e que, em sua cosmovisão, cultuavam um deus supremo chamado de N’zambi e a natureza deificada, personificada nas divindades chamadas Mukixi (plural de Nkisi). Ao chegarem ao Brasil colônia, de acordo com Dias (2009, p. 32), os africanos vendidos no litoral eram classificados em nações, as quais estavam relacionadas ao porto ou região em que era realizado o comércio de escravos com os colonos.

Assim sendo, com base nesse sistema, a etnia bantu foi dividida em “nações”, sendo uma delas a de Angola, para aqueles que foram embarcados em Luanda (DIAS, 2009, p. 33). Cabe ressaltar que estes povos foram submetidos à imposição da aculturação portuguesa, induzida pelo processo de evangelização - principalmente na catequese Católica - eram batizados nos ritos cristãos recebendo um nome estabelecido pela Igreja que desvalorizava toda suas ancestralidades e origens (BOMFIM, 2014, p.41).

Bomfim (2014, p.41) ressalta que, assim como os povos originários, os bantus buscaram preservar sua cosmovisão no território brasileiro, ressignificando suas práticas ante às condições de escravidão a que estavam submetidos. A principal forma encontrada por eles foi de associar os santos católicos aos seus deuses, no caso os Mukixi, de acordo com as características que ambos (santos e Mukixi) possuíam em comum.

É nessa perspectiva que Prandi (2000, p. 54) elenca que foi ao longo dos séculos XVII e XVIII que cresce o número de cidades em todo o país, particularmente na região mineradora, em parte devido às características dessa atividade econômica. Devido a esse fato, surge uma

situação completamente nova em todo o território colonial: o aumento do número de negros alforriados (livres) e de escravos circulando com relativa liberdade nessas áreas urbanas.

É a partir das residências desses negros livres, localizadas em sua grande maioria em casebres e cortiços, que as manifestações religiosas de origem africana encontraram condições mínimas para se desenvolverem, locais onde os afrodescendentes poderiam realizar suas festas com certa frequência e construir e preservar os altares com os recipientes consagrados aos seus deuses. Nessas residências surge, em fins do século XVIII e início do século XIX, uma nova manifestação devocional brasileira, que ficou conhecida na Bahia como Casas de Candomblé.

Para Prandi (2000, p. 57), é dessa maneira que o candomblé emerge do processo de resistência dos povos tradicionais de matriz africana, tendo em vista o fortalecimento de sua origem ancestral. Além dos fundamentos básicos dessas manifestações, que são comuns a todos os locais de culto, existem pequenas variações ritualísticas nesses lugares, as quais estão intrinsecamente relacionadas aos seus dirigentes, o que fez de cada um deles único em seu formato ritualístico, sendo possível assim, um estudo direcionado a uma determinada casa de candomblé.

Como mencionado pelo Tat'etu Odesidoji (informação verbal) a cosmovisão do Candomblé do povo bantu se configura na perspectiva ancestral dos antepassados, ou seja, como afirma Martins (2015, p. 40), para cultuar os Mukixi é essencial ter a consciência ambiental, já que na cosmovisão dos saberes tradicionais candomblecista do povo Bantu, essas divindades são a própria natureza. Por esse motivo é essencial aprender a conviver e respeitar a natureza, pois cada Nzo (casa/terreiro/templo) é um polo de resistência aos descuidos ao ambiente, onde todos os habitat ou elementos naturais estão relacionados a um Nkisi (singular de Mukixi), que por sua vez, tem como uma de suas características, preservar e cuidar do planeta com sua natureza junto a humanidade.

De acordo com Prandi (2000, p. 60), é nos rituais do Nzo que a utilização e a identificação com os elementos da natureza são fundamentais, pois sem natureza não há Mukixi. Tanto as plantas como os animais, são fontes do Ngunzo²⁰ que revigora e mantém presente os Mukixi. Sendo assim, não se pode cultuar os Mukixi sem a presença das plantas e dos animais e isso resume bem a importância da natureza para o culto e ritos do Nzo. Todos os rituais exigem a utilização de recursos provenientes da natureza, desde a preparação da terra para a construção de uma comunidade candomblecista, pois o solo é sagrado, ele é quem dá a

²⁰ Força sagrada de cada Nkisi, força vital sem a qual não existe vida ou movimento e sem a qual o culto não pode ser realizado. Força que se revigora, no candomblé, com as oferendas dos fiéis e os sacrifícios rituais.

licença inicial para os ritos sacramentais do candomblé; até as festividades periódicas que acontecem nos Nzo.

Nas comunidades de candomblé, em especial as do Povo Bantu, conforme atenta Araújo (2009, p. 1557) esta analogia entre natureza e os saberes tradicionais, na qual estes elementos estão intimamente ligados, constitui um terreno fértil ao processo de respeito e conservação ambiental. Para que cada ecossistema tenha o seu representante responsável, o ser supremo Nzambi²¹, designou cada Nkisi com um atributo para auxiliá-lo na grande obra de perpetuação da humanidade. Dessa forma, as forças da natureza tornam-se reflexos das emanações dos Mukixi no planeta viabilizando o encontro do sagrado com os seres humanos que têm a missão de preservar, cuidar e manter o meio natural, pois essa é uma condição fundamental para os seguidores do Nzo, visto que os ritos e rituais só acontecem e são feitos propiciados por meio de folhas, banhos e elementos naturais consagrados aos Mukixi.

Sendo assim, Araújo (2009, p. 1557) também ressalta que a vivência em cada Nzo possibilita aos seus adeptos, leituras do mundo, das relações humanas harmoniosas e de convivências igualitárias, em que todos podem viver com autoconfiança, dignidade e respeito e, também, que se deve ter respeito pelo planeta que os acolhe. Sendo assim, quando estes adeptos são recolhidos para iniciação, passam pelos ciclos de morte e renascimento pois, dessa maneira, é necessário renascer para novas ideias, valores e culturas.

Para Martins (2015, p. 77), o respeito ao ambiente adquirido no Nzo, não é meramente de conservação ambiental, mesmo que cada elemento existente na natureza representa um Nkisi e que se deve preservar para manter a ligação com o divino e assegurar de alguma forma a subsistência no planeta, o respeito adquirido é de uso consciente e crítico do meio ambiente que se vive, pois, sendo todos os Mukixi intimamente ligados ao ambiente, e à medida que se destrói um elemento da natureza, causa-se uma reação em cadeia que pode ser considerada como um castigo dos mesmos por tal violação.

Dessa forma, é correto reconhecer que os princípios éticos e filosóficos do Candomblé do Povo Bantu contribuem com a Educação Ambiental Crítica e promove uma consciência ambiental, o respeito por uma prática sócio/cosmológica herdada pelos negros e negras africanos e afro-brasileiros (as), em observância à Lei Federal nº 10.639/2003.

Dessa forma, ainda é preciso que os conhecimentos dos Quilombolas, do Povo de Candomblé, das comunidades das florestas e das águas, de grupos que carregam o respeito à

²¹ O deus supremo e criador de acordo a mitologia dos candomblés de tradição bantu.

natureza, sejam multiplicados e respeitados, criando-se assim, uma rede de consciência ambiental.

A terra acolhe, as águas curam e acalmam, as folhas carregam sabedoria. A natureza é dadivosa com a humanidade. O que resta a todos é exercitar o que se aprendeu. O ambiente, por meio dos Mukixi, repõe o equilíbrio da ação humana junto à natureza na prática do culto e todo aprendizado desenvolvido dentro do Nzo, é a educação primária que os iniciantes possuem, pois é assim que essa educação informal é passada em forma de valores que o candomblé desenvolve e é assim que é desenvolvida a noção do respeito que se deve ter pela natureza como um todo (TAT'ETU ODESIDOJI, informação verbal).

6. REFERÊNCIAS

- ADOLFO, Sérgio Paulo. **Nkisi Tata Dia Nkusu**: estudos sobre o candomblé Congo-Angola. Londrina: Eduel (Editora da Universidade estadual de Londrina), 2010.
- ALENCASTRO, Mario Sergio Cunha; SOUZA-LIMA, José Edmilson de. **Educação Ambiental**: breves considerações epistemológicas. Revista Meio Ambiente e Sustentabilidade, v. 8, n. 4, p. 20 - 50, 29 jun. 2015.
- ALMEIDA, Silva. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- AMARAL, Ivan A. **Educação Ambiental e ensino de Ciências**: uma história de controvérsias. Pró-posições, v.12, n.1, p. 73-93, mar., 2001.
- ANDRADE, Renata. **As relações entre Religião e Estado no Brasil**. Disponível em: <<https://revistasenso.com.br/religiao/relacoes-entre-religiao-e-estado-no-brasil/>> Acesso em: 07 de junho de 2022.
- ALVES-MAZZOTTI, A. J. O método nas ciências sociais. In: ALVES-MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F. (Orgs.). **O método das ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa**. 2. Ed. São Paulo: Pioneira, 1998. Cap. 7, p. 147-178.
- ALTUNA, P. R. R. de A. **Cultura tradicional bantu**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- ARAÚJO, J. C. Educação ambiental e religiosidade: a contribuição do candomblé Jeje na formação do sujeito ecológico. In: **Congresso Iberoamericano de Educação Ambiental**, 6., 2009, San Clement Del Tuyu – Argentina, Anais..., 2009. p. 1535.
- ARAÚJO, Patrício Carneiro; FIGUEIREDO; Janaína. Nkisi na diáspora. In: FIGUEIREDO, Janaína. (Orgs.). **Nkisi na diáspora**: raízes bantu no Brasil. São Paulo: Acubalin, 2013. Cap. 2, p. 43-48.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores, v. IV)
- AUSTIN, Alfredo López. Tras un método de estudio comparativo entre cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitología. In: **Anales de Antropología**, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 32, n. 1, 1995, p. 209-240
- BAGNOLO, Carolina Messora. **Tendências de educação ambiental nas práticas empresariais**: educação ambiental – empresas – educação. Cadernos de Pesquisa em Educação - PPGE/UFES Vitória, ES. a. 11, v. 19, n. 40, p. 69-88, jul./dez. 2014.
- BARBOSA, Glaucia Soares. **Educação Ambiental e Formação de Professores de uma escola rural do entorno do Parque Estadual da Serra do Brigadeiro – MG**. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, UNICAMP, Campinas, 2015.

BARBOSA, Márcia L. de Oliveira; OLIVEIRA, Gardênia Monteiro de; QUINTANEIRO, Tânia. **Um Toque de Clássicos: Marx, Durkheim e Weber**. 2. ed. rev. amp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> Acesso em: 04 jun. 2021.

BRASIL. LEI Nº 9.795, DE 27 DE ABRIL DE 1999. **Dispõe sobre a educação ambiental, institui a Política Nacional de Educação Ambiental e dá outras providências**. Brasília, DF, abr. 1999. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19795.htm> Acesso em: 20 mar. 2021.

BRASIL. LEI Nº 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003. **Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências**. Brasília, DF, jan. 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm> Acesso em: 20 mar. 2021.

BOTELHO, Denise Maria. **Educação e Orixás: processos educativos no Ilê Axé Mi Agba**. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

BOTELHO, D.; NASCIMENTO, W. F. do. **Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés**. Participação, [S. l.], n. 17, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/participacao/article/view/24204>. Acesso em: 5 jul. 2021.

BRÜGGER, Paula. **Educação ou adestramento ambiental?** Chapecó: Editora Argos, 2004.

BUCKINGHAM, Will. **O livro da filosofia**. Trad. Douglas Kim, São Paulo: Globo Livros, 2016.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. Trad. Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Editora Cultrix, 2012.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura et al. **Qual educação ambiental: elementos para um debate sobre Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**., Porto Alegre, v.2, n.2, abr./jun. 2001.

CASTRO, M. L.; GEISER, S. R. A. Educação Ambiental: um caminho para a construção da participação nos conselhos de meio ambiente. In: PHILIPPI Jr., A. PELICIONI, M. C. F. (Edit.). **Educação Ambiental: desenvolvimento de cursos e projetos**. São Paulo: Signus, 2002. p. 215-222.

COLLINGWOOD, R. G. **Ciência e Filosofia**. 2. ed. Portugal: Editorial Presença, 1976.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. **NTU: Introdução ao Pensamento Filosófico Bantu**. Educação em Debate, V. 1, n. 59, ano 32, 2010.

DIAS, Renato Henrique Guimarães. **Sincretismos Religiosos Brasileiros**. Disponível em: <<https://www.passeidireto.com/arquivo/26377839/sincretismos-religiosos-brasileiros-renato-henrique-guimaraes-dias>>. Acesso em: 20 maio 2019.

FLICK, Uwe. **Uma Introdução à Pesquisa Qualitativa**. Trad. Sandra Netz. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 44. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **A visão bântu kôngo da sacralidade do mundo natural**. Trad. Valdina O. Pinto. 1991. Disponível em: <<https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/07/dr-bunseki-fu-kiau-a-visc3a3o-bantu-kongo-da-sacralidade-do-mundo-natural.pdf>> Acesso em: 12 mar. 2021.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. 13. ed. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GARCÍA, Jesús Chucho. Desconstrução, transformação e construção de novos cenários das práticas da afro-americanidade. In: OLIVEIRA, Iolanda. (Org.). **Relações Raciais e Educação: novos desafios**. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2003. p. 07-18.

GATINHO, Andrio Alves. **Práticas do Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana em Escolas Públicas do Acre**. 38ª Reunião Nacional da ANPED – 01 a 05 de outubro de 2017 – UFMA – São Luís/MA. Disponível em: <http://38reuniao.anped.org.br/sites/default/files/resources/programacao/trabalho_38anped_2017_GT21_524.pdf> Acesso em: 20 mar. 2021.

GOMES, Angela Maria da Silva. Etnobotânica e territorialidades negras urbanas da Grande Belo Horizonte: Terreiros e quintais. In: SANTOS, Renato Emerson dos. (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis: ABPN, 2012. p. 276-309.

GOMES, Laurentino. **Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares**. vol. 01., 1. ed., Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GOMES, Nilma Lino. Práticas Pedagógicas e questão racial: o tratamento é igual para todos/as? In: DINIZ, Margareth; VASCONCELOS, Renata Nunes. (Orgs.). **Pluralidade cultural e inclusão na formação de professoras e professores: gênero, sexualidade, raça, educação especial, educação indígena, educação de jovens e adultos**. Belo Horizonte: Formato, 2004. p. 80-108.

GOUCHER, Candice; WALTON, Linda. **História Mundial: jornadas do passado ao presente**. Porto Alegre: Penso, 2011.

GUATARRI, Félix. **As três ecologias**. 11 ed. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 2001.

GUIMARÃES, Mauro. **Educação Ambiental**. Duque de Caxias: Editora Unigranrio, 2000.

KAGAME, Alexis. **La Philosophie Bantu Compare**. Paris: Presence Africaine, 1976.

LAYRARGUES, Philippe Pomier; LIMA, Gustavo Ferreira da Costa. **As macrotendências político-pedagógicas da educação ambiental brasileira**. Ambiente & sociedade, v. 17, p. 23-40, 2014.

LOPES, Ney. **Novo Dicionário Bantu do Brasil**. 1ª. Ed, RJ 2003.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias Africanas: uma introdução**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

MALANDRINO, Brígida Carla. **Espaços de Híbridações e de Diálogos Culturais: O Caso Bantú**. Revista de Estudos da Religião. mar. 2009 p. 1-18. Disponível em: < https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_malandrino.pdf > Acesso em: 07 de jun. de 2022.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e cura experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**. São Paulo, 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

MARTINS, Felipe Rodrigues. **Candomblé e Educação Ambiental: uma possível e construtiva relação**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Exatas e Naturais, Programa de Pós-Graduação em Ciências e Meio Ambiente. Belém – PA, 2015.

MENDONÇA, Jupira Gomes de. **Segregação e mobilidade residencial na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. 2002. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional.

MOTT, Luiz. **Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu**. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org). História da vida privada no Brasil. São Paulo: Companhia de Letras, 1997.

NKASUTE, Tata. **Estudos da mitologia bantu**. Disponível em: < <https://pt.scribd.com/document/380174344/Tata-Nkasute-Estudos-Da-Mitologia-Bantu> > Acesso em: 07 de jun. de 2022.

PANTOJA, Mariana Civiatta. **Conhecimentos tradicionais: uma discussão conceitual**. Disponível em: < <https://pt.scribd.com/document/461988129/Conhecimentos-tradicionais-Uma-discussao-conceitual> > Acesso em: 20 mar. 2021.

PARÉS, Nicolau Luiz. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

PRANDI, Reginaldo. **De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião**. Revista USP, n. 46, p. 52-65, jun./ago. 2000.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. Ilustração de Pedro Rafael. São Paulo, Cia de Letras. 2001.

REIGOTA, M. **Meio Ambiente e Representações Sociais**. São Paulo. Brasília, 1995.

ROCHA, Simone Azevedo. **O significado do sacrifício para as religiões de Matriz africana:** estudos sobre o direito dos animais e o princípio constitucional da liberdade religiosa. Disponível em: < https://saberjuridico.fat.edu.br/publicacoes/edicao12/convidados/Artigo_dir_eitos-animais_Simone_azevedo.pdf > Acesso em: 07 de junho de 2022.

RODRIGUES, Eder Bomfim. **Estado Laico e Símbolos Religiosos no Brasil:** as relações entre Estado e Religião no Constitucionalismo Contemporâneo. Curitiba: Juruá, 2014.

RODRIGUES, J. **De costa a costa:** escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ROIZ, Diogo da Silva. Uma ‘nova’ interpretação das origens do capitalismo? **Revista Mundos do Trabalho**, Santa Catarina, vol.1, n. 1, p. 297-303, jan./jun. 2009.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. **Aportes de “La Philosophie Bantoue” e a sua relação com a concepção de axé das Religiões Brasileiras de Matrizes Africanas:** questões para a educação das relações étnico-raciais. 38ª Reunião Nacional da ANPED – 01 a 05 de outubro de 2017 – UFMA – São Luís/MA. Disponível em: < http://38reuniao.anped.org.br/sites/default/files/resources/programacao/trabalho_38anped_2017_GT21_637.pdf > Acesso em: 20 mar. 2021.

SCISÍNEO, Alaôr Eduardo. **Dicionário da Escravidão.** Rio de Janeiro: Editorial LTDA, 1997.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. **Memória D’África:** a temática Africana em sala de aula. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SILVA, Jeusamir Alves da. **Da História Negada a luta por uma Visibilidade Igualada.** Revista Periferia, v. 10, n. 1, jan./jun. 2018. Disponível em: < <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/31155> > Acesso em: 07 de junho de 2022.

SILVA FILHO, Olavo Leopoldino da; POLITO, Antony Marco Mota. **A filosofia da natureza dos pré-socráticos.** Caderno Brasileiro de Ensino de Física, v. 30, n. 2, p. 323-361, ago. 2013. Disponível em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/fisica/article/view/2175-7941.2013v30n2p323/24929> >. Acesso em: 31 jul. 2021.

STÖRIG, Hans Joachim. **História Geral da Filosofia.** 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SAUVÉ, Lucie. Educação e Pesquisa. **Educação Ambiental:** possibilidades e limitações. São Paulo, v.31, n.2, p. 317-322, maio/ago. 2005.

TEMPELS, R. P. Placide. **A Filosofia Bantu.** Trad. Amélia A. Mingas e Zavoni Ntongo. Luanda (Angola): Edições de Angola, Faculdade de Letras da UAN, 2016.

VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

WERNEK, Jurema. **Racismo Institucional:** uma abordagem conceitual. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/FINAL-WEB-Racismo-Institucional-uma-abordagem-conceitual.pdf>> Acesso em: 02 nov. 2020.

7. APÊNDICES

Apêndice I. Termo de Anuência



TERMO DE ANUÊNCIA

Ilmo Sr. Sidney Alves Moreira / Tat'etu dya Nkisi do Nzo Atim Kaiango ua Mukongo

Solicitamos autorização institucional para realização da pesquisa intitulada "SABERES TRADICIONAIS E EDUCAÇÃO AMBIENTAL: sinais de resistência no Candomblé do Povo Bantu em Minas Gerais" a ser realizada no (a) Programa de Pós-graduação em Educação e Formação Humana da Universidade do Estado de Minas Gerais, pelo aluno (a) de pós-graduação Rodolfo de Oliveira Silva, sob orientação do Prof. Dr. José Eustáquio de Brito – orientador responsável, com o(s) seguinte(s) objetivo(s): compreender como os Saberes Tradicionais, através das concepções de ambiente, presentes na cosmologia do Candomblé do Povo Bantu, tende a fomentar práticas de Educação Ambiental que valorize a pluralidade epistemológica e reconheça as identidades, exemplificando-se os processos de educação (escolar ou não) presentes nessas comunidades.

Solicitamos, também, autorização para que o nome desta instituição possa constar no relatório final bem como em futuras publicações na forma de artigo científico. Salientamos que tais dados serão utilizados tão somente para realização deste estudo. A pesquisa não acarretará despesas para esta Instituição, sendo esta, por sua vez, voluntária.

Na certeza de contarmos com a colaboração e empenho desta Diretoria, agradecemos antecipadamente a colaboração, e nos colocamos à disposição para quaisquer esclarecimentos que se fizerem necessários.

Belo Horizonte, 05 de outubro de 2021.

RODOLFO DE OLIVEIRA SILVA
Pesquisador responsável

Apêndice II - Termo de Assentimento Livre e Esclarecido (entrevistados)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

Caro (a) Senhor (a),

Eu, Rodolfo de Oliveira Silva, aluno do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado em Educação e Formação Humana da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), portador (a) do RG MG-20.717.381, residente na Rua Francisco da Veiga, 222, Apto. 203, Monsenhor Messias, Belo Horizonte - MG, sendo meu telefone de contato 31 9-8986-9575, vou desenvolver uma pesquisa cujo título é "SABERES TRADICIONAIS E EDUCAÇÃO AMBIENTAL: sinais de resistência no Candomblé do Povo Bantu em Minas Gerais", cujo objetivo deste estudo é de compreender como os Saberes Tradicionais, através das concepções de ambiente, presentes na cosmologia do Candomblé do Povo Bantu, tende a fomentar práticas de Educação Ambiental que valorize a pluralidade epistemológica e reconheça as identidades, exemplificando-se os processos de educação (escolar ou não) presentes nessas comunidades.

Para a realização deste estudo adotaremos os seguintes procedimentos: com entrevista semiestruturada, por meio de uma abordagem qualitativa e exploratória, onde essas partes do pressuposto de que as pessoas agem em função de suas crenças, percepções, sentimentos e valores e que seu comportamento tem sempre um sentido, um significado, que não se dá a conhecer de modo imediato, precisando ser desvelado, coletarei os dados e informações necessárias para alcançar o objetivo da pesquisa.

Gostaria de convidá-lo (a) a colaborar de forma **VOLUNTÁRIA** com esta pesquisa.

Para participar deste estudo você não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira; entretanto poderá haver um risco emocional caracterizado por desconfortos advindos de lembranças desagradáveis ou qualquer alteração ao estado de espírito do sujeito. Porém é de grande valia a sua participação pois, dessa forma estaremos contribuindo com a superação do racismo estrutural e religioso, com a educação colonial e, sobretudo, fomentando práticas de incentivo e respeito ao ambiente/natureza.

Você será esclarecido (a) sobre o estudo em qualquer aspecto que desejar e estará livre para participar ou recusar-se a participar. Poderá retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento. A sua participação é voluntária e a recusa em participar não acarretará qualquer penalidade ou modificação na forma em que é atendido pelo pesquisador.

Não existe outra forma de obter dados com relação ao procedimento em questão e que possa ser mais vantajoso do que o usado nesta pesquisa.

Eu, Rodolfo de Oliveira Silva, como responsável pela condução desta pesquisa, tratarei os seus dados com o devido profissionalismo e sigilo, garantindo a segurança da sua privacidade.

O Sr (a) tem o direito de ser mantido atualizado sobre os resultados parciais da pesquisa, e caso seja solicitado, darei todas as informações que o senhor (a) quiser saber. O senhor (a) também poderá consultar a qualquer momento o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade do Estado de Minas Gerais, responsável pela autorização para a realização deste estudo.

Não existirá despesas ou compensações pessoais para nenhum participante em qualquer fase do estudo, incluindo exames e consultas, se necessário. Se existir qualquer despesa adicional, esta será absorvida pelo orçamento da pesquisa.

Eu me comprometo a utilizar os dados coletados somente para pesquisa e os resultados deverão ser veiculados por meio de artigos científicos em revistas especializadas e/ou em encontros científicos e congressos, sem nunca tomar possível sua identificação. Seu nome ou o material que indique sua participação não será liberado sem a sua permissão.



COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA - CEP/UEMG

Contato: (31)3916-8621/(31)3916-8471

cep.reitoria@uemg.br

Rodovia Papa João Paulo II, 4143 - Ed. Minas - 8º andar -
Cidade Administrativa Presidente Tancredo Neves -
Bairro Serra Verde - Belo Horizonte - MG - CEP: 31.630-
900 -

Em anexo está o consentimento livre e esclarecido para ser assinado caso não tenha ficado qualquer dúvida, esse termo de consentimento será impresso em duas vias originais: sendo que uma será arquivada pelo pesquisador responsável, e a outra será fornecida a você.

Acredito ter sido suficientemente informado a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim, descrevendo o estudo "SABERES TRADICIONAIS E EDUCAÇÃO AMBIENTAL: sinais de resistência no Candomblé do Povo Bantu em Minas Gerais", com o objetivo de compreender como os Saberes Tradicionais, através das concepções de ambiente, presentes na cosmologia do Candomblé do Povo Bantu, tende a fomentar práticas de Educação Ambiental que valorize a pluralidade epistemológica e reconheça as identidades, exemplificando-se os processos de educação (escolar ou não) presentes nessas comunidades.

Eu fiz todas as minhas dúvidas sobre o estudo e minha forma de participação com o pesquisador Rodolfo de Oliveira Silva, responsável pelo mesmo.

Ficaram claros para mim quais são os propósitos do estudo, os procedimentos a serem realizados, as garantias de confidencialidade, os riscos e benefícios e a garantia de esclarecimentos permanentes.

Ficou claro também, que minha participação é sem a de despesas ou gratificações e que tenho garantia do acesso aos resultados, onde os meus dados apenas serão divulgados com a minha autorização. Concordo voluntariamente em participar deste estudo sabendo que poderei retirar o meu consentimento a qualquer momento, antes ou durante o mesmo, sem penalidade, prejuízo ou perda de qualquer benefício que eu possater adquirido anteriormente ao estudo.

DADOS DO VOLUNTÁRIO DA PESQUISA:

Nome Completo _____
Endereço _____
RG _____
Fone: _____
Email _____

Juiz de Fora - MG, 08 de agosto de 2022

DADOS DO PESQUISADOR RESPONSÁVEL:

Nome Completo: Rodolfo de Oliveira Silva
Endereço: Rua Francisco da Veiga, 222, Apto. 203,
Monsenhor Messias, Belo Horizonte - MG. CEP: 30720-490
RG: MG-20.717.381
Fone: (31) 98986-9575
Email: rodolfo_14_os@hotmail.com

Rodolfo de Oliveira Silva

Juiz de Fora - MG, 08 de agosto de 2022



COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA - CEP/UEMG

Contato: (31) 3916-8621 / (31) 3916-3471
cep_reitoria@uemg.br

Rodovia Papa João Paulo II, 4143 - Ed. Minas - 3º andar -
Cidade Administrativa Presidente Tancredo Neves -
Bairro Serra Verde - Belo Horizonte - MG - CEP: 31.630-
900 -