

GIRA MUNDOS

A EDUCAÇÃO
AMBIENTAL
NO MITO
E O MITO
NA EDUCAÇÃO
AMBIENTAL

Kátia Gonçalves Castor



Editora filiada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias (Abeu)
Av. Fernando Ferrari, 514 – *Campus* de Goiabeiras
Vitória – ES · Brasil · CEP 29075-910
+55 (27) 4009-7852 · edufes@ufes.br · www.edufes.ufes.br

Reitor
Vice-Reitora
Secretário de Cultura
Coordenador da Edufes

Reinaldo Centoducatte
Ethel Leonor Noia Maciel
Rogério Borges de Oliveira
Douglas Salomão

Conselho Editorial

Cleonara Maria Schwartz, Eneida Maria Souza
Mendonça, Giancarlo Guizzardi, Gilvan Ventura
da Silva, Giovanni de Oliveira Garcia,
Glícia Vieira dos Santos, Grace Kelly Filgueiras
Freitas, José Arminio Ferreira,
Julio César Bentivoglio, Luis Fernando Tavares
de Menezes, Sandra Soares Della Fonte

Secretária do Conselho Editorial

Tânia Canabarro

Preparação e Revisão de Texto
Projeto Gráfico, Diagramação e Capa
Revisão Final

Roberta Estefânia Soares
Ana Elisa Poubel
Fernanda Scopel

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)
Bibliotecária: Silvana Lyra Vicentini Mourahy – CRB-6 ES-000148/O

Castor, Katia Gonçalves.

Giramundos [recurso eletrônico] : a educação ambiental no mito e o
mito na educação ambiental / Katia Gonçalves Castor. - Dados eletrôni-
cos. - 1. ed. - Vitória, ES : EDUFES, 2018.
140 p. : il.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-7772-369-0

Modo de acesso: <[http://repositorio.ufes.br/handle/10/774/ browse?type=title&sort_by=1&order=ASC&rpp=20&etal=-&null=&offset=0](http://repositorio.ufes.br/handle/10/774/browse?type=title&sort_by=1&order=ASC&rpp=20&etal=-&null=&offset=0)>

1. Educação ambiental. 2. Professores e alunos - Narrativas pes-
soais. 3. Cultura afro-brasileira. 4. Natureza. 5. Orixás. II. Título.

CDU: 372.32

KATIA GONÇALVES CASTOR

GIRA MUNDOS

A EDUCAÇÃO
AMBIENTAL
NO MITO
E O MITO
NA EDUCAÇÃO
AMBIENTAL




EDUFES

Vitória, 2018

*Dedico este livro ao Pai Joaquim, entidade
do S^o Manoel, que me ensinou que “quando
todas as flores do mundo murcharem lembra
que estarei aqui com a semente”.*

*Para meus filhos Victor e Rodrigo,
a razão maior de continuar a buscar as
melhores e mais importantes experiências!*

*A Jerry Veronez, companheiro desta
jornada e que me ensina a bondade e a
paciência de perseverar na caminhada!*

Prefácio

Início este prefácio com uma necessidade de expressar meu sentimento de orgulho e agradecimento em receber o convite para escrever estas linhas sobre um trabalho que vi nascer, adquirir asas, dobraduras, linhas de fuga e tudo que se coloca em um plano de imanência. Vi este trabalho amadurecer e crescer de forma profunda, tornar-se independente e sujeito a todas as interpretações possíveis.

Entendo que não cabe a mim apresentar o texto de Katia Gonçalves Castor, ainda mais na condição em que estou, de orientadora e sujeito da experiência vivida em cada etapa da pesquisa. Então escrevo a partir de um lugar privilegiado, que segue os fluxos, com intervenções, estímulos e muitas reflexões no desenrolar dos nós e nas escolhas durante as bifurcações encontradas. Não significa escolher entre uma coisa e outra, mas são pontos críticos na invenção do novo durante uma pesquisa. Destaco alguns aspectos, experiências, sentimentos e histórias compartilhadas com Katia que me chamam a atenção durante os processos que emergiram na trajetória da pesquisa, expressados de forma ardente e apaixonada pela autora. Só com muita ousadia e confiança nos embrenhamos no desafio de relacionar a educação ambiental com as práticas da Umbanda.

Desde o início de sua proposta, conhecedora de seu compromisso e de sua dedicação, senti-me fortemente atraída por sua proposta de pesquisa, à qual atribuo minha constante busca e curiosidade, pois pesquisa boa é aquela em que não se sabe muito bem o que vamos encontrar. Portanto, quando fui rapidamente convencida, sem nenhum esforço por parte dela, durante uma conversa no intervalo de um evento de que participávamos no saguão do Teatro Universitário, saí pensando como seus olhos brilhavam quando falava sobre a Umbanda e suas giras e me perguntei de onde vinha meu sentimento de total predisposição em acatar sua proposta. Hoje, ao escrever este prefácio, fico me questionando se podemos dizer que compartilhamos uma zona de resistência da realidade que não tem explicação pela ciência e que se vincula ao sagrado da vida, ao axé. A partir daquele dia, nossos encontros e orientações

se transformaram em verdadeiros momentos de aprendizado. Vivenciei com Katia um estado constante da força de um pensamento que nos convocava a pensar, a refletir, a criar e a aprender em cada bom encontro.

Mesmo com temáticas diferentes dentro do Nipeea (Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa e Estudo em Educação Ambiental da Universidade Federal do Espírito Santo), pesquisadores se aproximam e complementam ideias ao focar a correlação entre o lugar, as culturas e as produções narrativas de sujeitos, comunidades e escolas, suas formas de resistências e práticas sustentáveis para garantir modos de existência e formas variadas de se relacionar com as *naturezas-culturas*.

A obra de Katia Gonçalves Castor traça uma linha de fuga, no sentido de-leuziano, de um modelo homogêneo e unívoco da educação ambiental; busca encontrar uma educação ambiental menor e múltipla ao seguir os fluxos das experiências menores das populações que vivem a seu modo e devoram o cotidiano com suas práticas. O grande mérito de estar escrevendo este texto é saber que este livro, dotado de uma potência criadora, estará disponível para criar outras combinações.

Claro que o exercício de orientar uma tese de doutorado permite estender o caminho para a maturidade intelectual, mas apostar na imprevisibilidade da pesquisa é fazer novas composições ao relacionar a educação ambiental a um tema com o qual ainda não tínhamos familiaridade. Por isso, em alguns momentos, quando buscávamos entender com perguntas pertencentes ao universo da lógica clássica (como, onde, quando, por que), não encontrávamos respostas prontas, mas tínhamos a sensação de que éramos conduzidas ou empurradas por mãos invisíveis ou, melhor, por algo imperceptível e muito potente de querer compreender as orixalidades, os quatro elementos, e traçar todo um movimento de ruptura com as dicotomias e dualidades criadas pela ciência moderna, que separou em duas câmaras distintas a cultura e a natureza.

Em um de nossos bons encontros, além de alguns intelectuais principais (Katia sempre teve uma predileção por Deleuze), descobrimos que a noosfera de Teilhard de Chardin, desenvolvida de forma brilhante na teoria da complexidade por Edgar Morin, poderia ser potente para mergulhar no mundo das ideias, considerar as dimensões de outras lógicas, como o mundo dos mitos.

A partir daí, a autora traça uma relação entre as orixalidades da Umbanda e o significado do mito, que não é tomado como fixo e unívoco. O mito torna-se possibilidade para potencializar outros sentidos da pesquisa narrativa em educação ambiental, do ser humano, das afinidades entre humanos e não humanos e das relações cultura e natureza. Nesse sentido, o campo problemático da pesquisa se enveredou pelas produções discursivas da educação ambiental

sustentadas nas lógicas não instituídas e na lógica complexa engendrada pelos mitos africanos vividos nas orixalidades dos povos de santo, constituindo assim como objeto da pesquisa **o mito na educação ambiental e a educação ambiental no mito.**

Katia acompanhou por dois anos consecutivos os movimentos e as experiências nos terreiros da Umbanda, mais especificamente as giras – principal ritual –, instigada pelo entrelaçamento da lógica umbandista com a educação ambiental complexa. Ela encontrou zonas de contato e de resistência ao complexificar lógicas que desestabilizam modos de subjetividades e de racionalidades, lógicas estagnadas e significados modulares. Focou principalmente nas práticas transdisciplinares que tentam produzir sentidos e significados de realidades nas quais se encaixam o máximo de lógicas possíveis.

Assim, a autora passa a investigar a lógica dos referenciais africanos, uma racionalidade diferente, produzida nos terreiros da Umbanda e que também passa pelos ambientes escolares. Vive a experiência umbandista intensamente, o que a autoriza a buscar abertura nos lugares de poder, de negociação e de resistência que concentram essas lógicas e viabilizam a produção de sociedades sustentáveis, pensadas a partir do Tratado de Educação Ambiental para Sociedades Sustentáveis e Responsabilidade Global.

Portanto, ao considerar as tessituras das dimensões complexas, dos processos de subjetivação e dos saberes sustentáveis em outras narrativas, a autora encontra conexões entre a educação ambiental e as experiências umbandistas.

Cabe salientar, finalmente, que este livro de Katia Gonçalves Castor leva-nos a visitar territórios incomprensíveis, *a priori*, mas potentes de aprendizagens, como as lógicas das orixalidades dos terreiros da Umbanda.

Martha Tristão

Oxalá, deus da criação, encarregado pela divindade suprema Olorum de fabricar a terra e o mar deste Brasil preto, criou nestas terras uma árvore cujas raízes atravessavam o oceano e chegavam até a África. Conta-se que, no decorrer das guerras que sofreram as diversas dinastias africanas, sacerdotes foram feitos prisioneiros e enviados como escravos para a América. Os babalaôs trouxeram com eles seus axés, cavaram buracos junto às raízes das árvores e aí enterraram seus objetos sagrados. Assim o mundo de nossas florestas ficou para sempre preso ao mundo de suas divindades¹.

¹ Babalaôs: sacerdotes dos homens, adivinhos. Axé: força invisível e sagrada. Parte do texto do livro infantil *Brasil em preto e branco*, da escritora Denise Rochael (2005).

Sumário

Conversa inicial 12

CAPÍTULO I

Giramundos 17

A educação ambiental complexa 17

O processo de escolha do objeto 19

Um pouso nas pesquisas em educação ambiental 29

CAPÍTULO II

O mito na educação ambiental 34

Os saberes sustentáveis de outras lógicas 34

Revisando a bibliografia no/do campo problemático 38

O lócus da pesquisa 40

O mito na educação ambiental: a força ética de outra lógica 44

O mito na educação ambiental: a força estética de outra lógica 48

O mito na educação ambiental: a força política de outra lógica 58

CAPÍTULO III

A educação ambiental no mito 70

A invenção de novos conceitos – fé-eco-lógica: noosfera e resistência 70

Orixalidades e fé-eco-lógica: por uma nova lógica 79

Lógica fria, mundo frio; lógica quente, rebeldia 88

A força das intensidades do corpo 93

A força da ancestralidade 98

A força oral eco-lógica 104

A invenção de outras lógicas por outros sentidos 107

CAPÍTULO IV

Macumba infame 119

Exu transforma lógicas 119

Tecendo algumas considerações finais 128

Referências 130

Conversa inicial

O tema **Giramundos: a educação ambiental no mito e o mito na educação ambiental** cresceu a partir do interesse de reivindicar uma educação ambiental em oposição à perspectiva da educação para o desenvolvimento sustentável². A intenção foi colocar em debate outras lógicas ou racionalidades pouco exploradas, lógicas que não se excluem, mas que adquirem características antagônicas, concorrentes e complementares.

Morin (2005b, p. 112) sinaliza que “[...] a cultura é o ecossistema das nossas ideias de natureza”. Portanto, privilegiamos incluir outros pontos de vista e afirmar que a educação ambiental se tem constituído como um campo de conhecimento que se produz na interação entre natureza e cultura, de modo indissociável das relações de poder e dos jogos de verdade (FOUCAULT, 2014).

As reflexões desenvolvidas nesta obra são um prolongamento do interesse pelo campo de pesquisa em educação ambiental durante o doutoramento (desenvolvido entre os anos de 2011 e 2014) e o mestrado (concluído em 2009) realizados no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGE/Ufes).

Na dissertação defendida, pousamos nos campos inventivos da cartografia como aposta política e metodológica, o que nos proporcionou um aporte teórico destoante do eixo positivista das pesquisas mais tradicionais.

Naquela ocasião, discutíamos em nosso grupo de pesquisa, o Nipeea³, as tendências da educação ambiental nas vertentes crítica e pós-crítica, o que nos inspirava na desconstrução das noções modernas, impregnadas de práticas que dissociam o sujeito do objeto pesquisado, separado de uma realidade exterior da qual o pesquisador precisaria colher os dados descobertos para explicá-los, ou seja, o processo de conhecimento não traria as marcas do que nós somos e do que pesquisamos.

As pesquisas narrativas que nos inspiravam naquele trabalho colocavam-nos em diálogo com a tendência da educação ambiental complexa (MORIN, 2005d), pois problematizávamos os modos de fabricação impostos pelo discurso do capitalismo excludente, amalgamado pela lógica moderna.

2 O discurso da educação para o desenvolvimento sustentável carrega as marcas da lógica neoliberal de desenvolvimento e de progresso sob a égide do capital e da lógica dominante.

3 Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa e Estudo em Educação Ambiental da Ufes. Informações: <http://nipeea.blogspot.com.br/>.

Posto isso, ao refletir sobre o diálogo com a tendência da educação ambiental complexa, mantivemos nosso interesse e assumimos uma postura política e metodológica de que a pesquisa em educação ambiental considera que o conhecimento cotidiano das pessoas – ou o conhecimento popular – é tão importante quanto o conhecimento formal ou científico.

Apostamos que ambos estão envolvidos numa complexa rede que busca produzir certo tipo de subjetividade. Logo, o principal objetivo da pesquisa é problematizar a pesquisa em Educação Ambiental com viés da tendência técnico-instrumental propagada em alguns programas, projetos e pesquisas, amalgamados pela lógica oficial, por caminhos desviantes dessa lógica, como forma de exercício do pensamento para abertura às novas lógicas e ao questionamento das certezas estabelecidas.

Muitas vezes verificamos que o paradigma da educação ambiental na vertente instrumental com características mercantilista e conformista não considera a polifonia das vozes que historicamente foram silenciadas, estereotipadas, como as do mundo feminino, as das sexualidades, as das pessoas com deficiências físicas e/ou psíquicas, as do chamado terceiro mundo, as das culturas infantis, juvenis e dos idosos, as das pessoas de baixa renda, as dos pobres, negros e indígenas e dos que praticam religiões de matrizes africanas.

O campo no qual investimos propôs redimensionar os processos de produção de subjetividades, os discursos que sujeitam o outro, especificamente os modos de vida das africanidades e das orixalidades⁴ presentes nas lógicas dos umbandistas.

Investigamos a lógica dos referenciais africanos, em específico a racionalidade produzida nos terreiros da Umbanda, para compreender como os processos de subjetivação operam, resistem, combatem, silenciam, avançam e negociam na sociedade e nos cotidianos das existências infames⁵. Ao rastrear as existências infames, as marcas históricas que os povos de santo enfrentam em decorrência de processos e de discursos de uma época que marginaliza suas práticas e crenças, percebemos que esses discursos são sempre pautados em uma lógica excludente.

4 O conceito de orixalidades, aqui, remete à noção deleuzeana de corpo sem órgãos, um corpo constituído de complexidade, um corpo aberto a conexões, povoado por intensidades e sentidos que nos atravessam. Tema será tratado no Capítulo III.

5 O conceito de infame é inspirado em Foucault (2012) quando extrai de arquivos antologias da existência que são visibilizadas somente quando há o choque do poder e das infames políticas de (des)subjetivação, na intenção de construir uma ontologia histórica de nós mesmos. É a infâmia como estratégia política de enfrentamento dos dispositivos do governo do outro. As existências infames são experiências que transbordam do cotidiano comum, pois são manifestadas por pessoas obscurecidas pelas metanarrativas dominantes.

Portanto, acreditamos que a dimensão da complexidade colabora para potencializar a pesquisa em educação ambiental. Nesse sentido, tomamos como aporte metodológico e epistemológico alguns intercessores para este diálogo. O enfoque qualitativo das pesquisas narrativas baseou-se nos estudos da professora e orientadora Martha Tristão (2013, 2014) para compreender as existências infames e os processos de subjetivação⁶ sugeridos por Michel Foucault (1992, 2012, 2013, 2014). Caracterizou-se também por dialogar os saberes sustentáveis de outra lógica com a colaboração do pensamento complexo do filósofo Edgar Morin (2005a, 2005b, 2005c, 2005d) e de Deleuze (1995a, 1995b, 1998, 2012) e Guattari (1997), que que transversalizam todo o trabalho na intenção de cartografar o processo vivido.

Logo, ao analisar as tessituras das dimensões complexas, dos processos de subjetivação e dos saberes sustentáveis de outra lógica, vivenciamos por dois anos consecutivos as experiências dos terreiros da Umbanda através de seu principal ritual, as giras.

A experiência umbandista permitiu-nos discutir que lugares de poder e de negociação e resistência são potentes para pensar a viabilidade da produção de sociedades sustentáveis⁷ e outros sentidos mais habitáveis. O uso das orixalidades em narrativas permitiu esse duplo encontro, a intrínseca conexão entre a natureza e a cultura. Depois, procuramos captar como professoras e alunos de uma escola pública municipal localizada nas proximidades desses terreiros percebem e vivem as práticas pedagógicas que giram em torno dessa temática.

A adesão de outras lógicas possibilitou fazer as interconexões dos saberes e dos fazeres dos povos de santo com a pesquisa em educação ambiental a partir de narrativas que foram criadas durante a trajetória da pesquisa. As orixalidades em narrativas foram criadas nos encontros semanais realizados nas giras de cinco terreiros ao longo de dois anos; nas cinco oficinas temáticas desenvolvidas com professoras e alunos da escola municipal; durante a participação em rodas de conversas e em eventos promovidos por instituições governamentais e não governamentais ao longo de todo o período da pesquisa.

6 São os processos de constituição de nós mesmos, o que Foucault chamou de jogos de verdade ou das relações complementares dos processos de objetivação e subjetivação, ou modo como os discursos podem circunstancialmente tornar-se verdadeiros.

7 O termo sociedades sustentáveis advém do Tratado de Educação Ambiental para as Sociedades Sustentáveis e Responsabilidade Global, documento produzido por mãos de toda parte do mundo, que se comprometem com a proteção da vida no planeta e com a criação de sociedades sustentáveis e equitativas, opondo-se, portanto, ao modelo de crescimento colocado pelo desenvolvimento sustentável.

Todas as discussões estiveram entrelaçadas com a teoria da complexidade de Morin (2005d), sobretudo com a noção de noosfera. Para Morin (2005c), a noosfera, ou o mundo das ideias, considera as dimensões de outras lógicas, como o mundo dos mitos.

As orixalidades e as africanidades vividas pelos povos dos terreiros trouxeram as marcas das existências infames para a pesquisa, pois essa experiência, de algum modo, antecede em algum sentido a educação ambiental quando traz, através de sacerdotes e sacerdotisas, pais e mães de santo, médiuns e cambonos, o carinho e a solidariedade com o outro, suas dores cotidianas, seus encontros preciosos de afetos, como na experiência da feitura da boneca Abayomi⁸, e de uma razão sensível e solidária a favor da saúde, da troca, da partilha, da boa relação das pessoas com a natureza que afirma a diferença.

A pesquisa pôde, nesta experiência, captar a racionalidade das narrativas africanas como aposta no desvio das lógicas frias e das relações especulares propagadas pelo pensamento hegemônico da sociedade ocidental moderna, progressista e consumista, que historicamente vem impondo uma concepção de mundo, de cultura e de natureza que perpetua uma lógica econômica e politicamente excludente e injusta, embora percebêssemos também, na crença umbandista, as marcas dessa racionalidade classista, desumana e monetarista como ofensa aos orixás.

Nesse sentido, o campo problemático enredou-se nas fronteiras dos discursos da lógica da educação ambiental instituída e da educação ambiental complexa, através da lógica dos mitos africanos vividos nas orixalidades dos povos de santo, constituindo assim o objeto da pesquisa: o mito na educação ambiental e a educação ambiental no mito.

A proposta inicial do trabalho foi discutir estratégias de narrar experiências da educação ambiental complexa em espaços não formais, como os terreiros da Umbanda. Nesse sentido, começamos a perceber que algumas experiências e orixalidades dos povos de santo, em particular as que partilhavam os umbandistas nas giras que passamos a frequentar, destoavam da herança moderna essencialista que nos constituía. Assim, com esse incômodo, formulamos os objetivos que se desdobrariam na pesquisa: vivenciar as giras no terreiro umbandista e cartografar o lugar reservado à dimensão da educação ambiental a partir do universo mítico dos orixás; inferir como as narrativas presentes nas orixalidades se entrelaçam com a pesquisa em educação ambiental; compreender, com as bases da educação ambiental complexa, o entrelace das narrativas da educação ambiental e da experiência umbandista e como estas potenciali-

8 Essa experiência é narrada no Capítulo III.

zam novas lógicas para a vida.

De início, esses questionamentos surgiam com os sentidos que iam sendo produzidos nos diálogos com o lócus pesquisado, permeados pela nossa curiosidade sobre os diversos modos de perceber a vida e a relação que esses sujeitos compartilhavam com a natureza e a sua cultura. Depois, eles apareciam de acordo com o movimento da atenção às invisibilidades e aos ruídos destoantes que nos deslocavam dos lugares que nos constituíam, ou seja, de pesquisadora, mulher, branca, que fora educada na matriz religiosa católica, urbana, inquieta e apreensiva, balançada pelo universo e pela racionalidade de matriz africana. Embora a temática nos parecesse distante ao longo da pesquisa, os referenciais de outra lógica se tornariam cada vez mais familiares à medida que os movimentos de *zoons* e pousos⁹ eram inventados no percurso sempre precário e provisório.

Assim, ao transitar por “[...] um horizonte narrativo mais amplo” (BELEM; SATO, 2011, p. 341), convidamos o leitor a entrar na gira¹⁰, a vivenciar a circularidade dos saberes de outras lógicas produzidas nos terreiros. Convidamos o leitor a habitar o som de outros sentidos com a força ética de outras lógicas, com a força política das intensidades do corpo que atua, registra, dança e revela uma memória do imaginário coletivo de um povo que se inventa com a força estética de outra lógica.

Nessa travessia, procuramos habitar os territórios incompreensíveis, *a priori*, mas potentes de aprendizagens, como as lógicas das orixalidades dos terreiros da Umbanda. Foi como entrar em um processo de aprendizagem que se dá na formação e na deformação de mundos adquiridos e abandonados no movimento da experimentação do desconhecido.

A partir desse deslocamento, fomos influenciados pelas práticas umbandistas, que nos estimulavam a escrever no chão da terra as emoções que afetavam o corpo e fomentavam fluxos contínuos promovidos por aquela experiência cada vez mais livre dos padrões desejáveis, compreendendo com Carvalho (2009) que ao observador não está dado perceber coisas diferentes, mas criar outros mundos.

9 Durante o mestrado, sob a orientação da professora Martha Tristão, trabalhamos com a metodologia de inspiração cartográfica. Os movimentos de *zoons* e pousos são produzidos nos processos inseparáveis do pesquisador e da pesquisa. São momentos ao longo do movimento de narrar, viver e sentir a pesquisa.

10 A gira acontece nos terreiros com hora marcada para iniciar, mas não para terminar. No trabalho, elegemos algumas pessoas para narrar o que viveram, sentiram e produziram em suas subjetividades.

Giramundos

A educação ambiental complexa

Onde os antigos homens colocavam uma palavra, acreditavam ter feito uma descoberta. Como era diferente, na verdade! Eles haviam tocado num problema e, supondo tê-lo resolvido, haviam criado um obstáculo para a solução. Agora, a cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra (NIETZSCHE, 2004, p. 43).

A experiência mística permite um respiro na existência e o rompimento da lógica dominante para o acolhimento de novas lógicas



Figura 1 – Atividade realizada na Conferência Rio+20, no Rio de Janeiro.

Historicamente, o discurso dual presente no mito sugere a dimensão da razão como verdade e o mito como falso. Nessa perspectiva, o *mythos* é *pseûdo* ou ruim, prevalecendo e enaltecendo a *alethê* – a verdade. O mito, de acordo com a História, é um termo ambíguo, presta-se a designar relatos históricos, lendas da tradição oral, narrativas produzidas no tempo e no espaço.

O conceito de noosfera, ou mundo das ideias, permite compreender que o significado de mito não poderia ser tomado como fixo e unívoco. Portanto, não nos preocupamos em alcançar a universalidade dos sentidos, mas procuramos trazer, nos múltiplos arranjos da pesquisa narrativa em educação ambiental, o mito como possibilidade para potencializar outros sentidos do que o ser humano, ou melhor, do que nós temos em comum uns com os outros e de nossa relação com a cultura e com a natureza.

Ao trabalhar com a lógica dos mitos presentes no repertório umbandista, buscamos produzir outras sensibilidades e narrativas com o propósito de evidenciar a educação ambiental como campo potente de conhecimento e referencial de repertórios, conceitos e lógicas e, assim, dar um frescor ao campo de estudo para problematizar as relações que os seres humanos vêm estabelecendo com o ambiente em que vivem e investir na ideia de uma educação ambiental complexa, pensada e produzida no processo histórico e social das transformações do e no mundo contemporâneo.

Logo, ao eleger o objeto da tese – o mito na educação ambiental e a educação ambiental no mito –, fizemos uso de uma estratégia que permitiu evitar instrumentalizar discursos e narrativas que se aproximam da educação ambiental praticada por modelos cristalizados, instrumentais e conformistas que fragmentam o conhecimento, distanciada dos efeitos que desconsideram o protagonismo dos discursos e dos sujeitos nos contextos em que esses atuam.

A pesquisa evidencia a relação entre a dimensão da lógica umbandista e a educação ambiental complexa, pois ambas buscam zonas de contato e de resistência ao desestabilizar modos sobrecodificadores de subjetividades, ao colocarem em questão racionalidades frias e estagnadas de significados modulares e permanentes, mas principalmente porque procuram dar expressão a mundos em que caiba o máximo possível de lógicas.

Alguns intercessores permitiram a apropriação do universo referencial das orixalidades, destacando-se Augras (1980, 2009), Bastide (2006), Beniste

11 Todas as fotos incluídas nesta obra foram produzidas pela autora nos anos de 2012, 2013 e 2014, nas cidades de Vila Velha (nos bairros Barra do Jucu e Santa Paula), Cariacica e Santa Teresa, no Espírito Santo, e na cidade do Rio de Janeiro.

(2013a, 2013b), Campbell (1990), Caputo (2012), Cumino (2010), Lody (2010), Ortiz (1999), Prandi (2001), Santos (1986) e Saraceni (2008, 2010), que colaboraram para a compreensão dos referenciais e das lógicas que permeiam os repertórios das matrizes africanas, especialmente da Umbanda.

Compreendemos, também, que não há uma educação ambiental detentora da verdade universal, mas apostamos na multiplicidade das várias educações ambientais praticadas nos espaços de educação formal e não formal.

Ao desviar do eixo da lógica dominante e nos enredar nas dimensões histórica, cultural, ambiental, psíquica, espiritual e cultural produzidas nas experiências vividas pelos pesquisadores do Nipeea, incorporamos noções de que as subjetividades não são algo do individual, não pertencem a um indivíduo, mas são fabricadas socialmente e circulam nos conjuntos sociais.

Vislumbramos uma educação ambiental vivida e concebida pela ecologia menor¹², que pretende escapar dos domínios hegemônicos e de tudo que preserva, modela e sobrecodifica a vida. A ecologia menor afirma a experimentação da educação ambiental no pensamento e na vida, perspectiva que concebe o conhecimento como ontológico porque estabelece uma relação com o mundo não afeita a modelações que esquadrinham a vida por meio de pressupostos preconizados pela ecologia maior, sendo exemplo desta a racionalidade do desenvolvimento sustentável pela lógica capitalista neoliberal.

Concordamos com Tristão (2013) quando afirma que a demanda pela sustentabilidade mudou as prioridades da ciência e da educação: a meta agora é, em vez de dominar a natureza, reestabelecer a interação entre esta e a sociedade. Foi pela memória ou pelos rios subterrâneos percorridos na pesquisa que continuamos a contar esta experiência, tecida com os fios dos nossos encontros e com orientações socializadas para possíveis aberturas de outras lógicas.

O processo de escolha do objeto

Para conceber a ecologia das idéias, importa, em primeiro lugar, conferir muito mais autonomia às teorias, ideologias, mitos, deuses, e considerá-los como seres noológicos dispondo de certas propriedades da existência viva. [...] ideologias, mitos, deuses deixam de aparecer como “produtos” fabricados pelo espírito humano e pela cultura. Tornam-se entidades alimentadas de vida pelo

12 A noção da ecologia menor foi extraída de Godoy (2008), que por sua vez se inspirou em Deleuze.

espírito humano e pela cultura, e constituem assim o seu ecossistema co-organizador e co-produtor (MORIN, 2005c, p. 103).
Capturar a natureza com os olhos da divina realidade



Figura 2 – Registro feito em Cachoeira em Santa Teresa, Espírito Santo.

Há, na mitologia grega, a história de Memória, filha de Urano (o céu) e de Gaia (a terra), irmã de Crónos. Na separação do céu e da terra, Crónos é confundido com *Chrónos*, o tempo, e, dessa tensão, Memória se diferencia. Desse traço diferencial em relação ao tempo, à cronologia, Memória produz cantos, encantos, colocando o tempo em movimento, descongelando o passado e fazendo brotar o futuro, ligando o que é ao que não é. Na nossa história humana, os mitos desde sempre estiveram presentes. A mitologia engendrada pelos gregos ou os mitos de origem afrodescendentes enriquecem nossa humanidade no tempo histórico de que somos feitos.

O processo de significação do mito na educação ambiental e da educação ambiental no mito reveste-se de um trabalho estético e ético que se funde no campo político da pesquisa sobre a educação ambiental complexa, sob a influência das orixalidades e africanidades umbandistas, como possibilidade de reinvenção de novas lógicas que diferem das maneiras de pensar a educação ambiental oficial, moderna e contemporânea: “[...] ainda que a frieza biológica esclareça o ciclo da vida e da morte através de sua episteme (conhecimento), haverá sempre um campo mítico da aisthesis (percepção) [...]” que a modernidade afastou. Porém, como dizem os autores, “a vida pulsa em seus mistérios!” (BELEM; SATO, 2012, p. 339).

Com o campo de estudo definido, que lógicas dominantes concorreriam para a problematização dos saberes e das lógicas do terreiro? Seria preciso cartografar os repertórios produzidos de suas margens, das existências infames e dos movimentos das lógicas que os mitos umbandistas mobilizam. Decerto, o questionamento partiria da nossa própria experiência.

Como a maioria dos brasileiros, fomos criados em família de tradição católica. Nossa formação se deu em escolas públicas. Concluímos o ensino fundamental das séries finais em escola pública polivalente¹³. Nessa escola eram oferecidas, para *escolha compulsória* dos alunos, as modalidades Educação para o Lar, Técnicas Comerciais, Técnicas Agrícolas e Técnicas Industriais. Passamos por essas quatro disciplinas, mas nenhuma nos pareceu interessante. O que sempre chegava com emoção à memória eram as aulas de Francês e uma aula específica, em que uma professora solicitava aos alunos “ouvir o barulho da mata” que havia ao lado da nossa sala de aula.

Essa professora solicitava que procurássemos ouvir o barulho mais longínquo possível. Não nos recordamos dos barulhos, mas, sim, da emoção e da possibilidade de ouvir a mata. A experiência poética marcaria a nossa imaginação, pois outros sentidos, além da razão, ganhavam prevalência. Não sabíamos que mais tarde voltaríamos ao mesmo local, próximo daquela mata. A emoção dos sons da mata permaneceu em nós todos esses anos. A razão emocionada (MAFFESOLI, 2011) prevaleceu. Retornamos a essa escola 24 anos mais tarde para realizar um trabalho pedagógico por um período de um ano e, depois, em 2009, para efetuar a pesquisa do mestrado.

A mata está localizada na reserva do Parque Natural Municipal Morro da Manteigueira¹⁴, no bairro da Glória, no município de Vila Velha, às margens da baía de Vitória, onde moramos por dezesseis anos. Além dos afetos produzidos nesse tempo, a importância desse lugar foi mais significativa posteriormente, quando retornamos para orientar um grupo de alunos e professores a fim de desenvolver com eles um projeto de conclusão de curso. Foi a partir de uma visita ao parque que desenvolvemos nossa pesquisa. Portanto, é um lugar que aciona encantos nos recantos da imaginação.

Observamos a vida daquelas pessoas que viviam em moradias precárias localizadas no bairro e próximas da escola em que estudamos na adolescência.

13 Na década de 1970, as escolas polivalentes foram criadas para atender a dualidade ensino técnico e ensino humanístico.

14 Para conhecer mais sobre o Parque, visite o site <http://parquedamanteigueira.blogspot.com.br/>.

Os alunos estavam incomodados e questionavam a invisibilidade de onze moradores que viviam naquele espaço. Embora os ventos soprassem para outros rumos na escolha do locus e da temática da pesquisa, era importante continuar à deriva nesse rio subterrâneo¹⁵ para compreender o movimento da pesquisa.

Compreendendo que a dimensão da educação ambiental complexa aposta na vida em rede ao encarnar os matizes transdisciplinares, as diretrizes da pesquisa nesse campo não apartam o social do ecológico, nem do econômico, muito menos do político e da dimensão ética. Essas orientações sobressaíam no contexto daquela experiência quando tivemos que abortar a pesquisa por conta de forças políticas inconformadas com o movimento e reverberadas a partir das ações promovidas pelos moradores (conscientizados pelos alunos) contra a implantação de uma grande indústria próxima aos imóveis destes.

Em uma das visitas à Escola Polivalente, soubemos que a professora de Biologia estava pesquisando com seus alunos os mexilhões dourados, moluscos que se colam nos cascos dos navios que trafegam na baía de Vitória. A tinta que dali se deslocava contaminava os moluscos e transmitia doenças aos pescados extraídos da região próxima à escola.

Com os dados dessa investigação, trocamos informações sobre os resultados de outras pesquisas realizadas por grupos relacionados com os povos de santo de matrizes africanas, igualmente preocupados com a contaminação dos oceanos, agravada pelas indústrias petrolíferas.

Nessa ocasião, acontecia no Rio de Janeiro o evento oficial Rio+20¹⁶, Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável, um prolongamento do que acontecera vinte anos antes na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, conhecida como ECO 92, considerada uma das maiores reuniões internacionais após a Guerra Fria e na qual estiveram representantes de 175 países. Essas duas importantes conferências, por sua vez, são extensões da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, que aconteceu em Estocolmo, em 1972.

Ao tomar conhecimento do evento, nosso interesse voltou-se para as dis-

15 Os rios subterrâneos constituem uma metáfora que utilizamos para compartilhar a memória afetiva experienciada na pesquisa. Ao nadar nesses rios, pudemos buscar novos sentidos para a inclusão de novas existências.

16 O evento Rio+20 aconteceu no Rio de Janeiro, em 2012. Seu objetivo foi renovar o compromisso com o desenvolvimento sustentável sob a ótica do capitalismo dominante.

cussões que se realizariam na Cúpula dos Povos¹⁷, em que estariam reunidos os povos dos terreiros de vários estados brasileiros e de outros países para discutir temas afins, como injustiça ambiental e social, intolerância, justiça climática, saberes populares, vida em comunidade, alternativas de prevenção e cura, novos paradigmas socioeconômicos e relacionais, novos paradigmas alimentares, intercâmbio das religiões de matrizes afro-brasileiras e suas práticas ambientais.



Figura 3 – Cúpula dos Povos dos Terreiros, inserida na programação da Rio+20.

Diante do impedimento de realizar a pesquisa com o grupo de alunos, decidimos alterar o projeto de pesquisa e o enviamos para o PPGE/Ufes com o propósito de concorrer, no processo de seleção para o doutorado, com uma nova temática, mas com uma velha preocupação: a de narrar histórias das existências infames que se pretende calar. Portanto, permanecia a escolha de uma narrativa comprometida com a problematização da educação ambiental que pensa, a partir de outros mundos e de outras lógicas, práticas para a transformação de uma sociedade injusta em uma sociedade justa.

Logo constatávamos que a rede encontra elos que se entrelaçam. Estamos conectados, e tudo o que um elo promove afeta ou afetará outro elo. Afetados pelo mosaico das pesquisas do Nipeea, fizemos uma aposta em outras redes para pensar a educação ambiental complexa, que ampliava nossa trajetória de pesquisa e delineava objeto e tema. Toda rede é composta de fios que se movi-

17 A Cúpula dos Povos é um evento paralelo ao evento oficial e é realizada pela sociedade civil geral, a qual problematiza as discussões sobre o desenvolvimento sustentável e suas alianças com o capital dominante e denuncia a não efetivação de ações para superação das injustiças sociais e ambientais.

mentam de emoções e paixões tristes e alegres. As paixões, nesse contexto, são afetos que movem a vida. No entremear da escolha do tema, paixões alegres fizeram composição no dever pesquisadora e pesquisa.

Constituímo-nos com o que pesquisamos e o que pesquisamos se constitui conosco. O conhecimento que exprimimos de nós mesmos e do mundo que habitamos é uma questão teórica e política indissociável. Estamos visceralmente encarnados dos objetos que produzimos. Enfim, importa o quanto eles nos transformam e nos impulsionam a questionar os modelos que nos libertam ou nos escravizam. Importa o quanto nossas escolhas nos fortalecem para uma vida boa de partilha.

Encontrávamos cada vez mais, a partir da partilha do encontro com outras lógicas, um modo de “[...] ecologizar o pensamento da vida, da sociedade, do espírito, [a possibilidade] de repudiar para sempre todo o conceito fechado, toda a causalidade unidirecional, toda coisa em si” (MORIN, 2005b, p. 109).

Contudo, a questão de fundo do campo problemático ainda pululava no pensamento: como redimensionar os processos de produção de subjetividades presentes nas orixalidades a partir da investigação da lógica de matriz afrodescendente, em específico a racionalidade produzida nos terreiros da Umbanda? Como esses processos de subjetivação operam, resistem, combatem, silenciam, avançam, negociam na sociedade e nos cotidianos das existências infames?

O campo da pesquisa em educação ambiental é favorável para pensarmos como temos fabricado modos de existência para a afirmação da vida ou para o aniquilamento dela e dos múltiplos modos de nos relacionarmos na intrínseca conexão entre cultura e natureza.

A aposta na pesquisa em educação ambiental complexa estava enredada nos múltiplos contextos que vivenciamos. Ao permitir que o contexto nos afetasse, apostamos nos processos de mudança de existir com outras referências e lógicas, concordando que nos modificamos no processo de nossos destinos como humanidade (MORIN, 2005b).

A perspectiva da pesquisa em educação ambiental complexa possibilitaria modos de relações que não dissociam dimensões, como a razão da emoção, a cultura da natureza, o sujeito do objeto, o pesquisador do objeto pesquisado; natureza e cultura coexistem. Assim, a ecologia, para Morin (2005b), seria a primeira ciência a expor o problema da relação entre a humanidade e a natureza viva.

Durante a pesquisa, nos encontros de que participávamos para discutir nossa temática, sobressaía o quanto estão fragmentados os nossos modos de pensar e de existir, o pensamento e a vida. Nesses encontros, de início, colocávamos a questão: qual é a relação do mexilhão dourado com os povos dos terreiros?

A princípio, nos contextos em que entabulamos algumas conversas¹⁸ ligadas ao tema da pesquisa, a relação dos moluscos com os povos de terreiros não fazia sentido para as pessoas. Elas questionavam se essa relação tinha algum vínculo com o campo de estudo da educação ambiental e, mais ainda, com a temática do mito na educação ambiental.

Ao longo dos encontros, outras percepções desses enredamentos sobressaíam. No decorrer das discussões, as pessoas percebiam que características comuns eram compartilhadas. Por exemplo: o que os novos modos de percepção do tempo e do espaço têm a ver com as mudanças rápidas que estão ocorrendo nos contextos sociais e biofísicos e com a degradação da qualidade de vida dos humanos e não humanos? O que os problemas dos transportes públicos, da falta de moradia com a migração rural e urbana, da perda indiscriminada da biodiversidade têm a ver com novas formas de trabalho, de produção e de consumo, e como isso se relaciona com o aumento da discriminação etnorracial e da violência? O que o descongelamento das geleiras nos polos extremos da Terra tem a ver com o consumo e com o desperdício desmedido dos países ricos? O que os moluscos que aderem aos cascos dos navios na baía de Vitória têm a ver com os povos dos terreiros? Como as lógicas e os saberes não ocidentais foram e ainda são silenciados e como isso afeta o campo das pesquisas em educação ambiental para pensarmos novos modos de existir, de pensar e de produzir conhecimentos que se conectem com a vida e com o modo como entendemos a vida? Como todas essas questões são aprendidas e ensinadas ou não nas escolas e vividas na sociedade?

Os questionamentos iam surgindo nos encontros e outros eram formados nos diálogos com as orixalidades e lógicas dos povos dos terreiros ao longo da pesquisa narrativa em educação ambiental complexa. A escolha da temática fazia a vida girar. Foi ao conversar sobre a gira¹⁹ com uma pessoa que conhecemos na roda da vida que o objeto e a temática se definiram.

18 Foram várias as rodas de conversas acerca da experiência vivida na pesquisa: em 2012 participamos de palestra com um grupo de alunos do curso de Matemática do Instituto Federal do Espírito Santo do município de Cachoeiro de Itapemirim sobre as tendências da pesquisa em educação ambiental no contexto da América Latina e do Brasil; em 2013 surgiu convite de professora de uma faculdade particular para uma palestra com alunas do curso de Pedagogia que discutiam a Lei nº 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino de História da Cultura Afro-Brasileira e Africana; no mesmo ano também veio convite da Secretaria de Estado da Educação (Sedu) para a composição de uma mesa de discussão sobre currículo, diversidade e educação ambiental com pedagogos e professores da rede estadual; também em 2013 apresentamos um recorte de nossa pesquisa no II Seminário Currículo, Cultura e Cotidiano, promovido pelo Núcleo de Pesquisa e Extensão em Currículo, Cultura e Cotidiano (Nupec) na Ufes.

19 Gira é o nome dado ao principal evento no qual se manifesta e se vive a crença umbandista e candomblecista.

Indagávamos como o tema poderia contribuir para a “invenção de si”²⁰, para os processos de subjetivação e para abalar o “*imprinting* cultural”²¹ (MORIN, 2005c) dos saberes produzidos por uma racionalidade de matriz eurocêntrica, católica e branca, produtora de subjetividades conformes.

O campo problemático e as questões investigativas preliminares do trabalho surgiam como possibilidade para dar visibilidade aos processos de exclusão e de violência vivenciados pelos umbandistas, materializados em posturas discriminatórias e de negação da cultura de matriz afro-brasileira até mesmo pelos próprios umbandistas em alguns contextos.

No devir, desejávamos produzir pontes com outras lógicas e sentidos, incorporando narrativas umbandistas, como dançar, ungir, cantar, comer, partilhar, acalmar, disponibilizar, envolver, beijar, abraçar, tocar, aceitar, acolher. Todos esses verbos se tornariam potentes para a experiência da pesquisa.

Começaríamos a perceber que nos terreiros se pratica uma ecologia menor²², enredada por aprendizagens marcadas pela cultura plural que habita os verbos priorizados de maneira carinhosa nas giras, através dos médiuns.

Nesse processo de deixar-nos habitar por outros mundos e verbos a partir da lógica umbandista, a pesquisa colocava-nos em múltiplas encruzilhadas. Nos rituais dos povos de terreiro e nos espaços das encruzilhadas são ofertados trabalhos para as demandas que chegam dos consulentes²³.

A temática da pesquisa desafiava-nos: como nos lançar em uma racionalidade não sensível aos nossos afetos? Mas perceberíamos mais tarde que foi justamente pelo afeto que pudemos nos lançar.

O professor Carlos Eduardo Ferraço²⁴ sugeriu que vivenciássemos a gira para compreendê-la. Sugeriu-nos com a seguinte proposição: “como conhecer se não encarnada do processo do conhecimento?” Entrar na gira e arriscar-nos

20 Este conceito, inspirado no filósofo Michel Foucault (um dos principais intercessores da pesquisa), será apresentado em outro capítulo.

21 *Imprinting* é marca, é o traço da cultura nas subjetividades conformadas. Esse conceito foi extraído de Edgar Morin, principal intercessor (2005c).

22 Termo inspirado em Deleuze, para quem o adjetivo menor não equivale à categoria tamanho, mas a possível lugar que resiste às conformações dos cânones hegemônicos das metanarrativas.

23 São pessoas que procuram os terreiros para consultas com os médiuns.

24 O professor Carlos Eduardo Ferraço, em 2000, orientou uma monografia que produzimos e recomendou a leitura do livro *Cartas londrinas*, de Regina Leite Garcia, o qual nos inspirou no gosto por pesquisar e por escrever de maneira literária. O gesto generoso do professor, de abrir possibilidades para outros modos de ser, sentir e narrar, foi e ainda é fundamental no devir pesquisadora.

na encruzilhada da lógica e dos saberes dos umbandistas, para dela imprimir outras subjetividades, parecia-nos instigante.

Sem perder de vista os objetivos produzidos no percurso, outros se criavam nessa aventura deliciosa que foi a produção do conhecimento no próprio caminho que se percorre, acolhendo a perspectiva de uma pesquisa em educação ambiental complexa fabricada social e historicamente a partir da própria experiência.

Cartografar os processos de subjetivação²⁵ engendrados e marcados pelas relações de outras lógicas, a partir da pesquisa narrativa, problematizando a educação ambiental no mito e o mito na educação ambiental, constituiria o objeto da pesquisa e o deslocamento de práticas da lógica dominante.

Encarnar-nos das existências infames significava acompanhar esse processo na perspectiva da tendência da educação ambiental complexa e relevante. Portanto, significava contrapor-nos aos discursos não autorizados dos interesses das pesquisas positivistas, que inviabilizam dimensões não afeitas às suas categorizações e que, com isso, objetiva o sujeito, destituindo sua humanidade e instalando-se na vertente de uma educação ambiental conservadora, comportamentalista e instrumental.

Quando assumimos epistêmica e metodologicamente as bases da pesquisa em educação ambiental complexa, elegemos para o diálogo outros fios não antes privilegiados pelas pesquisas e teorias de cunho positivista, concordando com Sato (2001, p. 20)²⁶ que “[...] a ciência pós-moderna conseguiu expressar por várias linguagens e por cartografias que imaginam outras verdades” e com a professora Maria Elizabeth Barros de Barros (2006) quando nos inspira a assumir, como projeto de vida, a invenção, e não a descoberta, de mundos e de si. Logo, apostamos na pesquisa que teoriza sobre as invisibilidades de dimensões não captadas por outras metodologias.

A opção pela educação ambiental complexa permitiu o percurso por lógicas inventivas caracterizadas pelo interesse e pelo compromisso ético, estético e político de criar, difundir e problematizar os conhecimentos das pessoas que fazem parte da Umbanda. Não pretendemos dar voz aos sujeitos que dela participam, mas decifrar e partilhar os modos de viver dos umbandistas por meio de uma narrativa sobre o que foi vivido e sentido.

25 O conceito de processos de subjetivação, em Foucault, é entendido como criação de novos modos de existência e de novas possibilidades de vida.

26 Cartografar outras verdades por outras linguagens foi adensando força na escrita a partir da confiança depositada pela professora Maria Elizabeth Barros de Barros, inicialmente, quando ministrava aulas no doutorado, e, depois, pela professora Michèle Sato, pelo cuidado sensível e rigoroso com que tratou, no seu parecer, a nossa dissertação.

Fizemos a opção por uma “[...] pesquisa qualitativa que faz uso das narrativas para superar a concepção de que os sujeitos praticantes da [educação ambiental] são instrumentos das políticas de governo” (TRISTÃO, 2008, p. 1). Apoiando-nos ainda em Tristão, quando nos incentiva a considerar que os sujeitos deixam as marcas dos seus discursos, pudemos compreender nos repertórios das lógicas do terreiro que os sujeitos protagonizam todo o processo.

O professor Augusto Passos colaborou igualmente para puxar os fios de uma memória sensível, vivida nos rios subterrâneos das giras:

De alguma forma, nosso povo se aproximou da Umbanda pelo carinho, pela humanidade dos seus médiuns, sacerdotes e sacerdotisas, que vão à vida cotidiana, nas dores imediatas, na leitura do coração, e, neste sentido, fazem um trabalho na perspectiva ambiental, em favor da saúde, da libertação, da melhor relação possível entre as pessoas, da aceitação de suas diferenças como dons da vida e dos Orixás neles, que permitem que possam viver sua sexualidade sem os estigmas, posto que de alguma forma elas expressam o desejo dos Orixás, que não possuem a mesma concepção patriarcal, e usam de um cuidado com as crianças (Ibeji), com as prostitutas (Pombagira), com os Exus, que ligam as coisas da terra nos céus e permitem uma vivência com certa igualdade como poucas vezes se encontra na sociedade que temos (PASSOS, 2014)²⁷.

Muitos narram o que é a experiência na Umbanda. Destacamos um trecho de Elcyr Barbosa (apud CUMINO, 2010, p. 118):

Umbanda, quem és?

– Quem sou? É difícil determinar.

Sou a fuga para alguns, a coragem para outros. Sou o tambor que ecoa nos terreiros, trazendo o som das selvas e das senzalas. Sou o cântico que chama ao convívio seres de outros planos. Sou a senzala do Preto-Velho, a ocará do Bugre, a cerimônia do Pajé, a encruzilhada do Exu, o jardim da Ibejada, o nirvana do Hindu e o céu dos Orixás. Sou o café amargo e o cachimbo do Preto Velho, o charuto do Caboclo e do Exu; o cigarro da Pomba-Gira e o

27 Esta narrativa foi extraída do *e-mail* enviado pelo professor, quando este participava da banca de defesa de um componente do Nípeea.

doce do Ibejê. Sou a gargalhada da Rosa Caveira do Cruzeiro das Almas, o requebro da Maria Padilha das Almas, a seriedade do Seu Marabô. Sou o sorriso e a meiguice de Maria Conga de Aruanda e de Pai José de Aruanda; a traquinada de Mariazinha da Praia, Risotinho, Joãozinho da Mata e a sabedoria do Caboclo Tupymanbá. Quem sou? Sou a humildade, mas cresço quando combatida. Sou a prece, a magia, o ensinamento milenar, sou cultura.

Um pouso nas pesquisas em educação ambiental

Para Carvalho (2009), o sujeito, na tradição filosófica e nas ciências humanas, encontrava-se no domínio de uma suposta natureza. A autora complementa dizendo que, para contrariar essa questão, autores como Guattari e Rolnik argumentam sobre um novo delineamento para o sujeito: uma subjetividade modelada, recebida, consumida ou uma subjetividade de natureza industrial, visto que as forças que administram o capitalismo concebem a subjetividade como mais importante do que qualquer outro tipo de produção.

O domínio é pelo desejo, não se insere mais na plataforma de uma matriz de produção na fábrica, mas circula nos corpos, nos objetos, nas subjetividades; ele se desterritorializou (DELEUZE; GUATTARI, 1995a). Um novo modelo de produção se instala pela criação do desejo e das subjetividades, gerando outro real.

Guattari (1997) apresenta a provocação de Bateson ao fazer referência a “uma ecologia das ideias danosas” que, segundo ele, vem deteriorando modos de vida humanos individuais e coletivos. Para esse autor, é na articulação entre três registros ecológicos (o ambiental, o social e a subjetividade humana) que reside a contribuição de uma reorientação para os problemas socioambientais. Para além das relações visíveis da produção dos bens materiais, “a autêntica revolução política, social e cultural” (GUATTARI, 1997) deverá acontecer no nível molecular das sensibilidades, das inteligências e do desejo, nas reivindicações das singularidades antes marginais.

Guattari (1997, p. 14) compara o processo do desenvolvimento “[...] de distâncias de singularização às subjetividades normalizadas”, as quais observamos nos movimentos da juventude quando se articulam e vão para as ruas, ou nos movimentos das mulheres por igualdade de direitos, ou, ainda, nos movimentos dos povos de terreiros quando denunciam o racismo secular.

Para Guattari (1997, p. 15-16), a ecosofia social consiste em desenvolver práticas específicas que tendam a modificar e a “[...] reinventar maneiras de ser no seio do casal, da família, do contexto urbano, do trabalho, na reconstrução

das modalidades do ser-em-grupo pelas mutações existenciais”. O autor sinaliza que a ecosofia mental deverá “[...] reinventar a relação do sujeito com o corpo, com o tempo que passa, com os mistérios da vida e da morte, como antídoto para uniformização midiática e telemática, as manipulações da opinião pela publicidade e pelas modas” (GUATTARI, 1997, p. 16). Nesse sentido, o filósofo colabora para reafirmar a urgência de outra lógica quando nos alerta: “Mais do que nunca a natureza não pode ser separada da cultura e precisamos aprender a pensar transversalmente as interações entre ecossistemas, mecanofera e Universos de referência sociais e individuais” (GUATTARI, 1997, p. 25).

Alguns autores que pensam a educação ambiental contribuem a seu modo para a estrita interação da natureza com a cultura. As pesquisas em nível de América Latina, de acordo com Gonzáles-Gaudio e Lorenzetti (2009), evidenciam que Brasil e México são os países que mais têm produzido em educação ambiental. Esses autores analisaram as produções acadêmicas de programas de pós-graduação entre os anos de 1981 e 2003 e constataram que oitocentas dissertações e teses envolvem educação ambiental, principalmente nas áreas das ciências humanas, em que está localizada mais da metade das pesquisas. Os autores identificaram dois estilos de pensamento, denominando-os de estilo de pensamento ecológico e estilo de pensamento ambiental crítico e transformador.

Outros estudos enveredam na perspectiva da teoria e do pensamento complexo do teórico Edgar Morin, para quem a complexidade combate o pensamento unidimensional pela metáfora da tapeçaria. A etimologia da palavra “complexa” vem de tecer junto e não está identificada como difícil ou complicada. Complexa seria nossa condição humana de existir. Morin (2005d) sugere que, através do pensamento complexo, podemos considerar o maior número possível das influências para melhor compreensão dos fenômenos que marcam nossa vida e nossa sociedade.

Todos esses autores dissertam em suas pesquisas que a lógica que marcou os séculos XIX e XX pautou-se na matematização da vida e na lógica do tempo linear, na dicotomia do sujeito e do objeto e na redução dos fenômenos em partes fracionadas no individualismo. Consideram que a lógica dominante impõe um único sentido, impedindo o exercício do pensamento e da abertura para o imprevisível, para as novas ideias e para o questionamento das certezas estabelecidas. Porém a cultura não se reduz às dimensões do funcional e do instrumental; “[...] podemos complexificar reciprocamente o nosso pensamento relativo à natureza e à cultura” (MORIN, 2005c, p.112).

Para Morin (2005a), outro movimento manifesta-se na contramão desse modelo de racionalidade unidimensional, instrumental. O autor sugere a metáfora da tapeçaria como forma de enfrentar os problemas que nós mesmos

criamos. A metáfora sugere que para conhecer a tapeçaria (que trabalha com vários fios, entre eles o algodão, a lã e a seda) não bastaria conhecer as características de cada fio. Portanto, o conhecimento da tapeçaria não faz de nós conhecedores dos fios que a compõem, e muito menos o conhecimento de um fio significa que conhecemos a tapeçaria.

Na tapeçaria, os fios não estão ao acaso; existe uma organização e não há uma lei simples para explicá-la – o todo é menor e maior que a soma das partes. Para o filósofo, somos possuídos pelos deuses e pelas ideias que temos. Assim, as ideias controlam ou escapam ao controle, aderem à teimosia ou adquirem sentido de mestras. Pelas ideias, abrimo-nos para lógicas que nos tiram da acomodação e nos permitem lugares de troca (MORIN, 2005c).

Com a colaboração de Tristão (2005), mergulhamos de maneira complexa nesse mundo complexo. A autora sugere que a educação ambiental é área privilegiada para a junção dos saberes, para o conhecimento dos mundos que compõem as múltiplas concepções do mundo.

Kawasaki e Carvalho (2009), após realizarem o mapeamento dos fundamentos da produção acadêmica sobre educação ambiental, apresentaram, na Reunião da Associação de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (Anped), em 2009, o cenário das pesquisas nessa área de conhecimento feitas entre 2003 e 2007, destacando as temáticas, as teorias e as metodologias que preponderaram durante o período contemplado.

Os autores inferem que, no século XX, a educação ambiental deu um salto qualitativo quando abandonou o discurso conservacionista de ambiente e acolheu as noções de cultura e natureza, intrinsecamente relacionadas.

O termo socioambiental fertilizaria o campo de estudos a partir das orientações da Conferência de Tbilisi²⁸, segundo as quais a educação ambiental seria promissora para o rompimento das fronteiras do conhecimento fragmentado (TRISTÃO, 2014).

Sato (2011), ao discutir a filosofia e a educação ambiental e valorizar o pensamento que supera os limites da ciência moderna que compartimentou os saberes, amplia o diálogo da pesquisa em educação ambiental com outras racionalidades e nos convida a mergulhar na fenomenologia a partir da abordagem complexa do conhecimento. Esse e outros autores advertem que uma racionalidade científica nos separou da natureza, impedindo-nos de enxergar as vozes das múltiplas culturas ou de outras lógicas.

28 Um dos principais eventos entre governos para educação ambiental. A conferência aconteceu em 1977, na Geórgia, definiu objetivos, princípios e estratégias para a educação ambiental no mundo.

Tristão (2012) ainda cita que a questão ecológica é fator mobilizador da solidariedade planetária, pois a educação ambiental, ao extrapolar fronteiras, cria simbiose entre o local e o global. Nesse mesmo texto, a autora inspirou-nos na produção da pesquisa com narrativas quando sugeriu:

“Para a pesquisa em [educação ambiental], trazer à tona outra racionalidade carregada de mitos não é apenas explicitar uma etapa na história do pensamento humano, é, também, compartilhar com outras possibilidades de compreensão do mundo, da natureza e da vida” (TRISTÃO, 2012, p. 12).

A perspectiva do trabalho entrelaça natureza e cultura inspirada nas discussões com esses teóricos e com os pesquisadores do Nipeea/Ufes. O viés que movimenta nossas discussões alinhava-se com as tendências pós-estruturalistas e com as teorias pós-críticas. Nossas pesquisas se aproximam num terreno incerto, por uma pedagogia da incerteza e em transformação, talvez por múltiplas educações ambientais.

Em que medida escola/comunidade/bairro/escola inseridos no contexto da globalização hegemônica do sistema capitalista criam emergências e resistências favoráveis ao intercâmbio, às trocas e ao compartilhamento com saberes populares de práticas locais sustentáveis (TRISTÃO, 2014, p. 475).

Os terrenos incertos no qual apostamos articulam as narrativas inconformadas e invisibilizadas com as lógicas que encarnam um modo de viver próprio dos povos de terreiro, atentos às vozes invisíveis dos seus mitos e ancestrais de matriz africana, que se contrapõem às metanarrativas produzidas pelas racionalidades modeladoras do Ocidente.

Nesse sentido, respondendo a um dos objetivos propostos, o de investigar que lugar é reservado à dimensão da pesquisa em educação ambiental no universo da Umbanda e se nele acontece educação ambiental, podemos buscar, pelos seus mitos, um respiro criativo, um fôlego entre as duas lógicas: uma materializada nos discursos autoritários que apartam modos de vida não conformes aos cânones previsíveis; outras no encontro fértil com os mitos dessa crença genuinamente brasileira que resiste historicamente ao preconceito que sofrem seus protagonistas.

E foi na encruzilhada das orixalidades dos terreiros que chegamos à macumba²⁹ do povo de santo, um possível espaço sustentável de outras lógi-

29 Genericamente, Macumba é um nome dado a cultos afro-brasileiros originários do nagô e que receberam influências de outras religiões africanas, do catolicismo, do espiritismo, do ocultismo e de crenças ameríndias (HOUAISS, 2009). Porém, originalmente, macumba é uma

cas para a invenção de si (FOUCAULT, 2014), produtora de movimentos e de experiências complexas para a pesquisa narrativa em educação ambiental. Chegamos à macumba nomeada, esquadrinhada e controlada pelo discurso oficial de existência demoníaca ou primitiva, que opera e legitima processos de exclusão, mas que no trabalho é entendida como força e rebeldia das existências infames obscurecidas e definidas por outras lógicas.

Percebemos que as lógicas presentes nas orixalidades, mesmo negadas e esquecidas, articulam modos de funcionamento e de pontos de vistas que interconectam cultura e natureza. Portanto, no mundo globalizado, a educação adquire um papel importante no “[...] desenvolvimento de visões alternativas das relações de dominação, de colonização e de subordinação entre culturas e nações” (TRISTÃO, 2014, p. 473). Concordamos, então, com a ideia de que as escolas têm espaços de criação de resistência “[...] favoráveis ao intercâmbio, às trocas e ao compartilhamento de saberes populares de práticas sustentáveis” (TRISTÃO, 2014, p. 473), espaços que dialogam lógicas não autorizadas, que contestam narrativas, que legitimam a dominação de um povo sobre outro povo, lógicas que subvertem relações desiguais.

árvore nativa da África e pertence à mesma família do Jequitibá. Os atabaques e reco-recos – instrumentos musicais utilizados nos cultos da Umbanda – confeccionados a partir do tronco da macumba (ou macumbeira) são considerados resistentes e de boa sonoridade.

O mito na educação ambiental

Os saberes sustentáveis de outras lógicas

Não somente as espécies desaparecem, mas também as palavras, as frases, os gestos de solidariedade humana. Tudo é feito no sentido de esmagar sob uma camada de silêncio as lutas de emancipação das mulheres e dos novos proletários que constituem os desempregados, os marginalizados, os imigrantes (GUATTARI, 1997, p. 27).

Exu abre e fecha lógicas

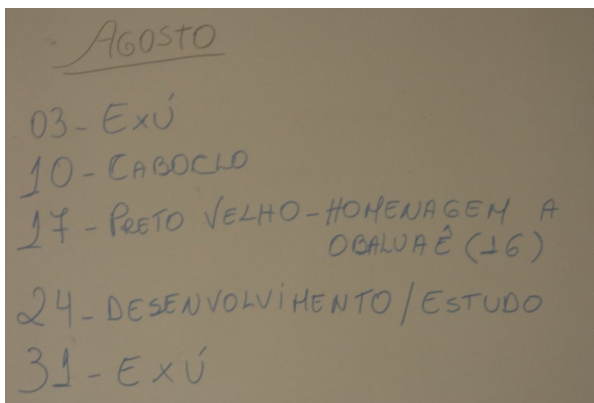


Figura 4 – Quadro de agenda das giras no Terreiro do Pai Joaquim em 2012.

O paradigma ocidental caracteriza-se prioritariamente por uma racionalidade com viés científico produzido a partir das revoluções do século XVI, primeiro nas ciências naturais, estendendo-se mais tarde, somente no século XIX, às ciências sociais.

Esse paradigma constituiu-se de características totalitárias ao submeter todo o conhecimento subordinado à dimensão da razão objetiva em detrimento da dimensão da emoção e da subjetividade.

Consolidando-se no caráter racional todos os fenômenos, ocorre a preponderância do discurso da ciência moderna em detrimento de outras formas de conhecimento e lógicas não pautadas por princípios epistemológicos e por regras metodológicas. Essa dimensão cartesiana do conhecimento funda o sujeito moderno e sua maneira de ser, estar e pensar em si e no mundo. Guattari (1997, p. 32) expõe que a ecologia social e mental enfrenta a “introjeção do poder repressivo por parte dos oprimidos”. Esse modelo repressor é atualizado em cada instância do *socius* através da desterritorialização do poder capitalista que se expande na vida social, econômica, cultural e ambiental.

A ciência moderna desconfia das evidências da experiência imediata. Sua perspectiva e seu discurso convertem a Terra de modo passivo, eterno e reversível, atributos necessários, segundo essa racionalidade, para conhecê-la, controlá-la e dominá-la. A natureza se descola do ser humano pela via das ideias racionais e passa a ser objeto de manipulação, opressão e recurso.

As ideias racionais presidem a observação e a experimentação. Segundo essa racionalidade, pode ascender um conhecimento mais profundo e rigoroso da natureza. Há o predomínio das ideias matemáticas que, ao fornecerem o instrumento privilegiado de análise e a lógica da investigação, adquirem valor inquestionável.

O campo do conhecimento da matemática colocada no centro epistemológico e metodológico da relação do ser humano com a natureza se estende em duas consequências: a primeira considera que conhecer é quantificar pela medição, desqualificando as qualidades subjacentes ao objeto (dessa forma, tudo o que não for quantificável será cientificamente irrelevante); a segunda consequência é metodológica. O ato de conhecer só é possível pela redução dos fenômenos. É necessário, então, dividir e classificar os fenômenos para depois determinar as relações sistemáticas entre o que se separou. O mundo então adquire características mecânicas, que podem ser determinadas por meio das leis da física e da matemática e, após a sua decomposição, mostrar a verdade.

Essa ideia de mundo máquina e de verdade absoluta se transforma na grande hipótese da modernidade, que é traduzida nos discursos pelas ideias de progresso como precondition da transformação do real. O pensamento mecanicista potencializa o conhecimento utilitário e funcional de todas as relações

do ser humano e da natureza, que reverbera menos pela capacidade de compreensão do real do que pela capacidade de dominação dos saberes.

O período conhecido como Século das Luzes criou condições para fazer emergir as ciências sociais do século XIX. Fundada em ideias positivistas, privilegiou duas formas de conhecimento: o científico, materializado nas disciplinas formais da lógica e da matemática, e o das ciências empíricas, segundo o modelo mecanicista das ciências naturais. Contudo, para o filósofo Morin, a crise engendrada do paradigma cartesiano dominante foi resultado do grande avanço do conhecimento que esse modelo propiciou (MORIN, 2005d).

Aprofundar esse conhecimento é perceber a fragilidade dos pilares em que ele se fundou. A hipótese do determinismo mecanicista é inviabilizada, uma vez que a totalidade do real não se reduz à soma das partes; essa soma é maior e menor, como preconiza a teoria da complexidade (MORIN, 2005d).

O campo epistemológico e metodológico do conhecimento complexo exclama que o princípio da ordem se dá por meio de flutuações no campo de incertezas, em sistemas abertos, sistemas que funcionam na margem da estabilidade e que desencadeiam reações não lineares, conduzindo a um novo estado, produzindo auto-organização numa situação de desequilíbrio (MORIN, 2005d).

Esse novo modo de perceber as relações na sua complexidade, a partir de outra racionalidade, vem contrapor toda herança da física clássica e abalar modos de compreensão da realidade. Características como a imprevisibilidade (ao invés do determinismo), a incerteza (ao invés do mecanicismo), a auto-organização, a desordem (ao invés da ordem) e a invenção recuperam conceitos abandonados. Contudo, nem sempre predominou a ideia posta pela modernidade. Esta se constitui de um modo histórico e socialmente produzido.

Interessa-nos a história da produção do conhecimento humano e os modos como este se relacionou com a natureza, pois buscamos uma nova perspectiva epistêmica, ontológica e praxiológica para a pesquisa em educação ambiental.

A partir da revisão bibliográfica realizada sobre algumas questões da África antiga (KI-ZERBO, 2010), pudemos perceber que outros modos de racionalidade promovem condições discursivas que ressoam à reflexão rica e diversa do tempo em que vivemos e do modo como conhecemos e nos constituímos, principalmente de como os povos africanos se relacionam entre si e com a cultura e a natureza.

As virtualidades e o modo complexo como os povos daquele continente se relacionam entre si e com a natureza engendram um conhecimento de modo transversal, sem dissociar as condições sociais e ambientais em relação aos seus contextos culturais. Contudo, essa racionalidade será alijada pela plataforma fixa produzida pelo edifício da ciência moderna que herdamos.

Compreendendo que outras tendências surgem a partir da experiência do ser humano com o conhecimento produzido, a precisão perseguida pelo modelo representacional que marca toda a história do pensamento moderno será abalada por narrativas não autorizadas, que resistem e criam zonas de abertura que atravessam o discurso pelas margens, nas fronteiras das experiências instituídas e instituintes³⁰.

Muitas experiências no campo da educação ambiental não se apoiam nem são afeitas aos discursos e às práticas instituídas. Nosso interesse crescia ao questionar as práticas que faziam aliança com uma dimensão nascida às margens das existências infames para a desconstrução de *slogans* e clichês simplistas e reducionistas da complexa realidade. No processo da pesquisa, produzimos um diálogo no campo da educação ambiental complexa que se conjugava com outros espaços e lógicas, a fim de que outros mundos pudessem ser gestados longe das amarras dominantes.

Logo, fizemos composição com as orixalidades e a lógica dos povos de terreiro, mais especificamente com os que frequentam os terreiros da Umbanda, e pudemos, nessa trajetória, problematizar como a verdade-céu, postulada na ciência moderna demonstrativa, provocaria a verdade-raio mais próxima da ciência da criação e vice-versa. Algumas pistas surgiam para provocar, a partir da experiência dos povos de santo, nas giras, novos sentidos que desafiam os modos degradantes da crise socioambiental em que vivemos.

Deleuze contribui para pensar as linhas de forças que acionam dispositivos e que configuram linhas de naturezas diferentes. Sampaio e Guimarães, por exemplo, quando discutem acerca das narrativas “postas em circulação na cultura” sobre a sustentabilidade, consideram que um dos desafios que se coloca para a educação ambiental é a articulação dos dispositivos “[...] através dos quais se possam proliferar práticas não mercantis no cotidiano das nossas vidas, nem que para isso seja preciso rasgar a própria noção de sustentabilidade” (SAMPAIO; GUIMARÃES, 2012, p. 397). No trabalho de pesquisa, buscamos, através das práticas de resistência presentes nas orixalidades, as linhas de força³¹ que nos mobilizam e nos interpelam para outros lugares ou lógicas.

30 Essa noção teve inspiração em leituras de textos da professora Célia Linhares, a qual considera que as experiências instituintes e instituídas não portam uma redoma incomunicável, mas são ações políticas historicamente construídas.

31 A noção de linha de força não será usada neste capítulo.

Revisando a bibliografia no/do campo problemático

Na revisão bibliográfica de preparação para a pesquisa, optamos por dialogar com Gilles Deleuze e Felix Guatarri por considerar que os processos de singularização são movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, em que tais processos afirmam outras maneiras de ser, outras sensibilidades estéticas e políticas. Esses processos foram sendo percebidos nos terreiros, onde as manifestações nos tocavam, nos afetavam, produziam sentidos conectados com o campo da educação ambiental complexa.

Inicialmente, encontramos alguns autores cujos estudos reforçavam o nosso. Destacamos *A mente corpórea: ciências cognitivas e experiência humana*, de Varela, Thompson e Rosch (2001), inspirada nos acontecimentos da década de 1970. Nessa obra, os escritores propunham um diálogo entre as ciências cognitivas e as tradições budistas da psicologia da meditação e da filosofia, de modo bem informal, entre os estudantes e os professores. A proposta foi crescendo em diversos cursos ofertados por universidades. A força das discussões desses autores está na inclusão de outras experiências humanas. Isso nos deu fôlego e confiança para prosseguir com a temática da pesquisa.

Para esses autores, as consciências são vividas nas experiências. Não existe consciência unificada por uma única fonte, mas produzida por múltiplas fontes; a consciência tátil difere da consciência olfativa tanto quanto da visual. Parece óbvio, mas conhecer depende de “[...] estarmos em um mundo inseparável de nossos corpos, nossa linguagem e nossa história social, em resumo, de nossa incorporação” (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2001, p. 157).

Conhecemos o mundo com todos os nossos sentidos. A cognição tem a ver com a cultura que compartilhamos em nossas experiências. Tem a ver com a história e com a cultura corporal do senso comum do qual somos constituídos. Portanto, esses autores desafiam o cientificismo herdado de que “o mundo é independente daquele que se conhece” (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2001, p. 158).

Essa tendência está na esteira do pensamento de Carvalho (2009) quando sugere que as epistemologias ecológicas coadunam diferentes disciplinas e opções teóricas para o fornecimento de pistas que rompem com as dualidades com vistas à abertura de horizontes de compreensão.

Ainda durante os estudos bibliográficos preliminares, outros autores entraram em cena, como Canclini (2009) e Bhabha (2011), para colaborar na noção do termo cultura e por afirmarem que a cultura é resultado de seleções e encenações sempre em renovadas construções. Portanto, para esses auto-

res não há culturas autênticas nem mais puras que outras. Existem múltiplas construções em constante combinação e transformação, resultado de operações de repertórios de significados.

O governo da ciência moderna, durante três séculos, produziu – e ainda produz – um modo de viver como se estivéssemos apartados da natureza. Isso significa dizer que, embora sejamos a natureza, constituídos de tudo que nela existe, muitas vezes temos essa percepção de maneira fragmentada, descontextualizada do nosso entorno. As dimensões da cultura e da natureza não estão dissociadas, mas visceralmente ligadas. A cultura está na natureza assim como a natureza está na cultura.

Mas foi através dos estudos de Michel Foucault (1996) que pudemos compreender que as relações de poder estão disseminadas na sociedade, manifestadas e exercidas, sobretudo, por meio da naturalização de representações e identidades hegemônicas. Logo, as noções de cultura e natureza são forjadas a depender da posição que os sujeitos ocupam e dos discursos que produzem.

Para Gonzáles-Gaudiano e Puente-Quintanilla:

A educação ambiental e a Educação para o Desenvolvimento sustentável são dois projetos políticos distintos que envolve disputas pela hegemonia do campo do conhecimento da educação ambiental [...]. [...] a educação para o desenvolvimento sustentável é um projeto que visa valorizar princípios do sistema econômico que gera uma vergonhosa desigualdade mundial e uma crise ecológica sem precedentes na história do planeta (GONZÁLES-GAUDIANO; PUENTE-QUINTANILLA, 2011, p. 84, tradução nossa).

Tomado como dimensão de produção do conhecimento complexo, tecido nas conexões entre as dimensões humanas com a natureza e a cultura, o pensamento ecológico envolve valores, atitudes, crenças, mitos, enfim, envolve o caldo cultural de que se alimenta e com que alimenta a vida, não podendo ser reduzido apenas aos aspectos considerados científicos do ponto de vista de um grupo hegemônico, ou, no caso de nossa sociedade ocidental, configurado por aspectos predominantemente mercadológicos, que produzem efeitos diferentes socialmente injustos e ambientalmente suicidas (GONZÁLES-GAUDIANO; PUENTE-QUINTANILLA, 2012).

Para dar liga ao que se constituía na produção dos estudos preliminares, o pensamento ecológico em Sato (2011), Tristão e Nogueira (2011), Godoy (2009) e Guimarães (2012) tornou-se fecundo para a tessitura da pesquisa.

Com Sato, procuramos reinventar palavras e fazer da “[...] pesquisa um labirinto que, ao buscar conhecimento, reconstrói a condição humana em querer mudar a vida reinventando a paixão” (SATO, 2011, p. 2) através da imersão em uma lógica subversiva, uma lógica que se localizava nas margens.

Todos esses autores colaboraram para problematizar as noções dicotômicas e a exclusão dos saberes não considerados científicos, confiando que, assim, seremos amalgamados por outra intensidade e por outra velocidade ao nos permitirmos lançar nos rios subterrâneos e inventivos de outra lógica.

Logo, no processo de fugir da lógica das explicações e dos receituários, das respostas prontas e da bipolaridade da lógica utilitarista da natureza como verdade-céu definitiva, engendrava-se o encontro das dimensões epistêmica, ética, estética e política de outras lógicas, uma possibilidade de criar novos universos de referência, universos dos saberes sustentáveis de outra lógica dos terreiros da Umbanda vividos nas orixalidades e africanidades dos seus mitos.

O lócus da pesquisa

Há religiões que estão na completa dependência da natureza, revelando profunda ética biocêntrica. Dentre estas, as religiões de matrizes africanas dependem completamente da proteção ambiental para a sua sobrevivência (BELEM; SATO, 2011, p. 341).



Figura 5 – Frente do Terreiro Estrela dos Obreiros de Oxalá em 2012.

A pesquisa foi realizada no estado do Espírito Santo, situado na região Sudeste do País. A formação sociocultural do Espírito Santo foi marcada por uma diversidade de contribuições: o estado, cujos primeiros habitantes foram os indígenas, recebeu, ao longo de sua história, imigrantes de etnias europeia (inicialmente portugueses) e africana (deslocados forçadamente de seus países para desempenhar trabalhos como escravos), além de migrantes de Minas Gerais, Rio de Janeiro e do Nordeste (DADALTO, 2007).

Vila Velha, no início da colonização do solo espírito-santense, em 23 de maio de 1535, foi capital do Espírito Santo e é a segunda cidade mais antiga do Brasil. Festejou 482 anos em 2017.

Acompanhamos durante dois anos, em quase todas as tardes dos sábados, as giras de cinco terreiros localizados na região da Barra do Jucu. Frequentamos por mais tempo dois deles, situados no bairro Santa Paula. Todos eles se encontram na periferia do município de Vila Velha. Na maioria desses terreiros, somente num sábado do mês não ocorre gira. Portanto, a experiência totalizou setenta e duas giras. Visitamos também, nas quartas e nos domingos, um terreiro em Cariacica, município vizinho, localizado a dezesseis quilômetros de Vitória, capital do estado.

No início da pesquisa, sentimos necessidade de mapear os terreiros da região de Vila Velha, que eram de difícil localização. Em decorrência de conversas com os dirigentes e os frequentadores, conseguimos mapear mais de trinta terreiros naquela área.

Realizamos entrevistas com seis pais de santo em alguns desses terreiros. As perguntas eram abertas. Também fizemos entrevistas informais, gravadas em vídeo, com alguns frequentadores médiuns. As perguntas abrangeram a estrutura dos terreiros: como eles surgiram, as influências dos mentores da casa, a dinâmica das giras, as relações que os terreiros estabelecem com seu entorno e a ocorrência de situações de violência durante as giras. Fizemos uma entrevista *on-line* com a Mãe de Santo Sango Ayra Ibona Valda, de Pernambuco, por conta de sua atuação naquele estado e das leituras que efetuamos sobre as atividades que ela desenvolve em seu terreiro.

O objetivo dessas entrevistas foi identificar como as narrativas dessa crença podiam forjar modos não hegemônicos de ser e estar no mundo que rompessem com práticas cotidianas preconceituosas, ou como os saberes das lógicas dos terreiros poderiam viabilizar a invenção de si para uma vida potente. Também pretendemos capturar o mito na educação ambiental e a educação ambiental no mito: a partir das existências infames vividas nas orixalidades dos umbandistas, procuramos conhecer o lugar reservado à educação ambiental no universo dos terreiros.

Outro lócus pesquisado foi a Unidade Municipal de Ensino Fundamental (Umef) Governador Cristiano Dias Lopes Filho, no bairro São Conrado, em Vila Velha. Lá pretendemos contribuir para o projeto Mojubá, que a escola desenvolvia, e para a formação dos professores e alunos da Educação de Jovens e Adultos do horário noturno. Em média, participava das oficinas um número de sete a quinze professores e de quatro a vinte alunos.

Foram cinco encontros, chamados de oficinas, com propostas específicas para cada um deles³². Após a apresentação da pesquisa aos professores, revelamos nossa intenção de desenvolvê-la nas oficinas. Utilizamos os dois últimos encontros para apresentar fotografias capturadas nas giras, a fim de problematizar as orixalidades em narrativas que foram produzidas e sua relação com a educação ambiental. Criamos frases significativas para a temática durante o processo de construção dos sentidos produzidos a partir da contribuição da fotografia.

Nossa postura metodológica foi de narrar experiências da educação ambiental nos espaços formais (escola) e não formais (terreiros). Buscamos zonas de confiança e encontros mais solidários, escutas mais sutis e híbridas, novos sentidos de alianças que dissolvessem pontos de vistas e desestabilizassem discursos do eixo dominante. Inferimos que lógicas complexas incluem a força da ancestralidade presente nas existências infames obscurecidas pela lógica oficial.

As oficinas nas quais trabalhamos as orixalidades em narrativas tiveram inspiração na exposição *Educações Ambientais em Narrativas*³³, organizada pelo Nipeea na sede do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, na cidade de Vitória.

Foram importantes para todo o processo de trabalho: as entrevistas abertas e semiestruturadas com os dirigentes dos terreiros e com os frequentadores das giras; o registro em cadernos de bordo durante e após cada gira e nos encontros com os professores e alunos; as gravações em áudio e vídeo, as fotografias e as rodas de conversas.

Ao pousar em Santa Paula, um bairro relativamente novo em Vila Velha, identificamos aproximadamente dez terreiros, a maioria deles às margens do espaço urbano. Os telhados de vários terreiros a cujas giras frequentamos eram alvo de apedrejamento logo que os cânticos eram iniciados. Essa manifestação de intolerância acerca dos ritos africanos é ainda muito presente. Historicamente, a Umbanda, o Candomblé e outras religiões

32 Alguns desses encontros serão detalhados nos próximos capítulos.

33 Exposição foi realizada em 4 de junho de 2014 e contou com uma roda de conversa envolvendo os pesquisadores do Nipeea e os sujeitos das pesquisas.

de matrizes africanas nasceram na cidade. Contudo, igualmente aos povos africanos escravizados, essas religiões foram sendo expulsas desses espaços, levadas para os morros e periferias à medida que se expandia o processo de industrialização e urbanização.

Por conta da dificuldade de encontrar dados geo-históricos dos terreiros capixabas, realizamos leituras de alguns teóricos e estudiosos sobre a influência da matriz africana nessa cultura. Esses autores entraram como intercessores mais periféricos, mas igualmente importantes para nosso entendimento da cultura afro-brasileira e para o diálogo com a temática em estudo.

Em leituras sobre a história e as experiências da constituição das religiões afrodescendentes em Santos (1986), Ortiz (1999), Prandi (2001), Bastide (2006), Augras (1980, 2009), Saraceni (2008, 2010), Cumino (2010), Caputo (2012) e Beniste (2013a, 2013b), percebemos que as experiências instituintes – ou experiências fora do eixo dominante – estavam permeadas de desafios. Cada autor, a seu modo, tratava essa experiência por um viés diferente.

Na revisão bibliográfica sobre as narrativas e experiências afrodescendentes, destacamos alguns enfoques desses autores que colaboraram para a compreensão da temática da pesquisa.

Santos (1986), em sua tese de doutorado, faz referência às origens culturais brasileiras influenciadas pelo sistema nagô ou iorubá.

Ortiz (1999), sociólogo e antropólogo, expõe, a partir de uma perspectiva histórico-social e crítica, como foi o processo da cristianização das religiões africanas em um ambiente dominado por uma elite que se pretendia europeia. Seus estudos envolvem a cultura e a classe social vigente no Brasil.

Prandi (2001), com seu olhar sociológico do tema, reúne uma coleção de histórias, capturadas de fontes orais e escritas, de mitos dos deuses Yorubas.

Bastide (2006), sociólogo e antropólogo, incorpora a dimensão mais complexa dessa experiência ao articular em seus ensaios o imaginário e o universo mítico das religiões afrodescendentes em defesa do poder subversivo do sagrado, como crítica ao mundo moderno.

Augras (1980, 2009), psicóloga francesa radicada no Brasil, apresenta-nos a história da religião africana no Brasil e a ambiguidade do *status* dessa prática religiosa na sociedade. A autora, em sua pesquisa no campo do imaginário social, captura fragmentos que revelam situações sociais e históricas sérias, muitas vezes aparentemente colocadas como fantasiosas.

Saraceni (2008, 2010) e Culmino (2010), escritores e professores de cursos teóricos de teologia de Umbanda, contribuíram em seus escritos para nos apresentar os fundamentos dessa religião. Esses autores trazem a experiência umbandista no seu contexto histórico e prático.

Caputo (2012), jornalista e professora, coloca em relevo as questões da diversidade na escola e de como essa instituição acolhe os filhos dos terreiros.

Beniste (2013a, 2013b) narra, a partir de uma perspectiva histórica, a cultura religiosa afro-brasileira e os mitos que rememoram, preservam e cultuam seus antepassados. O autor propõe a junção da prática com a teoria, ou seja, propõe compreender os rituais não por ouvir dizer, mas por ver e experimentar.

A partir dessas leituras e encontros, produzimos narrativas relacionadas com a pesquisa em educação ambiental como possibilidade de perceber os terreiros como espaços sustentáveis de outra lógica, visto que a experiência umbandista se conjuga com outros movimentos sociais e ambientais para potencializar diferentes lógicas e afirmar-se como processo contrário aos mecanismos conformistas de exclusão e injustiça propagados pela racionalidade dominante.

O mito na educação ambiental: a força ética de outra lógica

Compreendi que os orixás, como os espíritos e seus deuses, tinham uma existência real, o poder sobre-humano de encarnarem-se em nós com a plenitude do seu ser, com a sua voz e a sua vontade, e de nos possuírem literalmente (MORIN, 2005c, p. 145).

Mudar para permanecer



Figura 6 – Gira da cachoeira.

Recorremos às observações valiosas proferidas pela professora Janete Magalhães Carvalho acerca do caráter produtivo da pedagogia como discurso político e ético: “[...] o conhecimento não fala por si mesmo, a menos que existam condições político-pedagógicas para conectar certas formas de conhecimento com as dimensões sociais e culturais, as histórias e experiências vividas” (CARVALHO, 2009)³⁴.

A autor também aponta para a questão fundamental da cultura como sendo terreno da política, um lugar onde o poder é produzido e disputado, empregado e contestado, compreendido não apenas em termos de dominação, mas também de negociação. Política, cultura, ética e estética são dimensões complexas, que abrem a estratégia narrativa para o surgimento da negociação e nos incitam a pensar além dos limites da teoria (CARVALHO, 2009).

Essa mesma autora sugeriu “escrever ao contrário” e recorrer a uma intervenção articulada com as ausências de histórias marginalizadas e desvinculada das narrativas dominantes, a fim de compreender o momento de ruptura, que é o momento pós-colonial. Advertiu que a questão da educação formal ou não formal ou informal tem suscitado análises e construído espaços de avanços, resistências e equívocos – são diferentes faces do mesmo fenômeno.

Logo, inspirados nas questões de Carvalho (2009), assumimos que as oralidades nas práticas culturais de matrizes africanas, tão negadas nos discursos hegemônicos, encontram potência para constituir lugares de negociação e de resistência, encontram *Ayê* – o mundo, na língua ioruba –, lugar do encontro e de celebração da diferença.

Essas práticas se propagam como um acontecimento mítico e poético, pois emergem de lógicas contrárias às oficiais e de encontros com mundos diferentes. Mas, no mundo vivido por todos, parafraseando Bachelard (2008a), fomos arremessados pela curiosidade, a qual provoca e funde sujeito e objeto em um movimento de repercussão que nos chama à profundidade de nossa existência.

No decorrer da trajetória, as leituras de Bachelard (2008b) igualmente contribuíram para dar sentido às narrativas da educação ambiental complexa,

34 A professora Janete Magalhães Carvalho contribuiu muitíssimo com as questões investigativas presentes nesta obra. Desde a graduação em Pedagogia, em 1997, como professora da disciplina Fundamentos Sócio-Histórico-Filosóficos da Educação, ela nos incentivava a continuar os estudos. A partir daí, renovamos um pacto com ela no início de cada formação (no mestrado e no doutorado).

pelo movimento da repercussão ou pela profundidade com que as narrativas vão sendo produzidas na relação entre os saberes da Umbanda, que recusam o predomínio das imagens do raciocínio, mas potencializam imagens mais poéticas de reinvenção de uma pesquisa em educação ambiental mais ética por conta da relação estreita com natureza e cultura.

A educação ambiental das lógicas oficiais não pode sair ilesa da constatação de que existe na nossa sociedade uma tríplice opressão, racial, social e de gênero. Esse preconceito é produzido nas relações instituídas no ambiente e na cultura em que vivemos. É urgente “[...] permitir novas configurações dos regimes de saberes e poderes [...]” na promoção de “[...] fissuras em alguns consensos” (SAMPAIO; GUIMARÃES, 2012, p. 402).

Os saberes umbandistas operam na lógica de uma recordação atávica de nossa humanidade, conforme Gaston Bachelard (2008b), quando nos inspirou a respeito de sentidos mais sensíveis, através da criação dos seus espaços poéticos, como o narrado pela candomblecista Maria Stella de Azevedo Santos³⁵:

O universo pulsa; o universo fala. Escutar o universo é escutar as batidas do próprio coração. Não as batidas físicas, mas o pulsar abstrato, entusiasmado, de um coração pleno. Quando falo pleno, provavelmente levo as pessoas a pensarem em cheio de alegria, prosperidade, beleza... Engano! Quando falo pleno, refiro-me a um coração cheio de experiências vividas e absorvidas de maneira completa, tenham sido essas experiências sentidas como felizes ou dolorosas. O universo fala, as folhas falam tanto para quem canta para encantá-las, quanto para as pessoas que conversam com elas, ou simplesmente lhes dão um bom-dia a cada dia que amanhece. As folhas, ou melhor, as plantas são seres vivos, como é vivo todo o universo. É por isso que no Candomblé temos um ritual para reverenciar as folhas e tudo o que elas nos ensinam. Nas folhas não existem apenas substâncias químicas usadas pelos laboratórios para curar nossas doenças físicas; nelas estão contidos ensinamentos ancestrais, que, ao serem traduzidos por aqueles que se permitem escutar o universo, são ver-

35 Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá.

dadeiros remédios para a alma, que ajudam a curar, mas também a prevenir feridas que retardem ou impeçam que a mesma encontre seu destino (SANTOS, 2013).

Essa leitura nos levou a escutar a mata novamente. Pelo rio subterrâneo, ou pela memória afetiva, e pelo movimento da repercussão, escutamos narrativas não autorizadas das existências infames.

Estudar o mito na educação ambiental permitiu reforçar a ética da mística da noosfera³⁶ umbandista, marcada pelas culturas dos caboclos, dos negros e dos orixás. É dos sábios e dos saberes dos seus ancestrais e de seus mitos, na tensão dos discursos silenciados, que o povo primitivo insiste e ainda resiste.

A fim de apresentar questões pertinentes e urgentes da contemporaneidade, transitamos pela noosfera umbandista e sugerimos que os terreiros são possíveis espaços sustentáveis de outras lógicas. A noosfera mística do terreiro é atualizada quando se ouvem as matas, os rios, as florestas ou o mar traduzidos na força dos seus orixás.

Essa escuta nos pareceu uma pista para o enfrentamento dos domínios da educação ambiental instrumental e redutora do pensamento que, aliada ao paradigma hegemônico da ciência dura, desprezou racionalidades não afeitas à sua.

Vivenciamos muitas vezes projetos de educação ambiental revestidos dos discursos em que prolifera a “doença cognitiva” (MORIN, 2005a, p. 103), quando submetidos aos saberes colonizados e revestidos da lógica capitalista do mercado, como o discurso do desenvolvimento sustentável, que procura “enverdear os sujeitos” (SAMPAIO; GUIMARÃES, 2012), urdido do viés econômico e mercadológico.

A enfermidade cognitiva do conhecimento (MORIN, 2005a), quando aceita a contradição e a incerteza, coloca-se ao mesmo tempo na luta contra a mutilação do conhecimento.

A educação ambiental encontra sinergia nos valores dos povos afrodescendentes, percebidos em dimensões como a circularidade, a oralidade, a corporeidade, a ludicidade, a memória, a ancestralidade, o axé ou a energia vital, a religiosidade, a musicalidade, a cooperação e o comunitarismo, dimensões que potencializam outro processo civilizatório. As orixalidades em narrativas são como resistência à *enfermidade cognitiva* que estamos vivendo há alguns sécu-

36 É o mundo das ideias. Conceito proposto por Teilhard de Chardin e utilizado por Edgar Morin.

los com a opção da humanidade pelo paradigma simplificador de conhecer, alheio aos ensinamentos da natureza, apenas servindo-se dela.

Em Tristão (2005), a educação ambiental liga-se a dois desafios vitais: a perturbação dos equilíbrios ecológicos e a educação. Com relação ao primeiro desafio, a autora afirma que é o efeito da herança ou da lógica de desenvolvimento econômico que reduz a realidade ao nível material, pela fragmentação do conhecimento, além da objetivação do sujeito à dimensão da razão hegemônica marcada pela ciência moderna. Ao analisar as narrativas produzidas, a autora elege a dimensão da educação ambiental ética incorporada pelo repertório da solidariedade que pode ser traduzido por “[...] um conjunto de princípios, ou fontes de critérios percebidos como um saber decisivo para garantir o futuro da humanidade” (TRISTÃO, 2005, p. 254).

Contrário a esse repertório, o paradigma cognitivo instrumental vivido em algumas experiências da educação ambiental tem imperado nas relações e no modo de conhecer dos indivíduos e de se relacionar com a natureza, ávido pelo controle dos modos de operar a vida humana e não humana. A dimensão do repertório da solidariedade é a possibilidade de expansão de lógicas em redes compartilhadas, embora igualmente em torno do termo sustentabilidade “gravitem discursos em disputa” (SAMPAIO; GUIMARÃES, 2012).

Morin (2005d, p. 118) alerta para a falsa racionalidade, que tratou como primitivas, infantis e pré-lógicas as populações em que havia uma complexidade de pensamento não apenas na técnica e no conhecimento da natureza, mas também nos mitos.

A perspectiva da complexidade perturba os domínios da racionalidade dura e nos permite ouvir o mar, as matas, as florestas, os rios e outros elementos vivos e reverenciados pelos orixás, que encharcam os corações dos umbandistas e sustentam sua relação com a natureza através da gira.

O mito na educação ambiental: a força estética de outra lógica

É preciso a cada instante, passo a passo, confrontar-se com o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é. (FOUCAULT, 2014, p. 213).



Figura 7 – Gira da Praia no Terreiro dos Obreiros de Oxalá.

Em Tristão (2005, p. 259), a educação ambiental estética incorpora o repertório do reencantamento, entendido como “formas sensíveis de vida cotidiana”. Para a autora, a educação ambiental pode ser um “[...] mecanismo de contágio de sentimentos ou da emoção vivida em comum”. Além disso,

[...] a Educação Ambiental estética pode nos remeter à heterogeneidade e a tensões entre diferentes formas de sistema da vida, de múltiplas interpretações das práticas locais cotidianas e de valorização das narrativas regionais (TRISTÃO, 2005, p. 260).

O contágio pelas emoções sensíveis que incorporam a vida e os modos de vida das orixalidades umbandistas foi acionado nas giras. Habitamos o som de outros verbos acompanhados pelo som do atabaque. Percebemos que a maioria dos terreiros está situada às margens da cidade. Esse processo de afastamento do urbano aconteceu com as práticas religiosas de matrizes africanas, que foram sendo expulsas dos centros urbanos para os morros concomitantemente ao processo de industrialização e urbanização que se expandia nas cidades, como ocorreu com a natureza. O deslocamento dessas práticas em consequência do “progresso” indica a tensão de forças que se instalavam nessa relação.

No percurso da pesquisa, nossa atenção voltou-se para a produção de pistas que nos deslocassem dos lugares que aprisionavam formas de ser e estar no mundo, inspirados em Sato (2011), para quem o que importava era a rota, a viagem realizada.

Em razão disso, lançamo-nos no movimento das giras, experimentando-as, sentindo tudo o que se manifestava naquele evento. Ao praticar a escrita após cada experiência vivida, levávamos em conta todo aprendizado narrado sobre aqueles fazeres e saberes que foram tecidos nas conversações que o processo imprimia.

Experimentamos com intensidade outra velocidade, ora nas composições entre a razão emocionada e mais sensível dos médiuns, ora no tempo das giras que acompanhamos a fim de burlar o tempo imposto por uma razão mecânica e clínica que aprisiona modos de subjetividades.

A cada gira, novos questionamentos surgiam para a potência do campo da educação ambiental complexa no trançar com as narrativas da Umbanda. Indagávamos como aquela experiência poderia dar vazão às condições de uma vida livre.

As narrativas da educação ambiental, tecidas nas orixalidades da Umbanda, seriam uma aposta que colocaria em funcionamento subjetividades desterritorializadas? Foi Felix Guattari que colaborou para pensar a questão, argumentando: “Toda uma catálise da retomada de confiança da Humanidade em si mesma está por ser forjada passo a passo e, às vezes, a partir de meios os mais minúsculos” (GUATTARI, 1997, p. 33).

Aberta para o movimento minúsculo das giras, que historicamente foram sendo expulsas em função do “progresso” que se instalava nas cidades, a aproximação dos saberes dos umbandistas, silenciados em nossa cultura embranquecida e católica, e muitas vezes desqualificados, permitiu que lançássemos mão de uma ecologia menor (GODOY, 2008), minúscula não em tamanho, mas em relação a tudo que diz respeito à existência, pois a ecologia menor faz composição com a vida vivida, a vida do acontecimento, que promove a baixa intensidade das noções dicotômicas.

Vivemos uma lógica que produz categorias como certo e errado, cultura baixa e cultura alta, cultura superior e cultura inferior. Além da lógica dos saberes e fazeres dos povos do terreiro, outra lógica e dimensão para a invenção de si estava sendo colocada em funcionamento. Era outra maneira de compreender a realidade múltipla e complexa dos povos vindos de Aruanda e suas relações com a imprevisível e singular Aiyê³⁷.

Os modelos cognitivistas, historicamente a favor do progresso, pelo relevo dado à dimensão econômica, somente enfraqueceram as relações com o ambiente, criando fissuras que eram percebidas durante todo o processo da

37 Significa o planeta Terra.

pesquisa. Os povos de Aruanda prezam os vínculos enredados nas conexões que tecem com Aiyê. Sabem que o ganho, a qualquer preço, normatiza a vida e esquadrinha modos de relações sociais e ambientais.

O vínculo íntimo que tecem ancestralmente com os elementos da natureza (como a água), com as ervas da Jurema e com os incensos de benjoim e alecrim, com as festas no mar em homenagem a Iemanjá, com os rios e com as cachoeiras de Oxum integradas às matas de Oxóssi e dos caboclos é imprescindível para os povos de santo. Aiyê para eles não é coisificada. Eles não mantêm com ela uma relação predatória de exploração. Ao contrário, esse vínculo na relação com a Terra é sagrado, comprometido, compartilhado e sentido não somente como parte da vida dos umbandistas, mas, principalmente, porque a Terra é a Umbanda viva e vivida em plenitude. Aiyê, para os umbandistas, é o ancestral mais próximo, atualizado em cada gira e manifestado no código corporal dos médiuns.

Esse código inscrito no corpo percorreu mares históricos com a vinda compulsória e violenta dos povos da África para o Brasil. Uma sensação de dor e opressão invade o pensamento e o coração quando percebemos o sofrimento das pessoas que, violenta e covardemente, foram submetidas a viver apartadas de seus familiares e longe dos seus lares.

Ainda na atualidade, práticas de violência são produzidas e afetam a vida dos povos de terreiros. A ligação fecunda e intensa com a lua que crescia no céu escuro das senzalas, com os mares revoltos e com o cheiro da maresia que se perdia com a distância de sua terra querida talvez fosse a promessa única de ligação com seus deuses.

Os códigos da experiência mística navegam pelos oceanos



Figura 8 – Quadro exposto no Terreiro do Capitão Miguel.

O Sr. Allan, que nos acolheu calorosamente quando aportamos nos mares do Terreiro Capitão Miguel, foi logo dizendo: “Aqui ninguém é dono, se você entra é dono, se sai deixa de ser dono, todos são responsáveis pelo Terreiro, assim não tem brigas, somos donos no tempo que estamos aqui”. Essa fala nos faz refletir sobre a noção de propriedade e contém o sentido ético da convivência entre iguais e diferentes, mas conectados.

De quem é a Terra? Quem deve cuidar dela? Quais discursos e racionalidades levaram à sua depredação? É justo todos serem igualmente responsabilizados? Em que bases se sustenta o discurso do privilégio e do poder? Quais discursos produzem a culpabilização individualizada e os privilégios históricos? Segundo Sampaio e Guimarães (2012, p. 401), “o dispositivo da sustentabilidade nos atravessa por meio de múltiplas estratégias, instando-nos a falar sua língua, a moldar nossas atitudes em conformidade com seus discursos”. Nesse sentido, os autores nos inspiram a entrever novas lógicas, novas narrativas, a abalar visões de mundo da lógica oficial e chegar a uma nova epistemologia que exige uma nova lógica.

Na gira, percebíamos que existia uma organização das ações entre os médiuns comandados pelo bastão do Capitão Miguel, entidade de comando do Sr. Allan. A primeira impressão que se tem é que é uma desordem, mas, através da experiência, percebemos que, naquele aparente caos, existe uma organização fabulosa, orquestrada pelo comandante. São mais de cem médiuns, disse-nos ele, e na assistência deveria haver umas setenta à espera para os passes e os atendimentos individuais, tudo já antecipadamente organizado por fichas distribuídas por ordem de chegada após as dezesseis horas.

A gira é iniciada às dezessete horas pontualmente, após todos ouvirem o terceiro sinal. O encerramento não ultrapassa as 22 horas. Nesse dia, ficamos mais animados com o horário. Ao chegarmos, fomos apresentados ao Sr. Domingos. Durante a gira, ele se aproximou de nós para saber se estava tudo bem e apontou em direção a um médium que, segundo ele, era médico encarnado e médico espiritual do terreiro. Disse que realizou uma operação desobstruindo sua artéria após os médicos dizerem que não daria para colocar o *stent*³⁸ por se tratar de uma artéria muito curvada.

Existem histórias de vida nos terreiros que evidenciam a conexão entre a fé e as orixalidades encarnadas dos elementos da natureza. A condição da existência e da resistência humana se desdobra a partir dessa fé.

38 Tubo minúsculo usado para devolver o ritmo próximo ao normal da artéria coronariana.



Figura 9 – Gira de assistência no Terreiro Capitão Miguel.

Seus signos afetam a condição de existência humana com intensidade e força contínua, que não encontramos em nenhuma tecnologia moderna. Caminhando acompanhados com Sr. Allan para conhecer todo o espaço do terreiro, passamos primeiramente pelo local onde se fazem as reverências às entidades da casa (Caboclo, Oxum, Pompagira, Exu, Iemanjá e a Criança) e percebemos entre os médiuns a energia e a força que os espaços lhes conferem.

São espaços bem tratados, todos rodeados de árvores e plantas. Há uma razão para cada elemento ali disposto estar naquele espaço, junto de seu orixá. A comunicação é direta, mas é preciso saber ler. E esse aprendizado se dá na abertura para o novo, na troca entre os frequentadores da gira. Não há uma ritualística endereçada *a priori*, vamos aprendendo em rede de conexões de sentidos conforme o que nos afeta, mas somente pela e na vivência.



Figura 10 – Terreiro do Capitão Miguel.

As dimensões da vida e do cotidiano são aprendidas nos terreiros. Os cânticos proporcionam ensinamentos e atraem as entidades. O exercício complexo da “fé-eco-lógica”³⁹ propaga diferentes formas de ver e estar no mundo sob a égide de outra lógica.

Outros ensinamentos eram tecidos em um terreiro na Barra do Jucu, o pequenino Terreiro de Pai Joaquim. O lugar impressiona pela beleza e pela acolhida. Simples, pequeno, rodeado de árvores, plantas e sombras, muito bem-vindo num dia quente de verão! Sua arquitetura é arredondada, fazendo lembrar os espaços poéticos de Bachelard (2008b).

39 Conceito inventado na trajetória da pesquisa que será dissertado mais a frente.

Não se pode ver as coisas com os olhos dos outros



Figura 11 – Congá do Terreiro do Pai Joaquim.

Estamos impregnados de um silêncio universal



Figura 12 – Terreiro do Pai Joaquim.

A madeira que tornea o telhado é aparente. Cruzadas umas nas outras, as peças formam um lindo mosaico. Ao redor e no alto das paredes se assentam as imagens de Xangô, Iemanjá, São Jorge, Oxóssi, Cosme e Damião.

Oxalá, localizado no centro acima do congá, impera no ambiente. No centro do terreiro, o cimento alaranjado é aparente, diferente dos de terra batida. Na entrada do terreiro, uma mandala de adereços de pedras, velas coloridas, conchas, pétalas brancas e flores silvestres conferem ao lugar uma sensação de aconchego.

Nesse espaço, todos os médiuns fazem as primeiras reverências à medida que as entidades chegam. Lindos arranjos de flores amarelas e vermelhas crescem dos vasos transparentes de água cristalina.

O incenso se apresenta logo na entrada para purificar todos que adentram o ambiente. O cheiro de benjoim e alecrim é contagiante e saboroso. Os cânticos se firmam durante toda a gira. É ininterrupto do início ao final. Ao nosso lado, uma garotinha de mais ou menos dez anos de idade canta todos, fazendo seu quebra-cabeça. Num determinado momento, a médium percebe sua voz sobressaindo em um dos cânticos, fazendo-nos lembrar de que a letra do cântico era da Vovó. Era a Gira dos Pretos Velhos naquele sábado.

*Embora amalgamados por camadas de indiferença,
ventos sopram para outros verbos nos habitarem*



Figura 13 – Incensário do Terreiro do Pai Joaquim.

A gira nesse terreiro é composta de médiuns mais idosos. Mais homens que mulheres. O número de pessoas na assistência crescia durante toda a tarde. Esse terreiro está localizado em um bairro muito carente. O mentor da casa, antes de cada gira, conversa com o povo de santo e o chama às obrigações para com os vizinhos do entorno do centro. Sugere a constituição de grupos de trabalhos para acompanhar as famílias no que tange à frequência das crianças à escola e ao trabalho dos pais. Existe uma política nesse terreiro de prestar atenção no desenvolvimento das famílias.

No dia seguinte, saímos para caminhar com uma irmã e conversamos sobre a gira que nos impressionou. Ela nos falou da falta de coragem de falar sobre sua espiritualidade no ambiente onde mora. Comentou que se havia mudado para um condomínio em um bairro de pessoas com poder aquisitivo privilegiado. Essa dificuldade foi relatada por muitos frequentadores dos centros que visitamos. Falar de macumba configura-se ainda tabu em rodas de conversas cotidianas. Contudo, para nossa alegria, no dia seguinte, uma sobrinha nos enviou um e-mail:

*“Oi, tia! Escutei essa música e me lembrei de você. Olha que letra linda!
Beijos”.*

Fé que você pode, você tem, você consegue!

De onde é seu congá?

Quem é seu orixá?

O que importa é ser feliz!

Um dia novo sempre vem, e isso vai passar

O que existe é o Sol, o resto é invenção.

Fé que você pode, você tem, você consegue!

Não deixe de sorrir,

não deixe de dançar,

essa é uma boa reza.

Dê esperança a quem precisa, e o tempo vai cuidar de você e de todos nós

Essa é uma BOA REZA!

Fé que você pode, você tem, você consegue!

Oxum, Oxóssi, Axé

Oxumaré, Ogum, Iansã, Omolu

Vem dançar,

Vem no meu baile, eu sei como levar você para um lugar melhor do que está...

Boa Reza!

Seu Jorge (participação de Vanessa da Matta).

O preconceito contra a escolha de viver a experiência umbandista e o desrespeito a essa prática foram vistos por nós durante a trajetória da pesquisa. Os afetos tristes foram fabricados em elos muito próximos de nossa rede. Esses afetos tristes permitiram-nos questionar: o que temos aprendido e ensinado nas escolas? O que os currículos vêm produzindo para uma vida alegre? Quais mudanças urgentes os currículos devem encarar e colocar no jogo das disputas? Como avançar na diminuição do controle dos modos de ser e pensar para fazer funcionar outra lógica e outros modos de vida e assim afirmar a diferença?

São questionamentos que fazemos inspirados no mito de Eco, dando vazão aos sons a partir das posições de onde os sujeitos narram suas histórias negadas. Na mitologia grega, Eco é uma linda ninfa e mora numa montanha; ela é condenada por Hera, esposa de Zeus, a nunca mais conversar e somente repetir as últimas palavras das frases dos outros. Sendo dublê de palavras, com o foco na dimensão sonora, seu propósito é fazer ouvir e invocar os enunciados, fazer sons das impressões e dos lugares e posições que os sujeitos ocupam. A ninfa Eco colabora para narrar não o dito, mas como é dito, para fazer refletir sobre a posição na qual os sujeitos estão ao narrar o que produzem. A história mítica de Eco incorpora as narrativas e o modo como realizamos a trajetória e a urgência de outras lógicas, como as vividas pelos povos de santo, para potencializar o campo da educação ambiental complexa. O mito de Eco também é usado como referência para demonstrar a sujeição das falas não autorizadas historicamente pela racionalidade fragmentária e fracionária da vida humana e da natureza, mas que nos impulsiona para a força estética de outras lógicas.

O mito na educação ambiental: a força política de outra lógica

Quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, mas é sabido, nesse caso, aliás, preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política (FOULCAUT, 2014, p. 259-260).

Há que se buscar pistas nos limites da herança moderna para tomar partido e usar as oportunidades e as circunstâncias cotidianas vivenciadas pelos umbandistas na escola e na vida coletiva como enfrentamento, como resistência ao silêncio. Há que se fazer da força da narrativa uma transgressão política!

O horizonte das orixalidades transborda fronteiras, oceanos e culturas



Figura 14 – Gira da Praia.

Para Tristão, “a participação e a solidariedade inscrevem-se como duas dimensões fundamentais para as questões socioambientais” (2005, p. 258). Na lógica umbandista, a inclusão é um valor inegociável. A sua história de constituição confunde-se com a história dilacerada dos escravizados do continente africano. Denominar-se umbandista é participar de uma comunidade e não de uma religião, narram alguns umbandistas. Um visitante precisa frequentar o terreiro durante um longo tempo para começar a compreender seus rituais. Para ser um iniciado, é preciso ser convidado; daí a sensação de pertencimento àquele lugar.

Nos terreiros, os mitos desempenham um papel fundamental para dar continuidade à sua história, contada pela oralidade e não pela escrita ou pelo livro. É através da vivência nas giras que aprendemos seu conteúdo, por isso é considerada uma religião da experiência e não da pregação, mas contada pela dança e pelos cânticos. Para que a lógica experiencial de uma gira faça sentido é necessário repetir a experiência muitas vezes.

Com os fios da delicadeza, fiaremos malhas de outras lógicas, com respeito à alteridade e pela dignidade singular dos verbos e dos objetos umbandistas



Figura 15 – Guias dos médiuns no congá do Terreiro Luz da Estrela.

De acordo com a lógica umbandista, os cânticos utilizam mecanismo de resistência pela inclusão de elementos que afetam nossa existência. Os orixás, por exemplo, são considerados forças personificadas, regentes da inteligência e do universo; são “[...] arquétipos da mitologia em total dependência da ecologia às suas existências” (BELEM; SATO, 2011, p. 341).

Para um umbandista, a força que faz um rio correr é chamada de Oxum, e a força que faz uma árvore nascer é chamada de Ossaim. Assim, na lógica umbandista, cada um de nós é filho de alguma força ou de algum orixá. Verificamos, então, que para diferentes visões cósmicas há distintas compreensões de ser e estar no mundo e com o mundo.

Desse ponto de vista, a força dos orixás, ou orixalidades, causa um impacto na política por meio das virtudes de cada orixá. Xangô é justiça; Oxalá é criador e pacificador; Iemanjá é amor materno; Oxum é beleza e sensibilidade; Oxóssi habita as florestas e é o provedor dos alimentos; Nanã é a zeladora da disciplina, a matriarca, habita os pântanos e as profundezas dos rios; Ogum é aventureiro e senhor dos metais; Iansã é regida pela impulsividade, é a deusa dos raios e das tempestades, o vento é sua moradia. Assim, a compreensão da lógica inclusiva e da existência de tudo em tudo, pela força dos orixás no mundo e na vida dos umbandistas, sub-

verte a lógica dominante e convida, por meio de gestos, dança e delicadeza, a mundos mais dialogais.

Os ensinamentos de Stéphane Lupasco (HORIA, 2001), de forma rebelde, convida-nos a aderir a uma racionalidade mais aberta quando inclui a afetividade em sua proposta de estudos. Para Lupasco, a afetividade sugere uma contradição entre o conhecimento e a crença, ou entre a filosofia e a religião e deve ser governada por uma nova lógica na sua relação com o pensamento racional (HORIA, 2001).

A contribuição marcante que encontramos nesse teórico foi a criação da lógica do vir a ser em contraposição à lógica clássica do ser. A lógica do vir a ser inclui a dimensão da contradição. Por exemplo, A e não-A coexistem simultaneamente em vários estágios de realidade e de potencialidade. O autor diz que os símbolos, o conceito e o mito são regidos pela lógica da contradição (incluída aí a lógica do vir a ser). As crenças ou os mitos não estão em contraposição ao conhecimento racional, mas são a verdade que surge a partir de nossos sentidos.

Contudo, encontramos na trajetória da pesquisa o silenciamento vivido pelos umbandistas na escola, na vida coletiva, no cotidiano, nas imagens invisibilizadas, nas palavras malditas, e nos questionamos. Como enfrentar esse silenciamento? O filósofo inspirou-nos: “Há momentos na vida em que a questão de saber se é possível pensar de forma diferente da que se pensa e perceber de forma diferente da que se vê é indispensável para continuar a ver ou refletir” (FOUCAULT, 2014, p. 191).

Ao tomarmos partido mais uma vez da ocasião, chegamos à Umef Governador Cristiano Dias Lopes Filho, onde estava sendo desenvolvido o projeto *A cor da cultura*⁴⁰. Segundo a pedagoga dessa escola, havia barreiras para se abordar a última etapa do projeto, cujo tema era *mojubá*⁴¹.

Enviamos à pedagoga a proposta de trabalhar com a escola o tema *mojubá*, inclusive com atuação no horário noturno, a fim de contribuir para a formação dos professores e dos alunos da Educação de Jovens e Adultos. Alegamos que, além de a escola estar próxima dos terreiros que frequentamos, o tema estava profundamente relacionado com a pesquisa.

Após a primeira visita à direção da escola, sugerimos desenvolver com as professoras (no grupo havia somente mulheres) cinco encontros, em formato de oficinas, nos horários de planejamento no turno da noite. Dada a aquies-

40 Todo conteúdo do projeto pode ser acessado pelo site <http://www.acordacultura.org.br/>.

41 Um mês mais tarde, encontraríamos a coordenadora que trouxe o projeto para o município. Um bom encontro! *Mojubá*, na língua *iorubá*, significa uma saudação.

cência da diretora, iniciamos a primeira roda de conversas logo na semana da apresentação.

Nesse primeiro encontro, apresentamos a proposta de trabalho para apreciação do grupo, acrescentando que ela não estava fechada, pois gostaríamos de atuar numa perspectiva de planejamento duradouro e aberto a contribuições, de modo que pudéssemos, no coletivo, produzir nossa formação em processo contínuo e permanente.

Também afirmamos que, para a adesão ao grupo ser fortalecida, os princípios da participação e da inclusão do afeto deveriam estar presentes na produção de conhecimento em rede. A difusão de uma postura metodológica na conversação e na troca de saberes e fazeres vividos por todos contribuiria para o acolhimento de múltiplas reflexões.

A ideia seria trabalhar a partir de uma perspectiva transdisciplinar, que não hierarquiza o conhecimento, mas busca transpor os campos fixos das disciplinas para estabelecer múltiplas percepções e lógicas de mundos e, assim, relacionar todo o contexto sociocultural, ambiental e histórico daquela comunidade aos modos de viver, sentir e perceber daqueles alunos.

O tema mojubá permitiria aprofundar as questões da inclusão de outras lógicas, discutir conceitos da sustentabilidade e da educação ambiental e problematizar noções e princípios civilizatórios como a memória, a ancestralidade, a oralidade, as territorialidades, a musicalidade, a religiosidade, o comunitarismo, a cooperação e a corporeidade, marcas dos repertórios civilizacionais das sociedades de matrizes africanas e afrodescendentes.

Após esse encontro, definimos alguns subtemas para as oficinas com o grupo de professores. Nosso objetivo foi dar visibilidade, valorizar e preservar a história e a cultura dos afro-brasileiros. Acreditamos que para isso seria necessário conhecer o contexto sociocultural do alunado e o material do projeto “A cor da cultura” (especificamente as sugestões do tema mojubá); mas precisávamos também definir a metodologia que nos orientaria e os conteúdos e as atividades que iríamos desenvolver.

Na primeira oficina, optamos por trabalhar a desconstrução dos preconceitos em relação às religiões de matrizes africanas e sugerir a fé dessas religiões como componente de resistência dos povos afrodescendentes.

Procuramos dar relevo ao princípio da oralidade e suscitar, na memória das nove professoras participantes, lembranças ou marcas dessas religiões através de objetos apresentados na oficina e assim abrir para a roda de conversas e as narrativas.

Assim, movidas pelas lembranças e trocas de saberes e experiências, cada uma fez relato a respeito do objeto escolhido, inserindo marcas de afeto nessas narrativas. O mundo das ideias (noosfera) é criador de uma cognição e não

está desprovido de uma racionalidade; ele apoia-se no simbólico, que é portador de mitos que nos constituem e nos fazem vivenciar diferentes experiências. Por exemplo: uma professora, ao escolher o perfume alfazema, lembrou-se de sua infância, da convivência com sua avó e da sabedoria que esta demonstrava sobre algumas variedades de ervas e plantas.



Figura 16 – Primeira oficina com os professores da Escola Municipal Governador Cristiano Dias Lopes Filho.

Outro objeto escolhido foi o banquinho do vovô. A professora que o escolheu sentiu-se sensibilizada pelo ritual dessa escolha, e a câmera fotográfica registrou toda a sua hesitação durante a definição do objeto e opção por ele: ao chegar à sala, ela retirou suas guias e guardou-as na bolsa; mais tarde, quando se decidiu pelo banquinho do vovô, ela se levantou e colocou as guias com mais confiança.

Na sua vez de falar, ela revelou para o grupo que era umbandista e descreveu as diversas vezes que havia sofrido preconceito por usar as guias, o que a levou a optar pelo silenciamento acerca da sua crença. A partir da narração dela, outros fios foram puxados nas malhas do encontro, com um emaranhado de questões sobre preconceito, segregação, privação, discriminação, violência e colonialismo, que reverberavam de algumas palavras e dos objetos colocados

propositadamente na sala, de modo que pudéssemos perceber como esses objetos carregam marcas e são condenados, devendo, muitas vezes, ficar escondidos para não serem vistos com ódio.

Contudo, algumas vezes, as palavras e os objetos hierarquizados e proibidos na escola carregavam lembranças amorosas de gestos de delicadeza. Uma professora narrou a situação de um aluno da sexta série que buscou o irmão com um turbante branco na cabeça raspada, pois havia, naquela semana, feito o santo ou praticado o rito da iniciação.

O corpo carrega o simbólico de nossa cultura, assim como a palavra cria movimento. O ocorrido foi motivo de muita conversa: professoras contaram que muitas crianças diziam para os colegas que estavam infestadas de piolhos, omitindo o verdadeiro motivo da cabeça raspada. Algumas professoras encorajavam os alunos a contarem sobre sua crença, mas para os alunos essa era uma decisão muito sofrida.

Ao final do encontro, a sugestão foi de que cada uma escrevesse uma palavra que considerasse mais expressiva relacionada às marcas de preconceito das religiões de matrizes africanas em suas experiências em sala de aula. Sobressaíram as palavras macumba, despacho e encruzilhada.

Nesse ínterim, conhecemos, através de uma rede de amigos, a coordenadora responsável pelo projeto “A cor da cultura” no Espírito Santo. Marcamos um encontro e fomos à caça de outro momento potente para a pesquisa.

A coordenadora é professora de História da rede municipal de ensino de Vila Velha em um horário e analista do Judiciário em outro. A secretaria da diversidade do município funciona no Núcleo de Educação a Distância: “*Um descaso!*”, desabafa a professora.

Ela relatou que estava entregando a coordenação, mas, no ano anterior, havia feito um mapeamento das práticas que as escolas desenvolvem em relação à Lei 10.639/2003⁴², constatando a existência de um grande número de atividades e projetos desenvolvidos pelas escolas, mas inviabilizados para a secretaria de educação. A professora queixou-se da falta de recursos e de políticas públicas não só da gestão anterior, mas também da atual, especificamente em relação à temática diversidade.

Acabou fazendo um desabafo sobre esse descaso, que contribui para a falta de estímulo e continuidade do projeto. Contudo, narrou que, após nosso encontro, tomou novo fôlego e se sentiu mais motivada a lutar pelo projeto

42 Lei importante para as lutas das políticas afirmativas que tornam obrigatória a inclusão da história e da cultura afro-brasileira no currículo dos ensinos fundamental e médio.

novamente. Relatou que conheceu o projeto em 2010 e trabalhou muito para que o Espírito Santo recebesse as vagas para sua implantação. A Prefeitura de Vila Velha foi então contemplada com 45 vagas. Os professores que quisessem poderiam aderir ao projeto e teriam a responsabilidade de multiplicá-lo na escola em que atuassem.

No desenrolar da conversa, a professora expôs que era adepta do Candomblé, porém estava se afastando da religião por discordar de alguns procedimentos do mentor da casa. Segundo ela, valores mercantilistas estão se sobrepondo aos fundamentos da casa. “*A fama subiu à cabeça!*”, falou rindo. “*Os valores inferiores do ser humano têm imperado também nas relações dos terreiros*”, complementou.

Contou da viagem que realizou à Nigéria, em companhia do mentor da casa, para conhecer o povo nagô. Ele, em vez de visitar os terreiros e as nações daquele país, entrava em desacordo com ela ao optar pelos passeios aos *shoppings*. Comentou que, no terreiro que frequentava, trabalhava com as crianças, ação da qual mais gostava, embora também fosse sua maior preocupação. Atendia a faixa etária de dois a catorze anos, pois eram as questões que essas crianças enfrentavam na escola que ela queria problematizar.

Nas conversas com as crianças, ela valorizava a crença de matriz africana, informando as crianças de que a Constituição brasileira estabelece o respeito a todas as crenças, inclusive as dos afrodescendentes, mas que, independentemente da lei, gostaria que elas reconhecessem a beleza dos seus ensinamentos.

A professora relatou ainda que jovens e crianças alegavam que, para ela, ocupante de um cargo no Poder Judiciário, era fácil se dizer candomblecista, devido ao respeito que seria dado ao seu discurso, em virtude de sua posição na sociedade, mas não seria a mesma coisa se se tratasse de uma pessoa pobre e negra.

Questionada sobre como trabalhava a orixalidade com as crianças, ela relatou que gostava de utilizar os movimentos corporais dos orixás. Por exemplo, mostrar o espelho e torcer as mãos em forma de balanço ou abraçar o vento são marcas do orixá das águas doces (Oxum). Contorcer os dedos com as mãos em movimentos leves é marca de Iansã, orixá que comanda o ar. Xangô, rei do fogo, conhecedor dos caminhos seguros e certos da justiça, faz movimentos gestuais fortes.

Através do balé dos orixás, a professora narrou que as crianças vão encantando-se com as histórias e com o significado da força que existe na orixalidade da lógica de matriz africana, vão sendo marcadas pelos verbos da inclusão e da confiança, adquirindo um tom de admiração pela crença e pelos ritos da africanidade, fortalecendo seus modos de viver e de se relacionar com a natureza através da cultura dos povos de santo. O balé dos orixás ressignifica

valores perdidos na cultura ocidental, fortalecendo de modo inventivo valores e dimensões afrodescendentes.

Logo após esse relato, ela nos apresentou um livro muito interessante sobre questões históricas e geográficas de etnicidades. No desenrolar da conversa, ela contou a experiência que teve com a feitura da boneca Abayomi. Intrigados, bombardeamos a professora de perguntas. Nesse momento, nasceu mais uma oficina, agora com a ajuda e a experiência da professora candomblecista, que nos ensinou mais uma palavra bonita, *malungu*, que significa, em iorubá, companheiro de barco ou de navio. Quando alguém se inicia no candomblé, as pessoas perguntam a qual barco pertence.

Assim como a professora, pertencemos ao mesmo malungu! Ao navegar na escola compartilhando nossos saberes, dificuldades e aventuras, fazemos do malungu o lugar da experiência com o mundo e do melhor que temos de nós. Voltamos para o diário de bordo, ansiosos para narrar aquele encontro e montar mais uma oficina. Contudo, como na pesquisa tudo é movimento, devir, outra professora foi quem ensinou a confecção das Abayomi e entrou no nosso barco.

Malungu: traçar as memórias do melhor que habita em mim



Figura 17 – Confecção da boneca Abayomi durante oficina com os alunos.

Interessante é a maneira de fazer a boneca Abayomi. Pensamos logo em uma oficina com as professoras, que já nos haviam cobrado a realização de alguma atividade prática com seus alunos. A boneca Abayomi é feita sem cola e nenhuma costura ou instrumento. É feita de nós e das sobras de tecidos. Isso leva a pensar na rede desses nós e na possibilidade, a partir da reutilização de tecidos, de trançar as existências infames das orixalidades.

A professora contou que essa herança foi trazida das mães escravizadas na África que, como forma de distrair os filhos e as filhas nos porões dos navios, retiravam tiras dos vestidos e, de forma lúdica, ensinavam às crianças a feitura da boneca. Ao mesmo tempo, contavam as histórias de sua terra e do seu povo, de modo que pudessem esquecer a dolorosa e longa viagem.

As bonecas geralmente representam situações do cotidiano das mulheres negras, ou da mitologia e da cultura. Tristão (2014) baseia-se em Foucault para justificar como as narrativas servem de estratégia para organizar o discurso e abalar as estruturas de poder:

O enredo educativo ambiental é extraoficial e parte de narradores praticantes de redes ambientais cotidianas que usam o emocional, o simbólico, a lenda e o mito e se baseiam em valores emocionais. As narrativas envolvem o espaço existencial, o lugar da experiência com o mundo (TRISTÃO, 2014, p. 856).

Soll é o nome da professora que nos acompanhou na terceira oficina para ensinar a fazer a boneca Abayomi. Ela atua na docência do ensino fundamental há mais de dez anos e relatou que sempre se interessou pela temática da africanidade e, na sua trajetória como professora, já presenciara muitas atitudes de preconceito em relação às crianças negras.

Descreveu um caso vivenciado recentemente por ela com a uma pedagoga que questionava a Lei nº 10.649/03. A pedagoga argumentou que a escola não devia enaltecer as questões da negritude por achar que, dessa forma, faria sobressair mais ainda o preconceito. Soll, indignada, por mais que na sua trajetória constatasse esse discurso equivocado, reforçou que é preciso cada vez mais estimular a discussão dessa temática, primeiramente com os profissionais e, depois, com os alunos.

Na biblioteca da escola, passamos a montar o mural que Soll havia confeccionado em uma das suas formações. Pedimos que a pedagoga permitisse que os alunos viessem. Aproximadamente trinta alunos compareceram. Após termos apresentados pela pedagoga, expusemos a pesquisa e falamos sobre a boneca Abayomi e a respeito da etimologia daquele nome: em iorubá, Abay significa encontro e omi quer dizer precioso. Soll disse que a temática de nossa

pesquisa havia sido discutida em vários outros encontros e que aquele seria mais um deles.

Logo após o relato sobre a nossa pesquisa, burburinhos foram percebidos. A professora das turmas esclareceu que algumas perguntas haviam sido levantadas antes da oficina:

— *Por que nos trabalhos de magia, na Umbanda, a galinha é preta e falam que a magia é negra?*

Não esperávamos essa pergunta, mas explicamos que, na Umbanda, não se faz trabalho com animais. Explicamos também que na cultura as palavras são inventadas, que a cultura afrodescendente historicamente foi desmerecida pelos discursos hegemônicos, os quais consideravam os rituais africanos ou afro-brasileiros como sendo do mal.

Continuando, mostramos que é urgente e necessário problematizar as palavras e a construção da nossa cultura e dos discursos. Enfatizamos que nossa cultura, por ser diversa, é muito rica. Soll fez referência às inúmeras contribuições dos povos africanos nas dimensões da ciência e da tecnologia, citando, por exemplo, os feitos dos faraós. Mostramos como os africanos trabalharam dimensões como oralidade, axé, a memória, comunidade, orixalidade; como o povo de santo interage com a natureza e forja um modo diferente de ser e estar no mundo, e como nós, ocidentais, lidamos com isso.

No momento em que a questão da religiosidade atravessou a roda de conversa, um grupo se levantou e saiu da oficina. Alguns olharam para as bonecas e perguntaram se elas eram vodú. Soll imediatamente retrucou:

— *Você sabe o que significa vodú?*

Silêncio total. Soll continuou a apresentar relatos sobre entidades e mitos africanos, entrando finalmente no modo da feitura e na história da boneca Abayomi.

Geralmente eram retratados o cotidiano e a cultura de alguns orixás, os quais, na África, são mais de duzentos. Nesse fazer lúdico, memória e afeto se interligavam.

À medida que Soll contava a história da Abayomi, ensinava como fazê-la. Aos poucos, mãos se movimentavam nas mesas experimentando o que mãe e filhos viveram. Observávamos e fazíamos também uma boneca com os alunos. A fim de saber o que cada um pensava a respeito daquela experiência, aproximamo-nos de algumas mesas para puxar conversa.

— *Vou mostrar para meu pastor a minha boneca*, falou rindo uma aluna!

A escola fica próxima a muitos terreiros que visitamos, mas igualmente rodeada pelas igrejas Assembleia de Deus e Maranata.

Prometemos à professora enviar algumas palavras em iorubá para que ela

trabalhasse com a turma. Como era uma professora de Português, logo se interessou muito. Ela comentou que os alunos tinham muitas dúvidas e muita curiosidade em relação a essa temática.

Solicitou que voltássemos com outra oficina e que trabalhássemos com música. Propusemos o maculelê. Ela concordou e marcamos de iniciar na oficina seguinte. Soll se entusiasmou, pois também batia o maculelê, mas adiantou que, assim que os tambores comessem a soar, a escola se encheria de mães para recolher os filhos.

E assim fomos tecendo nosso encontro precioso com histórias e memórias a partir das Abayomis. Novamente recordamos os ensinamentos de Lupasco: “[...] a lógica é a própria experiência da lógica: o sujeito do conhecimento está, ele próprio, implicado na lógica por ele formulada” (apud NICOLESCU; BADESCU, 2001, p. 113).

Descontraindo-nos com nossas próprias histórias, desconstruindo e construindo nosso pensamento em diálogo com a feitura da boneca Abayomi, problematizando e reinventando a partir de outras lógicas, fomos nos despidendo de alguns cadeados.

Íamos fazendo dessa experiência um encontro com os mitos e as africanidades, tecendo sem agulhas ou tesouras a possibilidade da invenção de uma boneca de pano que foi ganhando contornos através dos nós enredados pelos dedos dos alunos, os quais faziam uso da imaginação para criar outros mundos e verbos. Lembramo-nos de Manoel de Barros quando sugeriu que “é preciso transver o mundo”.

A educação ambiental no mito

A invenção de novos conceitos – fé-eco-lógica: noosfera e resistência

Vu des mille fenêtres de l'imaginaire, le monde est changeant
(BACHELARD, 2008a, p. 143).⁴³

*Riscar a Terra com a lógica da orixalidade e, desse encontro, transfigurar o coração e
redimensionar pontos de vistas para transformar a vida*



Figura 18 – Gira da Praia, na Praia da Costa, em Vila Velha.

⁴³ "Visto das mil janelas do imaginário, o mundo é mutável" (tradução nossa).

A perspectiva de noosfera apontada por Edgar Morin (2005c) é potente para criar sons nos diálogos e nos encontros preciosos, como na feitura da boneca Abayomi. Também é possível utilizar a imaginação para criar outros mundos e verbos para habitarmos e, ainda, para compartilhar lógicas antes invisíveis, como as lógicas de matrizes africanas.

O risco que se corre nesse compartilhar e criar diálogos e encontros e usar a imaginação através das africanidades e orixalidades presentes nas lógicas invisibilizadas afrodescendentes é a possibilidade de criação de fissuras no modo hegemônico da lógica ocidental e oficial.

Para Morin (2005c, p. 192), a noosfera não é totalmente imaterial, pois dispõe do suporte biofísico dos humanos, assim como a matéria é quase imaterial, pois há 99% de vazio em um átomo. Em Morin (2005c), o mundo dos mitos e dos deuses vive nesse terceiro reino convencido da realidade do mundo imaginário/mitológico. Para ele, a noosfera é um meio objetivo e mediador entre nós e o mundo exterior, em que “[...] símbolos, idéias, e mitos, criaram um universo onde os nossos espíritos habitam” (MORIN, 2005c, p. 140).

Morin (2005c) inspira-se nos arquétipos de Jung e em Teilhard de Chardin, o qual forjou o termo noosfera inspirado em Popper, que por sua vez denominou a noosfera de o mundo três⁴⁴, produto do espírito e da atividade humana.

Por causa das orixalidades vividas e sentidas com os umbandistas, o encontro com o conceito de noosfera foi primoroso. Para um umbandista, habitamos Ayê ou mundo em iorubá. Ayê é produto e produtor do humano e dos universos dos signos, dos símbolos, das imagens e das ideias ou lógicas. Portanto, o mundo é biofísico e, também, pertence à imaginação. A complexidade se instala por todos os cantos! As religiões com referenciais de matrizes africanas conferem ao mundo um sentido próprio ao crer que Ayê não diverge no processo de produção do ser humano e de tudo o que habita no mundo.

Essas religiões jamais abandonaram o mundo da imaginação, ao contrário, convivem com ele de modo hologramático⁴⁵ e concomitante aos cotidianos na comunidade onde vivem e se relacionam. A lógica rebelde acolhe o contraditório. Numa gira, ao conviver com os sons dos batuques e atabaques, nas manifestações das danças e nas celebrações manifestas nos seus orixás, o povo de santo, mediante o simbólico, vive o mundo, vive o Ayê e o atualiza nos contatos das intensidades do corpo, como sugere o filósofo: “As coisas nos falam e por isso temos, se dermos pleno valor a essa linguagem, um contato com as coisas” (BACHELARD, 2008b, p. 12).

44 O mundo três é o mundo onde habitam as ideias.

45 Esse princípio coloca o menor ponto na totalidade e vice-versa.

A racionalidade cognitiva do mundo instrumental e ocidental opera no mundo simbólico muitas vezes de maneira hostil e com características deterministas, racionalidade que ressoa em modos e relações que compartimentalizam o conhecimento; que trata de modo utilitarista o ambiente, estendendo esse modo de relação para a dissociação da natureza e da cultura: dicotomia materializada em ações depredadoras e coisificadoras das relações entre os humanos, e destes com a natureza. Os efeitos dessa lógica coisificam as relações, orientam práticas cristalizadas, mas, igualmente, escamoteiam lógicas e fazeres capturados pelas experiências singulares.

As lutas pela experiência de habitar diferentes lógicas são enfrentadas historicamente por movimentos sociais articulados com outras lutas, que pressionam sobre o Estado políticas da diferença e da inclusão, como o Direito da Educação dos Indígenas, as Políticas Nacionais de Educação Especial; o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos, o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e transexuais); a Política Nacional de Educação Ambiental. Tais lutas e movimentos sociais estão ancorados na diferença e no direito de habitar outras lógicas, fora do eixo hegemônico, e diuturnamente enfrentam desafios históricos.

Ao discutir a educação ambiental no mito, através da contribuição do conceito de noosfera, e ao eleger a lógica dos terreiros e as práticas culturais que encarnam as expressões das africanidades e das orixalidades na pesquisa, acionamos, por meio dos projetos e das oficinas desenvolvidos com a/na escola, as dimensões dos processos civilizatórios que marcam essas práticas, entendendo que esses processos não enquadram nem esquadrinham experiências, mas, ao contrário, buscam escapar dos modelos do mundo.

Durante a trajetória da pesquisa, percebíamos que algumas experiências⁴⁶ vividas nas giras umbandistas habitavam, em seus verbos, um novo sentido de pensar, sentir, conhecer e estar no mundo. Fomos à caça dessas experiências, e novos questionamentos foram engendrados:

- Como a relação cultura e natureza vivenciada nas experiências umbandistas poderia produzir pistas para pensar outras lógicas que potencializassem a educação ambiental, numa mobilização que rompesse com lógicas que asfixiam modos de existência?
- Que sentidos essas experiências provocam para a ressignificação dos problemas e dos desafios socioambientais?

⁴⁶ Experiência como noção do que nos toca e nos afeta, como sabedoria de vida vivida, tão rara em “tempos modernos”. Em Aldous Huxley, escritor inglês do clássico *Admirável mundo novo*, a “[...] experiência não é o que acontece com um homem; é o que um homem faz com o que lhe acontece”.

A aderência da pesquisa à noção de noosfera, por exemplo, permitiu abrir as janelas do imaginário e transitar em outros domínios e outras lógicas; permitiu habitar no reino das orixalidades. Beniste (2013a) atribui aos orixás – divindades servidoras da humanidade, de natureza complexa, que convivem com o Ser supremo desde os primórdios dos acontecimentos e são figuras fundadoras das cidades, divinizadas por feitos relevantes e com íntima ligação com os elementos da natureza – a expressão do ser humano na aventura da vida. O orixá seria um fragmento da natureza manifesta nos ventos, na terra, nos rios, nas ervas, nos minerais e nos mares.

A palavra Òrìsà⁴⁷ é utilizada para definir as divindades, e nunca para formas de espíritos comuns que possuem suas próprias denominações. Essas divindades trazem à mente a imagem de seres com personalidade e temperamento próprios, certamente semelhantes aos seres humanos. Essas qualidades os tornam realidades individuais para seus cultuadores, qualificando-os para suas funções neste mundo. A concepção dessas qualidades antropomórficas está evidenciada em alguns mitos que os revelam plenos de defeitos e virtudes, da mesma forma que os seres humanos os possuem (BENISTE, 2013b, p. 78).

Portanto um orixá é criação humana. Seu ensinamento/aprendizado chega por palavras, de geração em geração, pela tradição oral. Para conhecer essas tradições e seus ensinamentos, é necessário encontrar-se com os povos dessa crença, compreender os sentidos que atribuem ao mundo, a fim de saber qual é a sua lógica, o que eles pensam, e não o que achamos que eles pensam ou deveriam pensar.

Segundo Morin (2005c), a complexidade, sem pretender ser um receituário, clama para a “chamada à civilização das idéias”. Nesse sentido, “traz a idéia de ferro planetária”, indicando que entramos na era planetária e civilizacional, em que todas as culturas estão impreterivelmente, a partir de agora, em interconexão permanente (MORIN, 2005c, p. 119). Ao mesmo tempo, o filósofo alerta: “[...] estamos na pré-história do espírito humano [...]”, ou seja, submissos aos modos mutiladores e destrutivos do pensamento, ou na “barbá-

47 Na língua iorubá, a pronúncia e a escrita das palavras diferem da forma como adotei. O escritor José Beniste, no livro *Órun e Àiyé: o encontro de dois mundos* (2013b), traz importante e aprofundado estudo sobre a língua e cultura yorubá.

rie das idéias”, mas, igualmente, “[...] é o universo do espírito que medita, que imagina, mas que também é vivo e se movimenta em sua busca do conhecimento do mundo que o cerca e no qual ele se banha e do qual procede”, narra Lerbert (2001, p. 90).

Como nossas escolas e a sociedade em geral têm mutilado modos de pensar e de ser? Michel Foucault (2014) sugere confrontar o que se diz com o que se pensa e o que se é. Na Umbanda se aprende que Ogum, por exemplo, é deus ferreiro, senhor do fogo e da forja, nada teme, é conhecido por separar e juntar, é insistente e tem muita iniciativa. Ogum é o orixá que domina todos os metais, principalmente o ferro, estendendo seus domínios à agricultura, pois a ele foram conferidas as construções das ferramentas para o plantio e a colheita dos alimentos.

Além do ferro, Ogum domina saberes dos elementos, como a madeira e o metal, e é considerado promotor de mudanças nas áreas de conhecimento da Terra e de tudo o que se planta nela. Ouvimos de um umbandista que Ogum nos habita há muitos séculos.

Quando entramos em algum terreiro, na maioria das vezes avistamos molhos de ferramentas: é Ogum, guerreiro ferreiro. Na orixalidade dessa experiência, Ogum é atualizado para construir caminhos e para persistir na luta pela liberdade dos povos de Aruanda e de suas tradições.

A força de uma gira passa pelo ferro de Ogum



Figura 19 – Canto de Ogum no Terreiro dos Obreiros de Oxalá.

A tese que defendemos é de que os saberes sustentáveis de outra lógica se expressam nos modos e nos terreiros dos povos de Aruanda, pois, sem saber da recomendação do filósofo de confrontar o que se diz com o que se pensa e o que se é, a macumba encarna a vida como obra de arte. A orixalidade de Ogum inspira-nos na luta pela inclusão de outras lógicas que não a lógica dominante do modelo mercadológico comprometido com setores fundamentalistas que historicamente insistem na exclusão de direitos e de experiências contrárias à sua lógica, como impedir alguém de se assumir umbandista no seu ambiente de trabalho, negar à mulher negra o atendimento em saúde em tempo igual ao de uma mulher branca, discriminar violentamente um candomblecista que usa guias, turbante ou roupa branca às sextas-feiras, proibir o som dos atabaques na escola, tolerar que os terreiros sejam apedrejados ou incendiados nos dias de gira.

Em 2014, a orixalidade demonstrou sua força quando povos de terreiros rumaram a Brasília a fim de denunciar suas muitas experiências de sujeição a modos de ser, sentir, pensar e viver.

PELA GARANTIA DE DIREITOS, OCUPAREMOS BRASÍLIA! Por que ocupar Brasília no dia 10 de junho? Todos os dias, quando um dos nossos é agredido por “filho do capeta”, nós morremos. Em cada ação arquivada nos Juizados Especiais Brasil a fora, quando juízes ou conciliadores não reconhecem a intolerância religiosa contra nossos ancestrais como violação a um direito fundamental, nós morremos. Todos os dias, quando traficantes proíbem que usemos nossos fios de contas e guias nas favelas e periferias, nós morremos. Mas mesmo essa morte simbólica ainda parece muito pouco. Conforme vocês poderão conferir nas reportagens anexadas a esta carta, vinte e dois sacerdotes de matriz afro-brasileira foram assassinados nos últimos nove anos, 15 deles apenas no estado do Amazonas. Pode parecer um número pequeno, mas, se considerarmos que, segundo o Censo 2000, os candomblecistas e umbandistas somam 0,8% da população brasileira, a impressão que temos é que algo de muito ruim está acontecendo conosco. Quando pensamos que esses casos são os únicos a que conseguimos ter acesso, porque publicados pela imprensa, ficamos com a sensação de que eles podem ser muito mais... Principalmente porque crimes de intolerância religiosa sequer são notificados como tal – seja pelas Polícias ou pelo Poder Judiciário. Para o Brasil, candomblecistas e umbandistas são

invisíveis... tanto que um magistrado, sem nenhum prurido, se recusou a liberar uma medida liminar pedida pelo Ministério Público Federal, porque não nos considera como religião. Realmente somos muito poucos. Alguns pesquisadores mais otimistas, ao incluírem os espíritas na contagem do Censo, chegam a 1,7% do total de cidadãos deste País. Isso transformado em números não soma mais de dois milhões de pessoas. Assistimos todos os dias a um dos nossos perder um emprego, sofrer uma violência verbal, ter o terreiro incendiado, perder a guarda de um filho na Justiça... tudo porque o Candomblé e a Umbanda são religiões minoritárias, que jamais foram curral eleitoral de políticos e que atuam sob a lógica da ancestralidade – que nos permite pensar uma unicidade diversa. Por todos esses motivos, e por mais alguns que nos escapam – sabemos que as escolas expulsam nossas crianças, os hospitais não atendem nossos filhos e até mesmo nossos vizinhos se sentem incomodados com os sons dos nossos atabaques (mesmo que toquemos de dia, respeitando a Lei do Silêncio) –, é que precisamos mostrar ao Brasil quem somos (Carta dos Povos de Santo aos defensores dos Direitos Humanos, junho/2014, Casa de Oxumaré).

A conjugação desse importante evento, que denuncia as mazelas sofridas por crianças ou adultos na escola e na sociedade, com as lógicas complexas que incluem a ancestralidade presente nas existências infames obscurecidas pela lógica oficial, busca ver os efeitos dos modos como nós próprios fomos constituídos.

Morin (2005a, p. 112) enfatiza que a “ciência é uma aventura da inteligência humana”. Parafraseando o filósofo, a ciência, quando não endurecida, mas amalgamada pela lógica da sensibilidade, é uma invenção da experiência humana atualizada e negociada entre as múltiplas culturas.

A experiência umbandista não pode ser capturada pela estatística fria dos órgãos do Governo. Essa experiência não pode ser considerada minoritária do ponto de vista da lógica fria e determinista dos gabinetes institucionais. Logo, buscar o invisível nos fios dos acontecimentos⁴⁸ das narrativas em orixalidades, na fé-e-co-lógica que subverte e rebela, inspira-nos a discutir a monocultura de lógicas.

48 Com base em Foucault (2014), o acontecimento como contraefetuação de uma relação de forças, uma atenção aos regimes de visibilidade e dizibilidade e ao que percorre subterraneamente os rios subterrâneos das orixalidades da Umbanda.

Ao pousarmos no terceiro reino, nas práticas que marcam a noosfera compartilhada pelos umbandistas no cotidiano de suas vidas e reproduzida durante o processo civilizatório de novas lógicas adensadas pelo respeito à natureza e para com todas as formas de vida, pudemos dar uma resposta aproximada para a ressignificação dos problemas e os desafios socioambientais.

O conceito de fé-eco-lógica foi produzido ao dar corpo à pesquisa, a qual planejávamos que se opusesse aos modelos impostos da tendência da educação ambiental instrumental e objetificante de modos de vida. A pesquisa dialogou com a lógica dos povos dos terreiros, quando estes vivenciavam outra lógica mais solidária, mais ética, feita de outras estéticas. A pesquisa em educação ambiental, ao problematizar posturas etnocêntricas dos saberes da monocultura da mente, encontra nas orixalidades da experiência umbandistas uma aposta na diminuição do preconceito e do racismo sofridos historicamente por esses povos que vivem suas crenças e práticas. Não sabemos em qual contexto, mas o poeta já antecipava a reivindicação dos povos de branco. “Fica permitido a qualquer pessoa, qualquer hora da vida, uso do traje branco” (MELLO, 1991).

Através da orixalidade, eles contribuem para a sustentação dos seus mitos e para a permanência do devir orixá nos elementos da natureza, como a mata, os rios, o mar e a floresta, principalmente como forma de resistência das suas práticas culturais para a sobrevivência do seu povo.

Para os umbandistas, os mitos não se traduzem em um princípio revelador da essência do mundo e do ambiente em que vivem. Autores como Morin (2005c), Durant (2012) e Bachelard (2009) desconstroem a antinomia *mythos & logos* ou *fantasia & razão* e atribuem ao mito um discurso cujo sentido somente poderá advir do exame desse *logos*, dessa lógica da linguagem. Portanto, pelas orixalidades e pela fé-eco-lógica, muitos umbandistas resistem às submissões pelos usos que fazem dos seus mitos; insistem em outra lógica que subverte, resiste e se rebela em favor de outros mundos possíveis.

E mais uma vez, ao buscar pistas nos limites da herança moderna para tomar partido da ocasião (*kairós*⁴⁹) e usar as oportunidades e as circunstâncias cotidianas vividas pelos umbandistas, realizamos a oficina das orixalidades em narrativas, que por sua vez foi inspirada no evento⁵⁰ que o grupo de pesquisa do Nipeea organizou no mês de junho, no Arquivo Público da

49 Palavra grega que significa momento oportuno.

50 A exposição Educação Ambientais em Narrativas foi realizada em 4 de junho de 2014 e contou com uma roda de conversa envolvendo os pesquisadores do Nipeea e os sujeitos das pesquisas.

cidade de Vitória, para enfrentar os silenciamentos das ações e dos projetos realizados em educação ambiental, para resistir e fazer da força da imagem uma transgressão política, e, quem sabe, para fazer ciência com contornos de outras lógicas.

Na exposição, os pesquisadores usaram imagens que se relacionavam com as suas pesquisas. A exposição superou todas as expectativas. As discussões geraram debates e convites para outros encontros e mostras. Na ocasião em que se comemorava a Semana do Meio Ambiente em todo mundo, várias mídias colocavam em relevo práticas educativas ambientais mais ligadas ao desenvolvimento sustentável, priorizando projetos pontuais e de tendência à preservação e conservação da natureza, não colocando no debate como a permanência dessa lógica tem efeitos nocivos para todos os modos de vida.

Ao ler narrativas divergentes, a proposta das imagens utilizadas buscou capturar, a partir das pesquisas no Nipeea, práticas socioambientais e culturais em que sobressaíam os saberes invisibilizados, destoantes e rebeldes.

Utilizamos as mesmas narrativas da exposição no Arquivo Público, momento em que buscamos problematizar com o grupo o que as imagens disparavam no pensamento e/ou que potência encontravam para constituir lugares de negociação e de resistência de outras lógicas. As narrativas configuravam linhas de força (que mobilizam, atravessam, tocam, provocam e inventam novas configurações). Quatro alunos e cinco professoras participaram dessa oficina.

Preparamos uma apresentação de *slides* com as fotografias coletadas e algumas frases para dar-lhes sentido e, assim, fomos criando as orixalidades em narrativas, entre as quais uma suscitou mais discussão: um médium que escrevia na areia da praia. Ele explicou que esse comportamento significava um pedido de proteção aos orixás pelas demandas do terreiro.

A professora disse estar tocada pelo gestual dessa entidade. O corpo fazia reverência, atribuindo natureza ao se curvar, um gesto de respeito ante a exuberância do momento vivido, que era a gira da praia, realizada todo final de ano.

Durante a oficina, discutimos sobre o que pensavam a respeito de um orixá e qual a nova opinião após a verificação das imagens e a discussão. Surgiu novamente o incômodo de alguns alunos em relação às oferendas realizadas nas encruzilhadas do bairro. Alguns narraram que não concordavam quando os umbandistas usavam alimentos nos despachos, dizendo que era um desperdício de comida e que suas famílias haviam ensinado a não deixar sobrar comida no prato justamente para não colaborar com o desperdício.

Concordamos com o grupo que realmente o desperdício é um problema, mas questionamos os desperdícios praticados no cotidiano da zona urbana e nas indústrias do nosso País. Todos disseram que uma nova maneira de ver

estava acionada. Solicitamos que expressassem em uma palavra ou frase essa mudança. Transformação, disse uma aluna. Mudança e diferença foram as palavras indicadas por outro grupo de alunos. Saímos satisfeitos da oficina, pois alguma mudança no pensamento havia ocorrido. As formas de ver e sentir as orixalidades já não eram as mesmas para aqueles alunos.

Orixalidades e fé-eco-lógica: por uma nova lógica

*O toque umbandista deixa rastros no cotidiano de modo efêmero,
sua infâmia é estratégia de resistência aos cânones modernos*



Figura 20 – Gira da Praia, em Ponta da Fruta, Vila Velha.

Para Morin (2005c), é preciso trocar o universo frio, herdado da ciência clássica, por um universo “[...] quente, de nuvens ardentes, bolas de fogo, de desequilíbrios”. Esse novo universo seria policêntrico e irracional. O antigo universo “era um relógio perfeitamente regulado, controlava o tempo, tudo nele participava de uma essência eterna, sua matéria era inalterável, se instala em conceitos claros e distintos do Determinismo da Lei e do Ser” (MORIN, 2005c, p. 84-85).

“A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas ideias, como se pudesse delas ser deduzidas?, mas sim em sua filosofia como vida, em sua vida filosófica, em seu êthos” (FOUCAULT, 2014, p.

213). Foucault coloca em jogo a estética da existência ao mostrar como, na antiguidade, os prazeres foram problematizados pela hermenêutica de si. Interesse para ele colocar em análise os jogos de verdade, ou a forma como nos constituímos historicamente. Para ele, o sujeito se constitui de práticas autônomas e de sujeição. Para ele, o ser é pensante, “a maneira como ele pensa tem relação com a sociedade, com a política, com a economia e com a história” (FOUCAULT, 2014, p. 287).

Acerca dos processos de liberação, o filósofo é prudente:

Sempre desconfiei do tema geral da liberação uma vez que, se não o tratarmos com certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à ideia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão (FOUCAULT, 2014, p. 259).

Em razão disso é que o problema ético da definição das práticas de liberdade e as relações de poder são tão caros. Segundo o filósofo, as relações de poder se expandem nas relações sociais mediante os aparatos na família, nas relações pedagógicas ou no corpo político. Ele acrescenta:

Quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, no sentido estrito. Mas é sabido, nesse caso, aliás preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política (FOUCAULT, 2014, p. 259-260).

Não há como cuidar de si sem conhecer-se a si mesmo. A ideia de logos aparece para os gregos: “[...] você terá se tornado o logos ou o logos terá se tornado você”. Outro ponto importante levantado é que, nas relações de poder, há possibilidade de resistência. O interesse é “[...] saber como os jogos de verdade podem se situar e estar ligados a relações de poder” (FOUCAULT, 2014, p. 275).

Nessa discussão, Foucault identifica, por exemplo, a produção da loucura e como os jogos de verdade estavam ligados a instituições e práticas de poder. É importante e fundamental para o filósofo deslocar os sentidos no pensamento das pessoas a partir dos pensadores marginais, dos processos infames, das figuras e dos processos obscuros que muitas vezes se tornam habituais, da nossa paisagem familiar. Nesse sentido, é necessário mostrar como se tornaram invisíveis e são considerados universais, mas, no fundo, são fruto da produção das mudanças históricas.

O pensamento de Foucault (2014) e o universo “quente, de nuvens ardentes, bolas de fogo, de desequilíbrios” de Morin (2005c) serviram de inspiração para pensar as orixalidades dos umbandistas. Fizemos uso das narrativas deles, dos alunos e dos professores para deixar rastros do cotidiano e a fim de estabelecer uma metodologia e uma estratégia de resistência para refletir a partir de múltiplas lógicas, outra forma de sentir o mundo, diferente dos cânones da lógica moderna.

As diferentes lógicas que influenciam as experiências dos umbandistas e seus diferentes logos e cosmovisões se distinguem da lógica dominante. Marcas históricas como a segregação, a discriminação, o colonialismo e a violência transformaram o cotidiano dos povos de santo e da sociedade em geral, mas, igualmente, riscaram marcas que crescem e modificam lógicas que diferem das dos modelos padronizados de ser, pensar, falar, agir, viver e habitar.

Essas marcas colocam em movimento e deslocam novos modos de pensamento pelos processos efêmeros que se instalam e/ou pelas estratégias marginais quando inventam para si a possibilidade de significar a própria existência nas relações com seus mitos, confirmando, então, que as existências infames ou as antologias da existência, quando são visibilizadas no choque com o poder e nas infames políticas de (des)subjetivação, ganham força.

Em abril de 2014, um magistrado não concedeu a retirada de um vídeo que desrespeitava as crenças africanas, alegando não considerá-las religiões, evidenciando uma atitude preconceituosa. Após inúmeras manifestações sociais, o magistrado voltou atrás na sua decisão (CÂMARA..., 2014). Em decorrência disso, surgiu uma organização para viabilizar uma frente articulada em defesa dos povos de santo, estratégia política de enfrentamento dos dispositivos do Governo e de constituição de lugares de negociação e de resistência.

Desse modo, um novo universo quente desconstrói conceitos e lógicas e os faz transbordar. Nesse novo universo cabem “[...] a ordem, o caos, a desordem e a potencialidade organizadora, pensadas ao mesmo tempo em seus caracteres antagônicos bem conhecidos e seus caracteres complementares bem desconhecidos” (MORIN, 2005c, p. 65). O filósofo recomenda que, para conceber

esse novo universo, é preciso mais do que uma revolução teórica, é preciso uma revolução de princípios e de métodos. É em nossas escolhas conceituais, metodológicas, ou na captura de novas lógicas que talvez possamos fazer a desconstrução do antigo mundo frio.

Historicamente, o universo frio se institui na forma da lei. Beniste (2013b) cita, por exemplo, que os próprios integrantes do Candomblé se diziam praticantes de seita, e justifica que esse discurso foi produto do período colonial brasileiro.

Quando da elaboração da Constituição do Império do Brasil, em 1824, em seu Artigo 5º, que dizia: A religião católica apostólica romana continuará a ser religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo. E ainda, o Artigo 95º complementa: todos os que podem ser eleitores são hábeis para serem deputados. Excetuam-se os que não professarem a religião do Estado (BENISTE, 2013b, p. 330).

O universo frio instituído pela lógica dominante produziu subjetividades temerosas às represálias nas gerações dos candomblecistas e dos umbandistas. É comum os terreiros configurarem arquiteturas modestas e humildes em relação às igrejas e aos templos.

O conceito fé-eco-lógica remete à resistência e às estratégias das existências infames de uma lógica que foi submetida à subjugação e à exclusão perpetuadas pela ordem e pelo modelo asfixiante da lógica do universo frio e oficial.

Portanto, estudar a educação ambiental no mito pelas orixalidades é uma estratégia de rebeldia e de atravessamentos na desconstrução de lógicas fixas e de mundos frios, em busca de fissuras na plataforma do pensamento hegemônico, sentida pela convivência na gira e pelas práticas de liberdade que as orixalidades acionam.

Muitas giras foram vivenciadas; e elas ocorriam aos sábados. Depois de mais de três anos, resolvemos não mudar a narrativa; apenas acrescentamos algumas considerações.

Impressões de uma gira – abril de 2012

*O Malungu⁵¹ de um terreiro
Dobrar-se ao respeito*



Figura 21 – Gira do Preto Velho em terreiro na Barra do Jucu, Vila Velha.

O terreiro é o local da gira. Nesse espaço acontece de tudo. As pessoas se cumprimentam, tomam e dão os passes, reverenciam as entidades e os pertences que irão ajudá-las a compor a cerimônia. É um território sagrado para os umbandistas. Só pode entrar se for convidado. O congá ou altar fica situado em lugar estratégico na roda da gira.

51 Termo usado para designar companheiros de barco ou para indicar a qual orixá você pertence.



Figura 22 – Congá em terreiro na Barra do Jucu, Vila Velha.

De que é feito o meu congá?

Na roda, o dirigente conduz a gira, mas esta acontece com a **participação de todos e todas** que a compõem. Os **tempos são múltiplos** nesse acontecimento. Chegam várias entidades, cumprimentam-se, cantam, dão passes, bebem, comem, fumam muito, o tempo todo e todos juntos.

Os cambonos sempre estão auxiliando as entidades que se incorporam nos médiuns. Ajudam os médiuns a andar, quando são os Pretos Velhos. Levam as bebidas. Trocam as suas cuias. Acendem as velas quando solicitados. Escrevem as recomendações quando é necessário. Traduzem para os consulentes quando estes encontram dificuldades. Os cambonos trabalham muito e o tempo todo.

Costumam auxiliar a mesma entidade, mas algumas vezes percebemos que são solicitados por outros médiuns. Os cambonos nos fazem lembrar daqueles alunos e alunas que nos rondam, curiosos e dispersos, olhos brilhantes com o que veem, ouvem, sentem e experimentam. Tudo parece que está acontecendo pela primeira vez. Chegam as entidades!

A criança, os vovôs, os marinheiros e a pombagira

Na Umbanda, as crianças aprendem com os adultos, fazendo junto deles, sem hierarquia. Cada um escolhe seu canto e o arruma para iniciar os trabalhos.

Elas chegam às entidades de acordo com os cânticos, numa ordem não linear. Vão embora da mesma forma. Algumas permanecem o tempo todo na gira. Segundo alguns umbandistas, uma boa gira é aquela em que logo chega uma criança. São entidades boas e inquebrantáveis. Para eles, “o que o mal faz, qualquer criança desfaz; o que criança firma, ninguém quebra”. Quando a criança chega, o terreiro fica leve, agradável, singelo.

A criança dentro de mim aproxima saberes ancestrais



Figura 23 – Gira da criança.

Sua energia expande os cânticos e os médiuns. Sua cor é rosada, brincalhona; fala muito com seus cambonos. Adora receber presentes, balas e doces. Enfeita-se, brinca com seus pertences, que estão sempre à mão. Anda de lá para cá, sem parar. Caminha com outras crianças em volta do terreiro, fazendo **arte da vida e vida arte**.

Aprende pelo contágio. Como no aprender deleuzeano, a criança chega e aprende em várias direções, cheia de repetições incontrolláveis. Não buscamos verdades nos conceitos, mas expressão de sentido neles, essa foi também nossa tentativa na gira. O clima muda quando muda a entidade. Quando os marinhos chegam, a gira vira uma festa. Comem mais, dançam mais, cantam mais intensamente.

A pombagira dá o tom da formosura. Vaidade é sua promessa, e sua sensualidade e beleza são intensificadas pelos seus adornos e adereços. Enfeita-se com colares, pulseiras, brincos dourados e lenços vermelhos. A cor entra na gira. De branco, torna-se embalada com o dourado e o vermelho das rosas e dos perfumes. Risos mais abertos e estridentes tornam-se comuns na roda. Ela chama quem passa, fazendo cortejo com delicadeza.

*A lógica que habito inclui
Cabem todos nesse barco*



Figura 24 – Ponto de Pombagira.

Mais tarde chegam os Pretos Velhos. São referendados com muito respeito e amizade. Cumprimentam-se de longa data. Estão, em sua maioria, sentados com seus cambonos e suas bengalas. São extremamente observadores. Falam pouco, ouvem muito. Os corpos dos médiuns ficam dobrados, andam com muita dificuldade. Conversam horas e horas entre eles. O tempo deles é um tempo diferente. É um tempo mais emaranhado.

Tempo da experiência. Podem permanecer na gira sentados até o final dos trabalhos. São os mestres da gira. São a expressão do sentido gira, expressão que não comporta hierarquia. Quando eles chegam, traduzem uma experiência presente alargada num passado e num futuro contraídos no infinito, tempo Aion deleuzeano, em que o corpo se dá à vida e a vida se doa ao corpo!

Malungu das existências infames



Figura 25 – Gira dos Pretos Velhos.

Cânticos e pontos

Ao sinal do dirigente, encerram-se os trabalhos com mais cânticos. Fim de mais uma gira, que nunca vai repetir-se, embora contenha os mesmos procedimentos.

Os cânticos e pontos são marcações fundamentais para o acontecimento da gira. São eles que determinam quem entra, quem sai, quem fica, ou quem permanece no terreiro.

A energia que emana de cada ponto ou canto encarna uma emoção própria para cada médium e consulente. Os pontos marcados são símbolos de extrema seriedade para um umbandista. Neles está constituída a intenção de cada elemento, entidade, força e espírito. Os cantos são simples e muito objetivos.

Traduzem uma canção que remete a um tempo arcaico e etéreo. Simplicidade é a emoção que nos toca! Pulsa nossos corações! Atualiza menos do que invoca. Provoca intensidades e vetores de afetos lá de um lugar que desconhecemos a princípio. Tempo atávico. Cânticos realizados por mulheres, homens e crianças em marcha e criando a marcha da gira, gira de guerrilha! Aprendemos que a Umbanda não se pratica em um dia de gira no terreiro, mas na grande gira da vida!

Lógica fria, mundo frio; lógica quente, rebeldia

A lógica que revela outros modos de sentir e de viver



Figura 26 – Gira da Praia, em Ponta da Fruta, Vila Velha.

Quando recomenda mais que uma revolução teórica, mas uma revolução de princípios e de métodos, Morin (2005c) nos inspira a assumir a rebeldia de novas lógicas para a desconstrução do antigo mundo frio e a criação de um mundo quente. Embora compreendendo que o mundo é multidimensional, nele e com ele podemos constatar discursos que insistem em colonizar algumas lógicas quando atribuem valor superior a determinados campos epistêmicos, produzindo a excessiva especialização.

Esse modo de compreender o mundo assume formas e pontos de vista que diferem da perspectiva do filósofo complexo, pois adotam um discurso vertical e impositivo de territórios fixos, que não dialogam com outros referenciais e perspectivas, instituindo suas lógicas em molas mestras.

Segundo Tristão (2004), existe uma narrativa própria da educação ambiental. Para a autora, “a complexidade, como ruptura epistemológica do pensamento moderno, refere-se, sobretudo, àquilo que não pode ser analisado pela somatória das análises parceladas” (TRISTÃO, 2004, p. 106).

Romper barreiras preestabelecidas, desmoronar modos duais de vida e de mundo, interligar natureza e cultura, encontrar brechas epistêmicas são orientações fecundas para o cenário planetário e para a pesquisa em educação ambiental, pois acolhem um encontro de lógicas mais abertas, reflexivas e criativas no processo das práticas sociais.

Nosso respiro metodológico se deu quando os dois mundos – ou lógicas – entraram em contato. A opção pela complexidade permitiu assumir uma posição política, metodológica e epistêmica que problematizava a educação ambiental conservacionista e instrumental propagada em muitos programas oficiais, em tensão com outras lógicas, buscando pistas nos limites da herança moderna para tomar partido da ocasião (*kairós*) e das circunstâncias cotidianas vividas com os umbandistas nas giras e/ou nas oficinas com o grupo de professores e alunos.

Ao fazermos uso das narrativas nas oficinas e nas rodas de conversa, que foram sendo produzidas na trajetória da pesquisa, pudemos promover alguns debates acerca das invisibilidades que as práticas da cultura afrodescendente sofrem e operam, ou para resistir pelo silenciamento dos modos de viver e pensar as orixalidades dos umbandistas, ou para criar rebeldias ao fazer da força da narrativa uma transgressão política e colocar em funcionamento algumas estratégias das existências infames⁵².

52 O conceito de infame foi inspirado no filósofo Michel Foucault. Compreende existências que vivem à margem das metanarrativas dominantes, mas que encontram potência ao resistir mesmo em processos que inviabilizam e silenciam seus modos de viver, pensar e agir.

Nesse sentido, as narrativas faziam críticas à noção de representação. A lógica do conceito da representação consiste em buscar a correspondência com algo que precede a atividade cognitiva, como se o saber estivesse pronto e acabado para ser transmitido como valor absoluto. Contudo, sabemos que o conhecimento não é um dado preexistente. Ele emerge da história da ação humana num diálogo intrínseco entre cultura e natureza.

As provocações que as narrativas acionavam no debate desconstruíam as noções representacionais das lógicas hegemônicas para modos mais complexos de perceber o mundo, as nossas relações com a natureza e com a cultura e o modo como os umbandistas compreendem e vivem.

O debate contextualizava e discutia noções, como o discurso sobre o desenvolvimento sustentável, segundo o qual cada um deve fazer sua parte para alcançar e resolver os problemas sociais e ambientais promovidos por discursos que orientam de maneira a individualizar as ações para preservação e conservação da natureza e que não colocam em relação as escolhas e os modos de vida adotados pela sociedade, a qual, hegemonicamente, põe alguns valores acima de outros, sem conectar os efeitos das suas escolhas.

As orixalidades em narrativas permitiam a desconstrução dos mundos e das lógicas frias por meio da problematização da lógica dominante da cultura positivista, como observam Sato e Passos (2012).

As narrativas indicam que nos terreiros o conhecimento se inscreve na corporalidade (biológica) e nas orixalidades (das intensidades do corpo) dos praticantes. As orixalidades estão inscritas na memória e na ancestralidade dos ensinamentos dos caboclos e dos pretos velhos, que acolhem de modo relacional uma natureza não profanada nem transformada em objeto controlável. Difere, portanto, do conhecimento ocidental, que opera por cisões do corpo e do espírito (ser e cosmos, uno e múltiplo, razão e mistério, ciência e poesia). Concordamos que a diferença entre ciência e mitologia reside na escolha da metalinguagem que cada qual faz para contar suas histórias. Cada uma, a seu modo, resiste, inventa e revela diferentes interpretações. As narrativas permitiram ir à busca dessas diferentes interpretações.

Então, pensamos o processo de construção dos sentidos das orixalidades a partir da contribuição da fotografia. Em Tristão e Nogueira (2011, p. 108), a fotografia “[...] proporciona um exercício crítico contínuo, uma revelação sem fim da realidade visível, da sociedade, da cultura, da natureza e do meio ambiente”. Esse exercício foi proposto na oficina com os professores, um exercício de diálogo com as orixalidades, com o movimento de desejo de que o “fotógrafo manipulasse emoções”.

A fotografia, como linguagem imagética, pode ser aprendida como uma experiência de vivenciar a cultura local para uma aprendizagem significativa e problematizadora [da educação ambiental]. A imagem do cotidiano coloca em jogo muito mais do que um simples juízo de valor, mas mexe com nosso imaginário, nossos sentimentos, com nossa existência e cria subjetividades (TRISTÃO; NOGUEIRA, 2011, p. 120).

Fizemos uso das fotografias produzidas durante as giras que frequentamos indo ao encontro do que os autores sugerem como “[...] possibilidade de compreender a complexidade da realidade multidimensional [...]” não só para “[...] pensarmos a fotografia em sua relação com a EA para além da simples reprodução [...]”, mas, principalmente, para uma leitura crítica da imagem e “[...] de seus efeitos culturais e sociais [...]”; uma possibilidade “[...] transgressora do lugar comum, do que às vezes os olhos sem suas lentes não conseguem ver, captar e sentir” (TRISTÃO; NOGUEIRA, 2011, p. 122). Portanto, fizemos uso da experiência fotográfica como aposta política.

Em Kassoy (2009, p. 78), a “experiência fotográfica brasileira, como a latino-americana, reproduz basicamente a experiência europeia, particularmente quando se trata da imagem da burguesia ou da elite”. O autor critica a “[...] construção do nacional ou a construção da imagem do país”, cuja temática, no início do século XX, se valeu dos avanços da técnica nas estradas de ferro, na agricultura, nas transformações urbanas, na industrialização. Valeu-se também da natureza, das manifestações artísticas, do desbravamento e da colonização e dos retratos dos dirigentes da Nação, enfatizando-os. Segundo ele, “[...] fotografias dessas categorias contribuíram para que se tivesse uma leitura dirigida das cidades e países” (KASSOY, 2009, p. 82). O autor denuncia o endereçamento dessas imagens financiado pelas instituições oficiais e empresas privadas interessadas na divulgação de certo tipo de sociedade e de desenvolvimento num dado momento histórico.

A vegetação exuberante e séries etnográficas dos grupos considerados como racialmente inferiores, os tipos, por exemplo, eram temas que o europeu esperava ver quando se tratava de fotografias do Brasil ou de outros países latino-americanos, expectativa traduzida por uma identificação do país elaborada no exterior, a partir de certos estereótipos (KASSOY, 2009, p. 83).

Os estudos de Kassoy identificam que, em 1870, o ideário cientificista aportou em terras brasileiras, predominando o pensamento racista nos debates acadêmicos e na produção literária, que considerava os brancos representantes de uma raça superior e os negros e índios, a impureza racial. Jorge Amado, em *Tenda dos milagres*, retratou esse ideário às avessas, dando ênfase à cultura popular da mãe de santo, do capoeirista, dos malandros e dos trabalhadores que circulavam na reitoria daquela universidade popular, contando a vida do seu reitor Pedro Archanjo.

Kassoy afirma que “a arte se torna científica”. A obra *O mulato*, de Aluísio de Azevedo, por exemplo, retrata a burguesia preconceituosa dominada pelos dogmas religiosos. Contudo, Kassoy (2009, p. 45) diz: “Nosso imaginário reage diante das imagens visuais de acordo com nossas concepções de vida, situações socioeconômicas, ideologia, conceitos e pré-conceitos”, provocando em nós efeitos distintos e interpretações diversas.

A imagem fotográfica tem múltiplas dimensões, denominadas por Kassoy como realidades. A primeira é visível, é o próprio documento imóvel da fotografia. O testemunho é o conteúdo da imagem fotográfica, seria a segunda realidade, além de outras que permanecem invisíveis, não explícitas, como “[...] a vida das situações e dos homens retratados, desaparecidos; a história do tema e da gênese da imagem no espaço e no tempo” (KASSOY, 2009, p. 131-132).

Foi com esse propósito que fizemos uso político das narrativas a partir das fotografias que capturamos nas giras. Para colocar em relevo lógicas rebeldes e não autorizadas, seguimos a orientação de fixar raiz na cultura local de modo a procurar compreender outras culturas, outros povos e a diversidade cultural, biológica e social (TRISTÃO; NOGUEIRA, 2011, p. 122).

Nesse sentido, no último encontro com os professores, solicitamos que realizassem uma leitura crítica das fotografias para que, numa discussão, pudessemos contribuir para a reflexão do momento em que vivemos e para que novas narrativas fossem desdobradas a partir daquelas imagens – “afinal é o que dá sentido à vida que se busca resgatar e compreender, pertence ao domínio da imaginação e dos sentidos – nível iconológico: iconográfico carregado de sentido”, como sinaliza Kassoy (2009, p. 135) – enredadas por uma postura política epistêmica e metodológica de “[...] produzir um enredo para compreender a ideia de natureza, de ciência e de pesquisa, que tomam diferentes sentidos segundo a época e as sociedades humanas” (TRISTÃO, 2013, p. 849). As narrativas fazem composição com os textos e os conteúdos dos contextos vívidos, propiciando outra narrativa, que sugere uma nova compreensão das lógicas e das orixalidades.

A força das intensidades do corpo

Abrir o corpo a conexões. A significância cola na alma assim como o organismo cola no corpo e dela também não é fácil desfazer-se e, quanto ao sujeito, como fazer para nos descolar dos pontos de subjetivação que nos fixam, que nos pregam numa realidade dominante? (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 22).

A lógica das orixalidades subverte pela dança



Figura 27 – Evento paralelo à Rio+20, no Rio de Janeiro.

As perspectivas das intensidades do corpo vividas pelas orixalidades nos terreiros estão traduzidas no conceito de *éthos*, na morada, na força de realiza-

ção do modo de ser e habitar tecido por múltiplas relações com o tempo, com a vida, com a morte, com os elementos da natureza, consigo mesmo e com os outros seres; força ética de outra lógica acolhida no modo de ser e viver das orixalidades.

Deleuze (2012) contribui para essa compreensão quando cria o que denominou de CsO (corpo sem órgãos), conceito através do qual o autor defende um novo modo de filosofia. A ética de Espinosa é entendida por Deleuze (2012) como plano de imanência comum a todos os indivíduos. Não existe uma essência individual, mas uma natureza que é, ela própria, um indivíduo variando de uma infinidade de maneiras: “Não é mais a afirmação de uma substância única, é a exposição de um plano comum de imanência em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos” (DELEUZE, 2012, p. 127). Para o filósofo, assim como para Espinosa, a questão de como se cria um CsO exige um modo de vida; há a exigência de um exercício conjunto entre mente e corpo para transformar a tristeza e a impotência em potência de agir e pensar e alegria de viver.

O CsO “[...] não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 9). Para os autores, o que define o corpo não é sua função ou forma, suas funções orgânicas, mas os movimentos de repouso, velocidade e lentidão, o que Espinosa define como propriedades cinéticas.

A importante proposição de Espinosa consiste no poder de afetar e ser afetado. Isso vale para humanos e não humanos. Dela deriva o conceito prático do CsO. Quando faz uso dessa proposição, o filósofo afirma que a cinética do corpo não remete ao organismo, mas pretende evidenciar que o modelo cinético e dinâmico do corpo como *conatus* (conceito que Espinosa definiu como o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser) é ampliado, sendo a função orgânica apenas uma das dimensões do corpo, e não sua totalidade (DELEUZE, 1996, p. 126).

O importante é conceber a vida, cada individualidade de vida, não como uma forma ou um desenvolvimento de forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas. Uma composição de velocidades e de lentidão num plano de imanência.

O que o autor privilegia é a ideia do corpo complexo, constituído de multiplicidades de outros corpos. O CsO, portanto, somente pode ser ocupado e

povoado por intensidades. O corpo é “matéria e energia” (DELEUZE, 1996, p. 13), é a capacidade de afetar e ser afetado para realizar uma ação. Inaugura-se assim a ciência dos modos de vida ou do comportamento, a ciência dos afetos pela via da ética de Espinosa, ainda no século XVII.

Para Espinosa, o *conatus* é o próprio desejo. A dinâmica ou o aumento de potência do *conatus* se expressa por meio dos afetos de alegria e de tristeza. Deleuze, então, coloca a seguinte e importante questão para nossa reflexão:

Não se trata mais das utilizações ou das capturas, mas das sociabilidades e comunidades. Como indivíduos se compõem para formar um indivíduo superior ao infinito? Como um ser pode se apoderar de outro no seu mundo, conservando-lhe ou respeitando-lhe, porém, as relações e o mundo próprios? E a esse respeito, por exemplo, quais são os diferentes tipos de sociabilidade? Qual é a diferença entre a sociedade dos homens e a comunidade dos seres racionais? Não se trata mais de uma relação de ponto a contraponto, ou de seleção de um mundo, mas de uma sinfonia da Natureza, da constituição de um mundo cada vez mais amplo e intenso (DELEUZE, 2012, p. 131).

A noção de CsO – corpo como intensidade e não organismo determinado por leis da evolução natural – sugere que ao corpo não falta nada, mas a ele comporta o estabelecimento de relações intensas, complexas e plurais de afetar e ser afetado. Dessas relações não podemos escolher o que pode nos afetar e produzir em nós afetos tristes ou alegres, mas podemos decidir pela reversão do sentido de nossa relação com o que nos afeta, experimentando modos ou maneiras de viver que aumentem nosso *conatus*.

Nesse sentido, a noção de corpo como intensidades, ampliada pelas noções de *conatus* e de CsO, compreende esse corpo das intensidades não dissociado da morada, da casa que habita em nós e em que nós habitamos. O modo predatório de se relacionar com a natureza, produzido pela lógica oficial do paradigma ocidental, gerou crises que se conectam com outras crises: crises energéticas, climáticas, alimentares, hídricas, crises urbanas e rurais, crises que põem em risco todas as espécies, inclusive a humana. Todas essas redes de crises são originárias da lógica depredadora que o capitalismo mercadológico acionou e aciona. Há esperanças na sustentabilidade planetária, há um modo de enfrentamento dessas crises? Pergunta forte, resposta fraca! Não sabemos.

A filosofia prática nos ensina que um corpo pode ser qualquer coisa, “[...] um animal, um corpo sonoro, uma alma ou uma ideia, um corpo linguístico,

um corpo social, uma coletividade” (DELEUZE, 2012, p. 132), e que somente sabemos que temos a escolha da decisão pela reversão do sentido de nossa relação com o que nos afeta, experimentando modos ou maneiras de viver que aumentem nosso *conatus*, experimentando outras lógicas para a sociabilidade que produzam afetos alegres.

Cada um dos intercessores com quem dialogamos na pesquisa considera, a seu modo, que o enfrentamento dessas crises passa por outro modo de civilização. Historicamente, o domínio da natureza, a partir do conhecimento técnico, com a capacidade de intervenção do ser humano sobre ela e não com ela, refez todo o edifício do conhecimento e produziu um desencantamento da natureza, uma maneira hostil nas relações socioambientais. Nesse sentido, os princípios civilizatórios tão caros aos povos de santo trazem uma contribuição que nos aproxima do que foi disjunto e permitiu a formação de outro processo civilizatório.

A perspectiva do princípio da corporalidade, tão caro aos povos de santo, historicamente se inventou em outra lógica, que difere do tempo *chrónos* da modernidade. Não há na gira, por exemplo, um sacerdote único que conduz a cerimônia, como acontece em religiões judaico-cristãs. Em uma gira, existem, ao mesmo tempo, muitas entidades de cabeça, como chamam os umbandistas, de importância equivalente no mundo dos orixás.

As orixalidades na expressão do corpo dos ogãs, por exemplo, geralmente são exercidas por uma pessoa do sexo masculino, embora tenhamos visto mulheres responsáveis pelos toques do instrumento na gira que frequentamos. Deles é a responsabilidade de dar continuidade e sintonia à gira. Os ogãs não entram em transe, eles são escolhidos pelo orixá da casa. É deles a função de tocar os atabaques ininterruptamente na gira; portanto é deles a responsabilidade pelo ritmo corporal de todos os médiuns durante os cânticos.

A orixalidade manifestada na dança e na música ao som dos atabaques, encarnada nas vozes e no gestual dos médiuns, impregna a todos que vivenciam a gira, atualiza a mística africana. Todo o ritual da dança se apoia nos mitos que estão relacionados com o cântico, as palavras e as histórias que estão sendo atualizados em sincronia com os movimentos do corpo que acompanham o balé da macumba.

O balé sagrado dessa mística manifesta-se em formas definidas nos passos e nos ritmos. Por exemplo, quando um filho de Xangô dança, é preciso dançar de pernas firmes e abertas. Caso isso não ocorra, ele se torna descreditado. Um filho de Oxalá tem a função de abençoar os familiares, é ele quem carrega gestos de paz. Toda dança precisa ser exata no seu gestual para não prejudicar o ritual.

As orixalidades também se manifestam nas folhas, que são entendidas como sangue vegetal. Servem para a cura de doenças e se diferem pela cor, pela textura, pelas funções curativas. Podem ser utilizadas nos banhos, na limpeza dos ambientes, nas bebidas e servem de escudo em defesa e proteção.

Cantar, untar e dançar são verbos que honram a memória dos orixás e a expressão das orixalidades. Cada folha pertence a um orixá. Sem folha, não há orixá; sem orixá, não existe folha. Todas essas experiências são marcadas por múltiplos sentidos aos sons dos atabaques. Todos os objetos que se investem do sagrado são responsáveis por dar voz aos orixás, ou pelos cânticos ou pelos pontos cantados, que são responsáveis por trazer seus deuses para a Terra.

Portanto, as intensidades do corpo são percebidas na prática umbandista por absorver e refletir as informações do mundo espiritual para o mundo físico. Esses contextos se dão em composição com a música, a dança, os alimentos, enfim, com todos os elementos presentes na gira, pois sem eles nada aconteceria.

A lógica dos universos frios e fixos, portanto, se desterritorializa no universo quente dos terreiros, percebidos como espaços sustentáveis de outras lógicas, os quais se valem de práticas que conciliam ou conectam cores, sons, cheiros e danças, teatralizados em uma diversidade de elementos que vão compondo esse espaço e tecendo os fios das malhas de significados e das redes de conhecimento que se vão produzindo no espaço e na lógica dos mitos africanos. Fios que entrelaçam o tempo individual com o tempo coletivo dos ancestrais, num encontro contínuo com o passado e o presente que a gira atualiza. Essas expressões marcam a força das intensidades do corpo nas orixalidades.

A força das intensidades do corpo nas orixalidades, como princípio civilizatório para os umbandistas, remete a muitas indagações no que se refere à vida e às escolhas políticas e éticas que a sociedade moderna priorizou nas suas relações com a natureza e com a cultura.

Tristão (2013, p. 849) contribui para o diálogo quando coloca a seguinte questão: “Será possível revertermos os fundamentos da ciência moderna com pressupostos hegemônicos de dominação e mercantilização da natureza, de economização do mundo e de valores construídos de excesso e de desperdício?”. A autora ainda afirma que é possível “[...] compreender a Educação Ambiental como filosofia de vida”, o que nos faz compreender a complexidade dos fenômenos socioambientais e o modo como a lógica dominante tem impactado nossos modos de vida e a sociedade como um todo.

Lógicas oficiais são, como denomina Tristão, “[...] razão fechada que se tornou insensível aos problemas socioambientais globais, como é o caso dos efeitos produzidos pela emissão de gases do efeito estufa, consequência das alterações climáticas” (TRISTÃO, 2013, p. 850).

A proposta da autora é “[...] reconhecer o valor de outras posições filosóficas [...]”, ou de outras lógicas de mundos mais quentes, para compreender as múltiplas ideias de natureza, ciência e cultura e tomar posições na esteira de outros sentidos, e não da lógica fria, conforme ela mesma relata:

A lógica racionalista formal de mundo e de vida que toma como base processos racionalizadores e ideológicos como noção de recurso humano, recursos naturais, a promoção da homogeneização que despreza o diferente e o tacha como inferior, populações primitivas, atrasadas, subdesenvolvidas (TRISTÃO, 2013, p. 850).

A pesquisa se propôs, como estratégia metodológica, a fazer uso das narrativas em educação ambiental para narrar histórias de vida junto sujeitos que protagonizaram o estudo, potencializando sua lógica quente, aberta e rebelde como possibilidade no abalo das estruturas da lógica fria e fechada. Para isso, foram produzidas narrativas relacionadas aos mitos ou às orixalidades que envolveram as intensidades do corpo, do mundo existencial, ou o lugar das experiências que o povo de santo habita.

A força da ancestralidade

Só se compreende o mito do corpo através da sua ancestralidade, amarrada como unha e carne na inseparabilidade da vida e morte. (BELEM; SATO, 2011, p. 341).

Edgar Morin (2001, p. 21) discute os múltiplos processos da mundialização, tanto nas dimensões demográficas, econômicas e técnicas, como nas dimensões das ideias, que se dão sempre de modo conflituoso.

Se o homem é em toda a parte potencialmente *Homo sapiens*, o ocidental-centrismo nega o estatuto de homem plenamente adulto e razoável ao atrasado e a antropologia europeia vê nos arcaicos não bons selvagens, mas primitivos infanti” (-MORIN, 2001, p. 21).



No processo de mundialização, é o progresso a “[...] lei da evolução e da história humana [...]” legitimado pela ciência e pela razão.

Migrações e mestiçagens, produtoras de novas sociedades poli-étnicas poli-culturais, parecem anunciar a Pátria comum a todos os humanos. No entanto, nas formidáveis misturas de populações há mais justaposição e hierarquização do que integração verdadeira; no encontro das culturas, a incompreensão prevalece ainda sobre a compreensão; através das osmose, as forças de rejeição continuam a ser muito fortes. A mundialidade aumenta, mas o mundialismo mal despertou (MORIN, 2001, p. 4).

Na dialógica que vai do processo de mundialização pela guerra ao da mundialização econômica, há movimentos de forças de integração e desintegração cultural, civilizacional, social, política e psíquica: “[...] se cada parte do mundo

faz cada vez mais parte do mundo, também o mundo, enquanto um todo, está cada vez mais presente em cada uma das suas partes” (MORIN, 2001, p. 31).

Elucida o autor:

O africano, no seu bairro de lata, não está integrado neste circuito mundial de conforto, mas nem por isso deixa de fazer parte dele. Sofre, na sua vida quotidiana, os contragolpes do mercado mundial. Foi expulso de sua aldeia por processos mundializados saídos do Ocidente. Dança ao som de músicas sincréticas em que os ritmos da sua tradição entram numa orquestração vinda da América, veiculando a memória do que os seus antepassados escravizados para lá levaram. Esse africano, feito objeto do mercado mundial, tornou-se também sujeito de um Estado formado segundo o modelo ocidental (MORIN, 2001, p. 33).

Contudo, segue o filósofo, a mundialização afeta “[...] nossa percepção e nossa concepção das coisas humanas [...]” (MORIN, 2001, p. 37), propiciando usos múltiplos de modos de vida em suas fronteiras transculturais, provocando dois processos: um, de homogeneização, degradação e perda das diversidades; o outro, de encontros das novas sínteses, das novas diversidades.

Outro ponto que o filósofo traz e que nos interessa nesta discussão é como reencontrar a relação passado, presente e futuro. O autor sugere revitalizar essa complexa relação respeitando as três instâncias, sem atrofiar nenhuma, mas certamente como política de hominização. Para ele, um princípio para o reenraizamento do passado é reconhecer o direito à vida para todas as culturas. Outro princípio de reenraizamento é “[...] o necessário reinvestimento no arkhé antropológico, biológico, terreno, sendo comum a todos os humanos [...]”, que não impediria os reenraizamentos singulares. Esse processo de reenraizamento passa pela desconstrução do pensamento para a produção de novas lógicas. “O passado não é só o passado singular de uma etnia ou de uma nação, é o passado telúrico, hominizante, humano, de que é preciso apropriar-se e integrar em si” (MORIN, 2001, p. 121). Às dimensões que o filósofo discute adere a força da telúrica ancestralidade vivida pelos povos de santo.

Os bantos foram os primeiros a aportar, no ano de 1580, no Brasil, mais precisamente na Bahia, onde foram escravizados com os índios nas fazendas dos jesuítas. Desse encontro nasceu o primeiro candomblé, chamado de calundu. Nasceram igualmente os primeiros saberes das folhas que os povos indígenas apreciavam.

Assim como o Candomblé, a Umbanda é o encontro de palavras que traduzem crenças ou mundos e costumes. O termo Candomblé é composto da junção das palavras *cam[ka]* (usos, costumes), *[ndamb]* (negro, preto) e *lé* (lugar, casa, terreiro e/ou pequeno atabaque) e, dessa forma, significa “lugar de costumes dos negros”. Umbanda resulta do encontro de *aum* e *bandhã* e significa o limite no ilimitado. No panteão africano existem mais de quatrocentas divindades, das quais dezesseis são consideradas as principais no Brasil. São elas: Essú, Ògun, Osossi, Osanyin, Obalúayé, Òsùmàré, Nàná Buruku, Sàngó, Iya, Obá, Ewa, Osn, Yemanjá, Lugun Ede, Oságuian, Osálufan (SANTOS, 1986).

Modos de ser, conhecer e sentir africanos estão presentes nos terreiros e na nossa vida. Estão na culinária, na arquitetura, na linguagem, nas músicas, nas danças, no modo de curar as doenças, na organização social, mas, infelizmente, reverberam nas relações injustas e desiguais produzidas na dinâmica social, que foram invisibilizadas nos currículos da educação formal até há bem pouco tempo.

A língua tupi-guarani (ou o dialeto tupinambá), por exemplo, foi ensinada aos colonizadores pelos povos indígenas. Chamada de língua geral, ela foi, em 1757, proibida pela Lei do Diretório, que por sua vez foi sancionada pelo Marquês de Pombal, o qual considerava a língua tupi-guarani uma invenção diabólica e abominável. Essa interdição da língua geral foi investida em todas as crianças portuguesas e indígenas, que somente poderiam aprender a língua portuguesa. Essa marca da colonização do pensamento se faz presente até hoje.

Muitas palavras africanas introduzidas na língua portuguesa estão associadas ao regime escravocrata, é o caso de mucama, quilombo e senzala. Isso nos afeta cultural e historicamente. Há também os vocábulos integrados ao sistema português, como esmolambado, sambista, xingamento, mangação, dengoso, caçulinha, molequeira, quilombola.

Algumas expressões vindas do povo banto substituem as de sentido equivalente em português, por exemplo, molambo por trapo, marimbondado por vespa, cachaça por aguardente, xingar por insultar, cochilo por dormir um pouco, moleque por criança pequena, axé e Oxalá por energia irradiante e Deus, e assim sucessivamente.

A “falta” de cultura – adjetivo atribuído às culturas de matrizes africanas e/ou substantivada como primitiva – está associada à origem das pessoas negras e aos povos africanos, pela imposição da cultura embranquecida europeia e católica, pela dominação cultural e linguística dos colonizadores. Essa herança se mantém, até os dias de hoje, na dinâmica da sociedade em geral, produzindo nas práticas cotidianas um discurso que aciona atos de violência sem precedentes aos povos de matrizes africanas, que pagam, por isso, um preço muito alto.

Durante a pesquisa, observamos que professores e pesquisadores sofrem frequentemente preconceitos quando introduzem na escola projetos que traduzem produções culturais das matrizes africanas, como as rodas de congo, os maculelê, as rodas de capoeira. Em alguns depoimentos de professores, ficou clara a discordância por parte de alguns pais com respeito à participação dos filhos nos projetos que envolvem essas práticas.

Os pais normalmente associam tais práticas à macumba e as traduzem como sendo um mal ou uma prática demoníaca. Em entrevista feita com alguns professores, foram comuns relatos referentes a alunos que negam a própria cultura.

A sutileza dessa negação está atravessada pelos modos e pelas relações dos indivíduos, uma vez que, através do prestígio de alguns símbolos e códigos propagados pela intimidação e/ou coerção, se tornam modelos para as comunidades ou são negados pelo mecanismo da invisibilização dos modos de ser, pensar, sentir e conhecer de um povo.

Contudo, toda essa maquinaria não opera sozinha e mecanicamente. Um dos agentes no mundo contemporâneo é engendrado pela lógica hegemônica capitalista, que opera nas mentes e nos corpos dos indivíduos.

No movimento de tensões e contradições existentes nas relações sociais, ambientais, culturais, políticas e econômicas das práticas e das lógicas dos povos do terreiro são engendradas lógicas que não estão em acordo com os cânones modernos da lógica fria e fechada, mas igualmente produzem novas lógicas de rebeldia e de resistência. Não há lógica nem prática neutra, como afirmam Sampaio e Guimarães (2012, p. 405): “É precisamente porque há resistência que o dispositivo precisa reafirmar continuamente sua validade e legitimidade no berço ininterrupto por se manter, por continuar a existir”. Podemos observar que, nas sociedades capitalistas, tudo vira mercadoria. Valores e relações adquirem traços mercantis como padrão dominante para as relações e práticas sociais e ambientais.

Há uma padronização da cultura e uma banalização da vida. Há uma produção do desejo para o consumo e o acúmulo. A perspectiva mercantil promove o individualismo, desmobiliza ações de solidariedade e participação do coletivo, coisifica as pessoas e personifica as coisas. Contudo, não há dominação absoluta. Alguns princípios civilizatórios caros aos umbandistas, como a ancestralidade, a corporeidade, a musicalidade, o axé, o comunitarismo propagado pelos povos dos terreiros, diferem dos valores individualistas do mundo ocidental.

O modo de produção da subjetividade capitalista busca a homogeneização da existência modulando processos, enquanto as lógicas das orixalidades vivi-

das e rememoradas nos rituais dos povos de terreiro atualizam os ritos e experiências que fortalecem a comunicação e a memória, priorizando a circulação da oralidade, evitando que sua cultura sufoque. Procuram fazer desabrochar nos territórios fixos o reflorescer na emoção do amor e do carinho, a qual transborda nos terreiros.

Os princípios e a força telúrica da ancestralidade nos fazem questionar o que nos tornamos e como nos tornamos o que somos, pergunta forte foucaultiana. Questionar por que somos assim e não de outro jeito é reconhecer que os desejos se renovam, as verdades absolutas desaparecem, as tristezas já são outras, as dores recomeçam, a dúvida movimenta, as máscaras são trocadas, os territórios se desterritorializam, como vivido na caótica gira umbandista. Confiar que outras lógicas se instalam é saber que não existem lógicas definitivas.

O tecido do chamado real comporta camadas, buracos, emergências, sublógica, supralógicas, alógicas, extralógicas, não sabemos. O ser não tem existência lógica, e a existência não tem essência lógica. O ser, a existência, a emergência, o tempo desafiam o pensamento porque desafiam a lógica (MORIN, 2005c, p. 251).

Analisar por que nos tornamos o que somos é estabelecer a confiança de que as territorialidades e os discursos minoritários das existências infames combatem a desigualdade ambiental, cultural e social por meio de estratégias e usos rebeldes, quando questionam a manipulação da ciência e das lógicas oficiais, a história da exclusão socioambiental, a hegemonia das metanarrativas, a geografia do poder no qual os movimentos instituídos investem.

As narrativas e o princípio da ancestralidade constituídos nas malhas das redes de significações das orixalidades contribuíram para a percepção de que a cultura e a natureza são indissociáveis e se estendem no humano como experiências singulares de subjetividades férteis para criar novos conceitos, como caixas de ferramentas foucaultianas, que permitem exercitar o pensamento para o movimento de outras lógicas. Portanto, a força telúrica da ancestralidade é potente porque nos faz lembrar e tentar não nos colocar na fluidez líquida dos desejos e dos tempos rarefeitos da modernidade.

A força oral eco-lógica

Enquanto que a lógica dos conjuntos discursivos se propõe limitar muito bem seus objetos, a lógica das intensidades, ou a eco-lógica, leva em conta apenas o movimento, a intensidade dos processos evolutivos. Esses processos de se pôr a ser dizem respeito apenas a certos subconjuntos expressivos que romperam com seus encaixes totalizantes. Que apela outras intensidades a fim de compor outras configurações existenciais (GUATTARI, 1997, p. 28).

Bastide argumenta que, para entender o Candomblé de dentro, “[...] é necessário ir a esse povo, encontrá-lo, vê-lo como realmente é, entrar solidariamente em seus sentidos para saber o que pensa” (BASTIDE, 2006, p. 20).

Santos (1986) atribui ao axé um sistema dinâmico de poder de realização por elementos simbólicos e materiais transmitidos a cada gira. O autor argumenta: “Para que o terreiro possa ser e preencher suas funções, deve receber àse; o àse é plantado e em seguida transmitido a todos os elementos que integram o terreiro” (SANTOS, 1986, p. 39). Plantado no terreiro, o àse se expande para todos os elementos: os orixás, os membros do terreiro e o asê dos antepassados.

Pelos relatos dos pretos velhos, o passado é articulado com o presente no imaginário do povo de santo. Toda palavra, para os povos de santo, está impregnada de asê, de poder, de ação. Para se transmitir asê, é necessário usar as palavras apropriadas, razão de a oralidade ter importância para os povos de santo: “Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece” (SANTOS, 1986, p. 47).

O território perdido na diáspora africana é celebrado por meio da oralidade dos cânticos e do mundo simbólico dos terreiros. Na gira, os povos de santo resgatam, através dos cânticos, seu universo referencial. Para os umbandistas, o sagrado está no mundo que nos cerca (*Ayé*), na *Macaya* ou nas florestas, matas e folhas. Diz um ditado popular iorubá: “Sem folha não existe orixá e sem orixá não existe folha”.

Texto (*textus* em latim) tem relação com tecer, que remete a tecido. Temos entrelaçamentos de palavras. Quais verbos habitam nosso tecido, nosso texto? Felizmente, alguns órgãos oficiais e pesquisas têm valorizado os povos de santo. Pesquisa realizada pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome concluiu o seguinte:

Já é tempo de a sociedade brasileira, em sua totalidade múltipla e diversa, começar a se inspirar nas comunidades de santo para desenvolver um modo de vida que seja mais autossustentável, baseando a reprodução da vida no cultivo de plantas alimentícias e medicinais mais variadas e sem agrotóxicos, em plantações também de pequena e média escala, ao invés de generalizar para todo o país a escala gigantesca do agronegócio transnacional, respeitando e preservando o meio ambiente onde elas nascem e crescem. Já é hora também de retornarmos ao consumo de animais mais saudáveis, tal como já foi nossa prática antes da explosão da criação de rebanhos e de aves em grande escala industrial que praticamos hoje em dia, e de voltarmos a valorizar a variedade de espécies e de tipos de animais, incentivando uma escala de produção comunitária, ou não monopolista, de criação e consumo (BRASIL, 2011).

A mesma pesquisa, ao se referir ao mundo do axé e dos orixás, declarou:

É necessário iniciar uma reflexão sobre o quão vigorosa é a economia do axé e o quanto ela carrega de possibilidades de geração de trabalho e renda para os pequenos produtores familiares, artesãos, artífices, extrativistas, quilombolas e outras comunidades tradicionais, entre tantos agentes que fazem parte dessa ampla rede econômica de intercâmbio de produtos e serviços. A economia do axé funciona como uma série de nós de uma rede e, ao mesmo tempo, ela é ponto de outros nós. Existe, assim, concretamente, um grande potencial dessa rede crescer e se expandir, tendo o Estado um papel importante a cumprir para que essa expansão esperada se torne realidade. Para cada domínio do mundo natural existe um orixá cuidando das formas de vida e exigindo dos seres humanos o mesmo devido cuidado, para que a continuidade da vida, com sua variedade, esteja assegurada para as gerações futuras, as quais poderão colocar, por meio de culto aos orixás, a geração presente como ancestrais para seus descendentes (BRASIL, 2011).

Essas experiências tecidas no campo oficial têm provocado e promovido, para os povos de santo, potência para estimular as discussões e problematizar

outras lógicas não antes autorizadas. Também têm promovido o compartilhamento e a visibilidade de temáticas e de lógicas, como as do grupo de mulheres, de LGBTQs, das pessoas de pele negra, da educação ambiental, dos direitos humanos, das comunidades tradicionais, mobilizadas por lógicas solidárias, através do debate e de ações para pensar uma eco-lógica sem dissociá-la do humano, de modo que fortaleçam e articulem as dimensões estética, ética e política com o ambiente e as práticas sociais.

A palavra pronunciada se faz som que procura atingir um interlocutor. No terreiro, é a palavra que conduz o axé ao movimento e à sua realização. O axé é o meio pelo qual os povos de santo transmitem seus valores civilizatórios, através da orixalidade que expressa seu conteúdo estético. Em Sato e Passos (2009, p. 44) encontramos ressonância no trabalho quando colaboram para reafirmar que “a cultura talvez seja a chave de compreensão dos dilemas socioambientais desde que dela emanem as escolhas históricas da civilização humana”.

Os autores encontram na arte uma das portas de entrada para discutir a dimensão ambiental, não pelo viés da tragédia e da catástrofe tão ao gosto da mídia oficial, “[...] mas pela beleza revolucionária em questionar os modelos de vida consumista a favor de ações mais sustentáveis [...]” (SATO; PASSOS, 2009, p. 45-46), visto que “[...] os dramáticos movimentos dos impactos ambientais podem ser postos juntos com a sensibilidade do coração, e não somente a sabedoria do cérebro” (SATO; PASSOS, 2009, p. 44).

As questões levantadas pelos autores colaboraram para a inclusão da sensibilidade no ato de trafegar pelas lógicas contrárias às oficiais, pois trouxeram reflexões sobre o modo de viver dos povos de santo, a oralidade e o axé como acolhedores de outros processos civilizatórios. Eles relembram que “[...] a diferença entre a ciência e mitologia é que cada qual escolheu uma metalinguagem para contar suas histórias, com jeitos particulares, interessados e instrumentos próprios” (SATO; PASSOS, 2009, p. 53). Não há imagem sem olhar, nem olhar sem sentido, concluem.

Pelo axé que propagam em suas pesquisas, através do modo como compreendem a cultura e o ambiente, intrinsecamente conectados e investidos do coração e da sensibilidade, os autores potencializam nossa proposta de continuar com as narrativas que nos inspiraram na pesquisa.

A invenção de outras lógicas por outros sentidos

A noosfera está em nós assim como estamos nela. Mitos e ideias voltaram-se para nós, invadiram-nos, deram-nos emoção, amor, ódio, êxtase, fúria. Que vitalidade espantosa, parte das nossas vidas, a da noosfera! (MORIN, 2005c, p. 300).

Com os fios da delicadeza, fiaremos malhas de outras lógicas, com respeito à alteridade e pela dignidade singular dos verbos e dos objetos umbandistas



Figura 28 – Guias de axé.

A invenção de novas lógicas permite indagar sobre um traço marcadamente arrogante de uma sociedade que se legitimou pela dominação e pela incessante desqualificação dos saberes que não fazem elos com seus cânones.

Michel Foucault, a partir dos escritos desenvolvidos nos seminários realizados no Collège de France, na década de 1980, interessado no que chamou de *Ethopoiein*, ou fazer *êthos*, maneiras de ser ou modos de existir, estudou a noção do “cuidado de si” por parte dos filósofos clássicos em detrimento do conhecimento de si, marcado por traços cartesianos que anulam as discussões acerca dos afetos, das espiritualidades e das emoções.

Ao cunhar o conceito de invenção de si, Foucault nos conduz à noção de governo de si próprio, ou de uma resistência às tecnologias de si de aprisionamento de formas de mundo e de subjetividades sob a égide da razão. Portanto,

as práticas de si defendidas por ele assumem o lócus das lutas de resistência às lógicas e domínios hegemônicos pelo *éthos* das lógicas de matriz africana.

Capturar essas práticas e lógicas no processo da pesquisa somente foi possível pela imersão na racionalidade dos umbandistas, através dos diálogos realizados nos terreiros de Umbanda, nas inúmeras rodas de conversas, através das oficinas com professores e alunos da escola vizinha aos terreiros e na aventura saborosa da leitura de estudiosos dessa temática. Durante o processo, além da intensa vivência nas giras, buscávamos garimpar toda dica que escutávamos de pessoas simpatizantes ou não com o tema. Mas o prazer maior se deu quando chegamos à escola. Naquele espaço, pudemos compartilhar saberes, curiosidades, angústias e desejos, problematizar o campo e o objeto pesquisado junto dos saberes dos professores e dos alunos.

Na escola, colocamos em evidência a educação ambiental propagada nos discursos oficiais, que pretende preservar, conscientizar, conservar para o governo do outro, colocar em xeque e refletir se poderiam as lógicas dos terreiros da Umbanda ser pensadas como ecologias menores (não em tamanho, mas como uma ecologia rebelde, localizada às margens das lógicas da ecologia maior) e inventar maneiras do governo de si, traçando linhas de diferenças e lógicas de resistência.

A “[...] radicalidade do pensamento cava mais profundamente onde o pensamento mítico e o pensamento racional ainda não se encontram dissociados” (MORIN, 2005c, p. 102-103). Assim, os movimentos caóticos da gira coexistem com múltiplos universos referenciais, configurados nos cânticos, nos alimentos, nas manifestações de possessão, nos passes, nas danças manifestas dos exus, nas brincadeiras dos marinheiros, na força dos cânticos de Iansã e de Ogum, nos cantinhos dos pontos riscados manifestos pelos médiuns durante a cerimônia, na força dos batuques dos ogãs – manifestações das orixalidades que não estão desconectadas da cultura e da natureza ou do modo como pensam os povos de santo. Essas dimensões estão conectadas todo o tempo.

A cultura da invisibilidade (HALL, 2006), materializada nas práticas culturais de matrizes africanas, foi historicamente negada nos discursos hegemônicos, embora permaneçam como lugar de negociação e de resistência. A ecologia menor⁵³, ou a lógica quente transversalizada nas orixalidades dos terreiros, colabora para experimentar uma realidade complexa, sempre imprevisível e singular, enredada por aprendizagens atravessadas pela cultura que nos constitui.

53 O adjetivo menor não equivale à categoria tamanho, mas a um possível lugar que resiste às conformações dos cânones hegemônicos das metanarrativas. Esse conceito é utilizado por Godoy, o qual se inspirou em Deleuze.

Os terreiros configuram-se em espaço rizomático de produção de múltiplas lógicas. Eles se revelam quando dizem que aprendem a cuidar de nós cuidando de Aiyê⁵⁴, com todos os sentidos entrelaçados com a natureza e a cultura, encaracolados de impressões e expressões atávicas dos elementos e dos orixás⁵⁵.

As narrativas dos terreiros permitiram uma abertura na imaginação para a criação de sentidos, afetos e emoções férteis com vistas a se pensar sobre os conflitos socioambientais, desconstruindo a lógica imperativa do capital e dos programas oficiais das políticas de educação ambiental que não encarnam a vida nos seus propósitos e efeitos.

Sato e Passos (2009) provocam: “Como antes da escrita e dos livros se formaram as explicações para a criação do universo?” Sem telefone, internet ou correio, como eram contadas as histórias sobre as estrelas e o perfume das flores? “Mitos são narrativas lendárias da tradição cultural de um povo que explica a gênese do universo, oferecendo regras práticas e cotidianas de orientação do humano” (SATO; PASSOS, 2009, p. 53).

Mediante a opção política por uma lógica aberta e quente, podemos realizar diferentes interpretações para a compreensão de nós mesmos, do mundo e da vida. Nossa opção percorreu a mística das orixalidades presentes nos princípios civilizatórios dos povos de santo e na aderência a outros verbos. Nesse sentido, a lógica das práticas da Umbanda cria zonas de contágio com alguns princípios da educação ambiental para as sociedades sustentáveis desejáveis.

As práticas umbandistas em sua história engendram tensões contra a racionalidade cristã europeia e branca, que impôs um modo de constituição de sociedade, embora encarnasse toda uma herança africana com elementos culturais da memória coletiva negra.

Segundo Ortiz (1999), a memória coletiva negra passa por transformações assim como a sociedade brasileira, que saiu de um modelo de regime escravocrata para o de uma sociedade moderna de classes. Qual o lugar do negro nessa nova sociedade? O escravo foi convertido a cidadão livre. Sabemos das consequências negativas desse movimento para a população negra. A desagregação do universo mítico dos negros e a nova orientação social, junto da expansão da cidade, desestabilizaram a sua herança cultural, materializada, muitas vezes, em práticas de suicídios provocadas pela frustração, pela posição marginal e pela falta de oportunidades na estrutura social.

54 Nome dado ao planeta Terra.

55 Os orixás, na cultura umbandista, são a própria natureza. Funcionam como elementos de força e energia. Seus discursos agem através dos atabaques, nos quais pulsa a fé, o tempo, a memória e o coração de todos. A fé e a natureza trabalham juntas.

Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) mostram que, até 1966, a Umbanda não era considerada uma religião. Era tratada como conjunto de crenças supersticiosas, e os umbandistas eram chamados de kardecistas.

O crescimento dos que se declaravam umbandistas nessa década foi em torno de 324%: em 1964, declararam-se umbandistas 93.395 pessoas; já em 1969, esse número cresceu para 302.952 pessoas. Nesse mesmo período, o número de kardecistas diminuiu. Nos estudos de Ortiz, o movimento crescente de umbandistas declarados se deu porque parte deles, que se dizia espírita, passou a confessar a sua verdadeira crença religiosa. A história da Umbanda se confunde com a história das mudanças globais da sociedade brasileira:

A Umbanda não é uma religião do tipo messiânico, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime, através do seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial (ORTIZ, 1999, p. 32).

Esse movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras teve como consequência a criação de uma religião considerada por muitos estudiosos como genuinamente brasileira. A história da Umbanda se relaciona com a desagregação da memória negra, mas também com a resistência e a invenção de si no fluxo da sociedade capitalista.

Algumas práticas e ritos se tornariam incongruentes com as orientações da sociedade moderna. O autor exemplifica isso com a prática da *camarinha*⁵⁶. Para os umbandistas, a conservação do mundo simbólico é importante, mas, à medida que o negro se integra na sociedade capitalista, essa prática se torna excessiva na lógica do tempo *chrónos* linear e no seu uso utilitarista, em que o trabalho assalariado é a ocupação principal.

Para se fazer o santo, é preciso dedicação, meditação, recolhimento: “Os ritos e os valores religiosos forneceriam aos indivíduos um universo coerente para afrontar o tipo de vida da moderna sociedade” (ORTIZ, 1999, p. 54). E não foi exatamente essa a aposta do movimento ambientalista de afrontar o tipo de vida, a lógica forjada pela racionalidade moderna, o modelo racionalizante de produção de subjetividades capitalísticas marcado pelo fetiche

56 Lugar onde se faz o santo, um ritual de passagem para alguns médiuns. Nesse período, o médium se restringe ao contato com algumas práticas cotidianas, como conversar, comer, dormir, rezar.

do consumo e da propriedade, que priorizou modelos comportamentalistas e mentalistas, produzindo um discurso planificado, ao gosto da racionalidade carnificínica, que privilegia o conhecimento técnico-instrumental coisificante.

Ortiz aponta que a ciência foi a primeira instância a se colocar em oposição à crença umbandista, associando seu ritual de possessão à loucura ou a manifestações históricas, colocando a Umbanda ao lado de doenças, como o alcoolismo, a sífilis e as doenças mentais em geral.

Verificamos como os sistemas das verdades instituídas produzem as exclusões e exercem poder através da sobreposição dos discursos dominantes. Após considerarem o transe uma patologia, esses discursos passaram, em seguida, a sugerir-la como terapêutica. Logo depois, produziu-se a ideia de barbarismo, ignorância, atraso, selvageria e incivilidade, enunciada pelos discursos das igrejas dominantes e pelo Estado, em colaboração com a grande imprensa. É exemplificador o artigo extraído pelo autor de um jornal carioca acerca da visita do escritor Aldous Huxley ao Brasil e de sua ida a um terreiro.

Huxley na macumba

É profundamente **humilhante para todos nós**, brasileiros, que o escritor Aldous Huxley tenha podido assistir, em pleno coração do Rio de Janeiro, a uma cerimônia de macumba. Não apenas porque alguns pretensos intelectuais encaminhassem o famoso autor de Admirável Mundo Novo para o morro do Salgueiro. Mas pela simples e única razão de ser ainda possível, em mil novecentos e cinquenta e oito, quando caminhamos em plena era atômica não se sabe se para o cataclismo, a realização de torpezas tais na própria capital da República. Os jornais pormenorizam que o espetáculo a que foi levado o homem de letras, sem dúvida um dos mais destacados no panorama contemporâneo da literatura anglo-saxônica, se verificou a poucas centenas de metros do Catete. Ali, afirmam os jornalistas sobre um altar, estavam juntas as imagens de santos católicos, orixás, fetiches africanos e ameríndios, fotografias de políticos, estampas de Tiradentes, figuras de Buda e de Zumbi dos Palmares, além de cerâmica de bichos, conjunto esse que impressionou o escritor inglês. As danças e cantos que se seguiram, interrompidos a meio pelo **“Pai-de-Santo” para o “abraço duplo ao visitante”**, prosseguiram depois dedicados a ele. Temos, assim, a prova evidente de que as pessoas que guiaram o autor de “Contraponto” até ao incrível e **repugnante antro**

lhes fizeram ver, talvez sem o pensarem, o espelho exato em que se reflete o nível social onde se afundam e chafurdam cerca de 600.000 **favelados**! A existência desta **sub-humanidade** exprime, com efeito, um estado de espírito e define a confusão e o **descalabro psíquico** a que chegaram esses **miseráveis seres**. A macumba impera, arrebanhando cada vez maior número de praticantes de ritos que são **um insulto à civilização**. A favela ganha terreno, o problema é, dia-a-dia, mais complexo e a sua solução cada vez mais longínqua. A onda fortalece de tal modo que o caminho apontado parece ser o da expulsão do governo federal e da população civilizada do Rio de Janeiro. “Pelo menos, essa é a dedução natural aceita por aqueles que, a pretexto de mostrarem uma expressão da vida brasileira, levaram o intelectual inglês à favela e o introduziram no meio daquela indescritível podridão” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 1958, apud ORTIZ, 1999, p. 200-201, grifo nosso).

As palavras em destaque no artigo nos permitem pensar que “a realidade coincide pouco com a verdade” (SATO; PASSOS, 2009). Como operam as subjetividades dominantes? Existe algum valor natural? Como combater a geopolítica naturalizada? Como as narrativas menores podem desterritorializar lógicas que classificam, selecionam e normatizam, e potencializar lógicas mais solidárias para sociedades mais sustentáveis?

Entrevistamos uma mãe de santo que reforçou a seguinte frase da canção “É d’Oxum”: “[...] a força que mora n’água não faz distinção de cor, e toda cidade é d’Oxum” (GERÔNIMO, 1985). Esse pensamento desmanchou fronteiras, criou zonas de confiança, inventou possíveis encontros mais solidários, creditou às relações a força imperiosa da cultura que se forja no ambiente que a habita, ou a força da natureza que se forja na cultura que a inventa. Perseguiu verbos pautados na ética para colocar em xeque substantivos dos cânones dominantes que se afastaram da natureza e da cultura.

Um dos momentos mais belos da gira é a possessão. É nesse momento fecundo que o povo revive as orixalidades e dois mundos são atualizados: o dos deuses (sagrado) e o dos seres humanos (profano). No momento da possessão, os deuses africanos de Aruanda são convocados a reinarem no terreiro. Através desse transe, a festa da gira é celebrada, sem distinção e hierarquia, entre as entidades. São todos convidados a participar. O atributo da participação é singular no seu rito; é um verbo forte e quente. A participação acontece de maneira caótica, não linear, tudo ao mesmo tempo no espaço do terreiro.

No balé da dança afro-brasileira, os atabaques são tocados pelas mãos dos Ogãs. A eles é destinado o tambor que consagra a música por meio dos cantos, em ritmos precisos de alegria e despojamento. A cada cântico dedicado ao orixá, as divindades são vestidas pelas insígnias e características próprias. Oxum é a deusa do amor; com graça e sexualidade, dança com seu leque colorido entre os olhos. Xangô, rei da força, carrega seu machado com bravura guerreira. Oxóssi é guerreiro das matas e da caça. Ogum é deus da guerra, cavalga no corpo dos médiuns com firmeza e dedicação. Iemanjá canta e dança com leveza firme pelo reino marítimo que lhe conferem. Iansã saúda com delicadeza e boniteza seus cavalos. Através da dança e da possessão, é revivido o panteão dos mitos africanos, rito inigualável de expressão da fé-eco-lógica que potencializa os verbos resistir e propagar por meio de outra lógica.

Toda prática narrativa é política, faz do corpo filtro das memórias, dos sonhos e dos registros que percorrem os rios subterrâneos da Umbanda. As narrativas inventadas nos ritos místicos da gira permitem a sensação, a participação e o acolhimento do que é vivenciado no terreiro.

Encontramos nesse espaço uma forma de extravasar uma época dominada crescentemente pela sujeição das subjetividades. Hall (2009, p. 41) traz a justificativa para essa atitude:

Na formação cultural caribenha, traços brancos, europeus ocidentais e colonizadores sempre foram posicionados como elementos em ascendência, o aspecto declarado; os traços negros, africanos, escravizados e colonizados, dos quais havia muitos, sempre formam não ditos, subterrâneos e subversivos, governados por uma lógica diferente, sempre posicionados em termos de subordinação e marginalização.

Esse processo não é natural, ele ainda é histórico e socialmente produzido nas relações assimétricas do poder. Há um esforço de “com-formação da diferença” (HALL, 2009) por parte dos processos homogeneizantes produzidos pela sociedade embranquecida.

Sabemos que o conceito de raça é produzido política e socialmente. Para Hall (2009), o racismo é organizado discursivamente em um sistema socioeconômico que explora e exclui. Perversa é a prática discursiva do racismo, que busca “[...] justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas [...]”, mantendo algumas pessoas em situação de melhor prestígio social, econômico, ambiental e político (HALL, 2009, p. 66).

Como as marcas genéticas não são visíveis, mas visibilizadas no corpo (como na cor, na pele, no cabelo), provocam mecanismos discursivos naturalizados nas diferenças sociais e culturais. Um exemplo é quando se atribuem à negritude valores desqualificadores, como: preguiçosa, indolente, com menor capacidade intelectual.

Contudo, o racismo biológico e a discriminação cultural e religiosa estão articulados. São lógicas de um mesmo processo, vivido por populações subjugadas historicamente. Encontramos nas entrevistas muitos umbandistas defendendo-se sobre por que omitiam sua religião por meio do silêncio ou sobre o motivo de se dizerem católicos ou espíritas. Muitas vezes, ao falarmos sobre a pesquisa, percebemos nas pessoas próximas um olhar desviado, um silêncio que gritava. Outras vezes, atribuíam ao indivíduo praticante da Umbanda uma condição econômica e social desfavorável, generalizando que não conheciam nenhum umbandista “bem de vida”.

Caberia ao indivíduo, e não às contradições existentes no contexto histórico-social da sociedade capitalista em que vivemos, o acesso a oportunidades iguais, às condições de bem-sucedido na vida. Forjava-se a perspectiva inatista e determinista de produção de conhecimento. A dimensão ambiental está presente em diversas áreas do conhecimento. As discussões acerca do racismo e da justiça nessa dimensão são marcadas pela desigualdade socioambiental que atravessa nossa história. Como dissolver esse ponto de vista? Como dar ênfase a processos de subjetivação que desloquem outros modos de sentir, ver, conhecer e perceber o mundo? Talvez pela desestabilização dos eixos dominantes: “o eixo vertical de hierarquização da comunicação entre os diferentes e o eixo horizontal de homogeneização da comunicação entre os iguais”, como sugerem Passos, Kastrup e Escossia (2010, p. 155-156). Quem sabe seja pela aposta na arte que nos faz escapar das subjetividades asfixiantes, como no painel da Cúpula dos Povos com a frase do poeta Vitor Hugo.

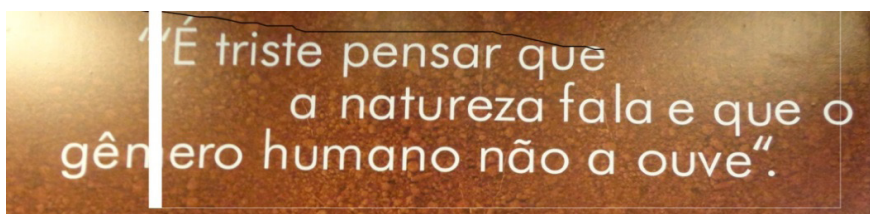


Figura 29 – Frase de Victor Hugo em videoinstalação projetada pelo artista plástico Siron Franco durante a Cúpula dos Povos, evento paralelo à Rio+20.

Desestruturar o eixo vertical, que colocou os seres humanos em litígio com a natureza, para inventar novas alianças é romper com o condicionamento superficial das relações com a e na natureza para dar lugar a outras lógicas mais abertas, sutis e híbridas.

No encontro dos povos dos terreiros na Cúpula dos Povos percebia-se que a transversalidade potencializava as discussões por outras vias e lógicas. Bhabha (2011, p. 91), quando sugere usar estratégias de hibridização pela negociação em que o poder é desigual, faz surgir um “agenciamento intersticial” de recusa à representação binária do antagonismo social, para construção de versões de memórias históricas e de percepções de comunidades que darão formas narrativas às posições minoritárias.

Em Ascelrad (2010), o conceito de justiça ambiental nos dá pistas de práticas e princípios que enumeram caminhos para a equidade socioambiental. Em 2001, na cidade de Niterói, Rio de Janeiro, representantes dos movimentos sociais e de trabalhadores, organizações de afrodescendentes e indígenas, pesquisadores e ambientalistas de diversos países promoveram um encontro para denunciar a lógica que produz a desigualdade econômica e social intrinsecamente ligada à dimensão ambiental, destacando princípios e práticas que promovem a justiça ambiental. Entre eles, destacamos apenas um, que tem relação direta com esse trabalho:

[...] asseguram que nenhum grupo social, seja ele étnico, racial ou de classe, suporte uma parcela desproporcional das consequências ambientais negativas de operações econômicas, de decisões políticas e de programas federais, estaduais, locais, assim como da ausência ou omissão de tais políticas (MANIFESTO..., 2001).

Algumas narrativas nos convidam a “[...] ser chamado(a) a uma ontologia da profundidade humana [...]”, a “[...] trazer eco das câmeras secretas do nosso(meu) ser” (BACHELARD, 2008a, p. 201-202), e como ser e natureza não se dissociam, o íntimo do ser nosso que inventamos é imensidão da e na natureza. Para os umbandistas, natureza, fé e cultura não se dissociam. Eles vivenciam seus orixás com os elementos da natureza. A sustentabilidade vivida nos seus ritos rompe a lógica do individualismo por outro imperativo ético de lógicas e de valores.

Disse-nos uma umbandista em uma entrevista.

— *Sou umbandista o tempo todo. A Umbanda é uma religião de vivência, se aprende no dia a dia e nunca se aprende tudo. A Umbanda é vida! Eu vivo a Umbanda desde a hora que eu acordo. A Umbanda vem da própria natureza!*

Perguntamos como via a relação da Umbanda com a educação ambiental. Ela então respondeu:

— *Na Umbanda, existem dezesseis orixás, são chamados de vodus, cada um*

deles tem seu sentimento, tem sua história, cada um está ligado a uma mitologia, e isso tem relação com a natureza. Iansã está ligada aos ventos e tempestades. Quando você vai ao mar, você está no terreno de Iemanjá. Quando estamos nas pedras, estamos no terreno de Xangô. Para nós, essa ligação com a natureza é muito forte e importante. As forças que a natureza produz retiram de nós energias negativas e nos alimentam com energias positivas. Usamos no terreiro os elementos da natureza (o ar, a água, o fogo e a terra) para curar, para descarregar ou para limpar.

As orixalidades do terreiro tecido pelos fios da ecologia menor, das lógicas minoritárias, atualizam lógicas revolucionárias e rebeldes, lógicas presentes nas orixalidades, que criam zonas de confiança para encontros mais solidários, de escutas mais híbridas para novas alianças; lógicas que dissolvem pontos de vista e desestabilizam eixos dominantes, que aprendem pelo contágio fazendo arte da vida e vida da arte para potencializar as discussões por outras vias; lógicas que, como propõe Bhabha (2011), fazem uso de estratégias de hibridização pela negociação onde o poder é desigual.

As subjetividades conformadas configuram os múltiplos processos de sujeição vividos em relações marcadas por humilhações, por atitudes de preconceito, pelas invisibilidades de culturas plurais, pela violência geradora de dor e pela exclusão de modos não conformes, mas também pela produção de resistência e de um modo próprio de funcionamento que permitem escapar das amarras da sujeição por uma invenção de si, potente do governo de si e da afirmação da vida.

Nas giras que frequentamos, percebíamos que, para os umbandistas, fé sentida é fé praticada na existência. As orixalidades dos umbandistas são entrelaçadas com a natureza. Tudo na natureza tem uma conexão. As orixalidades não se afastam dos elementos, como o ar, o mar, os rios, as matas e as florestas, as folhas e as ervas. A fé-eco-lógica umbandista emite sons da força dos orixás. A Umbanda acolhe e se nutre desse encontro entre natureza e mito.

A natureza é território sagrado para os umbandistas, assim como as giras. Todo conhecimento da Umbanda é produzido e vem da natureza. Não se estuda nem se explica o iniciado na Umbanda. É risco que se corre permanentemente, pois se conhece sentindo e vivendo a Umbanda. Ao senti-la, o iniciado sabe que caminho percorrer. Por isso se diz entre os umbandistas que ela e os orixás nos escolhem, não precisam arrebatar adeptos e simpatizantes. Os traços das religiões de matriz africana circulam na vida e nas práticas dos currículos que inventamos.

As narrativas umbandistas operam usos de possíveis mundos mais plurais. Não encontramos em nossas andanças por terreiros umbandistas ninguém que

fizesse alguma discriminação a qualquer pessoa, credo, etnia, posição social. De acordo com seus fundamentos, mesmo não conhecendo, não devemos discriminar, mas acolher de braços abertos o diferente, o rejeitado. É obrigação do umbandista. Práticas de rejeição do outro operam pelo preconceito e pelo desconhecido. Assim, afastamos o que nos desorienta, o que nos tira do prumo. Criamos estereótipos de tudo o que nos é estranho e esses estereótipos alimentam o preconceito, uma produção em circularidade brutal e asfixiante da vida plural.

No altar⁵⁷ de Maria Conga ou de Pai Joaquim⁵⁸ não existem correntes ou grades. Nesse espaço sagrado, a memória de subjetividades da resistência é preservada. Nesse mesmo altar, o sincretismo atua misturando e fortalecendo o espaço sagrado com imagens de Nossa Senhora ou de Padre Cícero de Juazeiro.

Em todos os espaços do terreiro está impressa a resistência às máquinas de sobrecodificação das subjetividades não conformes. Nos espaços do terreiro se afirma uma ética e uma estética da invenção de espaços e tempos múltiplos, cujos ritos configuram uma política que subverte as lógicas dominantes.

Encontramos na fé-eco-lógica da Umbanda a liga necessária ao encontro do corpo com o mundo, como ferramenta para “[...] a radicalidade do pensamento, que cava mais profundamente onde o pensamento mítico e o pensamento racional ainda não se encontram dissociados”, fabricando sentidos para a invenção de si e o governo de si (MORIN, 2005c, p. 102-103).

Na gira da vida, somos impregnados de múltiplas culturas. Somos constituídos pelas culturas, as quais nos humanizam. Em Geertz (2012, p. 33), “a cultura, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela”. Não há cultura essencialmente válida e superior, mas uma multiplicidade de culturas, em conexão permanente, que produzimos e nos produzem.

Participar da experiência umbandista, dos seus sistemas de referências e lógicas significou ampliar nossos referentes espaciais e temporais e possibilitou-nos analisar práticas pedagógicas de cunho iluminista, traduzidas por hierarquias dos saberes do adulto sobre os saberes infantis, dos rituais fixos e imutáveis comandados por um único mestre, dotado da verdade sobre seus discípulos seguidores e fiéis, sem voz e vontade.

57 Todo terreiro reserva o altar ou conga para as entidades que sustentam a força. É um espaço sagrado que todos reverenciam.

58 Maria Conga e Pai Joaquim são entidades muito respeitadas nos terreiros. Trazem as marcas da sabedoria da ancestralidade.



Figura 30 – Gira do Caboclo no Terreiro Tabajara.

Percebemos que os saberes umbandistas se propagam por diversos matizes. A oralidade é marcante nos cânticos, nos gestos, nas danças. Instrumentos de percussão como os atabaques, ritmos e entonações diversas de certos versos transmitem emoção a nossos corpos.

A herança embranquecida e católica que constituiu nosso modo de vida tem características da centralização e da verticalização das relações que orientaram maneiras de se ver o mundo e consideraram superiores determinadas sociedades.

A sociedade em que vivemos está impregnada dos valores e modelos da ciência moderna, que colocou a razão como rainha soberana em detrimento dos afetos e da emoção. Nosso propósito, então, esteve entrelaçado com as existências infames, com os obscuros e, como diz Foucault (2012, p. 206), com as

[...] vidas que são como se não tivessem existido, vidas que só sobrevivem do choque com um poder que não quis senão aniquilá-las, ou pelo menos apagá-las, vidas que só nos retornam pelo efeito de múltiplos acasos, eis aí as infâmias das quais eu quis, aqui, juntar alguns restos.

Macumba infame

Exu transforma lógicas

A lógica de um pensamento é o conjunto das crises que ele atravessa; assemelha-se mais a uma cadeia vulcânica do que a um sistema tranquilo e próximo do equilíbrio. (DELEUZE, 1992, p. 106).

No último encontro com o grupo de professores, propusemos a criação de cadernos de atividades que permitissem potencializar a educação ambiental complexa e questionar a existência de lugares de poder, de negociação e de resistência. Assim, seria possível pensar outros verbos e sociedades mais sustentáveis, compreender as orixalidades presentes nos terreiros da Umbanda e negadas pelo discurso da racionalidade ocidental.

Leia a seguir uma das primeiras narrativas criadas por nós após as discussões dos temas levantados.

De que é feito meu congá⁵⁹?

Monarca inicia sua viagem de mais de 4.500km a cada estação do ano. Durante a trajetória, algumas borboletas desaparecem, para que outras descendentes terminem o ciclo e, assim, a reprodução ancestral é atualizada a cada inverno, numa relação intrínseca com as flores das florestas. A miúda Formiga, igualmente,

59 Mesmo que gongá ou altar, o congá é um local sagrado nos terreiros. Na narrativa ele simboliza o nosso planeta.

contribui para essa história, quando trafega com seus ingredientes pelo solo vermelho, provocando a potência de sua ventilação, uma labuta bela de ver!

A pequena Abelha alimenta essa jornada com muita destreza. Contribui através da matemática da entrega do pólen para a diversidade dos alimentos no mundo e para o mundo, nada mais nada menos que mais de um 1/3 dos alimentos consumidos no planeta. Jubartes, Tartarugas, Girafas, Elefantes, Zebras, motivados pela busca de alimentos nos campos amenos e na profética do acasalamento, criam corredores de migração, mas, igualmente, perdem-se no meio do caminho mais de 75% da diversidade animal e vegetal para se adaptarem.

Elefantes jardineiros garantem a manutenção do clima. Árvores, para se manterem frondosas, dependem da digestão do grande mamífero. Sementes inteiras são acolhidas pelo solo do trabalho da miúda formiga, e as chuvas orvalhadas pela beleza do ciclo das abelhas evaporam, mantendo a ação dos gestos acolhedores de todos os envolvidos. Reverbera desse ciclo a engenharia da vida! Contudo, outra espécie, bem conhecida, produtora e produto desse engenhoso e complexo processo, provoca traumas profundos nessa viagem através de suas práticas eco-suicidas. A própria destruição de si e do ciclo inteiro se acumula na história dessa lógica e faz pensar como interagir lógicas que nos tocam.

Com o desmatamento, as queimadas e o uso enlouquecedor do veneno, as alterações do clima engendram mudanças na migração natural programada pela Natureza há bilhões de anos.

Nesse processo, na procura de novos “habitats”, a espécie racional sofre! A perda da renda e da cultura do povo infame modifica modos de vida e de sobrevivência de sua humanidade. Do simples ao complexo, do grande ao pequeno, as existências infames desta história permanecem entrelaçadas.

A pergunta pulula no pensamento como o pólen pulula nas flores. De que é feito meu congá? Como queremos habitar esta terra? Se o éthos que habito inclui fazer Abayomi (bons encontros) através das existências infames da história, encorajados pelos movimentos da vida no social e no ambiental, permite tecer redes que se entrecruzam para sociedades sustentáveis. Portanto, a experiência mística e biológica precede a elaboração discursiva da lógica que envenena nosso congá.

Priorizar pela memória os rios subterrâneos, que encantam e contam os caminhos do Rio Jucu⁶⁰, as lógicas que sufocam suas águas, é força que rompe com o conhecimento fragmentário e acolhe as lógicas solidárias ensinadas pelo Monarca e seus parentes. Nesse horizonte de heterotopias⁶¹, o “habitat” dos oceanos de

60 Principal rio que abastece o município de Vila Velha, Espírito Santo.

61 Em Foucault (1984), heterotopias diferem de utopias. Estas são posicionamentos sem lugar

Iemanjá encarna orixalidades que profetizam fazer dos encontros dos saberes a providência urgente de novas lógicas.

A narrativa revelou o objeto da pesquisa – o mito na educação ambiental e a educação ambiental no mito –, despertando o interesse e o respeito pelos valores e pelas crenças que encarnam os símbolos do povo de santo e o diálogo com o mundo africano.

Natureza e cultura são indissociáveis. Conhecer a cultura de um povo e o ambiente em que está imerso de modo transdisciplinar é fecundo para qualquer proposta pedagógica na escola. “A condição do ambiente é socialmente construída pela cosmovisão de um povo” (WERNECK et al., 2013, p. 178). Historicamente, algumas propostas pedagógicas não levaram em consideração essas relações.

A proposta de trabalhar com os professores a partir das narrativas trouxe para as discussões as marcas das orixalidades e a intenção e a desconstrução da ideia de que trabalhar com o mito é conversa para “boi dormir” ou traços de uma pedagogia ingênua ou fantasiosa. Ao contrário: “O fenômeno de apreender animais, plantas, astros e outras existências como sujeitos dá margem a outras perspectivas relacionais com a ‘natureza’, entre tantos outros fatores” (WERNECK et al., 2013, p. 178).

Podemos perceber que, ao trazer as marcas da “alma humana” nos elementos da natureza e nas suas orixalidades,

[...] pela oralidade, de geração a geração, a mitologia, em seu dinamismo, tem valor pedagógico, atuando na construção de um específico ponto de vista sobre as exigências do ambiente habitado, e ela está inscrita no ambiente como é configurado de modo permanente e dinâmico (WERNECK et al., 2013, p. 178).

Portanto, esses encontros de lógicas marcaram sentimentos de pertença em nós no mundo e no mundo em nós, atualizando o diálogo místico, conectando-nos com o passado da ancestralidade e o presente da nossa humanidade, fazendo perceber que somos o que somos por essa conectividade no tempo e no espaço. “Os orixás possuem emoções, tal qual a alma humana, somam sentimentos de amor, ódio, paixões, ciúme, inveja, disputa, medo, etc. Possuem

real, inexistentes institucionalmente na sociedade; aquelas, ao contrário, são lugares reais e institucionalizados que se modificam de acordo com cada cultura.

qualidades e defeitos que os aproximam dos seres humanos” (WERNECK et al., 2013, p. 76).

A experiência umbandista, como sugerem Werneck e outros (2013), cria em nós o estímulo à compreensão da cultura de cada povo e de como cada povo compreende o mundo, e igualmente nos convida a sairmos das tentadoras amarras de definir o mundo de cada povo. Assim, a pesquisa adensou a lógica de que mito e ciência são maneiras de produzir conhecimento, de conhecer a nós mesmos, de colocar em análise nossa história e de manter nosso interesse de criar outros mundos.

A fê-eco-lógica dos povos de santo não é avaliada pelos índices e estatísticas da lógica hegemônica, que dissocia a dimensão da natureza da dimensão da cultura, excluindo outras lógicas, mas inclui sentidos e valores sustentáveis para a vida, reforçando a força de processos civilizatórios que ampliam dimensões e princípios mais quentes, intensos e acolhedores.

As orixalidades em narrativas permitiram a intrínseca conexão entre a natureza e a cultura. A possibilidade de problematizar o mito na educação ambiental e a educação ambiental no mito levantou a questão da não dualidade dos saberes e fazeres científicos e populares como saberes legítimos e não concorrentes.

No processo da pesquisa, percebemos que algumas experiências podiam trazer as marcas dos processos de dominação; podiam trazer igualmente as marcas de resistência a uma única forma de ser, sentir, pensar e estar no mundo. Criamos algumas alternativas para esses processos hegemônicos que privilegiam uma ordem única de desenvolvimento econômico e cultural que o neoliberalismo impôs a partir de sua lógica.

Nos encontros com os professores, levantamos um debate político sobre desenvolvimento sustentável, sociedades sustentáveis e dimensões da cultura africana. E esse debate foi marcado por princípios como a oralidade, a musicalidade, a dança, a memória e a ancestralidade.

Vimos, portanto, os efeitos dos discursos que apartaram natureza e cultura e provocaram modos racionalizantes do pensamento moderno. Contudo, percebemos, através da imersão na lógica dos umbandistas, que podemos prosseguir, não negando a herança embranquecida que nos constitui, porém, mais do que a herança branca e católica, não negando outras lógicas tecidas nas nossas misturas.

Cada orixá tem uma qualidade na Umbanda. Alguns dizem que Exu não é um orixá, mas a personificação do princípio da transformação. Tudo o que existe toca em Exu, ele preexiste à existência. Exu encarna a bricolagem, encarna o múltiplo, o variante; é a força do movimento e, por isso, pulsa com a vida. E quem é essa entidade tão temida e tão malfalada?

Sua essência é considerada mutável, múltipla e cambiante. Trança e destrança os caminhos do mundo. É metamorfose, transforma tudo o que toca, engole sem predileções e devolve novamente ao mundo. É ele que permite distribuir o axé. É ele o mediador, o grande mensageiro das encomendas e das oferendas.

Na tradição nagô, ele é tão respeitado que o denominam de Boca Coletiva, responsável por proclamar as significações nagôs. Exu é senhor absoluto do espaço e do tempo e é conhecido por ser responsável pelos despachos em todas as encruzilhadas. Em alguns terreiros, sua imagem fica localizada logo na entrada do templo, e seu dia da semana é a segunda-feira. Exu é a entidade que, na “encruza”, brinca com as dualidades, experimenta o limite, decepiona e alegria, traz a dúvida e mostra que nada é o que parece ser. Exu é pluralidade, é a entidade que está mais próxima da vida das pessoas.

Ele está no Zé Pelintra, o malandro que debocha da rigidez, da moral e dos valores burgueses; está na Pombagira, mulher que inventa na sua trajetória a vida que melhor lhe convém. Exu é a entidade da dança, da liberdade, da festa, da comunicação, da comunhão e da reunião, como nas rodas de samba e de batuque dos terreiros.

Em algumas religiões, o Exu foi confundido com o mal e com ações pecaminosas e diabólicas. Esse atributo, segundo alguns estudiosos, advém do seu poder de transformação, das suas manifestações carregadas de contradições, da sua condição de não dualidade entre o bem e o mal. Metaforicamente, Exu fecha o livro, mas não a lógica que se expande dele. Exu encarna o enredo estético e o sentido da pesquisa, pois é a própria vida manifestando-se nela. Exu transforma lógicas.

Em Saraceni (2008), encontramos algumas referências e características dos orixás. A segunda-feira, dia dedicado às Santas Almas, é atribuída a Exu e Omolu (orixá que rege a morte e cujo elemento é a terra). A terça-feira pertence a Ogum, orixá da técnica e da guerra. Exu abre a porta do mundo e Ogum se encarrega de conduzir os seres no mundo.

O planeta que rege os filhos de Ogum é Marte e na numerologia seu número é o sete. Seu elemento é o ar. Todo filho de Ogum é irredutível e busca impor-se o tempo todo. Aprecia viagens e competições. Não adere à monotonia nem à vida suave e morna. Os caminhos são os pontos de força de Ogum.

O apego à moradia é uma característica das filhas de Iansã, orixá cujo número é o treze e cujo elemento regente é o vendaval, que renova tudo na mente e no coração. Iansã procura acomodação no meio em que vive. Seu ponto de força são as pedreiras, assim como o de Xangô.

A segunda-feira é também de Nanã. Seis é o seu número, e está associada à sapiência e à maturidade. Os lagos são santuários de Nanã. Regida pelo planeta Netuno, ela é considerada a mãe da vida, maternal e autoritária.

Sábado é o dia de Oxum, orixá do amor e da concepção, regido pelo planeta Vênus. Seu número é o dois e seus elementos são o cobre e os minerais na natureza. Nas cachoeiras é encontrado seu ponto de força.

O fogo e o vento correspondem à quarta-feira, dia de Xangô, orixá solar que irradia a justiça. As pedreiras são seu ponto de força, como também o de Iansã.

Oxóssi rege a quinta-feira. Seu santuário são as matas. Seus filhos apreciam viajar, estudar e fazer amizades. Seu número é o cinco e é regido pelo planeta Mercúrio. Oxumaré é o tempo que arruma as agregações desequilibradas; é o arco-íris que anuncia que a vida continua renovada (SARACENI, 2010).

Iemanjá rege a vida. As filhas de Iemanjá são regidas pelo planeta Netuno. Têm características autoritárias, matronas, prevalecendo nelas a natureza materna. Na numerologia, Iemanjá é o número oito.

Oxalá é visto como o principal orixá. É ele quem carrega a fé, e Oya, o tempo. Os filhos de Oxalá são regidos pelo sol.

No cotidiano de qualquer terreiro de Umbanda, deuses e comunidade trocam energias em contínuas sucessões, assegurando a atualização do rito africano. Vale a máxima de que o sagrado está na natureza que está no ser humano. É tão revolucionária assim essa relação? Por que amedronta tanto as instituições mais conservadoras? Por que a oferenda do milho e do trigo encarna o diabólico? Por que vestir o branco na sexta-feira produz olhares atravessados de preconceito? Essa foi a demanda que percorreu a pesquisa, e quando há demanda, narram os umbandistas, Exu sempre trabalha.

Segundo Saraceni (2010), a Umbanda é religião nova, sincrética, e teria um século de existência. Seus fios se originam das religiões indígenas, africanas e cristãs. Na Umbanda, os jovens obedecem aos mais velhos, não numa lógica hierárquica e cronológica, mas em função do tempo da sua iniciação. Suas obrigações se processam numa rede complexa de obrigações mútuas para manutenção da organização do terreiro. Há jovens ou mesmo crianças que já são iniciadas com responsabilidades dentro da casa do povo de santo.

A cada desqualificação que ouvíamos ou sentíamos sobre o povo do axé, durante nossa trajetória, mais intenso se tornava o desejo de prosseguir e narrar a lógica quente e rebelde presente nas orixalidades, as quais nos despediam da racionalidade fria dominante, racionalidade que se impõe e que privilegia a ordem sobre o movimento, a obediência sobre a liberdade, a razão sobre a emoção, o pensamento sobre o corpo da experiência; racionalidade que considera que a vida tem uma mecânica própria e sua natureza está submetida a condições e leis naturais.

O pensamento iluminista atribui ao intelecto a verdade, e ao ambiente a exploração e a manipulação. Trata-se de uma relação assimétrica e desigual que se estendeu na separação do tradicional e do sagrado, do ser social e do

individual, em nome do progresso e da libertação do ser humano através da vitória da razão. Mas essa vitória foi abalada.

Nestes estudos, a Umbanda se constituiu de modo sincrético em nosso povo. Ainda hoje a Umbanda se transforma. Desde seu aparecimento, segundo Augras (2009), os escravos se sujeitaram ao modelo católico imposto, mas dançavam para os santos cristãos ao ritmo dos atabaques. Ao negociarem, associaram os seus orixás aos santos daquela religião, como Santo Antônio e São Pedro, simbolizados, respectivamente, por Xangô e Exu.

Para Cumino (2010), falar da origem da Umbanda é falar de seus aspectos históricos. O autor afirma que a Umbanda nasceu no estado do Rio de Janeiro na década de 1920 e se expandiu para outros estados entre 1940 e 1950. Em 15 de novembro de 1908, Zélio de Moraes⁶² e seu mentor espiritual, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, fundaram a primeira tenda de Umbanda, chamada Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (CUMINO, 2010). O autor fez referência às umbandas pela variedade de influências e rituais. Também apresentou algumas, como Umbanda Branca, Umbanda Pura, Umbanda Popular, Umbanda Tradicional, Esotérica, Mista e Omolocô, Umbanda de Caboclo, Umbanda da Jurema, Eclética, Umbandaime, Umbanda Natural e Cristã.

Giramundos é o encontro com a experiência Umbanda. Giramundos é a possibilidade do encontro do mito na educação ambiental e da educação ambiental no mito. Giramundos é feito de fronteiras porosas e de subjetividades que se afastam dos modelos herdados e dos universos abstratos e individualizantes.

Se os umbandistas narram que os orixás é que nos chamam é porque, para os umbandistas, o orixá é a natureza. Essa relação não é fraturada, não está deslocada do modo de viver e de conhecer, como a racionalidade moderna nos fez crer, apartando as emoções da razão científica, racionalidade que produziu modos de subjetividades individualistas, encarnados de abstrações que criam zonas de exclusões.

A tela produzida por meio do “Jogo do Cadáver Bonito”, criado pelos professores, carrega as nuances do viés da arte expressionista, na qual predominam tintas emocionais. A tela que se produz a partir das lógicas inventadas busca a liberdade da técnica pela deformação da imagem e pela recusa da perspectiva linear científica que tenta coisificar a natureza e a cultura, recusando seu movimento de negociação e provisão. Na tela expressionista, a busca de sentidos múltiplos faz composição com a vastidão da experiência mítica

62 Sobre Zélio de Moraes, existem apenas transcrições e pronunciamentos dele e do Sete Encruzilhadas. Culmino (2010) traz algumas notas sobre o fundador da Umbanda.

humana e investiga todas as direções que conseguir capturar das experiências singulares que habitam essas lógicas quentes.

O processo de perceber a vastidão das experiências humanas que habitam os sentidos das orixalidades permitiu colocar, numa perspectiva de composição e de contágio, essas narrativas e lógicas. Habitamos essas narrativas pela abertura e pela disponibilidade a essa experiência, como Exu quando abre caminhos e nos incita a viajar nas margens, pelas existências infames.

Monique Augras, no livro *Imaginário da magia: magia do imaginário*, tece uma homenagem ao Exu malandro ao versar sobre Zé Pelintra:

Falar de Zé Pelintra é dizer de aproximação e recuo, acertos e esquivas, transgressões e perigos. É render-se à eloquência do não dito, viajar pelas margens dos espaços suburbanos, encarar desafios, curvar-se a regras implícitas, renunciar ao esclarecimento, deixar-se guiar pelos volteios do objeto da pesquisa, para com ele aprender a ginga, a brincadeira, a duplicidade (AUGRAS, 2009, p. 43).

Roger Bastide (2006, p. 259) tece comentários sobre Exu no capítulo “O sagrado selvagem”, que dá nome ao seu livro. Para o autor, essa entidade de “[...] importância considerável é portadora das orações dos homens aos deuses e do discurso dos deuses aos homens”, ou seja, é o mensageiro do divino.

Exu é considerado encarnação do diabo por algumas igrejas cristãs; é compreendido como o mal, como uma entidade ligada principalmente à Macumba. No sincretismo católico-africano, essa entidade é comparada a São Pedro, o que tem a chave do paraíso, portanto, o intermediário entre o céu e o inferno.

Bastide (2006, p. 257) faz sobre isso uma análise bem interessante:

A religião africana, centrada no transe, reconstituiu-se com efeito entre os escravos e os seus descendentes; mas essa religião africana permanece sujeita à pressão da sociedade global, às forças de secularização que caracterizam a vida urbana e a industrialização. Ela resistiu, no entanto, embora se deixando aculturar, nas grandes metrópoles, como o Rio de Janeiro, pelo catolicismo ou pelo espiritismo dos brancos, ligando-se, na defesa das classes marginalizadas, com outra religião popular, a dos índios, dando origem a um culto sincrético, a Macumba.

Na Macumba, Exu é o anjo da rebeldia, da explosão e da realização. Segundo Ortiz (1999), o que diferencia Umbanda de Macumba é o rompimento da submissão dos exus às entidades consideradas de luz, como os pretos velhos e os caboclos.

Na Umbanda, Exu se submete a essas entidades; na Macumba, ele é dono da própria cabeça, não deve obediência. Para esse autor, Exu traduz a marginalidade, contradiz a ordem do universo umbandista ou a ordem da sociedade brasileira que estava em constituição. Na Macumba, os exus situam-se fora da dualidade bem-mal.

Para Ortiz (1999), a Umbanda significa a integração na sociedade brasileira; a Macumba denota a marginalidade na sociedade, contesta seus valores e rejeita a sociedade industrial que se instala. Para o autor, não é sem razão o crescimento desta última nas favelas cariocas. No livro *A morte branca do feiticeiro negro*, Renato Ortiz dedica um capítulo inteiro a Exu, intitulado “Exu, o anjo decaído”. Salve Exu, o que transforma pelas mãos de Eros, o deus tecelão de todos os mitos. Eros não é o deus da falta, mas o deus mítico que produz o desejo e tece redes de sedução.

O anjo decaído alimenta nossa tese de que os saberes sustentáveis das lógicas umbandistas contribuem para a pesquisa em educação ambiental. Ele se contrapõe às amarras das lógicas frias e das práticas discriminatórias de exclusão. O anjo não integra, mas, inversamente, desintegra e desorienta essas práticas.

Exu está materializado na trajetória desta obra. O anjo decaído carrega as marcas do movimento da desobediência e do imprevisível e a elas se contrapõe, encara tudo o que é contestado e subjugado, rebela lógicas, enfrenta com bravura a tensão que se instala no cotidiano cruel das ignorâncias reinantes. Salve, Exu! Salve, esse anjo que, na encruza das demandas, firma Macumba com as existências infames e abre a possibilidade de novas lógicas, pois “todos somos UM, somos a BANDA de UM” (CUMINO, 2010, p. 313).

Tecendo algumas considerações finais

Que as pessoas falem em seu próprio nome (DELEUZE;
GUATTARI, 1992, p. 110).

A experiência umbandista conjuga-se com outros movimentos sociais e ambientais na luta para a inclusão de diferentes lógicas. Ao fazer a opção pela vida e por todas as formas de existência, afirma processos que fissuram lógicas duras, conformistas e excludentes.

A pesquisa possibilitou nossa compreensão de que o mito e a ciência são maneiras de produzir conhecimento, de conhecer a nós mesmos, de colocar em análise nossa história e de manter nosso interesse de tornar o mundo compreensível e (quem sabe?) mais habitável.

Ao fazer uso das orixalidades em narrativas, a pesquisa perseguiu a desconstrução das lógicas fixas produzidas por um mundo de racionalidade unívoca, além de contribuir para a reflexão do momento atual em que vivemos e para a educação ambiental que nos inspira.

Ao fazermos composição com a Macumba das existências infames, inspirados na entidade africana Exu e na sua dimensão transformadora e subversiva, convocamos os sujeitos da pesquisa a pensar novos modos de ver o mundo, de senti-lo e de viver nele a partir de outras lógicas não antes autorizadas.

A fê-eco-lógica dos povos de santo não dissocia, em sua experiência, o ambiente da cultura, muito menos o mito do humano. Mas, ao estabelecer as relações de interdependência entre essas dimensões, fortalece de maneira estética, ética e política nossas interações com o ambiente e nossas práticas sociais e ambientais, à medida que cria porosidades nas fronteiras com camadas de confiança.

Com a colaboração dos intercessores com quem dialogamos, tivemos a possibilidade de fazer escolhas que revertem os sentidos das nossas relações com o mundo material, com o mundo das ideias, da cultura e do ambiente. Portanto, tivemos a possibilidade de experimentar novas maneira de viver que aumentavam nosso *conatus*, experimentando outras lógicas para a sociabilidade e a produção de afetos, de alegria e de encontros mais partilhados e solidários.

A tese que defendemos confirmou-se e foi atualizada durante a pesquisa e ao longo dos encontros nos terreiros e na experiência umbandista, os quais reverberaram saberes sustentáveis de outras lógicas. Portanto, a complexidade vivenciada possibilitou novas configurações de pesquisa e de produção do conhecimento. Giramundos encontrou alguns restos das existências infames com a experiência Umbanda, que, de algum modo, esperamos, tenha potencializado o campo da educação ambiental.

Referências

- ACSELRAD, H. Ambientalização das lutas sociais: o caso do movimento por justiça social. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 24, n. 68, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142010000100010>. Acesso em: 17 fev. 2017.
- AUGRAS, M. **Imaginário da magia: magia do imaginário**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- _____. **O duplo e a metamorfose**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.
- AZEVEDO, A. V. **Mito e psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BHABHA, H. K. (Org.). **O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos de Homi Bhabha**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- BACHELARD, G. **A poética do devaneio**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. **A poética do espaço**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. **A terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- BARROS, M. E. B. Desafios ético-políticos para a formação dos profissionais de saúde: transdisciplinaridade e integralidade. In: PINHEIRO, R.; MATOS, R. A. (Org.). **Ensinar saúde: a integralidade e o SUS nos cursos de graduação na área da saúde**. Rio de Janeiro: Cepesc, 2006. p. 131-150.
- BASTIDE, R. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BATAILLE, J. **Teoria das religiões**. São Paulo: Ática, 1999.
- BELEM, I.; SATO, M. Viagem entre os mundos. In: SATO, M. (Org.). **Eco-Ar-Te para o reencantamento do mundo**. São Carlos: Rima, 2011. p. 337-350.

BENISTE, J. **As águas de Oxalá**: Àwon omi Òsàlà. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. **Mitos yorubás**: o outro lado do conhecimento. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013a.

_____. **Órun Àiyé**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013b.

BENJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Ed. 34, 2011.

BRANDÃO, C. R. **As flores de abril**: movimentos sociais e educação ambiental. Campinas: Autores Associados, 2005. (Coleção Educação Contemporânea).

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento, direito sagrado**: pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiro. Brasília: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011. Disponível em: <http://www.ideiasnamesa.unb.br/upload/bibliotecaIdeias/04112015130257ok_Alimento_Direito_Sagrado_web.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2017.

CÂMARA terá frente em defesa de religiões de matriz africana. **O Globo**, Brasília, 2 jun. 2014. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/camara-tera-frente-em-defesa-de-religoes-de-matriz-africana-12620229>>. Acesso em: 25 abr. 2017.

CAMPBELL, J. **O poder do mito**. São Paulo: Pallas Athena, 1990.

CANCLINI, N. G. **Diferentes, desiguais e desconectados**: mapas da interculturalidade. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

CARVALHO, J. M. **O cotidiano escolar como comunidade de afetos**. Brasília: DP et Alii, 2009.

CARVALHO, I. C. M.; GRUN, M.; TRAJBER, R. **Pensar o ambiente**: bases filosóficas para a educação ambiental. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2009. (Coleção Educação para Todos).

CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros** e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CERTEAU, M. **A cultura no plural**. Campinas: Papirus, 2011.

_____. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

COUTO, M. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CUMINO, A. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2010.

DADALTO, M. C. Os rastros da diversidade da identidade capixaba. **Sinais** – Revista Eletrônica – Ciências Sociais, Vitória, n. 1, v. 1, p. 57-74, abr. 2007. Edição Especial de Lançamento. Disponível em: <www.periodicos.ufes.br/sinais/article/download/2680/2153>. Acesso em: 15 mar. 2017.

DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é filosofia?** 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, v. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995a. 5 v.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, v. 3. São Paulo, Ed. 34, 1995b. 5 v.

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza**. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

DURAND, G. **As escrituras antropológicas do imaginário**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.

FERRAÇO, C. E. **Cotidiano escolar**: formação de professores(as) e currículo. São Paulo: Cortez, 2005.

FERREIRA, E. S. **O poder do Candomblé**: perseguição e resistência no recôncavo da Bahia. Salvador: Ed. UFBA, 2009.

FIGUEIRÓ, A. A educação ambiental em tempos de globalização da natureza. **Revista Brasileira de Educação Ambiental – REVBEA**, Rio Grande, n. 6, p. 41-47, 2011.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. (Ditos & Escritos, v. 2).

_____. **Estratégia, poder-saber**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Ditos & Escritos, v. 4).

_____. **Ética, sexualidade e política**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. (Ditos & Escritos, v. 5).

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

_____. **O governo de si e dos outros (1982-1983)**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GAGNEBIN, J. M. **Lembrar, escrever, esquecer**. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.

GAUTHIER, J. O que é pesquisar – entre Deleuze-Guattari e o candomblé: pensamento mito, ciência, arte e cultura de resistência. **Educação & Socie-**

dade, Campinas, v. 20, n. 69, p. 13-33, dez. 1999. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/es/v20n69/a02v2069.pdf>>. Acesso em: 17 fev. 2017.

_____. Problematizando uma hibridização: significação e ressignificação do uso da Ayahuasca, ou quem está colonizando quem? **Visão Global**, Joaçaba, v. 13, n. 1, p. 189-218, jan./jun. 2010. Disponível em: < <https://editora.unoesc.edu.br/index.php/visaoglobal/article/viewFile/772/372>>. Acesso em: 12 mai. 2017.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GERÔNIMO. É d'Oxum. In: CALASANS, Vevé; GERÔNIMO. **Mensagem de alegria**. [S.I.]: Nova República, 1985. Disco sonoro. Disponível em: <http://paulinhobocadecantor.com.br/historia_da_musica_na_bahia.pdf>. Acesso em: 9 mai. 2017.

GODOY, A. **A menor das ecologias**. São Paulo: Edusp, 2008.

GODOY, A.; AVELINO, N. Educação, meio ambiente e cultura: alquimias do conhecimento nas sociedades de controle. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 25, n. 3, p. 327-351, 2009.

GONZÁLEZ-GAUDIANO, E.; LORENZETTI, L. Investigação em educação ambiental na América Latina: mapeando tendências. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 25, n. 3, p. 191-211, dez. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982009000300010>. Acesso em: 7 mar. 2017.

GONZÁLES-GAUDIANO, E. J.; PUENTE-QUINTANILLA, J. C. Educación y cambio climático: aportes de las representaciones sociales. **Revista Contemporânea de Educação**, n. 14, p. 369-392, ago./dez. 2012.

_____. La educación ambiental en América Latina: rasgos, retos y riesgos. **Revista Contrapontos**, v. 11, n. 1, p. 83-93, jan./abr. 2011. Disponível em: <<http://siaiap32.univali.br/seer/index.php/rc/article/view/2675/1837>>. Acesso em: 16 mar. 2017.

GROS, F. **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola, 2004.

GRUN, M. **Ética e educação ambiental**. 14. ed. Campinas: Papirus, 2011.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. 6. ed. Campinas: Papirus, 1997.

GUIMARÃES, L. B. Educação ambiental, formação docente e pós-colonialismo. In: SIMPÓSIO SOBRE FORMAÇÃO DE PROFESSORES, 4., 2012, Tubarão. **Anais...** Tubarão: Simpof, 2012.

GUIMARÃES, M. **Caminhos da educação ambiental**: da forma à ação. 5. ed. Campinas: Papirus, 2012.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

HORIA, B. **Stéphane Lupasco**: o homem e a obra. São Paulo: Trion, 2001.

HOUAISS, A; VILLAR, M. de S. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

KAWASAKI, C. S.; CARVALHO, L. M. Tendências da pesquisa em educação ambiental. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 25, n. 3, p. 143-157, dez. 2009.

KI-ZERBO, J. (ed.). **História geral da África, I**: metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ue000318.pdf>>. Acesso em: 29 mar. 2017.

KOSSOY, B. **Realidades e ficções na trama fotográfica**. 4. ed. São Paulo: Atelier, 2009.

LATOUR, B. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Bauru: Edusc, 2004.

LAYRARGUES, P. P. **Identidades da educação ambiental brasileira**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004.

LEBERT, G. O universo psíquico e o pensamento complexo. In: HORIA, B. **Stéphane Lupasco**: o homem e a obra. São Paulo: Trion, 2001. p. 87-105.

LENOBLE, R. **História da idéia de natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990.

LODY, R. **Joias de axé**: fios-de-contas e outros adornos do corpo – a joalheria afro-brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

LOUREIRO, C. F. B. **Trajetória e fundamentos da educação ambiental**. São Paulo: Cortez, 2004.

MAFFESOLI, M. **Quem é Michel Maffesoli**: entrevistas. Entrevista concedida a Christophe Bourseiller por Michel Maffesoli. Petrópolis: De Petrus et Alii, 2011.

MANIFESTO de lançamento da rede brasileira de justiça ambiental. Niterói, 2001. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/port/sdi/ea/documentos/docs/marede.htm>>. Acesso em: 9 mai. 2017.

MATURANA, H.; VARELA, F. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. Campinas: Palas Athena, 2001.

MELLO, T. **Os estatutos do homem**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005d.

_____. **O método 1** – a natureza da natureza. Porto Alegre: Sulina, 2005a.

_____. **O método 2** – a vida da vida. Porto Alegre: Sulina, 2005b.

_____. **O método 4** – as idéias: habitat, vida, costumes, organização. Porto Alegre: Sulina, 2005c.

_____. **O método 6** – ética. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005e.

_____. **Terra pátria**. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

NICOLESCU, B.; BADESCU, H. **Stéphane Lupasco**: o homem e a obra. São Paulo: Triom, 2001.

NIETZSCHE, F. W. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCOSSIA, L. **Pistas do método da cartografia**: pesquisa intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2010.

PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRISCO, C. S. **As religiões de matrizes africanas e a escola**. São Paulo: Instituto Oromilade, 2012.

RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: Ed. 34, 2009.

ROCHAEL, D. **Brasil em preto e branco**. São Paulo: Cortez, 2005.

SAMPAIO, S. M. V.; GUIMARÃES, L. B. O dispositivo da sustentabilidade: pedagogias no contemporâneo. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 30, n. 2, p. 395-409, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/2175-795X.2012v30n2p395/23324>>. Acesso em: 4 abr. 2017.

SANTOS, J. E. **Os nagô e a morte**: pàdê, àsèsè e o culto Êgun na Bahia. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, M. S. de A. Balaio de ideias: o que as folhas cantam. **A tarde**. Salvador, 2013. Disponível em: <<http://mundoafro.atarde.uol.com.br/balaio-de-ideias-o-que-as-folhas-cantam/>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

SARACENI, R. **Doutrina e teologia de Umbanda sagrada**: a religião dos mistérios – um hino de amor à vida. São Paulo: Madras, 2010.

_____. **Gênese divina de Umbanda sagrada**. 2. ed. São Paulo: Madras, 2008.

SATO, M. Apaixonadamente pesquisadora em educação ambiental. **Educação Teoria e Prática**, Rio Claro, v. 9, n. 16/17, p. 24-35, 2001.

_____. Cartografia do imaginário no mundo das pesquisas. In: ABÍLIO, F. (Org.). **Educação ambiental para o semiárido**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2011. p. 539-569.

SATO, M.; PASSOS, L. A. Arte-educação-ambiental. **Revista Ambiente & Educação**, Rio Grande, n. 14, p. 43-59, 2009.

SATO, M.; PASSOS, L. A. Pelo prazer fenomenológico de um não texto. In: GUIMARÃES, M. (Org.). **Caminhos da educação ambiental**: da formação à ação. 5. ed. Campinas: Papirus, 2012. p. 17-30. (Coleção Papirus Educação).

SHIVA, V. **Monocultura da mente**. São Paulo: Gaia, 2003.

TRISTÃO, M. A educação ambiental e a emergência de uma cultura sustentável no cenário de globalização. **Interthesis**, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 207-222, jan./jul. 2012.

_____. A educação ambiental e o pós-colonialismo. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v. 53/2, p. 473-489, mai./ago. 2014.

_____. **Educação ambiental na formação de professores**: redes de saberes. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. Enunciações das narrativas sobre a educação ambiental de sujeitos praticantes. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, 31., 2008, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 2008.

_____. Tecendo os fios da educação ambiental: o subjetivo e o coletivo, o pensado e o vivido. **Revista Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 251-264, mai./ago. 2005. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ep/v31n2/a08v31n2.pdf>>. Acesso em: 03 abr. 2017.

_____. Uma abordagem filosófica da pesquisa em educação ambiental. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 55, p. 847-860, out./dez. 2013.

TRISTÃO, M.; NOGUEIRA, V. Educação ambiental e sua relação com o universo da fotografia. In: SATO, M. (Org.). **Eco-Ar-Te para o reencantamento do mundo**. São Carlos: Rima, 2011. p. 108- 115.

VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. **A mente corpórea**: ciência cognitiva e experiência humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

WENENBURGER, J. J. As formas de expressão do imaginário e as estruturas paradoxais da linguagem simbólica das imagens. **Revista Educare et Educere**, Cascavel, v. 8, n. 16, p. 311-319, jul./dez. 2013.

WERNECK, A. R. et al. Yo no creo en las brujas, pero... In: SILVA, R.; JABER, M. **Diversidades**. Cuiabá: Gráfica Print, 2013. p. 170-180.

Esta publicação foi composta utilizando-se
a família tipográfica Adobe Garamond Pro.

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que
citada a fonte e que não seja para qualquer fim comercial.