

**Universidade de Brasília  
Faculdade de Educação  
Programa de Pós-Graduação em Educação**

**Crenças religiosas como caminho para a  
conservação ambiental:  
um estudo de caso na Comunidade Candomblé  
Ilê Asé Orisá Dewi**

**VALÉRIA DIAS DE LIMA**

Brasília-DF  
Julho/2011



**VALÉRIA DIAS DE LIMA**

**Crenças religiosas como caminho para a  
conservação ambiental:  
um estudo de caso na comunidade Candomblé  
Ilê Asé Orisá Dewi**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília, área de concentração Educação Ambiental e Ecologia Humana, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação. Orientadora: Cláudia Pato.

Brasília-DF  
Julho/2011

Lima, Valéria Dias de, 1974-

**Crenças religiosas como caminho para a conservação ambiental:**

um estudo de caso na comunidade Candomblé Ilê Asé Orisá Dewi/

Valéria Dias de Lima. – 2011.

xii, 131f.: il. color.; 31 cm

Orientadora: Cláudia Pato

Dissertação de Mestrado – Universidade de Brasília, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2011.

Referências bibliográficas: f. 119-121.

1. Crenças ambientais. 2. Crenças religiosas. 3. Conservação ambiental. 4. Candomblé. 5. Educação ambiental. I. Pato, Cláudia Márcia Lyra. II. Universidade de Brasília. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**Crenças religiosas como caminho para a  
conservação ambiental:  
Um estudo de caso na comunidade Candomblé Ilê Asé  
Orisá Dewi**

**Valéria Dias de Lima**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Educação, na área de concentração de Educação Ambiental e Ecologia Humana.

**Banca Examinadora:**

---

**Profª Doutora Claudia Pato (orientadora)  
Universidade de Brasília - Faculdade de Educação**

---

**Profª Doutora Denise Maria Botelho  
Universidade de Brasília - Faculdade de Educação**

---

**Profª PhD Maria Inês Gasparetto Higuchi  
Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia  
Laboratório de Psicologia e Educação Ambiental**

---

**Profª Doutora Leila Chalub Martins (suplente)  
Universidade de Brasília – Faculdade de Educação**

A Deus, que me levou a conhecê-lo melhor por meio dessa pesquisa.  
A todos os Orixás, em especial a meu pai Ogun e a Oxossi por abrirem e iluminarem esse  
caminho e à mãe Oxum, por me acolher em sua Casa.  
A todos aqueles e aquelas que constroem e fazem com que as religiões Afro-Brasileiras  
sejam transmitidas de geração em geração.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha mãe e ao meu pai, onde quer que esteja, grande parte do que sou vem deles;

À professora Denise pelo apoio, pela força e pela orientação desde a qualificação, ao me indicar os caminhos na compreensão do conteúdo do Candomblé, assim como pela mão sempre estendida;

À professora Claudia Pato pelo apoio ainda no processo de seleção do mestrado, pela orientação, pelo carinho e pela dedicada paciência durante a construção deste trabalho;

Ao grupo de pesquisa de educação ambiental e ecologia humana pelo apoio, pelas discussões e pelas sugestões;

À professora Teresa Cristina, pela gentileza e disposição em contribuir neste estudo;

Ao Pai Lilico, por ter-me acolhido em sua casa de braços abertos, orientado no que fosse preciso e por ter participado desse trabalho;

À Socorro, pelos esclarecimentos sobre o candomblé, as orientações e a amizade;

À comunidade do Ilê, por ter me acolhido e permitido vivenciar e aprender sobre a religião;

À minha família, pelo apoio e por ter suportado minhas ausências e humores neste processo;

Aos meus amigos Aristóteles, Wilson, Célia Evangelista, Moisés, Mércia, Ives, Russel, Regina, Kênia, Diana, Natália, Emilia, Ruth, Airan, Cléssia, Beto, Uila, Ana Arriscado, Claudia, Marco Aurélio, Raphael, Givaldo, Kátia, por terem contribuído nesse processo, seja no apoio, nas dicas, ou no ombro à disposição;

Aos meus amigos da PGR, Primonata, Tainara, Carina, Kilmara, pelo apoio, pela amizade e pela compreensão, sobretudo nos períodos em que precisei me ausentar;

Ao pessoal da capoeira Angola Nzinga, onde pude cuidar da sanidade física e equilíbrio de energia;

Obrigada!

## RESUMO

A cosmovisão religiosa é um aspecto cultural que pode influenciar de modo marcante a formação de valores e comportamentos humanos. O Candomblé é uma religião brasileira de matriz africana cuja cosmovisão e as respectivas práticas litúrgicas possuem a natureza como elemento central. A partir desse contexto, este trabalho teve como objetivo compreender crenças ambientais que emergem das crenças religiosas de uma comunidade de Candomblé situada em Sobradinho, no Distrito Federal. Além disso, a pesquisa buscou compreender a contribuição dessas crenças para a conservação do espaço onde desenvolvem suas atividades litúrgicas, incluindo questões relativas à dinâmica de funcionamento do espaço como gestão de resíduos, critérios de escolha dos materiais usados nas atividades litúrgicas, assim como compreender o modo como esses sujeitos avaliam a importância da conservação de outros espaços naturais. Para tanto, foi realizado um estudo de caso, com abordagem qualitativa, onde foram realizadas observações de rituais abertos, como festas em louvação aos Orixás, e entrevistas semi-estruturadas com seis integrantes da comunidade. Os participantes tinham idade entre 24 e 75 anos, sendo 3 mulheres e 3 homens, dentre os quais 4 tinham mais de 21 anos de iniciação. Os resultados revelaram que os sujeitos acreditam que a importância do cultivo e da conservação de plantas e ervas fundamenta-se, sobretudo, em seu uso ritual e medicinal. As plantas não-sacralizadas são importantes por fornecerem alimentos, propiciarem cura física, dentre outros. Alguns acreditam que a própria religião aprofundou sua sensibilidade em relação aos elementos naturais, como cachoeiras, pedreiras e árvores, dentre outros. Observou-se também o resgate aos costumes tradicionais, evitando-se o uso de plástico e a tentativa da coleta seletiva. Os resultados sugeriram que há aproximação entre as crenças ambientais e as crenças religiosas oriundas dessa religião, as quais parecem incentivar comportamentos ecológicos nessa comunidade.

Palavras-chaves: crenças ambientais, crenças religiosas, conservação ambiental, Candomblé, educação ambiental



## ABSTRACT

The religious cosmovision is a cultural aspect that may influence the formation of values and human behavior. The Candomblé is a Brazilian religion of African origin, whose cosmovision and the respective liturgical practices have nature as a central element. Hence this context, this work has as an objective understand some environmental beliefs that emerge from the religious beliefs of a Candomblé community. Besides, it aims to understand the contribution of these beliefs to the conservation of the space where the liturgical activities are developed, including issues related to the working dynamics of the space as residual management, criteria of choice of the materials used in the liturgical activities, as well as understand the way in which these subjects evaluate the importance of the conservation of other natural spaces. For this, a case study has been done, in the qualitative method, in a Candomblé community in the city of Sobradinho, in the Brazilian Federal District. In the investigation strategy, semistructured interviews were done with six members of the community. The participants' selection was based on the criteria of time of participation as well as effective participation in the liturgical activities. Among the analysis done, it was possible to observe that: the subjects believe that the importance of the cultivation and conservation of plants and herbs is based, mainly, in its ritual and medical use. The non sacralized plants have different value to these people. Thus, some people also believe that the religion itself deepened its sensitiveness towards natural elements, such as water falls, rocks, trees and others. The results suggested that there is intention on the environment conservation and that many environmental beliefs coming from religious beliefs encourage the pro-environment behavior towards nature. Nevertheless, it has also been realized the need to adapt some procedures in order to potentize this conservative attitude.

**Keywords:** environmental beliefs, religious beliefs, environmental conservation, Candomblé, environmental education

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Atividades acompanhadas na pesquisa de campo.....	73
Quadro 2 – A representação arquetípica do Orixá na personalidade dos sujeitos: relação dessa representação com os elementos naturais.....	82
Quadro 3 – Relação dos sujeitos com espaços naturais fora do terreiro.....	85
Quadro 4 – Compreensão da influência do Candomblé na relação do adepto com a natureza.....	87
Quadro 5 – Procedimentos e cuidados para a realização de oferendas e outros procedimentos litúrgicos na natureza.....	90
Quadro 6 – Tipos materiais usados nas oferendas de outros procedimentos litúrgicos em espaços fora do terreiro.....	93
Quadro 7 – Compreensão dos procedimentos quanto aos resíduos produzidos no terreiro.....	96
Quadro 8 – Compreensão sobre o uso de materiais como os descartáveis nas atividades públicas.....	98
Quadro 9 – Compreensão sobre a importância das plantas e as árvores para o Candomblé.....	100

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Modelo teórico de Fishbein & Ajzen sobre a relação crença, atitudes, intenções comportamentos.....	28
Figura 2 – Ilê Axé da Divindade Ogun.....	62
Figura 3 – Ilê Axé da Divindade Xangô.....	62
Figura 4 – Casa dos moradores.....	63
Figura 5 – Espaço do mato.....	64
Figura 6 – plantas medicinais e de uso ritual.....	65
Figura 7 – Bambuzal com assentamento de Oxalá.....	79
Figura 8 – Utensílios que foram usados na Festa de Oxalá.....	81

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 – Caracterização dos participantes da Pesquisa.....	69
--	----

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	17
<b>CAPÍTULO 1 – CRENÇAS</b> .....	19
1.1 Conceituação.....	19
1.1.1 Principais características das crenças.....	21
1.2 Crença ambiental.....	24
1.3 Crença religiosa.....	26
1.4 Relação entre crença ambiental e comportamento.....	27
1.5 Crença ambiental e cosmovisão religiosa: uma relação possível.....	31
<b>CAPÍTULO 2 – CRENÇAS RELIGIOSAS: A COSMOVISÃO DO CANDOMBLÉ</b> .....	36
2.1 Cosmogonia Nagô.....	38
2.2 Os Orixás.....	40
2.3 O espaço sagrado do Candomblé.....	45
2.4 O encanto de Ossain: a importância das folhas e das plantas.....	51
2.5 O conceito de natureza na cultura Yorubá.....	54
<b>CAPÍTULO 3 – A COMUNIDADE ILEASE ORISA DEUY: o Ile onde “todo mundo é de Oxum – homem, menino, menina, mulher...”</b> .....	60
3.1 Estrutura física.....	61
3.2 Organização interna.....	64
3.3 Atividades religiosas e sociais.....	65
<b>CAPÍTULO 4 – PERCURSOS METODOLÓGICOS</b> .....	66
4.1 Cenário da pesquisa.....	69
4.2 Estratégias da pesquisa.....	70
4.2.1 Entrevistas.....	70
4.2.2 Observação.....	71
4.3 Instrumentos.....	72
4.3.1 Roteiro de entrevista.....	72
4.3.2 Roteiro de observação.....	72
4.4 Procedimentos.....	72

<b>4.5 Análises dos dados.....</b>	<b>74</b>
<b>CAPÍTULO 5 – RESULTADOS.....</b>	<b>77</b>
<b>5.1 No cotidiano do Terreiro: observações sobre a dinâmica de conservação do espaço.....</b>	<b>78</b>
<b>5.1.1 O espaço natural.....</b>	<b>78</b>
<b>5.1.2 Separação de resíduos.....</b>	<b>79</b>
<b>5.1.3 O uso de recursos naturais: água e energia.....</b>	<b>80</b>
<b>5.1.4 Consumo de recursos materiais nas atividades litúrgicas internas.....</b>	<b>80</b>
<b>5.2 Crenças ambientais e religiosas sobre a relação homem-natureza.....</b>	<b>82</b>
<b>5.3 Crenças ambientais e religiosas sobre o espaço do Terreiro ou espaços naturais externos usados para fins rituais.....</b>	<b>90</b>
<b>CAPÍTULO 6 – DISCUSSÃO.....</b>	<b>103</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>116</b>
<b>GLOSSÁRIO.....</b>	<b>119</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>122</b>
<b>APÊNDICE A – ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA.....</b>	<b>122</b>
<b>APÊNDICE B – ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA Nº 2.....</b>	<b>123</b>
<b>APÊNDICE C – ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA Nº 3 DIRIGIDA AO ZELADOR DO TEMPLO.....</b>	<b>124</b>
<b>APÊNDICE D – ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO.....</b>	<b>125</b>
<b>APÊNDICE E – TERMO DE CONSENTIMENTO PARA REALIZAÇÃO DE ENTREVISTA.....</b>	<b>126</b>
<b>APÊNDICE F – TERMO DE CONSENTIMENTO PARA UTILIZAÇÃO DO NOME E IMAGENS DO ILÊ NA PESQUISA.....</b>	<b>129</b>

## INTRODUÇÃO

Tornados, mudanças acentuadas de clima, enchentes, escassez de água, contaminações de rios e mares, enfim, diversos problemas ambientais têm instigado, cada vez mais, a busca pela compreensão dos aspectos que contribuem para o desequilíbrio ambiental, dentre os quais está a influência do modo como o homem se relaciona com o meio ambiente nas sociedades atuais.

Dentre os vários fatores que influenciam nesta relação, destacamos neste estudo a visão de mundo. Em geral, as grandes concepções de mundo carregam em si, implícita ou explicitamente, concepções acerca da relação entre o homem e o meio ambiente.

As áreas de conhecimento que tem investigado esse tema classificam as concepções da relação homem-meio ambiente em duas grandes vertentes: as concepções ecocêntricas, onde o homem é visto como parte constituinte do meio ambiente e do qual depende para sobreviver, e as concepções antropocêntricas, onde o homem é visto como superior aos outros elementos da natureza, a qual serve para suprir suas necessidades vitais mas cuja dependência pode ser superada, sobretudo com o apoio dos avanços tecnológicos (Pato, 2004).

Na sociedade capitalista contemporânea, a concepção predominante é caracterizada pelo profundo distanciamento entre homem e natureza, assim como a subordinação desta pelo homem.

Na busca de outras experiências humanas que possam apresentar uma visão de mundo onde o binômio homem-natureza se configure de modo mais integrado, este estudo procurou resgatar a cosmovisão da cultura Africana resguardada e reproduzida no Brasil por meio das religiões de matriz africana. Matriz essa erigida com a herança cultural dos povos do Continente Africano disseminada pelos escravizados africanos no mundo.

O aspecto mais saliente dessas religiões para a questão ambiental reside no fato de a natureza ser um elemento central no seu modo de perceber o sagrado, pois é no culto às divindades dos Orixás, de origem Nagô, dos Inquices de origem angolana e dos Voduns, herdados do povo Bantu, que a matriz africana se revela mais fortemente. Além disso, essa matriz influencia diretamente outras religiões afro-brasileiras, como é o caso da Umbanda, que além do culto às entidades da

ancestralidade indígena, como caboclos, tem incorporada a sua composição o culto aos Orixás.

O desenvolvimento das crenças e valores nessas tradições se dá na relação do homem com sua ancestralidade e seus mitos, cuja comunicação ocorre por meio do constante manejo da energia de elementos naturais como a terra, as plantas, a água, enfim, a força da vida materializada nos ecossistemas.

Enfim, esses elementos fazem-nos supor que as religiões de matriz africana e afro-brasileiras, resguardados os diferentes níveis de contato que estabelecem com a natureza, possuem uma cosmovisão religiosa marcadamente com viés ecocêntrico.

Mas será que por terem crenças religiosas mais ligadas à natureza, os praticantes dessas tradições possuem maior preocupação e cuidado na conservação do ambiente natural?

A relação de pertencimento e co-dependência do homem à natureza na cosmovisão das religiões afro-brasileiras instigou estudos recentes a focar a importância da conservação ambiental para o seu desenvolvimento (CORREIA, 2009; TRAMONTE, 2004), os quais reconhecem a potencialidade de seus praticantes em contribuir com a preservação de ambientes naturais no meio urbano.

Reforça essa idéia o estudo de Rego (2006) ao mencionar que, a partir de fotografias aéreas na cidade de Salvador, pôde-se observar uma mancha verde nos locais em que ocorre uma concentração de templos de Candomblés, atribuída a sua necessidade em conservar espaços naturais para fins litúrgicos.

Supõe-se, desse modo, que a cosmovisão dessas religiões sugere o desenvolvimento de um comportamento favorável à conservação ambiental, o que torna seus praticantes potenciais aliados às discussões ambientalistas.

Apesar disso, há registros de conflitos que envolvem questionamentos sobre o uso de espaços naturais públicos para a realização de ritos litúrgicos afro-brasileiros como os registrados nas unidades de conservação ambiental do Parque Nacional da Tijuca no Rio de Janeiro e do Parque São Bartolomeu em Salvador.

Complexos, esses conflitos comportam desde reclamações de práticas religiosas e seus prováveis impactos negativos no ambiente onde são realizadas à agressões contra monumentos ou até mesmo pessoas. Em muitos casos, expressam a ocorrência nítida de intolerância religiosa, a qual tem atingido historicamente as religiões afro-brasileiras.



Assim, por um lado têm-se tradições religiosas que se destacam por conservarem espaços naturais em seus templos e por outro, reclamações de que essas mesmas tradições impactam negativamente ambientes naturais públicos com suas atividades.

Diante da complexidade da questão, a equipe de Educação Ambiental do IBAMA realizou seminários, oficinas, enfim, promoveu diversos espaços de diálogo entre os grupos envolvidos a fim de mediar o problema e encaminhar soluções (ALVES, 1997).

Conforme Alves (1997), essa experiência de Educação Ambiental propiciou maior participação das comunidades religiosas na conservação dos Parques, assim como trouxe luz à importância de democratização do uso de espaços naturais públicos para fins litúrgicos.

A adequação da educação ambiental neste processo reside no fato de ser uma área de conhecimento que busca desenvolver outros olhares sobre o meio ambiente considerando todos os elementos que dele faz parte, como os aspectos sociais e culturais.

Na questão do uso de espaços públicos para práticas religiosas, as intervenções de educação ambiental possuem dupla função: refletir sobre a importância do uso dos espaços públicos para as práticas religiosas tradicionais, considerando, para tanto, a conservação do espaço e, ao mesmo tempo, valorizar e salientar a cosmovisão dessas tradições e os saberes tradicionais que lhe são concernentes.

Entretanto, para subsidiar tais intervenções, consideramos salutar compreender primeiramente a concepção da relação entre homem e meio ambiente subjacente a sua cosmovisão religiosa. No contexto da discussão ambiental, a maneira como as pessoas concebem o meio ambiente expressam suas crenças ambientais (CORRAL-VERDUGO, 2001).

Partindo da Psicologia Social, a crença é a probabilidade subjetiva da relação entre o objeto da crença e outro objeto, valor, conceito ou atributo. Nesta linha, a crença é um construto preditivo do comportamento humano (FISHBEIN & AJZEN, 1975; ROKEACH, 1981). Portanto, as crenças ambientais podem fornecer indícios acerca da probabilidade de comportamentos favoráveis ou não à conservação ambiental.

Assim, acredita-se que ao iniciar uma compreensão sobre as crenças ambientais que emergem da visão de mundo das tradições religiosas de matriz africana, pode-se conhecer alguns elementos preditivos do comportamento desses grupos em espaços naturais, privados ou públicos, tornando mais claro como agem e como ocorre sua ação conservadora.

Acredita-se também que, ao salientar o viés ambiental dessas tradições, abre-se a possibilidade de reunir conteúdos que além de contribuir com as intervenções de educação ambiental, também somam às intervenções da educação anti-racista e do ensino da história e cultura africanas.

Diante do fato de haver poucas investigações sobre o assunto e no intuito de contribuir com a construção de conhecimento neste tema, o objetivo geral da presente pesquisa é compreender as crenças ambientais que emergem das crenças religiosas de uma comunidade de Candomblé.

Um dos objetivos específicos deste estudo é compreender a contribuição das crenças ambientais e religiosas para a manutenção e conservação do espaço onde desenvolvem suas atividades litúrgicas, com enfoque no espaço natural, mas incluindo também aquelas relacionadas ao descarte de resíduo, aos tipos de materiais usados nas atividades litúrgicas, entre outros.

E o segundo e último objetivo específico é compreender algumas implicações dessas crenças na realização de rituais em espaços naturais públicos, como parques, áreas verdes e outras.

Para dar cabo a essa investigação, foi realizado um estudo de caso na Comunidade de Candomblé ketu, Ilê Asé Orisá Dewí localizada no Distrito Federal (DF), cujo espaço físico sofreu significativas modificações durante seu período de funcionamento. Atualmente, após um intenso processo de urbanização em sua área circunvizinha, a comunidade religiosa dispõe de um destacado espaço com área natural e plantas cultivadas, apresentando uma estrutura física reconhecida pela fidelidade aos moldes tradicionais da religião.

Vale esclarecer, por fim, que optou-se pelo Candomblé Ketu, caracterizado pela língua yorubá, por ser uma das religiões de matriz africanas mais difundidas e populares no Brasil.

## APRESENTAÇÃO

O Capítulo 1 apresenta o conceito de crenças ambientais e crenças religiosas.

O capítulo 2 apresenta o sistema de crenças religioso do Candomblé, enfocando, sobretudo os aspectos que expressam sua concepção da relação homem- natureza, como a simbologia do panteão de divindades africanas, a importância das plantas para a religião, a composição e dinâmica de funcionamento de um Terreiro ou Ilê de Candomblé entre outros pontos que esclarecem a centralidade que a natureza ocupa nessa cosmovisão religiosa.

O capítulo 3 apresenta a comunidade de Candomblé Ilê Asé Orisá Dewí, localizada na cidade satélite do Sobradinho-DF, a qual representa a religião neste estudo e constitui-se local onde ocorreu a pesquisa de campo. Neste capítulo, abordamos a história da comunidade e a descrição de seu espaço físico e da organização interna do grupo religioso. Do mesmo modo, citamos algumas atividades religiosas e sociais desenvolvidas junto à comunidade local, ilustrando, desse modo, sua forma de atuação.

O capítulo 4, que trata do método, apresenta como foi realizada a pesquisa, descrevendo, para tanto, todo o caminho percorrido pela pesquisadora desde a elaboração da atividade de campo e sua execução até descrição de como foram organizados os dados ali coletados.

O capítulo 5 apresentamos os resultados obtidos por meio de um relatório de observação e oito categorias de respostas, onde são abordados os temas necessários para o alcance dos objetivos da presente pesquisa.

Por último, finalizamos com discussão dos resultados obtidos e as considerações finais onde, à luz da literatura sobre crenças e, especificamente, da cosmovisão do Candomblé, pôde-se compreender as crenças ambientais que emergem dessa visão de mundo tão tradicional e tão pouco conhecida pela maioria das pessoas no seu conteúdo.

Neste texto, há também as impressões finais sobre a estreita relação dessa cosmovisão religiosa com a natureza, a riqueza dessa cultura e sua potencialidade para contribuir para a discussão ambientalista, assim como as sugestões para futuros estudos sobre o tema.

## **CAPÍTULO 1 – CRENÇAS**

A literatura acerca desse tema é ampla, tendo sido objeto de estudo de diversas áreas de conhecimento como psicologia social, sociologia, filosofia, dentre outras. Entretanto, conforme veremos adiante, cada campo epistemológico compreenderá esse fenômeno por meio de seu recorte e olhar particular.

Num sentido mais amplo, a crença se refere à capacidade de acreditar em determinada formulação ou explicação sem que seja necessariamente verdadeira ou comprovável. Além disso, a crença tem sido comumente usada como sinônimo de visão de mundo ou concepção de mundo.

Neste capítulo resgataremos primeiramente os conceitos de crença no campo da psicologia social e da filosofia, e depois nos aprofundaremos nas características compreendidas sobre esse fenômeno no campo da psicologia social, a partir dos estudos clássicos de Rokeach (1981) e de Fishben & Azjen (1975).

Aprofundamo-nos nas abordagens da Psicologia, e mais precisamente na Psicologia Ambiental, porque esta foi o berço embrionário onde surgiu e foi desenvolvido o conceito central desse estudo, qual seja a crença ambiental que se refere à maneira como as pessoas concebem o meio ambiente (CORRAL-VERDUGO, 2001).

Posteriormente, trataremos do conceito de crença religiosa, onde nos aprofundaremos no conceito de fé, bem como suas implicações para a construção e sustentação de crenças dessa natureza.

Em seguida, será discutida a relação entre o modo de justificar/explicar a realidade e o comportamento humano. Para tanto, partimos do modelo teórico desenvolvido por Fishbein & Ajzen (1975) acerca da relação entre os valores, as crenças, a intenção e o comportamento humano.

Por fim, estabeleceremos um diálogo entre a crença ambiental e a cosmovisão religiosa, mostrando que as concepções de mundo religiosas trazem em si, explícita ou implicitamente, concepções acerca da relação homem meio ambiente. Neste texto, apresentaremos alguns estudos referenciais acerca deste tema, salientando, no caso do Brasil, aqueles que possuem como objeto as crenças das religiões afro-brasileiras.

## 1.1 Conceituação

Segundo o dicionário de filosofia de Abbagnano (2003), crença é a atitude de aderir à validade de uma noção qualquer, portanto de conferir validade a uma proposição. Em geral, o conceito de crença na Filosofia contemporânea possui as seguintes características:

1º crença é uma atitude de adesão a uma noção qualquer; 2º Essa adesão pode ser mais ou menos justificada pela validade objetiva da noção ou não se justificar de modo algum; 3º A própria adesão transforma a noção em regra de comportamento e; 4º Como regra, a adesão pode produzir sua própria realização ou seu próprio desmentido (ABBAGMANO, 2003, p. 220).

Percebe-se que a crença não confere por si mesma validade objetiva à proposição a que se refere e, tampouco exige validade dessa proposição. Porém, a própria adesão à proposição produz uma normatização subjetiva no sujeito que o dispõe a agir conforme a norma.

O autor esclarece ainda que convicções de diversas ordens como as religiosas, científicas, assim como o reconhecimento de princípios e a aceitação de preconceitos ou superstições podem ser denominados crenças.

A compreensão da composição da crença e sua relação com o comportamento humano é um objeto vastamente investigado na Psicologia Social. Para Rokeach (1981) em seus estudos clássicos sobre o tema, crença é “qualquer proposição, simples, consciente ou inconsciente, inferida do que uma pessoa diz ou faz, capaz de ser precedida pela frase ‘eu creio’ [...]” (p. 92).

Segundo Rokeach (1981, apud PATO, 2004), as crenças fazem parte da estrutura em que podem ser descritas, mensuradas e resultarem em comportamentos observáveis. A esta estrutura o autor (1981, op. cit.) denomina um sistema de crenças, o qual designa “*uma representação psicológica organizada, não necessariamente lógica, das crenças de uma pessoa em torno de sua realidade física e social*” (p. 21).

Assim, a noção de sistema de crença corresponde ao conceito de visão de mundo ou concepção de vida, correspondência que é amplamente usada tanto na psicologia social como em outras áreas de conhecimento, apesar de que, em vários estudos, como vimos na literatura da filosofia, a crença corresponde à atitude.

O autor pontua ainda que o conteúdo das crenças é capaz de descrever seu objeto, avaliando-o de modo a justificar uma ação ou estado de existência como

desejável ou indesejável e por isso, indica necessariamente uma predisposição para ação.

Partindo da visão cognitivista dentro da Psicologia Social a “crença é a probabilidade subjetiva da relação entre o objeto da crença e algum outro objeto, valor, conceito ou atributo” (FISHBEIN & AJZEN, 1975 apud PATO, 2004, p. 21). Desse modo, a crença estabelece a relação entre dois objetos cognitivos em função de seus atributos. Por exemplo, a proposição “eu creio que a mesa é azul” estabelece a ligação entre a cognição do sujeito, conferida pelo sentido da visão, ao objeto (mesa), sendo que este objeto é avaliado por seus atributos - a cor azul.

Para tais autores, “a totalidade das crenças da pessoa serve de base informacional que determina, em último caso, suas atitudes, intenções e crenças” (FISHBEIN & AJZEN, 1975, p. 14, tradução nossa). Nesta formulação a crença corresponde ao aspecto cognitivo, relativo ao conhecimento e às informações que o homem possui sobre o mundo, os outros e sobre si mesmo.

Corral-Verdugo (2001) coaduna com definição de Fisbein & Ajzen (1975) sobre crenças e acrescenta que tal relação é estabelecida a partir de critérios convencionais, relativos às regras sociais, ou da experiência prévia do sujeito em relação ao objeto da crença. Desse modo, além dos atributos do objeto, há as referências sociais e pessoais do sujeito, na formação da crença. Para Corral-Verdugo (2001) as crenças também são variáveis disposicionais, isto é, uma variável disposicional “[...] não é um ação ou evento concreto, como seria correr cantar, ou comer, mas se refere a proposições ou tendências para atuar” (2001, p. 101, tradução nossa). Indicam, desse modo, tendências no modo de agir.

A partir dos conceitos acima, podemos pontuar dos aspectos importantes das crenças: primeiramente, o conjunto das crenças integra a visão de mundo do sujeito e, conforme a literatura, um sistema de crenças é sinônimo de visão ou cosmovisão de mundo. Percebe-se assim que um conjunto de crenças religiosas expressa uma lente específica no modo de compreender a realidade.

O outro aspecto a pontuar é que as crenças indicam disposições para a ação humana. Assim, ao acreditar em determinada formulação, e no presente estudo, formulações acerca da relação entre homem e espaço natural dentro de uma cosmovisão religiosa, considerando o espaço natural usada também como espaço religioso, acredita-se que as crenças dos sujeitos sobre a importância desses locais possam contribuir no modo como os sujeitos vão se comportar nesse meio.

Isso porque as crenças explicam/justificam os modos de agir, independente de sua veracidade ou da probabilidade. No que se refere às crenças religiosas, o elemento da fé, que abordaremos adiante, será uma das bases dessa justificativa.

### **1.1.1 Principais características das crenças**

Por serem estudos referenciais sobre o tema, focaremos as características desenvolvidas nas abordagens de Rokeach (1981) e Fishbein & Ajzen (1975).

A idéia central da abordagem de Rokeach (1981) está em compreender que as crenças não possuem a mesma importância para o indivíduo. Dentro do sistema, elas são organizadas numa ordem centro-periférica segundo seu grau de importância. Assim, as mais importantes estão no centro, as quais são menos questionáveis. Conforme vão se distanciando desse núcleo, tornam-se menos importantes e mais vulneráveis à refutações.

Por formarem um sistema, a alteração de uma crença ou de subsistemas de crenças pode repercutir no conjunto. Desse modo, quanto mais central for a crença alterada, maior a repercussão dessa mudança no restante do sistema.

Dentro de um sistema de crenças, as mais centrais são aquelas desenvolvidas na experiência direta, no caso da crença religiosa, na experiência religiosa individual. Assim, terá mais validade para o sujeito as crenças que ele apreender a partir de seus sentidos individuais, relacionando o conteúdo apreendido com sua vida cotidiana. Essas crenças são classificadas por Rokeach (1981) como primitivas; segundo o autor, sua fundamentação é mais sólida e são consideradas também centrais.

Por outro lado, as crenças mais periféricas dentro de um sistema correspondem àquelas relativas às normas e orientações expressas pelo grupo, mas que não são vividas diretamente. A essas crenças Rokeach (1981) denomina derivadas, pois se formam a partir das crenças primitiva de quem as expressa ou de outras derivadas. Sua fundamentação não tem a força da certeza conferida pela experiência direta e, por isso, se tornam crenças com maior possibilidade de sofrerem alterações.

Pelo que foi visto, percebe-se que a experiência individual tem papel fundamental na adesão do sujeito à cosmovisão, seja religiosa ou não.

Outro aspecto das crenças pontuado por Rokeach (1981) é que as pessoas tendem a valorizar crenças, sistemas de crenças ou subsistemas de crenças na proporção em que tais princípios tenham correspondência com seu próprio sistema de crenças, fenômeno o qual ele denomina princípio da congruência.

Segundo esse princípio, quanto mais igual for a crença, mais congruente com o sistema de crença do indivíduo. Assim, como a cosmovisão do Candomblé é essencialmente relacionada com os elementos naturais, provavelmente as discussões ambientalistas podem, por seu conteúdo, repercutir empaticamente nesses grupos. Segundo Tramonte (2004), em sua pesquisa sobre a educação intercultural e religiosidade afro-brasileira, um dos elementos que emerge é o envolvimento particular desse público com a discussão da preservação do ambiente natural local.

Mesmo diante das inúmeras dificuldades para manter a relação entre religião e natureza, o povo-de-santo demonstrou estar considerando esta como um eixo fundamental, que articula as dimensões espiritual e material. A vida no planeta e a regência dos Orixás estão densamente interligadas nos elementos naturais, de maneira que interdependem para sobrevivência ou para desintegração (TRAMONTE, 2004, p. 11).

Assim, dada à correspondência no enfoque à natureza, a cosmovisão ambientalista que reforça a importância da preservação do planeta repercute positivamente nas tradições religiosas que vêem nos elementos naturais, como a água, pedras, matas, dentre outros, as próprias divindades que cultuam.

Para Fishbein & Ajzen (1975), os comportamentos humanos são as fontes primordiais de investigação das crenças, as quais podem ser apreendidas pela observação: “na base da observação direta ou informações recebidas de fontes externas ou pelos vários processos inferenciais, a pessoa aprende ou forma um número de crenças sobre determinado objeto” (p. 14, tradução nossa).

Ainda segundo essa formulação, a formação de crenças ocorre por meio de três processos distintos, quais sejam:

1. A ligação entre A e B é estabelecida por meio da observação direta.
2. A ligação entre A e B é estabelecida pela observação direta, mas mediada por outra crença sobre B.
3. A ligação entre A e B é estabelecida por uma fonte externa, e esta ligação é aceita pelo sujeito.

Desse processo resultam, respectivamente, as crenças descritivas, inferenciais e informacionais.



As crenças descritivas são aquelas em que a relação sujeito-objeto pode ser observável. Por exemplo, uma pessoa acredita que uma mesa é vermelha porque a vê assim. Seu sentido lhe confere as condições para construir a crença de que “a mesa é vermelha”. O grau de confiabilidade nas crenças descritivas é alto, por isso, segundo os autores, a influência de fatores pessoais como desejos, interpretações ou mesmo a personalidade do observador são pouco evidentes (FISHBEIN & AJZEN, 1975 apud PATO, 2004).

Os autores pontuam também que, se houver dúvidas quanto à sanidade dos sentidos do indivíduo, obviamente, essa validade será questionada (FISHBEIN & AJZEN, 1975)

As crenças inferenciais são formadas pela interpretação do que é observado. Por isso, referem-se aos atributos e aspectos não observáveis, mas que podem ser “percebidos” diretamente de eventos e comportamentos humanos (FISHBEIN & AJZEN, 1975). Por exemplo, atributos como alegre, triste, irônico, não são observáveis, mas que podem ser inferidos no comportamento pessoal. Para tanto, o observador faz uso do seu repertório de experiências em relação àquela situação. Nesse modo de formação de crença, a influência das características pessoais do observador pode influenciar contundentemente, pois dependem de seu ponto de vista, suas experiências e características pessoais.

Por fim, há as crenças informacionais, que são formadas por meio da aceitação de informações oriundas de fontes externas, produzidas por processos interpretativos dos fatos e realidades. Por exemplo, aquelas formadas com a aceitação das informações veiculadas pela mídia como jornais, revistas, televisão e outros meios de comunicação (FISHBEIN & AJZEN, 1975).

No que se refere à relação homem-meio no mundo contemporâneo, parece que muitas crenças em relação à fauna e flora, assim como à dinâmica da natureza são geradas, sobretudo por meio de processos inferenciais, uma vez que o contato direto do homem urbano com o meio natural não ocorre como em outros contextos culturais e históricos.

As cosmovisões de mundo herdadas de contextos e tempos históricos onde a relação do homem com a natureza era de maior proximidade, como ocorre com a cosmovisão do Candomblé, podem apontar caminhos para a reinterpretação e resgate dessa relação.

## 1.2 Crença ambiental

A crença ambiental é uma especificidade de crença utilizada nos estudos relativos à temática ambiental e refere-se à maneira como as pessoas concebem o meio ambiente (CORRAL-VERDUGO, 2001). Assim, a crença ambiental é um modo de perceber a relação do homem com o meio ambiente.

Pato (2004) pontua que as crenças ambientais fazem alusão à predisposição de agir de modo favorável ou desfavorável em relação à conservação do meio ambiente. Desse modo, as crenças ambientais podem tanto designar uma visão ecocêntrica de mundo, como uma visão antropocêntrica. Na visão ecocêntrica, a natureza possui um valor em si mesmo, e o homem é visto como mais um elemento que dela faz parte e depende. Do ponto de vista antropocêntrico, a natureza é um recurso que serve à sobrevivência humana, o qual se coloca acima dela e, por meio de sua racionalidade, capaz de superar sua dependência desse recurso (PATO, 2004).

Além desses aspectos, as crenças ambientais podem ser classificadas conforme sua origem: se é formada pelo sujeito ou pelo grupo social. As crenças formadas a partir de regras e normas sociais são denominadas convencionais ou instrumentais; porém, se o processo de formação ocorrer a partir da experiência do sujeito, são classificadas como instrumentais (CORRAL-VERDUGO, 2001).

Além disso, Corral-Verdugo (2001) aponta três grandes sistemas de crenças ou visões de mundo que influenciaram a relação do homem com a natureza ao longo da história: primeiramente, a visão de mundo judaico-cristã, na qual o mundo foi criado para o desenvolvimento do ser humano, onde a terra é o centro do universo e o homem superior a tudo que existe. Segundo o autor, essa visão é claramente marcada pelo antropocentrismo.

Posteriormente, o autor aponta a visão de mundo inaugurada por Copérnico, Galileu, Darwin e outros, ao desenvolver teorias que se chocam frontalmente com o sistema de crença judaico-cristão. Primeiramente retira a terra do centro do universo, colocando-a no mesmo patamar que outros planetas do sistema solar.

Em seguida, retira o homem do patamar de superioridade em relação às outras espécies, indicando-lhe a mesma origem que outras espécies de animais. Corral-Verdugo (2001) assinala que tal visão de mundo não foi completamente aceita até hoje, por isso, não é uma visão de mundo ainda sedimentada. Segundo este autor, a

última visão é a inaugurada pelo Novo Paradigma Ambiental - PNA, de Dunlap e Van Liere (1978 apud CORRAL-VERDUGO, 2001), cuja teoria coloca o homem na rede de relações que compõe o ecossistema, na qualidade de ser tão dependente desse sistema como qualquer outra espécie ou elemento, além de estar sujeitos as mesmas leis que regem a natureza.

Para fazer uma contraposição a esta visão, Dunlap e Van Liere (1978 apud CORRAL-VERDUGO, 2001) desenvolveram o conceito de Paradigma Social Dominante, que representa o modo de pensar contemporâneo, onde o ser humano é independente da natureza e tem como destino dominá-la. Além disso, neste paradigma considera-se que o progresso é inevitável.

Vale salientar que o Novo Paradigma Ambiental – NPA e o Paradigma Social Dominante - PSD fundamentam, respectivamente, os conceitos de crenças ecocêntricas e crenças antropocêntricas.

Dada a complexidade da realidade, não podemos deixar de mencionar o modo de produção econômico como um dos fatores que, dentro de cada sociedade, serve também alicerce para a construção dos modos de pensar e concepções de mundo em cultura.

Por exemplo, os povos ribeirinhos estabelecem uma relação com o meio natural fortemente influenciada pelo modo de reproduzir suas vidas. Estes povos, entre outros, constituem-se grupos não-hegemônicos que margeiam um modelo de vida dominante.

Assim, percebe-se que quanto mais nos aproximamos de culturas cujo sistema de produção tangenciam o sistema econômico capitalista, o qual hegemoniza as formas de pensar e modo de vida nas sociedades modernas, mais variações são encontradas também na relação homem-natureza, independente inclusive, da formação religiosa ou acessos à conhecimentos formais.

Conforme reconhece Corral-Verdugo (2001), muitas culturas, religiosas ou não, no mundo não-ocidental e/ou não- industrializado, dialogam com as proposições do Novo Paradigma Ambiental. Isso porque, vários desses pressupostos já fazem parte de suas filosofias e concepções de vida.

A cultura iorubá, base expoente das religiões de matriz africana no Brasil, é um exemplo. Segundo Oliveira (2003), na concepção africana, o espaço religioso é integrado à outras esferas da vida, pois a vida se desenvolve num todo orgânico, e

não em esferas específicas e particularizadas. Essa forma de pensar marca distinções importantes frente ao modelo ocidental:

Enquanto o colonizador marca seu tempo pelo relógio, pelo tempo de produção, obedecendo a lógica do capital, os Terreiros marcavam o tempo pelo sistema lunar. Esse jeito de contar o tempo é exatamente contrário ao do colonizador, pois enquanto esse artificializa o tempo, valorizando-o ao inventar o sistema produtivo, a comunidade de Terreiro concebe o tempo a partir de um referencial cultural – os ciclos da lua, o que caracteriza bem a relação dos últimos com a natureza. Ao invés de um tempo instrumentalizado pela produção, temos um tempo sacralizado na natureza. A natureza é o princípio (p.104).

Parece cada vez mais claro que a construção de um novo paradigma ambiental e humano tem parte de seu legado profundamente desenvolvido e experimentado nas culturas periféricas tradicionais.

### 1.3 Crença religiosa

Um conceito fundamental para compreender a crença religiosa é o conceito da fé, do domínio do campo religioso.

A partir da Filosofia, segundo São Paulo (ABBAGMANO, 2003, p. 432) “a fé é a garantia das coisas esperadas e a prova das que não se vêem”. Em relação a essa definição, São Thomas de Aquino esclareceu as palavras de São Paulo (ABBAGMANO, 2003, p. 432), explicando que o termo *prova*, distingue a Fé da opinião, da suspeita e da dúvida, coisas em que falta firme adesão ao objeto da crença; a frase “*as coisas que não vêem*” busca distinguir a fé da ciência e da racionalidade, nos quais os objetos são comprováveis; a frase “*garantia das coisas esperadas*”, faz distinção entre a virtude da fé e a fé no sentido geral em que é usado.

Assim, a fé prescinde de comprovação objetiva, de compreensão racional e da obtenção do que é pedido. Para o sujeito crente, suas ações e desejos possuem implicações que repercutem num plano transcendental, cujas regras e leis são de outra ordem, e por isso, inalcançáveis pelo intelecto humano. Além disso, a construção da fé é um processo necessariamente individual.

Kant (ABBAGMANO, 2003) coaduna com essa ideia ao afirmar que a fé confere uma certeza que não pode ser explicada, pois não é de natureza lógica, mas constitui uma certeza moral, que se baseia em fundamentos subjetivos.

A partir da psicologia social, a “fé refere-se a uma ou mais crenças que uma pessoa aceita como verdadeiras, boas ou desejáveis, onde o consenso social ou a evidência objetiva são irrelevantes” (ROKEACH, 1981, p. 101).

Assim, além de concordar que a fé prescinde da comprovação objetiva, esse conceito acrescenta que a crença baseada na fé prescinde também de consenso social. A fé é o que Rocheach (1981) denomina de crença primitiva sem consenso, o qual o autor considera inabalável. Vale observar que ao ser qualificada como primitiva, reforça a idéia da importância da experiência religiosa individual.

Para Abbagmano (2003, p. 433) “ter fé significa existir de certo modo”, pois a fé no Divino confere o sentido de integralidade ao ser humano. Como bem define Eliade (2001, p. 23) “O profano e o sagrado são dois modos do ser no mundo”. O sagrado confere um sentido de existência que aloca o ser humano num plano maior, a qual completa a existência fragmentada e incompleta do homem no mundo profano.

Como as demais crenças, a crença religiosa pode ser reforçada pela experiência, a qual a retroalimenta. Assim, se o comportamento do sujeito resultar em determinadas consequências congruentes com seu sistema de crenças, sua crença religiosa será reforçada.

#### **1.4 Relação entre crença ambiental e comportamento**

Para compreender a relação entre o modo como a pessoa acredita que deve proceder para ter um comportamento favorável à conservação ambiental e o comportamento de fato realizado, revisaremos o modelo desenvolvido na abordagem de Fishbein & Ajzen (1975), a partir das investigações psicossociais acerca do comportamento humano. Segundo Pato (2004), este modelo conceitual é o majoritariamente utilizado nos estudos de crenças ambientais.

Denomina-se comportamento humano, nesta abordagem, atos observáveis do sujeito (FISHBEIN & AJZEN, 1975). Tais atos observáveis exigem uma série de mecanismos cognitivos e afetivos nos quais se baseiam e que lhe conferem conteúdo e direção.

Como afirma Rokeach, as crenças não existem isoladamente, mas organizadas em sistemas e estruturas (1972 apud PATO, 2004). De acordo com a literatura da psicologia social, as crenças são um elemento constituinte de uma estrutura

psicológica que culmina no comportamento e compõe, especificamente, a atitude humana (FISHBEIN & AJZEN, 1975; ROKEACH, 1981).

Mas para compreender essa formulação, precisamos primeiramente compreender o que estamos denominando atitude.

Atitude é um conceito muito usado popularmente e também na literatura acadêmica, porém de forma bastante variada. No uso popular, o termo atitude significa realizar algo conforme uma justificativa racional clara. Ou seja, se há a coerência entre ação e uma justificativa racional socialmente aceitável, a pessoa tem atitude. Nos estudos acadêmicos, o termo atitude é usado de modo indiscriminado em investigações de diversas áreas de conhecimento, como sinônimo de opinião, intenções de voto, comportamentos do consumidor em relação a produtos, dentre outros (FISHBEIN & AJZEN, 1975).

Apesar da diversidade de significados, consensualmente o termo atitude é definido na psicologia social como “uma predisposição aprendida para responder consistentemente de modo favorável ou desfavorável a determinado objeto” (FISHBEIN & AJZEN, 1975, p. 6, tradução nossa).

A resposta resulta de uma avaliação fundamentada no que o indivíduo sabe acerca do objeto, o que corresponde as suas crenças, e no que ele sente em relação ao objeto, relativo aos seus afetos.

O modelo conceitual de Fishbein & Ajzen (1975) foca, fundamentalmente, na relação entre as crenças, atitudes, intenções e comportamentos e está resumidamente descrito na Figura 1.

**Figura 1.** Estrutura conceitual das atitudes (Fonte: Ajzen & Fishbein, 1980).

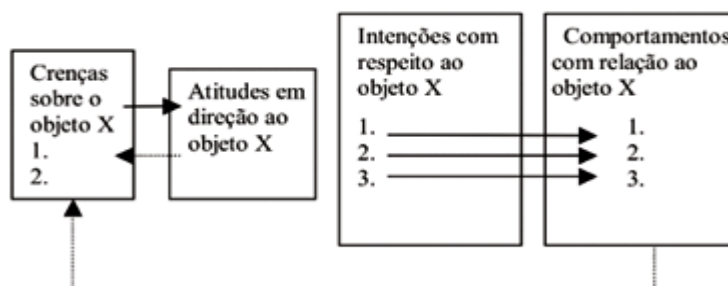


Figura 1: Modelo teórico de Fishbein & Ajzen (1980) sobre a relação crença, atitudes, intenções e comportamentos.

As crenças conferem o aspecto cognitivo à atitude e são expressas por meio das informações, conceitos, enfim, todo conhecimento do sujeito em relação ao objeto em foco.

Especificamente, a relação entre crença e comportamento ocorre da seguinte forma: a crença formada na observação direta leva a formação de outras crenças. Simultaneamente, o sujeito está acolhendo e formando crenças também por meio de processos interpretativos acerca de eventos, fatos da realidade como um todo, bem como a partir da interpretação de terceiros sobre o real, por exemplo, os meios de comunicação. Assim, pode-se dizer que o sujeito está a todo tempo aprendendo conceitos e aprendendo a utilizar tais conceitos para desenvolver outros conceitos e crenças.

O processamento dessas informações será a base da formação das atitudes, as quais podem resultar em comportamentos propriamente dito se forem mediadas por intenções favoráveis em relação ao comportamento desejado.

Segundo os autores, não há o elemento afetivo da crença, mas como componente da atitude, pois a crença refere-se somente à informação.

Os autores sublinham ainda ser possível perceber a influência da crença na atitude ao observar que crenças associadas a atributos favoráveis desenvolvem também posturas positivas em relação ao objeto, assim como crenças desfavoráveis desenvolvem posturas negativas.

Conforme o modelo, vê-se que os comportamentos retroalimentam as crenças ao reafirmá-las. Assim, se pessoa acredita que a exibição de determinado comportamento levará à consequências que ela avalia favoravelmente, a probabilidade de reafirmar o comportamento é alta. Por isso, as atitudes marcadas por experiências passadas possuem forte influencia na formação das intenções comportamentais em relação ao objeto e, em último caso, no comportamento propriamente dito (FISHBEIN & AJZEN, 1975).

Por outro lado, se as consequências não forem favoráveis, abrirá um espaço para a reorganização das crenças em relação ao objeto. Caso a crença seja repetidamente reafirmada pela repercussão positiva do comportamento, levará à formação das chamadas crenças salientes.

As crenças salientes são as expressas mais comumente e com maior intensidade (ANDRADE & FREITAS, 2004). Essas crenças podem demonstrar com mais clareza a forma de pensar que mais influencia no comportamento.

Como a mudanças de crenças passa pela aquisição de novas informações, para reorganizar o sistema de crenças da pessoa, acredita-se que o primeiro passo é compreender as informações em que se fundamentam as crenças atuais. Assim, ao compreender as crenças ambientais salientes das pessoas que compõe uma comunidade de Candomblé, espera-se poder desenvolver estratégias de educação ambiental mais condizentes com essas tradições.

Outro tipo de crença que possui forte influência no direcionamento do comportamento são as crenças de natureza normativa, isto é, a crenças fundamentadas em referências externas sobre a realização ou não do comportamento em questão. Essa modalidade sugere que há maior probabilidade de exibição de um comportamento quando a pessoa acredita que os outros esperam que esse comportamento ocorra numa situação específica (ANDRADE & FREITAS, 2004). Percebe-se, a partir dessa última modalidade, que o meio social pode influenciar na definição do comportamento do sujeito.

Resumidamente, a discussão acima aponta que a realização de um comportamento está relacionada ao contexto físico e social onde é realizado, assim como às disposições intencionais e informacionais do sujeito que a realiza.

Ainda sobre o aspecto cognitivo das crenças, vale destacar que informações diferentes podem produzir diferentes crenças sobre o mesmo objeto, uma vez que as crenças dependem dos dados disponíveis. Assim, diferença entre os níveis de acesso a determinados dados podem resultar em diferentes tipos de crenças em relação a um objeto específico (ASCH, 1977).

Considerando este aspecto para focar a relação entre a visão de mundo e o comportamento favorável à conservação ambiental, vale observar que mesmo se o sujeito tiver uma concepção de mundo que favoreça desenvolvimento de comportamentos pró-ambientais, mas se a forma de realizar a ação for baseada em crenças construídas a partir de informações equivocadas sobre o modo como realizar a conservação, poderá resultar no desenvolvimento de um comportamento contrário a sua intenção.

Por exemplo, uma pessoa é sensível aos efeitos negativos dos resíduos plásticos na natureza, por isso, prefere queimar tais resíduos a jogá-los no lixo, a fim de evitar que sejam acumulados em lixões e poluam o meio ambiente, uma vez que se acreditava que ao diminuir o volume do resíduo com a queima, se estaria diminuindo a quantidade desse material. Apesar de sua intenção estar conforme



uma visão de mundo conservadora da natureza, esta ação poder poluir ainda mais o meio ambiente, pois a queima do plástico libera CO<sub>2</sub> e outras toxinas para a atmosfera. Seu nível de informação o fez acreditar que aquele comportamento contribuiria para a conservação da natureza. Desse modo, mesmo que o comportamento não tenha sido pró-ambiental, a crença e a intenção em sua base tinham esse propósito.

Considerando esse aspecto, ao analisar as crenças ambientais que emergem das crenças religiosas, percebe-se duas dinâmicas distintas na ocorrência das crenças: as que representam a visão de mundo, e as que definem o modo como agir para ser coerente com esta visão.

A partir disso, poderemos encontrar um sistema de crença qualificado como ecocêntrico por ter a intenção de conservação, aliado a sua visão de que o homem depende da natureza e que necessita continuamente de realimentar essa energia para equilibrar sua própria essência, independente da base informacional das crenças que indicam modos de realizar a conservação ambiental.

### **1.5 Crença ambiental e cosmovisão religiosa: uma relação possível**

A religião é uma das instituições sociais que desempenha o papel de desenvolver crenças, valores e, conseqüentemente, formas de comportamento que lhe sejam condizentes.

A força da visão religiosa na vida individual é tão marcante que, segundo Prandi (2004) houve um tempo em que mudar de religião representava uma ruptura muito profunda, a qual interferia na própria história de vida da pessoa, mudança de visão de mundo, adesão a novos valores e novas formas de comportamento.

Considerando os valores e comportamentos apresentados pelos adeptos das religiões mais disseminadas no Brasil, como as pentecostais, o catolicismo e as afro-brasileiras, as quais demonstram modo particulares e definidos de perceber o mundo, acredita-se aqui que essa influência na vida das pessoas continua a ocorrer, pois a religião expressa, sobretudo, concepções de mundo.

Podemos comparar a concepção de mundo a uma lente usada para compreender a realidade. Desse modo, uma visão de mundo expressa crenças, valores, ideologias, opiniões, enfim, diversos elementos que procuram responder

aos inúmeros porquês na busca pela compreensão do real em toda sua complexidade.

Segundo Morin (apud SANTOS, 2008), a realidade é a multiplicidade de interação entre sistemas e fenômenos que compõem o mundo natural e os seres vivos. Desse modo, uma mesma realidade é constituída de inúmeras outras que trazem consigo diversas possibilidades de intervenção, uma vez que, apesar de haver um aspecto que prepondera, há várias outros que podem ser enfocados.

Mesmo que o caráter religioso seja a principal luz que incide sobre a lente das tradições religiosas, acredita-se que pode também comportar uma concepção referencial da relação homem natureza.

Para Corral-Verdugo (2001, p. 114, tradução nossa), “as religiões representam poderosos sistemas de crenças que podem servir como referencia para estrutura disposições pró ou antiambientais nos indivíduos”. Assim, a depender da configuração da relação homem-natureza que apresentam, as crenças ambientais delas advindas podem apresentar-se favoráveis ou não à conservação do meio ambiente.

Vale destacar que as religiões participam da cultura e, conseqüentemente, expressam as referencias e valores dos diferentes grupos humanos. Partimos do conceito de cultura de Geertz (1978, p. 103), segundo o qual designa “um sistema de concepções herdadas expressas em forma simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”.

A cultura permeia todo o processo de desenvolvimento humano. Diferentemente de outros animais, o homem não modifica seu organismo para se adaptar ao meio, mas transforma o ambiente para adaptá-lo às suas necessidades (LARAIA, 2009). A partir de específicos modos de produzir a vida dos diversos grupos humanos, essas necessidades exigirão diferentes intensidades e formas de transformação do meio.

Segundo Sponsel (1987 apud CORRAL-VERDUGO, 2001, p. 104, tradução nossa) “cada sociedade cria suas estratégias para manejar sua população e seus recursos ambientais, assim como para enfrentar seus caminhos.”

Neste contexto, a religião tem por finalidade estabelecer disposições e motivações nos homens em relação à vida e à existência por meio de formulações sobre a

ordem existencial geral (GEERTZ, 1978). Assim, dentro da cultura, a religião fornece o sentido de integralidade do homem com o todo.

Não à toa, a palavra religião, oriundo do termo popular latim *religio* significa ligar novamente, religar o homem ao todo, à integralidade que compõe o mundo real e transcendental, o que pode remeter à busca por maior contato com as energias primordiais que geram a vida e permitem sua permanência e desenvolvimento.

Por isso, em muitas tradições religiosas o caráter sagrado da relação homem-natureza se manifesta por meio de danças, oferendas, cânticos, meditação, orações e diversas outras práticas religiosas que buscam a comunicação com as forças criadoras.

Para Corral-Verdugo (2001) o natural é um elemento essencial da espiritualidade para o homem, e por isso reconhece que os laços entre o meio ambiente e seres humanos tem elementos caráter religioso. Essa transcendência gera um efeito impulsor para a participação individual em ações pró-ecológicas, o que, conseqüentemente, se reflete nas crenças favoráveis ao meio ambiente.

Acreditamos, neste estudo, que por constituir um espaço social propício para a produção e reprodução de valores, o universo religioso e a repercussão de suas formulações na relação homem-meio ambiente podem apresentar influencias inusitadas no quadro socioambiental atual.

Porém, apesar de representarem fortes referências no desenvolvimento de visões de mundo, as culturas religiosas recebem modesta atenção dos investigadores da área ambiental, o que resulta em poucos estudos que enfocam a relação entre crenças religiosas e comportamento favorável ao meio ambiente. Entre os mais divulgados, podemos citar:

O estudo de Arbuthnot (1977, apud CORRAL-VERDUGO, 2001) sobre o comportamento da reciclagem, o qual concluiu que as pessoas com práticas religiosas mais conservadoras tendiam a reciclar menos.

Outro trabalho de destaque é o estudo de Schultz, Zelezny e Dalrymple (2000 apud PATO, 2004), sobre a relação entre crenças religiosas, preocupação ambiental e comportamentos favoráveis ao meio ambiente. A pesquisa foi realizada com estudantes universitários de 14 países, de língua hispânica e inglesa. O estudo fazia uma relação entre as crenças ambientais e a interpretação de um texto da Bíblia.

Os resultados mostraram que as pessoas que liam a bíblica de modo mais literal apresentaram menos adesão aos pressupostos do Novo Paradigma

Ambiental, sugerindo, desse modo, que há uma forte evidência para uma associação entre crenças cristãs e uma base antropocêntrica da preocupação ambiental. Vale frisar que isso não significa que as pessoas que seguem literalmente a bíblica não tenha preocupação com a degradação com o meio ambiente, mas que sua preocupação foca os prejuízos que essa degradação traz para o homem e não para a natureza em si.

No contexto brasileiro, as pesquisas sobre o tema são ainda insipientes. Destacamos como uma das referências o estudo realizado por Nascimento (2009) com o objetivo de investigar quais medidas estão sendo implantadas pelas religiões afro-brasileiras para proteger a natureza enfocando, para tanto, os procedimentos litúrgicos relativos às oferendas religiosas.

A pesquisa foi realizada com três expressões religiosas afro-brasileiras, o Candomblé, Tambor de Mina e Umbanda, e foi desenvolvida em Terreiros situados na religião metropolitana do município de Belém-PA. Os resultados da pesquisa revelaram que essas tradições emitem orientações quanto ao depósito de oferendas em locais apropriados, para que sejam realmente absorvidas pela terra e protegidas de eventuais profanações, assim como a substituição de alguidares por recipientes biodegradáveis, como folhas.

O autor conclui que ao desenvolver práticas sustentáveis nos procedimentos das oferendas religiosas, além de contribuir com a conservação do meio ambiente este segmento está dando um importante passo no engajamento da luta pró-ambiental.

Outro destaque é a intervenção de Educação Ambiental e Pesquisa realizada pelo Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis - Ibama, no Parque Nacional da Tijuca no Rio de Janeiro. O método utilizado foi o participativo e dialógico, conforme as Diretrizes da Educação Ambiental do Ibama e do Ministério da Educação e Cultura.

Para tanto foi realizado um workshop denominado “Meio Ambiente e Espaços Sagrados”. Este trabalho teve como objetivo estabelecer um espaço de diálogo e participação para discutir a utilização do espaço do Parque para atividades religiosas considerando, sobretudo, o respeito à diversidade cultural das diversas linhas religiosas que usam tal espaço.

Para a realização do workshop foram utilizados questionários de pesquisa aplicados no Rio de Janeiro e em Salvador, entrevistas, acervo religioso coletado no Parque da Tijuca, além de outros materiais.

Como resultado, foi sugerida a criação de um espaço sagrado fora dos limites da unidade de conservação, com a cogestão do Ibama, Prefeitura da cidade e as entidades religiosas. O espaço deve atender aos requisitos necessários à realização dos cultos, manutenção e limpeza do local.

Foi sugerida também a criação de um grupo de trabalho constituído por entidades religiosas, organizações não governamentais, universidades, órgãos públicos em parceria com a administração do Parque da Tijuca, com o intuito de realizar um amplo trabalho de educação ambiental por meio da capacitação, produção de material educativo, pesquisa, dentre outros.

A partir disso foram criados dois grupos: o Comitê Pró-Criação do Espaço Sagrado de Cultos Afro-brasileiros, com oito integrantes e o Grupo de Trabalho permanente.

Após a atividade, a equipe do Ibama-RJ avaliou que os praticantes das religiões afro-brasileiras possuem uma tendência significativa para aderirem à defesa do meio ambiente (ALVES et al., 2007).

Segundo esses autores, no acompanhamento da gestão participativa da unidade de conservação Parque São Bartolomeu em Salvador-Bahia, na qual há representantes da comunidade local e de entidades religiosas afro-brasileiras, foi observado que os praticantes dos cultos-afro já demonstravam sensibilidade quanto à importância de conservação daquele ambiente natural.

Neste local, observaram ainda que, à medida que houve a intensificação de sua participação na gestão do parque, passaram a se identificar cada vez mais da discussão ambientalista, passando a defender desde a proteção das cachoeiras, rios até temas próprios da temática ambiental, com o desenvolvimento sustentável.

Já entre os praticantes de Candomblé e Umbanda do Rio de Janeiro, percebeu-se uma disposição para contribuir no processo de conscientização da população que utiliza o Parque Nacional da Tijuca.

Percebe-se, diante do exposto acima, que há grande necessidade de estudos com esta temática, a qual a presente pesquisa pretende somar.

## CAPITULO 2 - CRENÇAS RELIGIOSAS: A COSMOVISÃO DO CANDOMBLÉ

“Quando eu não era nada  
Era vento, terra e água  
Elementos em amálgama  
No coração de Olorum”  
Jorge Portugal

A palavra Cosmovisão vem da língua inglesa, *worldview* como tradução da palavra alemã, *Wel-tanschaung* que significa percepção de mundo, ponto-de-vista. Assim, a cosmovisão designa uma visão de mundo, uma perspectiva de vida. Para compreender a visão de mundo expressa pelo Candomblé devemos voltar à cultura africana da qual essa tradição de origina.

A cultura africana que foi disseminada pela América e outros lugares do mundo se refere aquela desenvolvida no continente Africano em determinado momento histórico e cultural. Para compreender um pouco dessa cultura, Oliveira (2003) se aprofundou nos estudos dos impérios de Gana, Songai e Mali, que ocorreram entre os séc. X a XV. Por conter pontos de convergência de várias culturas daquele continente, o autor denomina essa síntese cultural de Cosmovisão Africana.

Mundo afora, essa cosmovisão foi resguardada e transmitida de geração para geração, sendo que, no Brasil, as religiões de matriz africanas, como o Candomblé, expressam uma síntese dessa herança.

Como há várias tradições que representam a matriz africana, definiu-se neste estudo o enfoque numa de suas expressões mais populares e difundidas, que são os candomblés da nação Ketu. O termo ketu que se refere à um grupo proveniente da religião convencionalmente chamada Yoru Baland, localizada na região entre o sul e centro do Daomé e do sudeste da Nigéria, que juntamente com diversos outros grupos passaram a ser denominados Nagô, por terem em comum a mesma língua: Yorubá (SANTOS, 2007).

É importante esclarecer que o Candomblé, tal qual se realiza no Brasil, é uma reconstrução brasileira do Culto dos Orixás, religião milenar africana. A cultura religiosa precisou se adequar à realidade que os escravizados negros encontraram quando de sua chegada. Siqueira (1998) aponta que a religião dos Orixás foi reconstruída por africanos e africanas de origens diversas, coletivamente, dentro do cativeiro. Como bem define Oliveira (2003, p. 98), “O Candomblé, por assim dizer, é uma religião brasileira com heranças africanas”.

Um dos resultados dessa reconstituição é a reverência de todo o panteão africano no mesmo templo. Diferentemente do culto dos Orixás no continente Africano, onde cada um deles é reverenciado por uma população inteira, e em sua homenagem são batizados elementos naturais específicos, como o rio Níger cuja Deusa é Iansã, ou Oxum, Obá, Ewa, Logun Edé, que possuem rios com seus respectivos nomes, no Brasil, o Candomblé comporta em um mesmo espaço todas as entidades (PRANDI, 2005).

Siqueira (1998) aponta ainda outras duas adaptações importantes: uma relativa ao espaço físico e outra às mudanças nas vestimentas. Em relação ao local de culto, que no Continente Africano ocorria em grandes áreas livres, em meio às florestas, no Brasil passou a ser realizado em espaços delimitados. Cabe salientar que apesar da diferença, o formato de um Terreiro, sobre o qual trataremos posteriormente, procura reproduzir o cenário em que o culto era realizado.

No que se referem às indumentárias, no Continente Africano os adeptos da religião usam túnicas, ao passo que no Brasil as roupas usadas são ricamente ornamentadas, e seguem um padrão estético que rememora os trajes dos(as) senhores(as) de escravos coloniais.

Além disso, nos cultos africanos, a participação do Babalaó, sacerdote responsável pela interpretação do Ifá e que revela o odu (destino), é indispensável. Enquanto no Brasil, esse sacerdote praticamente não existe mais. Sua função foi absorvida pelos Babalorixás e as *Ialorixás*, que orientam as pessoas acerca de seus destinos, ou melhor, os limites e as possibilidades de cada situação em sua vida.

Apesar das diferenças pontuadas acima, parece que a espinha dorsal da matriz africana, que se expressa em sua cosmovisão, permaneceu protegida. Passaremos então a apresentar os elementos da cosmovisão nagô necessários ao desenvolvimento desse estudo: a cosmogonia, os mitos dos Orixás e a relação desses mitos com a natureza. Posteriormente, nos aprofundamentos nas características e especificidades de um templo de Candomblé, sobre a importância das folhas e plantas dentro da religião e finalizaremos com uma discussão sobre o significado da Natureza para a cultura lorubá.

## 2.1 Cosmogonia Nagô

A palavra Cosmogonia vem do grego κοσμογονία; κόσμος "universo" e -γονία "nascimento" e refere-se a todas as teorias sobre a origem do mundo. Na visão do povo Nagô, o mundo foi criado por Oxalá (também chamado de Obatalá), a mando de Olorum-Olodumaré, “o senhor de todos os seres espirituais, das entidades divinas, dos ancestrais de qualquer categoria e dos doubles espirituais de tudo que vive” (SANTOS, 2007, p. 75). Também foi obra de Oxalá-Obatalá a criação dos seres vivos e dos seres humanos:

[...] Olodumaré viu o saco de criação em poder do Odudua e confiou a ele a criação do mundo. Com as quatrocentos mil correntes, Odudua fez uma só e por ela desceu até a superfície de ocum (mar). Sobre as águas sem fim, abriu o saco da criação e deixou cair um montículo, pondo-se a ciscá-lo. A galinha espalhou a terra na superfície da água. Odudua exclamou na sua língua: *ilé nfé!*- que quer dizer “a terra se expande!”, frase que depois deu nome à cidade de Ifé, cidade que está exatamente no lugar onde Odudua fez o mundo. Em seguida, Odudua apanhou o camaleão e fez com que ele caminhasse naquela superfície, demonstrando assim a firmeza do lugar. Obatalá continuava adormecido. Odudua partiu para a terra para ser seu dono. Então, Obatalá despertou e tomou conhecimento do ocorrido. Voltou a Olodumaré contando a história. Olodumaré disse: “O mundo está criado. Perdeste uma grande oportunidade”. Para castigá-lo, Olodumaré proibiu Obatalá de beber vinho-da-palma para sempre, ele e todos os seus descendentes. Mas a missão ainda não estava completa e Olodumaré deu outra dádiva a Obatalá: a criação de todos os seres vivos que habitariam a Terra. E assim Obatalá criou todos os seres vivos e criou o homem e criou a mulher. Obatalá modelou em barro os seres humanos e o sopro de Olodumaré os animou. O mundo agora se completara. E todos louvavam Obatalá” (PRANDI, 2001, p. 504-505).

Nessa cosmovisão, o mundo existe em dois planos distintos: o *aiyé*, que é o mundo físico onde habitam os seres vivos e o *orum*, o além, onde vivem os seres sobrenaturais, diga-se Orixás e a dupla alma de tudo o que há no *aiyé* (OLIVEIRA, 2003; SANTOS, 2007).

Santos (2007) adverte que não se deve confundir o *Orum* com céu ou paraíso, pois desvirtuaria seu sentido. Ao contrário, o *orum* é uma outra dimensão, que existe concomitante à dimensão da realidade concreta em que o ser humano vive. Nesta outra dimensão, também são encontradas outras entidades sobrenaturais míticas cultuadas no Candomblé.

Ainda segundo Santos (2007), para mitologia africana, no início dos tempos o *Aiyé* e o *Orum* eram dimensões conjugadas e os seres de ambas as dimensões transitavam livremente. Foi depois da violação de uma interdição que houve a separação e, por isso, os seres humanos não tem mais possibilidade de ir ao *Orum*



e voltar vivos. Outra consequência foi a criação do *Sanmò*, que é o céu-atmosférico, massa de ar soprada por *Olorun*: o *Ofùrufù*. *Ofùrufù* é o ar divino, elemento que separa as duas dimensões.

Santos (2007) acrescenta que nos textos mitológicos do Itan, quando Olorum decide criar a Terra e os demais seres vivos, confiando tal obra a Oxalá – ele irradia a energia primordial que possibilita a existência de todas as criaturas: o *iwá*. O saco da criação, o *apó-iwá*, contém o *iwá*, que designa a energia dinâmica onde se concentra o poder gerador da existência em sentido amplo. O *iwá* é veiculado por diversos elementos, entre os quais a respiração, o *èmi*, e o ar, o *ofùrufù*.

Há ainda dois elementos essenciais que surgiram no ato da criação do mundo: o *axé* e o *odu*. O *axé* designa *a força invisível, a força mágica-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de toda coisa* (MAPOULI, 1943 apud SANTOS, 2007, p. 39) e constitui-se o elemento mais importante do Terreiro, sendo que sua manutenção ocorre por meio dos rituais e demais atividades litúrgicas. Segundo Santos (2007) o *axé* é quem consagra seres, objetos e espaços dentro do Terreiro, sendo transmitido e acumulado nesses elementos. O *axé* é a energia que dinamiza a existência de cada ser, e o *odu* é o propósito ou a direção dessa energia. Assim, toda criatura é dinamizada por uma energia realizadora, o *axé*, e dotada de um propósito particular, ou um destino, o *odu*. O *Axé* e o *Odu* asseguram o lugar e o movimento de cada ser no cosmos.

Santos (2007) menciona que na cultura do Candomblé, vários elementos de origem animal, vegetal ou mineral possuem um *axé* determinado, como o sangue, a água, a terra, os metais, dentre outros. Esse *axé* possui qualidades que variam conforme o tipo de “sangue” em que o veicula e podem ser dos seguintes tipos:

O “Sangue Vermelho” que pode ser encontrado no sangue propriamente dito dos seres animais, assim como no mel, que representa do sangue das flores, no cobre ou bronze e nos elementos que possuem a cor avermelhada ou sua variação, o amarelo. Já o “Sangue Branco” vai ser encontrado nos secreções orgânicas dos animais como sêmen, saliva, a seiva ou o sumo branco de vegetais, na prata etc.

Por fim, o “Sangue Preto” compreende as cinzas de animais, o sumo escuro de vegetais, o carvão, o ferro e tudo que remete ao preto ou a sua variação, o azul.

Entre esses diversos tipos de sangue, o sangue encontrado nos vegetais se destaca como um dos *axés* mais poderosos, dada sua própria energia e seu poder catalizador de outras energias. O sumo de vegetais é capaz de curar físico, metal e

espiritualmente e propicia todos os processos espirituais de um Terreiro, como por exemplo, “acordar o santo” nas filhas-de-santo, despertar o processo de possessão.

Vale afirmar que tudo compreendido dentro do espaço do Terreiro recebe axé, e cabe aos seus sacerdotes acumular, manter e desenvolver essa energia.

## **2.2 Os Orixás**

Os Orixás representam arquétipos divinizados que recebem diretamente de Olorum os poderes para ajudar no desenvolvimento do ser humano e são assimilados à natureza.

A diferença entre um antepassado e um Orixá é que o primeiro é cultuado pela sua família carnal, e o segundo, transcende esse círculo, sendo cultuado por todo um povo que o reconhece como tal. Segundo Siqueira (1998), na sua relação com a natureza, os Orixás não são nem transformados nas forças da natureza, e nem subjugados por ela. Ao contrário, possuem o poder sobre a força da natureza a que corresponde. Por exemplo, Yemanjá tem o domínio sobre as águas, sobretudo as salgadas, Oxóssi sobre a floresta e os animais etc.

Nos cultos originais nagôs, de origem keto- ijexá e jejes e de origem jeje- fon e jeje- marin, os Orixás chegavam a quatrocentos. Porém, os mais cultuados no Brasil são: Exu, Ogum, Oxóssi, Logun-Edé, Obaluaiê, Ossaim, Oxumaré, Xangô, Oxum, Iemanjá, Iansã, Nanã, Oba, Ewa, Ibeji e Oxalá, o Orixá-pai, filho primogênito de Olorum e pai de todos os demais Orixás (SANTOS, 2007).

Segundo Santos (2007), o panteão das divindades Nagôs é constituído primeiramente por Oxalá, princípio masculino e Odudua, princípio feminino. Entretanto, esta classificação de Santos (2007) quanto ao gênero de Odudua não é consenso na literatura acerca da mitologia dos Orixás, no texto de Prandi (2001), este Orixá aparece como masculino.

Oxalá representa o ar e a água, enquanto que Odudua a água e a terra. A autora pontua que o princípio feminino é representado pelas águas que saem da terra. As águas de chuva e outras que não saem das entranhas da terra não possuem essa representação.

Em uma cerimônia de Candomblé, cada Orixá é saudado com músicas, toques e danças específicas. Suas danças reproduzem movimentos que remetem às narrações mitológicas de suas histórias e seus feitos.

O primeiro a ser saudado é **Exu**:

De elementos terra e fogo, Exu é um dos mais importantes Orixás por ser o que estabelece a comunicação entre o Aiyê e o Orun. Por isso, em todos os rituais, é saudado primeiro, para propiciar o contato com os demais Orixás. O ritual de saudação a Exu chama-se Padé. Segundo Lody (1992), o ritual do padê é o encontro com Exu. A palavra iorubá significa: encontrar com, reunião, vir junto, entre outros. Esse encontro estabelece a comunicação entre o Ayé e o Orun, os homens e os demais Orixás e ocorre por meio de uma oferenda preparada e “despachada” para o Orixá. O termo despachar, popularmente usado pelo povo-de-santo significa “Enviar para Exu”. Exu é o dono das encruzilhadas, assim, em geral as oferendas que são depositadas nesses locais lhe são dedicadas. A imagem do Exu como o anti-Deus não passa de uma interpretação que descaracteriza completamente o sentido dessa energia, que entre outros, representa o princípio dos limites, e dessa forma, provoca reflexões acerca das idéias, ações e atitudes tomadas. Todos os seres humanos possuem seu Exu, no domínio do ego, o Exu-bara. Siqueira (1998, p. 57) afirma que o Exu age na personalidade de modo a “não deixar qualquer margem para resignação, conformismo e confiança cega nem nos Orixás, o ‘deixar o barco correr’”.

Depois será saudado **Ogum**, aquele que inicia os processos, e no caso do Candomblé, inicia o Xirê<sup>1</sup>.

Ogum está ligado ao mineral ferro e sua figura remete a um grande guerreiro que, com sua espada, é capaz de abrir os caminhos, derrubar obstáculos, e, sem qualquer sombra de medo, enfrentar o desconhecido. É de Ogum a função de proteger os caminhos e as estradas e é aquele que simboliza a coragem e a força para imprimir a marca no mundo. Ogum também é o Orixá da técnica que facilita a ação humana em seu meio, como a agricultura. Num Terreiro, a dança de Ogum representa uma luta, onde por vezes, há a intervenção de outro Orixá para pedir trégua e cessar o movimento, pois Ogum representa a energia da força inesgotável.

---

<sup>1</sup> Festa pública onde os Orixás apresentam-se para receber os votos de seus seguidores. Nesta festa ocorre um conjunto de danças cerimoniais com vários ritmos, cânticos e expressões corporais de cada Orixá.

**Oxóssi:**

A palavra Odé em iorubá significa caçador, e Oxóssi é um tipo de Odé, o mais popular no Brasil. Por ser o caçador, seu domínio são as matas, florestas e os animais. Ligado ao elemento terra, Oxóssi é o Orixá dos sentidos aguçados e da ação de investigar e observar para agir. Segundo Siqueira (1998), Oxóssi é o Orixá da expansão dos horizontes, da pesquisa e do crescimento intelectual, assim como é reconhecido também por ser o Orixá da abundância e da fartura. Os filhos desse Orixá são reconhecidos pela firmeza de caráter, além da habilidade intelectual e verbal. Sua dança remete a um caçador elegante, firme na condução de seu cavalo, assim como ao caçador ágil e destroso no manuseio do seu instrumento símbolo: o Ofá.

**Logun-Edé:**

Logun-Edé é filho de Oxóssi e Oxum. Segundo a mitologia, Oxóssi, alegre com a chegada do filho, declarou seu amor por Oxúm e pediu a posse do filho. Como Oxum também queria ficar com Logun Edé, então acertaram que o menino ficaria seis meses com o pai, caçando e pescando, e seis meses com a mãe, nas águas das cachoeiras. Logun-Edé vive metade do tempo nas florestas e metade nas águas doces. Por isso, o seu símbolo é o mesmo Ofá de Oxossi que permanece mergulhado numa vasilha com água. A característica mais citadas na literatura sobre Logun-Edé são a beleza, elegância e ternura (SIQUEIRA, 1998). Acrescenta-se ainda que os filhos desse Orixá são vaidosos, possuem bom gosto e são, sobretudo duais.

**Obaluaiê:**

Obaluaiê também é conhecido como Omolu e Xapanã. O nome Omolu significa o “O Rei Dono da terra” o que deixa clara ligação desse Orixá com o elemento terra. Mas vale esclarecer que se refere ao interior da terra, às camadas mais profundas onde se encontra o magma, razão pela qual também deve se considerar sua relação com o elemento fogo. Também está relacionado à cura das doenças e das chagas, além de guardar os segredos dos processos de morte e renascimento. O misterioso Omolu impõe, sobretudo, respeito e admiração. Siqueira (1998) comenta que Omolu confere outra dimensão no relacionamento com os Orixás. A festa em homenagem a Obaluyê é chamada Olubajé, o banquete do rei, a qual é regada a pipoca, a oferenda preferida desse Orixá, além das comidas dos demais Orixás que são convidados e/ou homenageados.

**Ossain:**

Ossain é o Orixá que possui o domínio dos segredos das ervas e plantas medicinais, ou seja, do axé mais poderoso que existe. Como já foi dito, nada se realiza dentro de um Terreiro sem a utilização das ervas medicinais usadas nos banhos de limpeza, nos preparos mágicos e medicinais e em todas as etapas dos rituais. Para acessar esse axé, é necessário um ritual em que se conclama Ossain por meio de cantigas e saudações, além de haver hora e dia apropriado para se colher cada erva. Ossain é quem sabe o segredo e o poder de cada tipo de erva, além de sua utilidade e vive junto com Oxóssi, nas matas e florestas.

**Oxumaré, Bessen:**

O Orixá Oxumaré é simbolizado pelo arco-íris, pela serpente e está ligado às águas das profundezas da terra. Quando incorporado em algum de seus filhos, Oxumaré impõe a este corpo o movimento de uma cobra ágil e ao mesmo tempo precisa. Este Orixá é quem confere o equilíbrio do cosmos.

**Xangô:**

Antigo Rei de Oyo, Xangô é ligado ao elemento fogo, ao raio e o trovão. A imagem mitológica de Xangô remete a um rei sentado em seu trono, dotado da sabedoria em julgar e discernir, cuja autoridade representa a firmeza e consistência presente nas pedras, elemento em que sua energia também vibra. A principal desse Orixá virtude é a justiça.

**Oxum:**

Oxum está ligada aos domínios das águas doces, lagoas, cachoeiras, rios, enfim da água que brota da terra. Oxum é a mãe por excelência, patrona da gravidez e das crianças nos primeiros anos e representa o amor acolhedor da maternidade. Outro aspecto de Oxum é a relação com a beleza do feminino.

**Iemanjá:**

Iemanjá compartilha de quase todas as características do Oxum, porém Iemanjá está relacionada à interioridade, ao subconsciente e aos filhos contidos em si mesma, por isso é a mãe das cabeças (oris). Seu elemento natural é a água salgada e seu símbolo, os peixes.

**Iansã ou Oyá:**

Oyá é ligada os ventos e à chuva, de elemento ar. Representa a mulher guerreira, com várias características do domínio masculino. Essa Orixá caracteriza-se por ser impulsiva e ter o poder de liderança. Por ser a única Orixá capaz de

dominar os eguns, é invocada, durante o Axexé, para preparar a passagem dos membros do Terreiro do Aiyé para o Orun.

**Obá:**

Obá é uma Orixá guerreira, também ligada ao fogo, embora tenha seu nome atribuído a um rio. Uma figura mitológica cuja estrutura psicológica é baseada no ciúmes e na possessividade. A dança de Obá remete a um de suas histórias mais difundidas, aquele em que corta a própria orelha, enganada por Oxum, para agradar a Xangô. Por seus feitos como guerreira, seu temperamento e sua força é considerada a protetora do poder feminino.

**Ewa:**

Ewa é ligada à mata virgem, rio ou lago em que não se pode nadar, enfim, a tudo que ainda é intocado. Orixá caçadora e ágil, protegida de Oxóssi, Ewa possui o domínio da vidência.

**Nanã:**

Nanã juntamente com Oxalá é uma das responsáveis pela criação do mundo. Essa Orixá tem na água e na terra as fontes geradoras da força vital e do axé primordial, aquele do início dos tempos, contido na terra amolecida pela água, a lama. Nanã simboliza a mãe ancestral, aquela que vem antes de todas as outras mães.

**Ibeji:**

De elemento ar, Ibeji são dois Orixás gêmeos que representam o espírito infantil, as crianças. Assim como Exu, todos possuem o Ibeji em sua personalidade. Estão ligados a tudo que inicia ou nasce, como a nascente de um rio, o germinar das plantas. São os Orixás-crianças que regem a alegria e a inocência. Além disso, Ibeji acompanham os bebês até a adolescência, independente dos Orixás principais que elas carregam.

**Oxalá:**

Responsável pela criação do Mundo, Oxalá é o grande pai. De elemento ar, está ligado a ideia de equilíbrio, paz e perdão. Por isso mesmo, o elemento da natureza que o expressa é o pombo-branco. Seus filhos são reconhecidos pela tranquilidade, equilíbrio e lentidão, mas uma lentidão que expressa sabedoria, parcimônia. Hierarquicamente, Oxalá possui um poder diferenciado dos demais Orixás, pois se suas homenagens coincidem com a de outro Orixá, as de Oxalá

prevalecem. Em várias situações, os demais Orixás lhe prestam homenagem, pois referenciam sua sabedoria de pai generoso e amigo.

Os Orixás são os responsáveis por administrar a relação econômica entre o que nasce e o que morre, o que deve ser dado e devolvido no mundo (SANTOS, 2007). Por se constituírem em força e energia, os Orixás estão em vários momentos da vida das pessoas de um Terreiro, segundo Verger, os Orixás estão até na pronúncia da palavra Orixá (VERGER 1957 apud SIQUEIRA, 1998). A potencialização dessa relação, que atinge seu auge durante a possessão, é mediada pelo pai ou mãe-de-santo, os quais cuidam e “educam” o santo.

Enfim, a cosmologia Nagô é uma cultura extremamente complexa e sofisticada, que se deslocou do seu continente de origem, ganhou o mundo e permanece sendo transmitida de geração para a geração por meio da oralidade e da vivência.

Siqueira (1998) afirma que o modo de transmissão de conhecimento oral foi o responsável pela conservação tão forte de determinados aspectos da cultura do Candomblé. “A Oralidade é uma atitude face à realidade, e não uma falta de habilidade” (VANSINA, 1980 apud SIQUEIRA, 1998, p. 291)

Assim como outras culturas, para compreendê-la, é fundamental aprender seu modo de pensar e conceber a relação homem-cosmos. Ao analisar suas tradições e práticas litúrgicas é imprescindível se posicionar atrás da mesma lente que essa cosmovisão usa para perceber a realidade. Só assim, correm-se menos riscos de incompreensões.

### **2.3 O espaço sagrado do Candomblé**

O Terreiro é o local onde são realizados os cultos litúrgicos do Candomblé Ketu e, do mesmo modo, são chamados de *ilê*, cuja origem etimológica é oriunda da palavra “casa”.

É usado o termo *roça* entre os praticantes da religião, sendo que esta última denominação faz referência ao local onde os Terreiros eram instalados no início de sua organização, em sítios de grandes dimensões, com a vegetação conservada e afastados dos grandes centros (REGO, 2006).

Rego (2006, p. 36) também traz uma definição bastante completa de Terreiro, a qual engloba seus aspectos físicos e sociais:

“Um sítio estruturado segundo um modelo espacial que corresponde a uma imagem de mundo religioso tradicional afro-brasileiro, que considera os

laços de solidariedade e convivência comunitária, possuindo, idealmente, monumentos edificados sob a forma de fontes e outros assentamentos, e monumentos naturais como árvores sagradas, pedras consagradas e uma diversidade de plantas que compõe uma mancha de verde vegetação mantida com propósito religioso.”

Em relação a sua estrutura física, o modelo de Terreiro amplamente reconhecido entre os(as) estudiosos(as) do Candomblé é dividido em espaço do “mato” e espaço “urbano”, considerando sobretudo sua funcionalidade (BASTIDE, 1961; SANTOS, 2007).

O Espaço do mato compreende as matas, córregos, árvores, ervas, pedras que compõe a área natural do Terreiro, ou a *mata ritual*. Constitui-se uma área consagrada, onde se realizam os ritos para os Orixás Ossain, patrono da vegetação e das ervas e Ogun e Oxóssi, Orixás ligados à caça (SANTOS, 2007).

Por sua vez, o espaço urbano compreende as construções de uso público e privado. É constituída pelos pejis, ou casa dos Orixás, pelo barracão, onde ocorrem as cerimônias públicas, e as casas de moradia, geralmente pertencentes aos sacerdotes principais pai ou mãe-de-santo, e demais pessoas que vivem na área do Terreiro.

A falta de recursos econômicos, a frequente indisponibilidade de local adequado e a ausência de políticas públicas específicas que apoiem o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras estão entre os motivos pelos quais, na realidade, os Terreiros urbanos se organizam em diversos outros formatos, adaptando-se às condições reais e concretas que dispõe os Babalorixás e as *lalorixás* para sua organização.

Siqueira (1998) afirma que a estrutura espacial não influencia no axé, mas a formação do zelador, a forma como este dirige sua família-de-santo e a relação dos membros dessa família com suas obrigações e seus Orixás.

A disposição espacial de um Terreiro é mais um viés, dentre outros, que compõe o contexto extremamente complexo do Candomblé. Realidade tecida á base de várias dimensões que se entrecruzam como a simbólica, mítico-religiosa, social, cultural, política, ambiental, vários aspectos que, conjuntamente, oferecem um quadro mais preciso de todo o universo que essa tradição religiosa apresenta. Dada a especificidade desse estudo, nos limitaremos aqui à tridimensão mítico-religiosa, social e ambiental.



No que diz respeito a sua dimensão mítico-religiosa, a importância da constituição do espaço sagrado dá-se ao fato de que é a partir dele que a realidade cosmológica se instaura.

Segundo Eliade (2001) a divisão do espaço para o homem religioso é não-homogêneo. Há uma clara distinção entre o espaço sagrado, que é significativo, e aquele profano, que lhe parece amorfo. A realidade fundada a partir da demarcação do sagrado completa a percepção do todo ao unir a realidade concreta com a realidade transcendental. Assim, visão do todo traz consigo a percepção do cosmos o que, para esse sujeito, representa a realidade absoluta.

Desse modo, a definição do sagrado como tal é mediada pela dimensão simbólica. O místico e o simbólico se entrecruzam, pois o símbolo estabelece um novo significado, dando-lhe um sentido que extrapola a existência concreta.

Oliveira (2003) acrescenta que o diferencial entre o espaço profano e o espaço sagrado são os rituais e acontecimentos iniciáticos, que transmutam o tempo profano para o sagrado. Ou seja, revivem, neste momento, o tempo da ancestralidade mitológica, modificando deste modo, o significado do espaço.

Assim, dentro do Candomblé, a sacralização de objetos, pedras e de outros elementos que passam a ser revestidos de sacralidade, ocorrem por meio de rituais específicos que lhe conferem essa nova condição.

Conforme Eliade (2001), a entrada ou portal dá acesso ao espaço sagrado onde ocorre a divisão e a comunicação entre o mundo sagrado e o profano. Por isso, na entrada desse espaço estão os guardiões ou as entidades de comunicação e proteção. Na entrada de um Terreiro de Candomblé há, tradicionalmente, uma casinhola com assentamento para Exu, cuja função é proteger o Ilê.

Segundo Bastide (1961, p. 86), esse primeiro Exu:

[...] não tem um temperamento fácil, pelo contrário, é muito ciumento e até mesmo maldoso, por isso, para impedi-lo de sair, sua casa é fechada a cadeado e, todo visitante, para que sua cólera não desencadeie, deve lhe oferecer, ao entrar, um presentinho: charuto, pedaço de fumo de rolo, alguns niqueis.

No interior do Terreiro há ainda outro assentamento à Exu, próximo ao salão principal, cujo objetivo é proteger as pessoas da casa de si mesmas (BASTIDE, 1961).

O termo assentamento designa o local onde as entidades estão presentes ou habitam. Lody (1992, p. 13) define assentamento como “verdadeiras instalações que

evidenciam em matéria, cores e elaborações estéticas os Orixás, Voduns, Inquices, Caboclos e ancestrais”. Eles representam a própria divindade, concentram seu axé.

Por seu profundo valor espiritual, nos assentamentos são fixados objetos consagrados à determinada divindade, assim como são destinados à realização das oferendas, equivalendo, de certo modo, aos altares para os cristãos. Esses assentamentos são chamados usualmente pelo termo iorubano *peji*. Porém, o modo mais usual do termo assentamento é quando este refere ao espaço do Terreiro como um todo (REGO, 2006).

Como o Candomblé comporta todas as entidades do Panteão Iorubá no mesmo Terreiro, o ideal é que cada uma tenha um espaço específico, onde serão colocados seus objetos consagrados, realizadas as oferendas em sua homenagem, enfim, levantado seu *peji*. Para tanto, cada Orixá possui uma pequena casa em seu nome, a qual se denomina Ilê-Orixá. Segundo Siqueira (1998) nos Terreiros onde não há possibilidade para construir essa estrutura, os pejis de todos os Orixás são levantados no mesmo local.

A forma de organização dos Terreiros remonta aos modelos de organização social das comunidades africanas. Segundo Oliveira (2003, p. 56), “O Candomblé é uma constelação de várias nações, línguas e culturas ideologias e divindades [...]. É um microcosmo brasileiro que reflete o macrocosmo africano”. Assim, a disposição dos Ilês-Orixás num Terreiro busca representar o cenário onde o povo Iorubá fez surgir e desenvolveu a crença neste culto. Bastide (1961) havia reconhecido esse fenômeno, ao pontuar que os espaços do Terreiro procuram reproduzir um pedaço da África no Brasil:

[...] A porta de entrada é assinalada pela casa de Exu, do mesmo modo que cada aldeia Yorubá possui um altar a Exu, no limite que a separa dos campos. Os grandes templos disseminados em toda a extensão da Nigéria são encontrados igualmente no Candomblé, onde lhes foi dada posição equivalente à posição geográfica que ocupam em África. Por exemplo, a casa de Oxum está situada o mais perto possível da bica ou fonte de água sagrada, do mesmo modo que em Oshogbo o templo de Oxum está próximo do rio que traz o nome desta divindade, a casa de Oxosse se esconde na parte arborizada do santuário que figura uma floresta, pois é ele o Deus dos caçadores africanos, a casa de Omolu se localiza obrigatoriamente fora da habitação principal, e assim também os templos de Buku, sua mãe, ou os conventos de Schabjanna, na Nigéria que devem estar fora do recinto da aldeia, a casa de Oxalá, no Terreiro de Opó Afonjá, é distinta da de Xangô, porque os templos destas duas divindades se encontram em cidades diferentes embora ligadas, Ilê Ifé e Oyo [...] (BASTIDE, 1961, p. 82).

No que se refere à dimensão social, Sodré (apud REGO, 2006) afirma que o Terreiro é a primeira forma social do negro no Brasil, porque, ao chegar, os

escravizados africanos tentaram reproduzir aqui parte de sua organização social, o que se refere à modelos de relações interpessoais, às formas de pensar e aos valores ligados ao modo de vida em seus locais de origem.

Um dos traços principais das relações sociais no Candomblé é o respeito à diversidade e a prática da integração nas relações humanas, os quais são heranças das sociedades africanas.

Nestas sociedades, mesmo em processos de disputa, após as batalhas entre grupos adversários, o vencedor não eliminava seu oponente, mas o integrava, de modo a reconhecer o valor de seus conhecimentos e habilidades, assim como de apreendê-los.

Do mesmo modo, o Candomblé foi construído à base da integração das diferenças, num processo de síntese das diversas culturas africanas. Oliveira (2003) destaca que ao longo da história da escravidão africana no Brasil, foram selecionados mitos e ritos que se adequassem à nova situação de vida, no convívio coletivo entre os diferentes grupos. Corroborando, Lody (1992) acrescenta que, conforme a necessidade, os escravizados negros clamavam por este ou aquele Orixá que convinha nas situações às quais estavam sujeitos, deixando assim, de reverenciar somente aqueles pertencentes a sua origem. Este contexto tornou-se espaço fecundo para o florescimento da solidariedade, a qual marca também as relações sociais dentro de um Terreiro.

Outro traço peculiar do Candomblé é a organização de seus membros em uma família, termo que assume um sentido diverso da família nuclear burguesa contemporânea. Neste espaço, o termo família assume o sentido de organização que operacionaliza o modo de produzir a vida coletiva.

Vale ressaltar que o sentido de família é muito significativo no aspecto social do homem africano do contexto histórico-cultural onde se desenvolveu o Culto dos Orixás. Naquele contexto, a família era o espaço primordial da socialização, responsável pela construção da identidade individual, não só na infância, mas durante toda a vida da pessoa (OLIVEIRA, 2003).

A ancestralidade marca a identidade individual de cada um. Neste sistema de crenças, a espiritualidade é transferida dos pais para os/as filhos/as, e desenvolvida na família de santo. Do mesmo modo, o axé de uma casa ou Ilê possui o acúmulo de energia física e espiritual das pessoas que se contribuíram para seu desenvolvimento e construção, tanto daquelas que já partiram para o *Orum*, como

as atuais. Nesta cosmovisão, o tempo presente é um resultado de tudo que foi acumulado anteriormente.

A importância do passado, do apreendido e do experienciado associado ao o *odu* espiritual de cada um resulta em determinada hierarquia dentro da religião, pautada nestes aspectos. Todavia, não é uma hierarquia rígida e inflexível. Ao contrário, trata-se de uma estrutura sistêmica, onde cada cargo ou papel é uma parte complementar no todo. A hierarquia, neste contexto, prioriza a definição de funções sacerdotais, as quais expressam graus de sabedoria e experiência.

Uma das repercussões sociais do Candomblé na vida dos seus praticantes é o fato de conferir outro significado ao papel social de muitos homens e mulheres que não possuem esta oportunidade em seus contextos sociais. No Terreiro, sua voz é ouvida, respeitada e valorizada. Em relação ao papel da mulher negra, Oliveira (2003) destaca que religião representa um espaço de realização para ela, ao propiciar que assuma um lugar de comando e gerencia no contexto de uma sociedade que não lhe dá esse espaço.

No que tange à dimensão ambiental, como vimos o formato dos Terreiros buscam reproduzir, simbolicamente, os espaços naturais de sua origem na África.

Segundo Melo (2007) as florestas e plantas selvagens e intocadas da África são representadas simbolicamente pela parte do mato do Terreiro, onde as plantas não são endógenas, visto a diferença entre a flora brasileira e a africana, mas trazem os elementos necessários ao culto.

Ainda conforme este autor (2007, op. cit, p. 20), “*Os negros tiveram que lidar com essa diferença da biodiversidade*”. A tradição e utilização de espaço verde, desde sua gênese, lidam com a necessidade de adaptação para garantir o cumprimento do culto.

Segundo Santos (2007), esse espaço não é de livre acesso a todos os indivíduos dos Terreiros, pois se trata de um espaço consagrado onde há também entidades *assentadas*. Os assentamentos no espaço do mato ocorrem, sobretudo, em árvores e outros elementos naturais que os representam os Orixás material e simbolicamente, como pedras e outros.

Há neste espaço muitas árvores, sagradas e comuns, plantas, ervas medicinais, uma grande variedade de espécies de vegetais.

As árvores sagradas são reconhecidas por terem um ojú (tecido) amarrada em seu tronco. Lody (1992), em sua obra sobre a simbologia e a utilização do dendê e

do dendezeiro nas religiões de matriz africana, acrescenta que muitos Terreiros usam o marió, folha do dendezeiro amarrada juntamente com o Ojá nas árvores para marcar que estas são “preparadas”. Santos (2007) afirma que aquela em que preside um Orixá fun fun, cujo representante maior é Oxalá, o ojá é de cor branca.

Há também neste espaço árvores comuns, frutíferas ou não, muitas plantas e ervas, utilizadas tanto em atividades rituais como para curas medicinais ou mesmo na alimentação.

Como já foi mencionado e será aprofundado posteriormente, o poder das folhas traz um dos axés mais poderosos, pois trazem em si o poder da energia que vem da terra fertilizada pela chuva. Daí a grande importância do seu cultivo e da preservação de suas espécies (SANTOS, 2007).

Além das árvores e plantas, em uma roça de Candomblé há, em geral, a criação de vários animais, galinhas, cabras, cachorros, entre outros animais que também fazem parte da energia sagrada que envolve o Terreiro.

Santos (2007) também observa que o espaço do mato e o espaço urbano se relacionam na medida em que os sacerdotes potencializam, mantêm e fortificam a força do axé, expandindo seu alcance aos demais elementos do Terreiro, consagrando tudo o que há naquele espaço. E, ao mesmo tempo, as atividades litúrgicas retiram do espaço do mato os elementos necessários para a realização dos rituais que fortificam o axé.

Assim, esses espaços são interdependentes e necessariamente interconectados, formando o todo sistêmico que exige equilíbrio para que cada um forneça os elementos necessários para o funcionamento da Casa.

Mais do que representar um modo particular de utilização espacial, o território de um Terreiro possui toda uma representação simbólica que media a relação entre o ser humano e o sagrado, por meio das atividades litúrgicas e da consagração de objetos e elementos naturais.

#### **2.4 O encanto de Ossain: a importância das folhas e plantas**

O ditado Yorubano *Kosi ewe, kosi Orixá* que significa sem folhas, sem Orixá explicita de modo preciso a importância dos vegetais para o culto dos Orixás, e para o Candomblé em especial. Dentro do Terreiro nada funciona sem os vegetais, cujo uso vai desde o momento em que se entra no Terreiro, onde em geral, toma-se um

banho de erva para se limpar das impurezas que vêm da rua, até os rituais espirituais mais complexos.

Vale esclarecer que por vegetais, entende-se a planta na sua integralidade, desde as raízes, caule, folhas, frutos, sementes, enfim, todo o vegetal. Dentre os vegetais, destaca-se o uso das folhas das ervas rituais e medicinais. As combinações de ervas podem produzir energia positiva, eliminando a negatividade e a causa de enfermidades muitas vezes conferidas à problemas físicos ou psicológicos. Enfim, acredita-se no que diz o ditado Yoruba “*ewé gbogbo ní t’ségun*” – todas as folhas tem poder de cura.

Na cosmovisão Nagô, acredita-se que o domínio sobre o poder dos vegetais é conferido ao Orixá Ossain, o qual o foi reconhecido dentre as outras divindades da seguinte forma:

Ossayin era o filho caçula de Iemanjá e Oxalá e, desde pequeno, vivia no mato. Tinha uma habilidade especial para tratar qualquer doença, por isso viajava pelo mundo inteiro, sendo sempre recebido com carinho pelo rei de cada tribo. Ele recebeu de Olodumaré o segredo das folhas; assim, sabia qual delas curava doenças, trazia vigor ou deixava as pessoas mais calmas. Os outros Orixás invejavam o irmão, pois não tinham esse poder e dependiam de Ossayin para ter sucesso. Ele cobrava por qualquer trabalho, aceitando mel, fumo e cachaça como pagamento pelas curas que realizava. Xangô, que era temperamental, não admitia depender dos serviços de Ossayin, e por isso pediu a sua esposa Yansã, Orixá que domina os ventos, para que as folhas voassem em direção a todos os Orixás, para que cada qual exercesse domínio sobre uma delas. Em meio à ventania, Ossayin repetia sem parar: “*Ewé, Ewé Assa!*”, que significa “*Oh Folhas!*” e com esse tipo de reza, embora cada Orixá tenha se apossado de uma folha, Ossayin evitou que seu poder fosse distribuído entre os irmãos, pois só ele conhecia o axé de cada uma delas e o segredo de pronunciar essas palavras de maneira a conservar o poder sobre elas. Com sua sabedoria, até hoje Ossayin permanece o rei da floresta, sendo considerado o Orixá da medicina (Centro Espírita Ilé Axé Oxóssi Talebegi)<sup>2</sup>.

Assim cada Orixá possui a folha que lhe é correspondente. Para sua utilização, são realizados rituais de evocação de Ossain, que detém seu poder.

No culto a Ossain, os vegetais estão classificados em quatro categorias, associadas às energias primordiais do ar, terra, fogo e água por meio dos Orixás correspondentes a cada um desses princípios. Assim, o sistema de classificação dos vegetais é coerente com a visão do culto dos Orixás e, por isso, sua importância vai além de suas utilidades práticas (BARROS, 1999).

Conforme Barros (1999, p. 23) os vegetais “estão diretamente relacionados a uma cosmovisão específica e são constituintes de um modelo que ordena e classifica o universo, definindo a posição do indivíduo na ordem cosmológica”. O

<sup>2</sup> Disponível em: <<http://ceiaot.com.br/ervasritualisticas.htm>>. Acesso em 22/04/2011.

mesmo autor (1999, op. cit., p. 23) esclarece que "Os vegetais estão dispostos em quatro compartimentos-base diretamente relacionados aos quatro elementos: as ewé af ééf é - folhas de ar (vento); as ewé in ón (folhas de fogo), as ewé omi, - folha de água; e as ll é ou ewé igbó - folhas da terra ou floresta".

Exu e Xangô estão ligados ao elemento Fogo; Ogun, Oxossi, Ossain e Obaluaye ao elemento Terra; Iemanjá, Oxum, Obá, Nanã e Yewá associadas às Águas, e Oxalá e Oyá ao Ar. Porém, alguns Orixás como Logunede e Oxumare, por terem princípios masculinos e femininos, estarão vinculados a mais de uma categoria ao mesmo tempo.

No manuseio dos vegetais, há o cuidado em retirar o que é necessário para o uso sem agredir a planta, respeitando seu tempo de recuperação.

Por ser também uma atividade litúrgica, a colheita e o manuseio das folhas não ocorre por qualquer pessoa. Para esta função, há um sacerdote específico, denominado Babalossain, responsável pela colheita das ervas, as quais possuem hora certa, e forma definida de manejo.

Em relação às árvores, cabe aprofundar um pouco acerca da importância das árvores como elemento simbólico dentro da cosmovisão das religiões de matriz-africana. Santos (2007, p. 77) afirma que as árvores estão associadas à origem da existência; por isso, vários itans iniciam com a frase "numa época em que o homem adorava árvores...".

Do mesmo modo, o Orixá Iroko é representado por uma árvore. No caso do Brasil, esta árvore é a gameleira branca enquanto que em África, o axé de Iroco está presente no Baobá.

Assim como algumas lendas dizem que Ossain não é o Orixá que domina o poder das folhas, mas constitui-se esse poder sagrado, outros dizem que Iroco não é o Orixá que preside uma árvore específica, mas a energia sagrada de cada árvore.

Assim, como cada Orixá possui suas folhas sagradas específicas, cada Orixá possui seu Iroco. Por exemplo, alguns tipos de bambuzais são de lansã, local onde aprisiona os espíritos, a jaqueira é a árvore de Ogun e o dendezeiro de Exu. Outras árvores também são sacralizadas nas religiões afro-brasileiras como a cajazeira, a mangueira e a pitangueira.

Além dos rituais propriamente ditos, os vegetais estão em tudo e sob seus diversos formatos no Candomblé. São usados seus sumos, sementes, folhas, frutos, em vários outros momentos e espaços.

Segundo as informações que Lody (1992) obteve em Cachoeira, local reconhecido pela tradição religiosa dos Voduns e tida como a terra jeje da Bahia, a folha do dendezeiro pode ser usado para substituir a palha-da-costa, material muito usada na indumentária da Omulu, assim como é usada a palha da folha de buriti.

Além da produção de indumentária, a folha do dendezeiro está presente na produção de ferramentas, Xaxará de Omolu e Ibiri de Nana e na ornamentação dos espaços rituais.

Os objetos pessoais e indumentárias de Nanã e Omolu são feitos de sementes, palhas, madeiras, matérias naturais em geral, em oposição a Ogum, que introduziu o ferro.

Por Nana representar a ancestralidade, sendo a mais velha divindade das águas, morando nos charcos nos lamaçais e nas profundezas do mar, ela marca um período determinado que também implica a antiguidade, enquanto Ogum é também uma espécie de transgressor desta antiguidade, com as novas técnicas e objetos vindo da fundição dos metais, especialmente o ferro (LODY, 1992, p. 27).

Nessa intensa manipulação de espécies, os praticantes das religiões afro-brasileiras se destacam pelo conhecimento etnobotânico que desenvolvem.

Segundo Rego (2006) estudos realizados em um Terreiro apontou que os moradores conheciam cem por cento das espécies vegetais cultivadas naquele espaço, o que demonstra que os praticantes dessa religião possuem um conhecimento incomum sobre esses elementos e seus modos de uso.

Do mesmo modo, Tramonte (2004) aponta a importância da preservação ambiental para a proteção das espécies vegetais utilizadas nos rituais afro-brasileiros, sob o risco de ocasionar perdas culturais e espirituais para as comunidades religiosas que dependem deste acervo.

A relação das religiões afro-brasileiras com o vegetais parece ser simbiótica, o que sugere uma grande dificuldade na continuidade dessas tradições sem as condições ambientais necessárias.

## **2.5 O conceito de natureza na cultura Yorubá**

O culto dos Orixás, da cultura iorubá, é uma das religiões mais antigas do mundo. O conceito de natureza que expressam traduz o pensamento do homem



primitivo que segundo Melo (2007, p. 57) não havia “a relação de alteridade entre o homem e a natureza”.

Conforme Eliade (2001), para o homem religioso primitivo, os Deuses expressavam suas diversas modalidades na estrutura do mundo por meio dos elementos naturais. Porém, os elementos naturais são sagrados somente ao representarem uma epifania. Nos demais casos são puramente natureza.

No presente estudo, acredita-se que mesmo não assumindo o significado sacralizado que lhe é conferida dentro de uma epifania, a natureza adquire um valor singular para os homens que participam de culturas religiosas com essas características.

Eliade (2001) afirma que vários elementos naturais possuem representação simbólica nas religiões tradicionais, nas quais se destacam o Céu, a terra, a água, a lua, assim como animais, vegetais, etc. A representação do Céu, por exemplo, em quase todas as religiões tradicionais representa o lugar do Deus Supremo, criador do mundo

Ainda segundo esse autor, no Candomblé, Olurum significa literalmente “proprietário do mundo”. O Céu está ligado ao infinito, ao inalcançável. O Deus criador, depois de sua obra pronta, não fica em contato com ela, tornam-se Deuses distantes, que não acompanham a humanidade. Para os Nagôs, os demais Orixás é que possuem contato direto com os homens e possuem a missão de ajudar a humanidade no seu desenvolvimento. Olurum só é evocado em caso extremo, do mesmo modo como nas demais religiões, onde se recorre ao Deus supremo em casos de tragédias coletivas e fatalidades de resolução impossível.

Um aspecto fundamental da cosmovisão Nagô é que o ser humano não apenas se relaciona com a natureza, mas é em si mesmo natureza, ou como afirma Melo (2007, p. 58), os Nagôs “acreditam que a materialidade do homem é somatório de todas as partes que compõe a natureza”. Segundo Melo (2007), para o homem primitivo a natureza está em tudo, ela é a essência do que há. Na cosmovisão Nagô, a natureza está inserida no mundo real onde, juntamente com o mundo sobrenatural, compõe o cosmos. O natural e o sobrenatural co-existem no mesmo espaço. Então homem, pedras, plantas, trovão, água, antepassados humanos, fazem parte desse universo, compõe e interfere nele.

Ainda para este autor (2007, op. cit., p. 63), a mesma ordem de energia primordial que confere existência da vida e fenômenos naturais, vibra também no ser humano.

[...] devemos compreender a natureza nos Terreiros como uma natureza mítico-religiosa, transcendental, que está presente na composição de todos os homens, pois ela pode aparecer tanto sob a forma de fenômeno, como sob a forma de um Orixá.

O Orixá expressa a canalização da energia da natureza, sendo que os humanos podem incorporá-la por meio dos rituais de possessão.

Segundo Botelho (2005) conforme a origem, os Orixás podem ser primordiais, ancestrais ou representam forças da natureza. Porém, todos estão relacionados à algum elemento natural. No mito de Onilá, Orixá que representa o planeta terra, há a narração da distribuição dos diversos elementos naturais e seus respectivos Orixás.

[...] Então disse Olodumaré que os próprios filhos, ao escolherem o que achavam o melhor da natureza para com aquela riqueza se apresentar perante o pai, eles mesmos já havia feito a divisão do mundo. Então Iemanjá fica com o mar, Oxum com o ouro e os rios, Deu a Oxóssi as matas e todos os seus bichos reservando as folhas para Ossain. Deu a Iansã o raio e a Xangô o trovão. Fez Oxalá dono de tudo que é branco e puro, de tudo que é princípio. Deu-lhe a criação. Destinou Oxumaré o arco-íris e a chuva. A Ogum deu o ferro e tudo o que se faz com ele, inclusive a guerra. E assim por diante, deu a cada Orixá um pedaço do mundo, uma parte da natureza, um governo particular. Dividiu de acordo com o gosto de cada um. E disse que a partir de então, cada um seria dono e governador daquela parte da natureza. Assim sempre que um humano tivesse alguma necessidade relacionada com uma daquelas partes da natureza, deveria pagar uma prenda ao Orixá que a possuísse. Pagaria em oferendas de comida, bebida ou outra coisa que fosse predileção do Orixá [...] (PRANDI, 2005, p. 65).

Como se vê, todos os Orixás possuem domínios ligados à algum elemento natural, mesmo aqueles que a origem está relacionada com a criação ou com a ancestralidade. Por exemplo, mito do Orixá Xangô, rei da antiga cidade de Oyò, onde o poder e a qualidade de seus atos o fizeram um ancestral reconhecido e que passou a ser cultuado como Orixá, possui o domínio do fogo e do trovão:

Os Yorubas e alguns povos aparentados veneravam, por sua vez, várias divindades: os Orixás, divindades da natureza [...] que, depois de sua deificação foram assimilados a ancestrais fundadores de dinastias. Elas intercediam entre o homem e o Deus criador, Olodum (DEL PRIORE & VENÂNCIO apud MELO, 2004, p. 26).

Cada Orixá participa da personalidade individual dos seres humanos, ao reger a parte principal do seu ser, a cabeça (ori).

O Orixá de cabeça, ou parte da energia cósmica que participa e possui domínio sobre determinados elementos naturais, representada pela figura mitológica do

Orixá, está contida na alma, na essência do ser humano. Como se vê, para o homem Nagô, a noção de pertencimento do homem ao meio natural é intrínseco.

Cada Orixá possui seus núcleos mitológicos centrais e as variações são chamadas de qualidades ou tipos de cada Orixá. Por exemplo, Oxalá possui pelo menos dois tipos, ou duas qualidades que são popularmente conhecidas, como Oxalufan, o Oxalá Velho, e Oxaguian, o Oxalá Jovem, guerreiro. Essas diferenças conferem à figura de Oxalá aspectos diferentes, com qualidades arquetípicas também diferenciadas.

Segundo Carmo (2006), no Terreiro se aprende que cada indivíduo possui uma divindade individual a qual explica seus desejos e comportamentos. Ao “alimentar o Orixá”, ou seja, alimentando a essência do seu eu, faz-se aflorar os aspectos da sua personalidade que estavam adormecidos, além de estabelecer a ligação da pessoa com seu eu interior.

O Orixá confere atributos à personalidade, os quais estão ligados aos elementos primordiais da origem da vida. Oliveira (1997, p. 15) expressa com precisão essa relação:

Para o povo de santo, a vida só faz sentido a partir da comunhão dos seres, animais, vegetais e minerais que trazem em si as forças cósmicas do fogo, da água, da terra e do ar. Essa noção também está representada em cada Orixá, que se relaciona com os atributos das demais energias. A intuição é atributo do fogo, o sentimento é atributo da água, a sensação da terra, e a razão atributo do ar. A exemplo disso, como diz Póvoas (2007), Ser cabeça de Oxum é ser possuidor de uma personalidade que compreende a vida pelo filtro da emoção e da mansidão, como as águas calmas por um lado, e por outro o perigo das águas agitadas. São duas faces da mesma personalidade mítica, num jogo de sombra e luz em constante dinamismo.

A experiência de harmonização da consciência individual da pessoa com seu centro interior, o qual é regido pelo Orixá principal, ocorre por meio do processo de iniciação no Candomblé. A iniciação possui várias fases, e marca o começo de um longo processo de aprendizagem oral e experiencial, no que diz respeito às práticas litúrgicas da religião, assim como o cuidado e do desenvolvimento da relação do iniciado com seu Orixá principal.

Além do Orixá principal, há os juntores, ou seja, outros Orixás que influenciam a personalidade da pessoa. Diz-se que Fulano é filho de Xangô, mas possui uma lansã que tempera suas reações, ou Sicrano é filho de Oxalá, mas quando surge seu Ogum, a pessoa fica furiosa, enfim, são várias frequências de energia que vibram e influenciam na pessoa, apesar de haver aquela que prepondera.

Outro aspecto da cosmovisão do homem primitivo, que tem o elemento mítico como fundamento, a noção de tempo é circular e a-histórica. O que marca o início da existência é a experiência do mito, cuja origem remonta a um tempo primordial não identificado no passado. O mito representa o início do tempo ao revelar o início da existência (ELIADE, 2001).

Os ritos e as festas litúrgicas atualizam o tempo mítico, assim como resgatam as experiências dos Mitos.

O tempo histórico, ao contrário, é finito. E mais, extremamente definido, possui começo, com o nascimento, e fim, com a morte. Os fatos históricos não se repetem ou reconstituem. Os fatos mitológicos sim. Segundo Eliade (2001, p. 79):

[...] é o tempo sagrado que torna possível o tempo ordinário, a duração profana em que se desenrola toda a existência humana. É o eterno presente do acontecimento mítico que torna possível a duração profana dos eventos históricos.

Neste modo de perceber o mundo, o revigoramento do tempo sagrado é que permite o desenvolvimento do tempo histórico.

O Cristianismo é a religião que vai inaugurar a noção de tempo de modo diferenciado das outras religiões tradicionais ao “afirmar a historicidade da pessoa de Cristo” (Eliade, 2001). A partir de então, um fato histórico passa a marcar o tempo.

Além dessa diferença entre a noção de tempo mítico e tempo histórico no pensamento do homem primitivo em relação ao homem moderno, o desenvolvimento da sociedade industrial trouxe consigo outro processo que cindiu uma enorme fenda no modo de pensar desses dois sujeitos: dessacralização do mundo. Segundo Eliade (2007), o homem moderno é a experiência mais profunda do ser humano no mundo dessacralizado.

A dessacralização da natureza é uma consequência da visão cientificista moderna, uma vez que à medida que o ser humano desenvolveu meios de compreender e controlar fenômenos naturais, acreditando dominá-los, passou também a supervalorizar sua racionalidade e a objetivar sua relação com meio natural.

Para o homem moderno, ser humano e natureza não só são diferenciados, como o segundo ganhou o status de “recurso” para o desenvolvimento social do primeiro.

O pensamento contemporâneo é marcado pelo viés etnocêntrico, que coloca o ser humano no centro e acima dos demais seres vivos. Porém, com os posicionamentos trazidos pelos movimentos ambientalistas do final da década de 1960 como respostas aos problemas ambientais essa visão passou a ser questionada.

Entre autores contemporâneos que formulam acerca de um paradigma epistemológico, onde pensamento racional sai do centro do processo de constituição do conhecimento, e outros modos de conhecer a realidade são reconhecidos, como a intuição, a emoção, entre outros, Capra (2009), ao formular sobre a ecologia profunda, destaca que essência humana pertence e é totalmente dependente do meio natural:

O ambientalismo superficial é antropocêntrico. Vê o homem acima ou fora da natureza, como fonte de todo valor, e atribui a natureza um valor apenas instrumental ou de uso. A Ecologia Profunda não separa do ambiente natural o ser humano nem qualquer outro ser. Vê o mundo como uma teia de fenômenos essencialmente inter-relacionados e interdependentes. Ela reconhece que estamos todos inseridos nos processos cíclicos da natureza e somos dependentes deles (p. 35).

Além disso, ainda confirma a importância do resgate das culturas religiosas tradicionais para o pensamento ecológico do novo paradigma epistemológico:

[...] a consciência ecológica profunda é espiritual ou religiosa. Uma vez que o conceito de espírito humano é entendido como o modo de consciência no qual o indivíduo sente-se conectado com o cosmos enquanto um todo, torna-se claro que a consciência ecológica é espiritual em sua essência mais profunda. Não surpreende, portanto, seja coerente com a chamada "Filosofia perene" das tradições espirituais - quer estejamos nos referindo à espiritualidade dos místicos cristãos, dos budistas, ou a filosofia e cosmologia subjacentes às tradições dos nativos americanos (CAPRA, op. cit., p. 35).

E como foi apresentado neste estudo, percebe-se que a cultura Africana também se insere neste conjunto. Como se vê, há um movimento contemporâneo de resgate dos modos de pensar tradicionais.

A noção de natureza presente nos Terreiros de Candomblé coaduna com conceito enfocado nas discussões ambientais da atualidade, que reconhecem na natureza a vital energia essencial, profundamente ligada ao ambiente natural, e também humana. Acredita-se aqui que o encontro da cosmovisão iorubá com formulações acerca dos problemas ambientais atuais podem trazer o povo-de-santo para o centro de uma discussão onde sua cultura tem muito a contribuir no que se refere à mudanças de valores e atitudes e comportamentos em relação ao ambiente natural.

### **CAPÍTULO 3 - COMUNIDADE ILÊ ASÉ ORISÁ DEUY: o Ilê onde “todo mundo é de Oxum, homem, menino, menina, mulher...”**

*Yèyé e yèyé s'oròodò, yèyé o yèyé s'oròodò  
Olóomi ayé s'óromon fée s'oròodò  
Mãe que faz o rio ser sagrado, mamãe,  
Mãe que tornou o rio sagrado,  
Senhora das águas que dão vida aos filhos queridos e torna o rio sagrado.*

Os pioneiros que vieram construir Brasília trouxeram em suas bagagens, sonhos, esperança, tradições e também as culturas de origem religiosa. As tradições afro-brasileiras compõem esse acervo, sendo que o Ilê Asé Orisá Deuy foi uma das primeiras casas a serem erguidos no Distrito Federal com o intuito de dar continuidade à tradição afro-brasileira na nova capital.

O líder da Casa, o Babalorixá Yalemin de Oxum foi iniciado no Candomblé em 1961, Pernambuco, na Casa de Santo de Alandiru Bankule, cujo zelador morreu quando Yalemin ainda era bem jovem (SILVEIRA, 1994). Na cidade satélite Guará iniciou o trabalho de orientação espiritual com a intenção de aprofundar suas atividades. Mudou-se para a cidade de Águas Claras onde inaugurou, em 1972, o Centro Espírita Boiadeiro Chapéu de Couro - Ilê Asé Orisá Deuy. Neste local, foi desenvolvido o primeiro “barco” do Ilê, ou seja, o primeiro grupo de iniciados orientados pelo Babalorixá (Centro Espírita Caboclo Boiadeiro - Comunidade Ilê Asé Orisá Deuy, 1999).

Em 1973, o Ilê foi transferido para uma chácara na região de Sobradinho, conhecido por Redondo, onde permaneceu por um ano. No ano seguinte, foi definitivamente instalado na chácara Olhos D' água, na antiga área rural da cidade (Centro Espírita Caboclo Boiadeiro - Comunidade Ilê Asé Orisá Deuy, 1999). O novo espaço é reinaugurado em 08 de dezembro de 1975, onde permanece em atividades até os dias atuais.

Conforme relatos e registros documentais, à época da instalação do Ilê na chácara Olhos D'água, não havia qualquer tipo de urbanização na área circunvizinha como água encanada, luz elétrica, asfalto, somente a vegetação típica do cerrado e um nascente de água.

A cidade de Sobradinho, como outras do DF, passou por um intenso processo de crescimento populacional e urbano nos últimos 20 anos, devido à política de loteamento e urbanização de antigas áreas rurais.

Com a expansão dessa cidade, na década de 90 do século passado, a antiga área rural deu lugar à cidade Sobradinho II, que compreende um novo conjunto habitacional. Durante esse processo, a área do Terreiro passou a ser invadida e comprimida, situação que foi resolvida somente em 1993, segundo Silveira (1994, p. 48).

[...] Terreiro definitivo no assentamento FERCAL, em Sobradinho, passou a ter problemas com vizinhança. Devido à política de construção de novos assentamentos do Governador Roriz a região foi loteada, sendo transformada numa nova cidade, Sobradinho II. Houve invasões de áreas não destinadas à residências, inclusive dentro dos limites do Terreiro. [...] O Babalorixá fez queixas à Novacap, usando a sua influência e de seus filhos de santo para remover as invasões. Somente no final de 1993 é que a situação foi contornada com a regularização definitiva do assentamento.

Assim como outras Casas de religiões afro-brasileiras, esse espaço sofreu muitos preconceitos e perseguições até conseguir se firmar.

Após intenso processo de luta e resistência em seus trinta e seis anos de atividade, atualmente, constitui-se um dos locais de referência da tradição religiosa afro-brasileira no Distrito Federal.

Os cultos da casa são de origem jeje-Nagô, mas trabalham também com a entidade Caboclo João Chapéu de Couro, originário da ancestralidade indígena brasileira (Centro Espírita Caboclo Boiadeiro - Comunidade Ilê Asé Orisá Deuy, 1999). A esta entidade é dedicado o nome Centro Espírita Caboclo Boiadeiro, que juntamente com o nome em Yoruba, Comunidade Ilê Asé Orisá Deuy, compõe a nomenclatura do Terreiro. Porém os espaços, rituais e festas nas duas tradições ocorrem separadamente dentro da chácara.

Conforme documentos do Ilê, o Terreiro é reconhecido também por membros de Terreiros tradicionais de Salvador como o Axé Apó Afonjá, Alaketu, Bate Folha e Engenho Velho, dada à qualidade de sua estrutura física, que remete aos modelos tradicionais de Terreiro de Candomblé e a sua fidelidade aos princípios da tradição Nagô, o que sinaliza o prestígio da casa e da liderança de seu zelador (Centro Espírita Caboclo Boiadeiro - Comunidade Ilê Asé Orisá Deuy, 1999).

### **3.1 Estrutura física**

Os Terreiros ou templos do Candomblé são comumente organizados em homenagem ao Orixá que rege a cabeça do Babalorixá ou da Iyalorixa da Casa. O Ilê Axé Orixá Dewi foi erguido em homenagem a Oxum, principal Orixá de cabeça do

seu zelador. Á época da instalação do Ilê, Oxum, que é a Orixá das águas doces, contava com uma nascente no seu templo. O adensamento urbano e a diminuição do espaço do Terreiro retiraram esse bem material e espiritual daquela comunidade.

Conforme a cosmovisão do Candomblé, cada filho de santo que é formado numa determinada casa, além de reverenciar seus próprios Orixás, também carregam em si muita da energia do Orixá da casa onde fizeram a cabeça. Assim, todos os filhos do Ilê Asé Orisá Deuy, são também filhos de Oxum.

Mesmo sem a nascente, o Terreiro permaneceu com o restante da disposição física conforme um Terreiro tradicional, com o espaço da roça e o espaço urbano bem definidos.

O espaço urbano do Terreiro é constituído por sete Ilês-Orixás para as seguintes divindades Exu, Ogum, Oyá, Odé/Oxossi, Yemanjá, Xangô e uma casa para Oboluaiê, Nana, Ewá e Oxumare. Como exemplo de ilês-Orixás, apresentamos os das divindades Ogum e Xangô respectivamente nas Figuras 2 e 3,. Essas pequenas casas guardam os assentamentos das respectivas divindades, assim como os objetos consagrados dos(as) filhos-de-santo. Algumas possuem acomodações, as quais são usados para acolher os(as) adeptos(as) quando da realização de atividades.

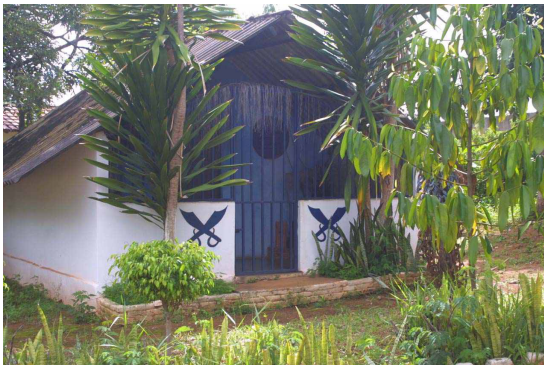


Figura 2: Ilê-Axé da Divindade Ogum



Figura 3: Ilê-Axé da Divindade Xangô

O espaço de maior destaque para os rituais Nagôs é o Ilê-Axé, ou, o Barracão. O barracão é formado por um grande salão, onde são realizadas as cerimônias públicas, com espaços delimitados para a comunidade do Terreiro e os locais reservados aos convidados e demais frequentadores. Conjugado ao Barracão há uma área privada, usada exclusivamente para iniciação religiosa, além de dois outros quartos onde são fixados os assentamentos para Oxum e Oxalá.



Há também uma cozinha ritual, onde são preparadas as comidas sagradas e uma copa com dispensa, uma cozinha auxiliar e uma sala semipública, onde são recebidas as autoridades religiosas durante as cerimônias públicas.

Outra construção de destaque é uma casa levantada para entidade Caboclo João Chapéu de Couro, com atendimento gratuito à comunidade todas as quartas-feiras.

Além dessas construções, há um conjunto de habitações com cerca de 20 unidades que acomodam cerca de 40 famílias que residem na comunidade. O número de casas é aproximado porque algumas habitações são conjugadas, o que dificulta a contagem. As famílias residentes no Terreiro, em geral, são ligadas à família-de-santo da casa. Na Figura 4 há a imagem de algumas residências particulares da comunidade.



Figura 4: Casas de moradores do Ilê

Ao redor do Ilê estão um Santuário de Oxumaré, uma escultura de Ibeiji e uma escultura de Oxum.

Entre o Ilê – Axé e os demais espaços, na área do mato, há uma casa onde são cultuados os antepassados do Terreiro, com seus assentamentos específicos. Somente sacerdotes preparados para estes rituais podem ter acesso ao local, que é separado do restante do Terreiro por meio de uma cerca de arbustos (Centro Espírita Caboclo Boiadeiro - Comunidade Ilé Asé Orisá Deuy, 1999).

O espaço do mato é formado por árvores, plantas e ervas, o qual pode ser conferido na Figura 5. Neste local, muitas espécies de plantas que poderiam ser consideradas como mato por pessoas leigas são reconhecidas como ervas, inclusive com função ritual e/ou medicinal. Todos os vegetais necessários para a realização das atividades são recolhidos desse “*reservatório natural*”. Do mesmo modo, os rituais para Osanyin, Orixá dos vegetais e Ogum e Oxóssi, ligados às matas e à caça, são realizados neste espaço.

Na Figura 6 se vê algumas espécies de plantas que são cultivadas no espaço do mato do Terreiro, como a espada-de-são-jorge.



Figura 5: Espaço do mato



Figura 6: Plantas medicinais e de uso ritual

### 3.2 Organização interna

Além do Babalorixá, que é o líder da casa, há os filhos e filhas-de-santo que ocupam diversos cargos, quais sejam:

#### 1. Cargos masculinos:

- a) Ogan: geralmente, exerce a atividade de tocar nas festas de Candomblé (alabés) e/ou de salvaguardar os lugares sagrados do ilê.
- b) Oxogun: responsável pelos atos votivos.
- c) Oba Ossi : auxiliar direto da liderança da casa, o chamado braço direito
- d) Oba Otum: idem.
- e) Babalossain: Pai das folhas, responsável pelo apanha e preparo das ervas ritualísticas.
- f) Babaefun: responsável pela pintura e preparação dos iaós durante a iniciação.

#### 2. Cargos femininos:

- a) Ekedí mãe do Orixá, não entra em transe, auxiliar da liderança religiosa, sendo responsável por vestir e paramentar os Orixás.
- b) Iyabassé. Responsável pela cozinha sagrada prepara as oferendas que são oferecidas aos Orixás e depois socializadas com a comunidade.

Os demais filhos e filhas-de-santo que entram em transe e dispõem seu corpo para receber os Orixás são chamados rodantes.

Apesar de não haver um controle preciso, segundo relatos, desde o início de sua atuação em 1974, o zelador da casa já orientou a iniciação de cerca de 300 pessoas no Distrito Federal, sendo que alguns já possuem Terreiros próprios e também seus filhos de santo, o que demonstra a importância de sua atuação para a construção e afirmação da religiosidade afro-brasileira na capital.

### **3.3 Atividades religiosas e sociais**

No tocante às atividades sociais, a casa possui aquelas de cunho religioso, e outras atividades voltadas para o público geral. Entre as atividades religiosas estão as cerimônias de iniciação, os boris, obrigações de confirmação do Orixá regente do Ori, entre outros rituais.

Há também as atividades tradicionais, previstas nos calendários planejados anualmente como: Festas de Oxóssi e Ogum, Ipetê de Oxum, Fogueira de Xangô, Olubajé para Omolu, labás, Águas de Oxalá, Festa para o Boiadeiro, entre outras atividades.

Além da orientação religiosa, desde sua fundação o Terreiro desenvolve atividades sociais junto à comunidade local. Desse modo, já ocorreu a distribuição de remédios e de plantas medicinais, cursos sobre o uso das ervas e palestras e oficinas sobre outros temas ligados à saúde como controle de natalidade, uso de drogas, entre outros.

Atualmente, as atividades sociais mais frequentes são a distribuição de cesta de alimentos, as quais são coletadas junto à comunidade do Terreiro, seus frequentadores, amigos e colaboradores, assim como a organização de festas para crianças carentes e atividades culturais.

As atividades comunitárias são tacitamente reconhecidas pela população da cidade, tendo o zelador recebido certificados pela relevância por seus serviços prestados à comunidade de Sobradinho.

Por toda sua atuação religiosa e social, Ilê Asé Orisá Dewi é uma entidade reconhecida, tendo sido objeto de entrevistas, estudos universitários, pesquisa do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, e outros segmentos que buscaram referências sobre as Casas de Candomblé no Distrito Federal.

## CAPÍTULO 4 - PERCURSOS METODOLÓGICOS

*“Quem quiser vatapá, ô, que procure fazer. Primeiro o fubá, depois o dendê. Procure uma nêga baiana ô, que saiba mexer, que saiba mexer, que saiba mexer ...”.*

Dorival Caymmi

Os percursos metodológicos é o capítulo que procura descrever os caminhos trilhados para executar a pesquisa de campo, desde seu planejamento, com a escolha do local, definição do perfil dos sujeitos, elaboração dos roteiros de entrevistas e observação, entre outros, até sua execução de fato.

Para tanto, primeiramente apresentaremos o cenário da pesquisa juntamente com seus atores principais, os frequentadores e moradores da Comunidade Ilê Asé Orisá Dewi, que participaram e viabilizaram este trabalho. Neste texto, além da caracterização desses participantes, discorreremos sobre os motivos e justificativas que subsidiaram as escolhas do perfil dos sujeitos, do espaço, entre outras decisões inerentes ao processo de pesquisa.

Em seguida, apresentaremos as estratégias e os instrumentos que foram usados para a realização da coleta de dados, assim como a descrição do processo de desenvolvimento da pesquisa de campo, a qual inclui o modo como foi feito contato com a comunidade, as atividades que foram acompanhadas, dentre outros procedimentos.

Por fim, descreveremos como foram tratados os dados, de modo a esclarecer a estratégia usada para selecionar, reunir e disponibilizar as informações necessárias a fim de responder aos objetivos deste estudo.

### 4.1 Cenário da pesquisa

O Ilê Asé Orisá Dewi está localizado em Sobradinho II, cidade satélite de Brasília, norte do Distrito Federal.

Mais do que um espaço religioso, o ilê da pesquisa constitui-se uma comunidade, onde estão fixadas cerca de quarenta famílias, entre as quais, algumas não fazem parte da religião.

O Terreiro está em atividade desde 1975, sob os cuidados do mesmo zelador, que já havia organizado outro Ilê na cidade de Águas Claras.

O Terreiro possui um espaço amplo, o qual dispõe de cerca de 20 casas onde moram cerca de 40 famílias, sete Ilês-Orixás, ou seja, pequenas casas construídas

para um Orixá específico, o Barracão principal, uma choupana, uma churrasqueira e o espaço natural, chamado roça.

Na roça há um cercado atualmente desativado, que era usado para a criação de cabras. Atualmente as cabras são criadas soltas, juntamente com outros animais como galinhas, pombos, cachorros, cágados, gado e gatos.

A escolha desse Terreiro considerou como critérios principais a tradição da Casa no DF, seu período de atividades e a disponibilidade de uma organização espacial que fosse de acordo com o modelo tradicional de Terreiro, ou seja, com espaço do mato e espaço construído.

Ao buscar as Casas tradicionais, optou-se por grupos que desenvolvessem a religião o mais aproximado possível do modo original, pois se sabe que há muitas variações e interpretações na construção das religiões de matriz africana, e apesar disso representar uma gama de outras possibilidades e caminhos, pode escapar da delimitação teórica acerca da cosmovisão do Candomblé que buscamos reunir neste trabalho.

No Candomblé as crenças e conhecimentos sobre os fundamentos da religião se desenvolvem por meio de processos de aprendizagem baseados na experiência e na oralidade.

Segundo Botelho (2005) o processo educativo no Candomblé ocorre, sobretudo no cotidiano do Terreiro por meio da vivência da energia e orientação do Orixá e na observação e escuta dos mais velhos da comunidade. Enfim, é no dia a dia que se opera mudança na cosmovisão e valores individuais, partindo de uma visão mais individualista e egoísta, valores preponderantes na sociedade atual, para um modo de ver igualitário, coletivista e afetuoso.

Devido a este aspecto, preferimos optar por um Ilê que apresentassem maior tempo possível de atividade, reconhecendo, ao mesmo tempo, que há vários zeladores e zeladoras de santo competentes na organização de suas casas, mesmo com pouco tempo de atividade e/ou formação.

Por constituir-se uma pesquisa que enfoca as crenças ambientais a partir das crenças religiosas, acreditamos, do mesmo modo, que seria fundamental estabelecer critérios de escolha de participantes que pudessem garantir maior fidelidade ao sistema de crenças do Candomblé possíveis. Para tanto, estabelecemos dois eixos seletivos principais: o tempo de iniciação e o exercício efetivo das atividades litúrgicas.

A iniciação no Candomblé é um processo que obedece a diversas etapas, as quais guiam o iniciado no desenvolvimento de uma nova vida, nova visão de mundo e novo modo de se relacionar com a realidade. Segundo Botelho (2005, p. 42), após a iniciação, a vida das laós “são marcadas por interdições, predições, influência dos Orixás e oferendas”.

Depois de iniciada na religião, a laós (iniciada) deverá realizar uma obrigação após um ano e mais outra após sete anos, quando então deixa de ser uma iaó e passa a ser ebômi, ou seja, uma iniciada mais experiente e já na maioria dentro do Terreiro. Esta nova condição lhe confere mais responsabilidades, obrigações e acesso a novos conhecimentos.

Porém, não basta que o período seja cumprido, é necessária também a participação efetiva nas atividades da casa, a apreensão dos modos de realizar cada atividade litúrgica, sendo que, à medida que a pessoa apreende, torna-se apta a participar de rituais mais complexos. Esse processo de aprendizagem é baseado, sobretudo, no cumprimento de etapas de desenvolvimento na religião. Oliveira (2003) qualifica o processo de formação do Candomblé como a “Pedagogia do Segredo”.

O segredo é usado como arma na tradição dos Orixás. Quem detém conhecimento, detém poder. A palavra é o principal meio de adquirir conhecimento e, como para se ter poder é preciso ter conhecimento, todo processo de iniciação e toda a vida de santo será regida por rígidas normas religiosas que visam a manter o segredo e apenas revelá-lo aos poucos, para um grupo restrito de iniciados, nos mistérios dos Orixás (p. 86).

Aqui, o acesso há um conhecimento mais complexo exige uma sabedoria anterior. A nosso ver, a pedagogia do segredo é uma das principais estratégias que contribuem para a conservação dos fundamentos da religião. Usamos aqui o termo sabedoria porque representa mais do que informação, é conhecimento e vivência, que se desenvolve a partir da práxis, da participação na construção das atividades litúrgicas e da convivência com a família-de-santo.

Conforme Botelho (2005), aprendizagem no Terreiro é a construção de um saber que se leva para a vida, e não apenas de um conhecimento que se adquire. Esse saber é construído nas diversas dimensões relacionais que o universo do Candomblé propicia.

Desse modo, o tempo de iniciação oferece indícios do grau de sabedoria acumulada pelo praticante. Assim, selecionamos quatro adeptos com mais de vinte e um anos de iniciação.

Vale salientar que o tempo de iniciação deve ser cruzado com a frequência de participação, para que possa resguardar os critérios de experiência e conhecimentos os quais sublinhamos como importantes para realizar o presente trabalho. Desse modo, selecionamos dois adeptos recém-iniciados, sendo que um dos sujeitos mora na área do Terreiro e participa das atividades do Ilê há três anos, e o segundo sujeito frequenta o Terreiro três vezes por semana há cerca de três anos.

A fim de resguardar a identidade dos participantes, optamos por identificá-los por letras, conforme a Tabela 1 de identificação.

**Tabela 1 – Caracterização dos participantes da Pesquisa**

Cargo ou função no Ilê	Participantes/Caracterização					
	Rodante	Rodante	Babaefun	Babalorixá	Eke di	Ogan
<b>Sexo</b>	F	F	M	M	F	M
<b>Idade</b>	75	71	63	57	38	24
<b>Cor</b>	Negra	Preta	Negro	Negro	Não respondeu	Negro
<b>Escolaridade</b>	Poucos anos	Poucos anos	2º grau	1º grau	Superior incompleto	Superior Incompleto

Sobre o perfil dos participantes, vale observar que apesar da variação dos tons de pele e tipos físicos, a autodeclaração no item cor/raça foi majoritariamente negra, o que sugere que há uma valorização do ser negro. Assim, apesar de nem sempre o tipo físico tornar claro a negritude existente no homem ou mulher brasileira, ao se identificar e se apropriar de uma cultura de raiz africana, o sentimento de pertencimento faz com que o ser negro aflore.

Sobre esse fenômeno, Botelho (2005) esclarece que, ao focar os valores e padrões éticos do Candomblé, estará abrindo uma nova porta de possibilidades para a valorização do ser negro, pois o Candomblé, além de possuir diversos elementos originais da cultura iorubá, ainda promove, por meio de sua mitologia, a valorização do indivíduo na experiência com seu Orixá e com sua família de santo.

São dois movimentos: o de gostar de si mesmo, por meio da valorização da sua essência (relação com o Orixá) e ser respeitado e amado (relação na comunidade).

Outro ponto que vale salientar é quanto à escolaridade, no qual vemos que as pessoas com mais experiência e tempo de formação não são as que possuem maior tempo de formação na educação formal, ou seja, há uma desvinculação entre o grau de formação na educação escolar formal e a educação informal do Terreiro, o que reafirma as estratégias da oralidade e da experiência como caminhos prioritários para o processo educativo naquela comunidade.

## **4.2 Estratégias da pesquisa**

Por ser um tema sobre o qual há poucas investigações e literatura, e ciente de que este trabalho representa mais um esforço que se soma às ainda reduzidas iniciativas para produzir conhecimento sobre religiosidade de matriz africana e meio ambiente, esta pesquisa pretendeu realizar alguns apontamentos iniciais de crenças ambientais subjacentes às crenças religiosas do Candomblé.

Devido à complexidade do tema, supomos que seria necessário aprofundar o olhar sobre um único contexto, a fim de melhor compreender o viés ambiental ali inserido. Para tanto, optamos por realizar uma investigação qualitativa, na modalidade de estudo de caso. De acordo com a definição de Yin (2005, apud Gil, 2008, p. 58),

O estudo de caso é um estudo empírico que estuda um fenômeno atual dentro de seu contexto da realidade, quando fronteiras entre o fenômeno e o contexto não são claramente definidas e no qual são utilizadas várias fontes de evidência.

Desse modo, consideramos potencialidade dessa metodologia para a necessária imersão no universo em questão.

Como estratégias metodológicas, foram realizadas entrevistas e observações simples e sistemáticas. Vale salientar que as observações forneceram dados que contribuíram igualmente para a caracterização do cenário da pesquisa, universo do qual emergem os relatos acerca das crenças investigadas.

### **4.2.1 Entrevistas**

Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas e face a face com seis integrantes do Terreiro, sendo um deles o zelador da casa.

A entrevista semi-estruturada é uma estratégia que tem como característica ser conduzida por um roteiro com certo grau de estruturação acerca de determinados



temas. Por não ter estrutura fechada, abre a possibilidade para o investigador explorar outros aspectos de seu interesse.

Nos estudos sobre o comportamento pró-ambiental, os auto-relatos, ou seja, os relatos sobre os próprios comportamentos têm servido para medir prioritariamente as variáveis disposicionais verbais, como crenças, desejos e convenções do indivíduo (CORRAL-VERDUGO & PINHEIRO, 1999).

Assim como outras estratégias, sabe-se que os auto-relatos possuem suas limitações, mesmo na investigação de crenças. Um dos problemas frequentes diz respeito à desejabilidade social, o que significa que em muitas situações, os respondentes relatam pensamentos e comportamentos ambientais desejáveis socialmente, mas que em muitos casos não correspondem com o que de fato pensam ou agem. Para este autor, isso pode fazer com que os auto-relatos redundem em dados contraditórios e imprecisos em relação aos comportamentos observados.

Como o foco desse estudo é o modo como algumas crenças são justificadas e construídas, não houve comparação sistemática com o que foi observado. Porém, consideramos a possibilidade da ocorrência da resposta desejável durante a elaboração dos roteiros das entrevistas.

#### **4.2.2 Observação**

Foram realizadas a observação simples e a observação sistemática. A observação simples é uma técnica livre e espontânea em que o pesquisador age como expectador (Gil, 2008). As observações simples ocorreram durante as visitas feitas ao Terreiro e a participação em atividades como as festas públicas e rituais passíveis de serem acompanhados, sendo que seus conteúdos foram registrados em notas escritas. As anotações das observações também influenciaram na elaboração do roteiro de entrevista.

A observação sistemática visa realizar uma descrição precisa dos fenômenos ou testar hipóteses (Gil, 2008). Na presente pesquisa, a observação sistemática visou, fundamentalmente, coletar dados que pudessem contribuir na construção do cenário da pesquisa.

Segundo Gil (2008), a observação do contexto envolve a descrição dos locais, das pessoas e das razões de sua presença no local da pesquisa. Para tanto, foi

elaborado um roteiro de observação que procurou pontuar os principais aspectos ambientais presentes naquele espaço.

Foram consultadas também fontes documentais que contribuíram com a caracterização do Ilê, sobretudo no que se refere a sua história. Pôde-se consultar relatório de atividades religiosas e sociais, regulamentos, principais procedimentos do Axé, calendário de atividades dentre outros documentos.

### **4.3 Instrumentos**

#### **4.3.1 Roteiros de entrevista**

Foram elaborados dois roteiros de entrevista para os participantes da pesquisa e um roteiro específico para o zelador da casa (APÊNDICES I, II e III)

Houve a dificuldade de adaptar a linguagem do ambientalismo à realidade, atendendo ao cuidado de não incitar respostas de desejabilidade social por parte do interlocutor da pesquisa. Acreditamos que o uso de termos, como “ecologia”, “sustentável” já sugerem respostas desejáveis.

#### **4.3.2 Roteiro de observação**

O roteiro de observação buscou focar as principais questões ambientais que pudessem influenciar na dinâmica de utilização do daquele espaço físico, como a produção e descarte de resíduo, o cuidado e manuseio de plantas e ervas, abastecimento de água, distribuição de energia, dentre outros itens.

O roteiro de observação foi elaborado com base nas primeiras observações livres realizadas no Terreiro, assim como reproduziu alguns temas abordados no roteiro das entrevistas (APÊNDICE IV).

### **4.4 Procedimentos**

*“Eu cheguei lá, eu cheguei lá pequenininho, mas eu cheguei lá pequenininho, alguém me avisou pra eu pisar nesse chão devagarinho...”*

O primeiro contato com o Ilê foi em maio de 2010, durante um encontro com zelador da Casa. Nesta ocasião, foi comunicada e esclarecida a intenção da pesquisa e solicitada autorização para frequentar as atividades. Neste período o objetivo do trabalho ainda estava em construção.

Posteriormente o zelador indicou uma pessoa do Terreiro, para orientar a pesquisadora quanto aos procedimentos do Ilê, fornecer informações gerais e outras explicações que fossem necessárias.

Após o primeiro contato, a pesquisadora passou a frequentar diversas atividades do Terreiro, como a preparação das festas, limpeza da Casa, rituais de limpeza, iniciação e confirmação, dentre outras atividades. As atividades acompanhadas estão descritas na Tabela 2.

#### Quadro 1– Atividades acompanhadas na pesquisa de campo

MÊS	ATIVIDADE
MAIO	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Limpeza do Ilê</li> <li>✓ Algumas passagens do Bori</li> <li>✓ Preparação e Festa de saída da Iyawó</li> </ul>
JUNHO	<b>Não houve participação</b>
JULHO	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Preparação e Festa dos Orobós</li> <li>✓ Preparação e Festa das Iyabás</li> </ul>
AGOSTO	✓ Preparação e Festa da Oxum – 50 anos de iniciação do Zelador da Casa
SETEMBRO	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Algumas passagens do Bori</li> <li>✓ Preparação e Festa de saída da Iyawó</li> </ul>
OUTUBRO	✓ Ebós para os filhos da Casa
DEZEMBRO	✓ Preparação e Festa de Oxalá

O acesso da pesquisadora aos rituais e atividades obedeceu aos limites e possibilidades exigidos para pessoas que frequentam a religião, mas não passaram pelo ritual de iniciação que confirma o pertencimento da pessoa àquela casa, conhecida segundo Siqueira (1998) como a “*feira do nome da iaó*”. As pessoas nessa condição são chamadas abiãs.

Na maioria das festas, a pesquisadora participou da organização das atividades, sobretudo na preparação das refeições, limpeza dos locais e várias outras tarefas que surgiram e que não precisavam de iniciação para realizar. Nestas atividades pode-se acompanhar o modo como são preparados os alimentos, descartados os resíduos da cozinha, a limpeza antes e após as festas, a organização das mesas, a dinâmica de funcionamento dessas atividades.

Em relação às atividades litúrgicas, acompanhou-se alguns momentos dos ebós, que são rituais de limpeza, alguns momentos de boris realizados com as pessoas que estão em processo de preparação para a festa do nome, e alguns momentos da preparação do padé de Exu, ritual que precede as festas públicas.

Os participantes da pesquisa foram sondados no transcorrer das observações.

As entrevistas ocorrem no período de 22 de agosto de 2010 a 23 de dezembro de 2010, com duração que variou entre 17 a 45 minutos, sendo que 03 entrevistas ocorreram no período da tarde e as outras 03 no início da noite. Todas fora do horário das atividades.

Os participantes foram voluntários e assinaram termo de consentimento de utilização de seus relatos na pesquisa, o qual foi entregue no início das entrevistas.

De acordo com Corral-Verdugo & Pinheiro (1999), no que se refere à contextualização dos autos-relatos, é necessário que ocorram dentro do contexto da pesquisa, pois muitas vezes são realizados distante da situação questionada fazendo com que as respostas fiquem distante do comportamento real do indivíduo.

Conforme estes autores (1999, op. cit.), sem esse procedimento corre-se o risco de localizar o sujeito no contexto do investigador e não no contexto do objeto de estudo investigado.

Considerando esse aspecto, das seis entrevistas realizadas, cinco ocorreram no espaço do Terreiro. A única entrevista fora do espaço ocorreu na residência do participante.

#### **4.5 Análise dos dados**

Os dados resultantes das entrevistas foram analisadas de modo qualitativo a partir de uma adaptação da análise de conteúdo de Bardin (1977 apud FRANCO, 2005). Para Bardin (1977 op. cit., p. 20) a análise de conteúdo pode ser considerada como:

Um conjunto de técnicas e análises de comunicações, que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição de conteúdo de mensagens (...) A intenção da Análise de Conteúdo é a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção e recepção de mensagens, inferências esta que recorre à indicadores (quantitativos ou não)

De acordo com Franco (2005 apud SOUZA, 2009), ao apresentar categorias, pode-se considerar essa técnica como constituinte de etapas abrangentes da análise de conteúdo. Considerando os objetivos da pesquisa, qual seja inferir crenças ambientais salientes a partir das crenças religiosas ou dos procedimentos ambientais de conservação do espaço físico de uma comunidade de Candomblé, a

análise de conteúdo parece oferecer os meios adequados para chegar ao objetivo proposto.

Para tanto, a organização dos dados passaram pelas seguintes etapas: pré-análise, categorização, análise das respostas.

#### **Pré-análise:**

Como a entrevista seguiu um roteiro semi-estruturado, primeiramente foram reunidas todas as respostas dadas a uma mesma pergunta, a fim de compará-las e verificar suas frequências. Esse confronto de respostas permitiu inferir os indicadores.

Segundo Franco (2005), na maior parte das investigações, determinado tema passa a ter maior importância de acordo com a frequência em que é mencionado. Neste processo, os indicadores expressam a frequência de ocorrência de cada tema.

#### **Categorização:**

Como os objetivos da pesquisa são expressos pelas perguntas formuladas nas entrevistas, concluiu-se que as próprias perguntas poderiam expressar os temas gerais contidos no montante desses dados. Por isso, formularam-se as categorias a partir das perguntas do roteiro da entrevista. A esse processo, Franco (2005) denomina criação de categorias *a priori* e diz que “as categorias e os respectivos indicadores são predeterminados em função da busca a uma resposta específica” (p. 58).

Porém, também surgiram categorias a partir da codificação e tabulação de respostas em que havia a relação semântica entre si, mas cujos temas não foram expressos nas perguntas. Após essa fase, procedeu-se elaboração de um quadro para cada categoria, onde foram inseridos a síntese das respostas e sua classificação nas respectivas classes. Cada classe de resposta apresenta o resumo das respostas dos sujeitos.

Em cada quadro, aparece o número de ocorrências das respostas. Vale ressaltar que em muitos quadros, os números de ocorrências não correspondem ao número de participantes, o que significa que há participantes que responderam à uma mesma pergunta mais de uma vez, em momentos diversos durante o transcorrer da entrevista. As frequências de cada resposta foram apresentadas nos respectivos quadros.

**Análise dos dados:**

Após a organização do quadro, procedeu-se à leitura e à análise dos dados das entrevistas à luz das informações reunidas na revisão da literatura, que serão apresentados nos próximos capítulos.

## CAPÍTULO 5 - RESULTADOS

Os dados apresentados neste capítulo procuram responder às questões relacionadas aos objetivos principais deste estudo, quais sejam:

1. Compreender a contribuição das crenças ambientais e religiosas para a manutenção e conservação do espaço onde desenvolvem suas atividades litúrgicas, qual seja, o espaço físico do Terreiro.
2. Compreender algumas implicações dessas crenças na realização de rituais em espaços naturais públicos, como parques, áreas verdes e outras.

Para tanto, apresentamos os resultados dispostos da seguinte forma: primeiramente os dados das observações sobre a dinâmica de conservação do espaço do Terreiro onde buscamos pontuar alguns aspectos ambientais que sinalizassem o modo como a comunidade conserva seu espaço no que se refere à separação de resíduos, conservação do espaço natural, administração de recursos de água e energia e consumo de materiais nas atividades litúrgicas. Vale salientar que nos limitamos a observar detalhadamente somente os espaços do Ilê, ou seja, os espaços coletivos usados para as atividades litúrgicas e a área verde da roça.

No segundo momento, apresentamos as crenças ambientais e religiosas acerca da relação homem-natureza. Esse grupo é formado por 03 categorias, que buscam compreender a relação desses sujeitos com natureza a partir da representação simbólico-religiosa que esta assume dentro de sua cosmovisão. As questões de pesquisa inerentes a esse grupo são: Como esses sujeitos se relacionam com o arquétipo do Orixá? Qual a importância que natureza possui para esses sujeitos fora da situação ritual? Será que a religião influencia na relação que estabelecem com ambientes naturais?

No terceiro e último momento, apresentamos as crenças ambientais e religiosas sobre a utilização do espaço do terreiro ou espaços naturais externos usados para fins rituais. Neste grupo são abordadas as crenças ambientais e religiosas mais focadas nos objetivos da pesquisa, as quais estão distribuídas em 05 categorias pautadas nas seguintes questões: Quais os cuidados que são observados nos procedimentos de ofertamento religioso realizado dentro e fora do espaço do Terreiro? Há algum critério na escolha do tipo de material usado no ofertamento? E quanto aos utensílios usados nas festas públicas? Como são

tratados os resíduos no espaço do Terreiro e qual a importância das árvores e plantas para essa cosmovisão religiosa?

A partir do roteiro exposto acima, seguem então os resultados obtidos durante a pesquisa de campo.

## **5.1 No cotidiano do Terreiro: observações sobre a dinâmica da conservação do espaço**

### **5.1.1 Espaço natural**

Há o cultivo de muitas árvores frutíferas em toda a roça como mangueiras, abacateiros entre outras.

Do mesmo modo, há as árvores sagradas como as jaqueiras, dendezeiros, bambuzal, dedicadas a algum Orixá, ou melhor, que se constituem Irocós de Orixás. As árvores sagradas são reconhecidas por terem um ojá (tecido) amarrado em seu tronco.

Há algumas árvores sagradas em que há assentamentos que, como vimos anteriormente, constitui-se a morada, local de culto e veneração dos Orixás (LODY, 1992).

Vale pontuar que a conservação e limpeza dos assentamentos em árvores também é constante. Dentre as árvores sagradas, destaca-se um imenso bambuzal, localizado no meio da área externa, ao lado do barracão, em que há um assentamento no meio, dedicado à Oxalá, o qual pode ser visto na Figura 7.

Algumas espécies de árvores não são endêmicas do cerrado, como o dendenzeiro, que é de origem africana e foi introduzida por ser uma árvore dedicada a Exu, ou a jaqueira, também originária da África. Do mesmo modo, outras árvores foram plantadas para usos rituais, como o bambuzal de Oxalá, o perigun de Ossain, entre outros. Há também outras espécies frutíferas como mangueira, o abacateiro e outras que não possuem uma função sagrada.

A divisão entre planta para ritual e planta medicinal é uma linha tênue. A maioria das plantas medicinais possui alguma função ligada à espiritualidade, até porque o cuidado com a alma e o corpo é interligado nesta cosmovisão.



### 5.1.2 Separação de resíduo

Todo o lixo produzido no barracão e demais espaços do Ilê são armazenados em sacos plásticos grandes e depositado no portão do lado externo do Ilê, para o recolhimento do caminhão da empresa responsável pela coleta urbana. Há uma lixeira instalada especificamente para o depósito desses sacos de lixos, porém, parece que não é frequentemente usada.

Na área externa do Ilê, há muito material inutilizado e lixo que é jogado pela comunidade circunvizinha, espalhados ao longo do muro do Terreiro. Parece que, por ser uma área limítrofe das últimas quadras, a vizinhança considera ideal para despejar aquilo que não deseja mais usar.

Em relação aos resíduos produzidos nas casas particulares, sua gestão é de responsabilidade de seus próprios moradores. Os sacos desses resíduos também são depositados na entrada da chácara para ser recolhida pela coleta de lixo urbano. O Zelador da casa orienta claramente que a conservação dos espaços coletivos, o que inclui a manutenção da limpeza, higiene, criação de animais e cuidado com as plantas é de responsabilidade de todos: moradores e frequentadores.

Outra orientação expressa é em relação à separação dos resíduos orgânicos. Todos os que começam a contribuir nas atividades do Terreiro são orientados a segregar esses resíduos. Assim, ocorre a separação dos restos de alimentos crus durante a preparação das refeições, como folhagens, frutas, verduras, cereais que são aproveitados na alimentação para os cágados que são criados no ilê-Orixá de Odé. Vale lembrar que Odé é o Orixá das matas e dos animais, por isso, a presença de animais no Ilê-Orixá construído para guardar seu assentamento.



Figura 7: Bambuzal com assentamento de Oxalá

Há também a separação das sobras de comidas das refeições e, sobretudo das festas públicas, que não é facultativa, pois há orientação expressa para que ocorra. Essas sobras são destinadas a alimentar os cachorros e outros animais da roça. Desse modo, sobra pouco resíduo orgânico das atividades do Terreiro.

Os demais resíduos são armazenados em pequenas lixeiras, espalhadas na cozinha, salão principal, churrasqueira, e demais espaços usados para a organização e a realização das atividades públicas. Nesta situação, percebemos que não há separação dos resíduos.

O chão batido da roça está sempre varrido e bem conservado. Como há muitas árvores, conseqüentemente há muitas de folhas secas caídas, as quais são periodicamente agrupadas e queimadas em uma fogueira no interior do Terreiro, juntamente com outros materiais como embalagens, sacos plásticos casca de ovo, jornal, entre outros.

### **5.1.3 Uso de recursos naturais: água e energia**

A água consumida no Terreiro é retirada de um poço artesiano, a qual é armazenada em três caixas d'água e distribuída por meio de um cano que sai direto do poço. Por vezes, ocorre a diminuição do fluxo da água nas torneiras, a qual passa a ser usada racionalmente, com o auxílio de baldes. Em geral, a lavagem dos pisos do salão do barracão e das partes internas usa-se baldes.

Há a instalação de chuveiros nos banheiros do barracão, para que as pessoas, ao entrarem no espaço ritual, possam se limpar quando chegarem da rua para participarem das atividades. Trata-se de um banho de chuveiro rápido, por vezes seguido de um banho de erva.

A energia elétrica é fornecida normalmente pela Companhia Elétrica de Brasília. No espaço ritual, sobretudo em frente do barracão, há alguns postes de madeira que redistribuem a energia para iluminar aquela área. A energia também sofre variações de intensidade em alguns momentos.

### **5.1.4 Consumo de recursos materiais nas atividades litúrgicas internas**

O barracão do Terreiro possui duas cozinhas que são equipadas com os utensílios necessários para a grande quantidade de comida que é produzida.

Entre esses utensílios, há grande quantidade de pratos e copos de vidro, além de talheres. Quando há festas públicas maiores, são usados pratos, copos e talheres descartáveis. Nas festas menores, há um esforço para usar o material não descartável. As louças usadas em festas estão ilustradas na Figura 8.

Designa-se esforço porque mesmo em festas menores, a quantidade de material para ser lavada depois de concluída a atividade é considerável e a reorganização do espaço exige o envolvimento de muitas pessoas.

Apesar de o serviço ser realizado coletivamente, o volume de trabalho é grande. Além disso, as festas, em geral, terminam entre duas três horas da manhã, o que dificulta um maior número de pessoas se disporem a permanecer para a reorganização do local.



Figura 8: Louça usada na Festa de Oxalá

Sobre a água consumida no Terreiro, há um filtro de água mineral instalado em uma das cozinhas para fornecimento da água potável, sendo que não foi percebido o uso de galão de água.

Nas atividades rituais como o Padé de Exu, ou outras oferendas observadas, percebeu-se que são produzidas à base produtos naturais como frutas, grãos, folhas, entre outros, cozidos ou crus.

Nos ilês-Orixás ou quartos onde há assentamentos, as oferendas são devidamente depositadas em alguidares ou vasilhames de barro ou louça e depois de passado o período do ritual, são enterradas em um local apropriado, no interior do Terreiro.

## 5.2 Crenças ambientais e religiosas sobre a relação homem-natureza

A primeira categoria de resposta que está detalhada no Quadro 1 busca compreender algumas influências da representação arquetípica do Orixá nas pessoas que participam da Religião no que se refere a sua relação com a natureza em geral.

**Quadro 2 - Categoria 1: A representação arquetípica do Orixá na personalidade dos sujeitos.**

Classes/Respostas	Número de Ocorrências
<p><b>A RELAÇÃO COM O ORIXÁ FAZ A PESSOA IDENTIFIQUE EM SUA PERSONALIDADE ASPECTOS DO ARQUÉTIPO</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Os Orixás principais são Xangô, Iemanjá e Iansã. Xangô é o rei, comanda. Iansã é a mulher guerreira. Não levava desaforo para casa. Acalmou depois que assentaram seu Oxalá.</li> <li>➤ Odé com Oxum são os principais, Xangô, Oxumaré, Ogum e Oxalá lá no finalzinho. Identifica-se muito com Odé, que é o principal.</li> <li>➤ O Orixá que influencia seu ori é Oxum. Orixá que quer abraçar a todos, é acolhedor. Os Orixás principais são todos, porque Orixá é natureza, e a natureza é um conjunto, não se divide, os Orixás também não.</li> <li>➤ Cada um de nós tem um Deus, o seu Deus é Xangô. Depois Iemanjá. É um Orixá briguento. As pessoas de Xangô têm mania de não querer nada errado e não tolerar injustiça e preguiça.</li> <li>➤ As pessoas têm a semelhança com os Orixás e vai aprendendo a amar, a observar, a ver a fama de como cada um é.</li> <li>➤ É de Odé. Ele é arteiro, solitário, gosta de se fechar. Mas também é sensível como seu segundo Orixá, Oxum, que é mais amoroso.</li> </ul>	06
<p><b>A RELAÇÃO COM O ORIXÁ TORNA A PESSOA MAIS PRÓXIMA DO ELEMENTO NATURAL QUE O REPRESENTA</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se for para uma cachoeira, mesmo que não vá fazer oferenda, sempre sente a presença de Oxum. E quando foi fazer uma viagem, só se contentou quando subiu um rochedo até o topo. filha de Xangô)</li> <li>➤ Adora passear pelo mato, adora pássaros e animais, pois Odé é um Deus ligado aos animais.</li> <li>➤ Como é de Odé, gosto de ir para o meio do mato e ficar sozinho, sem falar com ninguém.</li> </ul>	03
<p><b>O DESENVOLVIMENTO DA RELIGIÃO NÃO ESTABELECEU A RELAÇÃO COM A FIGURA ARQUETÍPICA DO ORIXÁ</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Seus Orixás principais são Iemanjá e Iansã, mas por hora não sente mais nada deles. Nunca teve essas características... “nunca mesmo”.</li> </ul>	01

Como foi visto no capítulo da cosmovisão do Candomblé, Segundo Carmo (2006), no Terreiro se aprende que cada indivíduo possui uma divindade individual a qual explica seus desejos e comportamentos. Ao “alimentar o Orixá”, ou seja,

alimentando a essência do seu eu, faz-se aflorar os aspectos da sua personalidade que estavam adormecidos, o que constitui um processo de individuação. O relato do Babalorixá expressa bem essa crença,

Porque é aquele negócio, todo mundo tem seu arquétipo. E meu arquétipo é parecido mais com o Orixá Oxum. Orixá mãe, dona de casa, Orixá que toma conta da vida de todo mundo, Orixá que quer abraçar a todos, entendeu, sempre assim (Entrevista em 22/12/2010).

Assim, o Orixá confere atributos à personalidade, os quais estão ligados aos elementos primordiais da origem da vida. Mas como esta ligação pode influenciar no modo como a pessoa compreende esses elementos? Sobre esse assunto, a Rodante relata:

...quando eu me ajeito na quarta-feira, eu digo... quando eu era criança... vixi Maria... mais nova, na quarta-feira que eu saio parece que o povo não tá me vendo, tá vendo outra coisa: "Pst! Oh, coisa boa! Oh, coisa bonita! Oh não sei quê..."...Xangô e de lansã, né? (Entrevista em 12/09/2010)

A representação arquetípica da Orixá lansã é ligada, dentre outros aspectos mais espirituais, à sensualidade e à sexualidade. Desse modo, filhos e filhas de lansã são pessoas atraentes e sensuais, assim como os filhos e filhas de Xangô. Ambos possuem como dia votivo a quarta-feira.

Outro relato que retrata bem a relação do adepto com a imagem arquetípica é a do Babaefun:

Assim introspectivo, assim bem reservado, digamos assim... eu prefiro mais tá sozinho, não sou muito chegado a estar em reuniões e saindo assim não. Gosto de estar dentro da minha casa, isolado, eu diria assim. Adoro passear pelo mato, então assim, quer dizer, tenho um carinho muito grande. Acho uma beleza incrível quando eu vejo bastante pássaro, bastante animais, assim, já que ele é um Deus ligado aos pássaros, aos animais, tudo assim. Eu sempre gostei e esse conhecimento que eu... às vezes eu não sei explicar algumas partes mais recentes... É. Já trazia isso assim, esse conhecimento que eu não sei explicar, porque, inclusive a minha mãe me dizia assim que: "eu não sei quem foi que te ensinou isso assim, porque eu nunca te ensinei, e nem outras pessoas te ensinaram, e como é que você consegue identificar?". Eu digo: "eu não sei, eu sei que eu sei, que eu conheço aquela planta e que aquela planta é tal e pertence a tal Orixá". E outras mais recente eu adquiri através de estudos ali... (Entrevista em 12/09/2010).

Na segunda categoria, percebe-se o processo de individuação, onde se acredita que a energia da essência da pessoa está ligada à determinada energia da natureza, pode produzir algumas implicações na relação do adepto com o elemento natural que representa aquela energia. Assim, é possível que a pessoa possa

desenvolver uma relação mais afetiva e de maior proximidade com o elemento natural que representa seu Orixá. Acerca do assunto, o ogan relata:

Odé eu sinto assim: é... pra mim é uma energia que veio pra me completar, entendeu? Veio pra me completar. Eu sinto ele num pé de árvore, eu sinto ele no vento, eu sinto ele, né... em todos os locais possíveis ligados à natureza, né? Eu sinto ele, eu vejo ele destemido, caçador, né... (Entrevista em 22/08/2010).

A Ebôme relata sua sensibilidade em relação às rochas e pedras, uma vez que seu Orixá principal é Xangô:

...Vitória do Espírito Santo, né? E ali, a gente passou o dia todinho correndo aquelas praia, em carro, aquilo tudinho. Quando chegou numa que eu coisei, eu digo: "Pára aí gente". Aí a gente foi numa mas... mas cada pedra, cada pedra mais bonita de que outra. Então eu só fiquei satisfeita quando eu subi aquelas pedras todinha, que ficavam lá em cima, aquilo alí, aí você, parece que você sente aquilo ali, aquela alegria, aquela... entendeu? Uma coisa que a gente não sabe explicar, não (Entrevista em 12/09/2010).

Por outro lado há uma a resposta que indica que o processo de individuação não ocorreu, conforme o relatado pela ebâme: "Não. Nunca teve isso não. Nunca mesmo... Ai, eu agora por hora eu não sinto mais nada deles... a coisa mais rara da vida, eu acho que já faz mais de três anos que meu santo, num, assim... (Entrevista em 23/12/2010).

Desse modo, percebe-se que neste sistema de crenças, a identificação com o Orixá parece abrir possibilidades para sensibilização do adepto do Candomblé em relação aos elementos naturais fora do Terreiro.

A presente categoria de respostas, apresentada no Quadro 2, enfoca a relação dos sujeitos com a natureza fora do espaço do Terreiro e da situação litúrgica, sobretudo na relação com espaços verdes.

**Quadro 3 - Categoria 2: Relação dos sujeitos com espaços naturais fora do Terreiro.**

Classes/Respostas	Número de Ocorrências
<b>AS ÁRVORES SÃO SAGRADAS TAMBÉM FORA DO TERREIRO</b> ➤ Todas as árvores são sagradas em qualquer lugar. Árvore é árvore em qualquer lugar.	01
<b>AS ÁRVORES E PLANTAS SÃO IMPORTANTES PARA A VIDA DO HOMEM.</b> ➤ As árvores fornecem frutas, sombra, beleza. ➤ Além de fornecer as frutas, as árvores seguram o vento. ➤ Se há muita árvores então se tem muita erva que é usada para cura. Esse pessoal antigo, como minha mãe, não era espírita, mas acreditava mais nas ervas. Só usava erva.	03
<b>A NATUREZA É IMPORTANTE PARA A SOBREVIVÊNCIA DO HOMEM</b> ➤ Segundo um Babalaô, antigamente todo homem tinha uma árvore. Tanto que quando nascia uma criança, seu umbigo era enterrado com uma muda de árvore, a qual iria cultivar. ➤ A preservação da natureza é importante para a sobrevivência do próprio ser humano. ➤ Sem natureza, sem ser humano na terra.	03
<b>A NATUREZA É IMPORTANTE PARA A SOBREVIVÊNCIA DO CANDOMBLÉ</b> ➤ Sem natureza não existe Candomblé, porque não há como mexer com Orixá sem invocar a natureza, pois são Deuses da natureza. ➤ Sem natureza não existe Candomblé. ➤ A natureza é importante e o Orixá é natureza.	03

Conforme a terceira classe, onde há três ocorrências, percebe-se que, além do uso ritual, a natureza é importante para própria sobrevivência do homem.

A fala do Babaefun expressa bem essa idéia:

É aquilo que eu te falei, é importante porque o candomblecista, antes de tudo é um ecológico. Então ele sabe que se não preservar, ele não vai ter pra se usar nos ritos mágicos, assim, e aquilo, automaticamente, cada pessoa que procura se desenvolver, tornar-se realmente uma pessoa de axé, que quem é de axé diz que é, não esconde, ah, eu sou candomblecista ali, ele vai entender que é necessário uma consciência ecológica, a preservação da natureza é necessária pra sobrevivência do próprio ser humano. Porque senão... ..Vai ficar o mundo vazio e não existiria um ser humano, um ser vivo. Não só ser humano, como animais irracionais também, não existirão mais, porque a natureza foi simbora, não existe mais árvore, não existe mais água, não existe mais nada. Então a conscientização é importantíssima e as pessoas de Candomblé adquirem automaticamente, às vezes até sem saber que aquilo é uma atitude que ele tá tendo... (Entrevista em 12/09/2010).

Assim como o Babalorixá:

Se o homem não preservar a natureza, como é que vai ficar, não é? A gente tem que tomar consciência da ... é aquele negócio, sem a natureza, sem ser humano na Terra ... A nossa energia é a mesma da deles ... (Entrevista em 22/12/2010).

A ekedi esclarece ligação entre homem com a energia da terra, do chão, do ponto de vista da religião:

É tanto que, dentro de uma casa de santo, os nosso primordiais e tudo, a gente... o certo é que todos nós andássemos de pé descalço, e dançasse sempre de pé descalço, porque ali a gente tá recebendo energia. ...Da terra, porque não vem nada de cima, tudo vem de baixo. (Entrevista em 23/12/2010).

Conforme vimos anteriormente com Santos (2007) as árvores estão associadas à origem da existência, por isso vários itans, ou mitos, iniciam com a frase “*numa época em que o homem adorava árvores...*”. Na mesma direção, há crença onde cada espírito humano que nasce, há um duplo desses espíritos no Orum e uma árvore na terra. Assim, cada pessoa possui sua árvore.

Na fala do Babalorixá emerge essa crença:

É... conta o Babalaô contava umas histórias... as histórias de antigamente, que todo homem é representado pela uma árvore e veio... a árvore veio... duma árvore que veio do céu e a... do encontro do céu junto à Deus, e chama... que vem do Orum, vem do céu, escrevia assim, que é o Irôko, né? O Irôko é uma árvore... o pé de Irôko... No Brasil, como não tem Irôko, tirou pra ser a gameleira. Nem todas as árvores são chamadas de Irôko, porque é uma coisa engraçada, nós necessitamos dela, sem ela não teria a existência do homem aqui na Terra, né, ... Antigamente, quando nascia uma criança, o umbigo... era enterrado o umbigo da criança, junto com o umbigo era plantada uma árvore e aquela criança tinha a obrigação de tomar conta daquela árvore... Que era a árvore que... que era dela, era a árvore dela e era a árvore onde ela fazia o batismo, fazia as coisas e ela tinha a obrigação de tomar conta daquela árvore (Entrevista em 22/12/2010).

Do mesmo modo, a segunda categoria esclarece alguns benefícios que árvores e plantas proporcionam ao homem, ao fornecer frutas, sombra, ornamentar espaços, dentre outros.

Na fala da Rodante, vemos um exemplo:

Serve para a gente comer, caju, jaca, né?... As frutíferas, né? Serve tudinho para se comer. Carambola, né... serve para a gente comer. E têm as outras que serve também para forrar, a pessoa não vai derrubar, a pessoa vai tirar umas folhas, né... e vai aquilo ali, então como a gente tira aquela folha, a gente tem que ajuntar um adornozinho... O ambiente ... é coisa boa para a gente, assegura o vento, né... as arvores frutíferas, é uma beleza para a gente comer aquilo ali, né? (Entrevista em 12/09/2010).

De acordo com a última classe de respostas, com três ocorrências, a crença religiosa nos Orixás e a construção do Candomblé parecem fundamentar a importância que esse grupo confere aos elementos naturais. Como fala a ekedi:

...É de extrema necessidade. Entendeu? Sem natureza não existe Candomblé, porque você não vai fazer um Candomblé, cê não vai mexer com o Orixá sem invocar a natureza. São Deuses da natureza, e isso fica...



as pessoas difundem muito isso. Não tem como, entendeu? (Entrevista em 23/12/2010).

O Babalorixá corrobora e enfatiza “Ah não, sem a natureza não existe Candomblé, pelo amor de Deus!” (Entrevista em 22/12/2010).

Por fim, há uma classe, na qual a resposta qualifica todas as árvores, dentro e fora do Terreiro como elementos sagrados, sugerindo que há a extensão da relação da pessoa com esses elementos naturais fora dos espaços e momentos rituais. A ekedi esclarece, “...É... é... é... e todas as árvores são sagradas, se você for prestar bem atenção, todas são sagradas, todas são sagradas aos Deuses...: Em qualquer lugar... a gente fica triste quando vê uma árvore que não é bem podada (Entrevista em 22/12/2010).

A categoria de respostas descrita no Quadro 3 buscou organizar as ocorrências que pudessem sinalizar algumas crenças sobre a influência que o pertencimento ao Candomblé pudesse repercutir na relação do sujeito com a natureza.

**Quadro 4 - Categoria 3: Compreensão da influência do Candomblé na relação do adepto com a natureza.**

Classes/Respostas	Número de Ocorrências
<p><b>NÃO INFLUENCIA</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ É nada</li> <li>➤ Não influencia nada, o que influencia é a personalidade.</li> <li>➤ Eu acho que vai da índole</li> </ul>	03
<p><b>INFLUENCIA NA RELAÇÃO DO ADEPTO COM A NATUREZA</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ O Candomblé aprimorou a sensibilidade.</li> <li>➤ Melhora a relação.</li> <li>➤ Muitas pessoas quando entram na religião, passa a gostar mais da natureza</li> </ul>	03
<p><b>DEPENDE DO ENVOLVIMENTO DA PESSOA COM A RELIGIÃO</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ A pessoa do Candomblé pode aprimorar ou não a relação com a natureza, quem procura entender o que é o Orixá a fundo, pesquisa, aí descobre mais essa relação.</li> </ul>	01

A primeira classe sugere que o pertencimento à religião não influencia na relação do adepto com a natureza, uma vez que há outros aspectos mais determinantes, como a personalidade da pessoa, o contexto de sua trajetória de vida e os valores pessoais expressos na índole. Sobre o assunto, a Rodante esclarece:

Não, não. Candomblé não mudou não porque eu já fui criada, que eu gosto mesmo. Dos pé de jenipapo, pra tá subindo para tá comendo as fruta. Eu fui criada assim, não mudou não. Eu penso, meio ambiente, só se a pessoa não gostar de aprontar. Eu gosto. Aqui eu... .. sofro. A pessoa de manhã cedo, você pega uma manguerinha vai pra ali aguar, jogar uma aguinha, aquele que diga assim: “Oh, que beleza!” né? Ele tá botando uma aguinha, ele é tão bom. A gente não come? Come. A gente não bebe? Bebe. Então os pé de árvore também gostam de um pouquinho. A gente não pode

abusar muito, né?... Mas pode coisar. Nessa época seca, pra você vê, né... tá aqui... as grama tá tudo resseco, né? Mas você vê o pé de... aqueles pé que tá com aqueles... sem folha nenhuma, mas aquelas flores tudo amarela, tudo branquinha, né? É ipê, né? É linda! Que tem uma meia rosa, tem... Oh meu Deus! Passa aquilo ali, você vê, é da seca. É o ipê que ele vive ali, da secura. Já têm outros que morre. ...Não modifica não. Quem é do Candomblé, quem é de outra religião, não sei... a cabeça da pessoa. O ambiente... o meio ambiente, entendeu? Eu tenho para mim, não tem nada como religião nenhuma, não. ...Não influencia, nada. O que influencia é a personalidade. Você vê, tem gente que detesta cachorro, tem outros que adoram, entendeu? É do ser humano (Entrevista em 12/09/2010).

O Babalorixá pontua a influência dos valores pessoais na relação do homem com a natureza, segundo o qual são determinantes, independente da opção religiosa:

Eu acho que vai da índole... eu acho que vai da índole da pessoa... da índole da pessoa. Porque eu conheço, por exemplo, pessoa do Candomblé também, botando fogo em mata, destruindo, jogando garrafa, isso, pessoas relaxadas, entendeu? Porque é muito da índole da pessoa... da índole da pessoa, eu acho que a pessoa tem que ter a consciência, se você não tomar consciência das coisas... não adianta. ...Não adianta você... é... ...Frequentar... qualquer outra religião, qualquer outra religião. Não tem que ser só do Candomblé não, tem que ser o catolicismo, tem que ser o protestante, tem que ser todos, porque uma coisa é engraçada, o planeta é nosso. ...Entendeu? Religião é fé e o planeta é nosso dever cuidar (Entrevista em 22/09/2010).

Em contrapartida, a segunda classe sugere que há a crença na influência da religião sobre a relação do homem com a natureza. Sobre o assunto, Ekedí esclarece:

Melhora, porque a gente passa a ter um respeito maior pela natureza também. Ele tá envolvido em tudo devido a esse fato, porque se a gente não cuidar do ambiente local é completamente diferente, é um raciocínio bem diferente. Você chega hoje, você tem a ilusão de que você tem que andar de sandália, disso, daquilo... na verdade não é assim, entendeu? Existe sim, existe uma mudança muito grande e é muito brusca. E a própria religião, ela te impõe isso, que você busque a originalidade da onde a gente veio (Entrevista em 23/12/2010).

Do mesmo modo, o babaefun acredita que sua sensibilidade em relação à natureza foi aprimorada: “É, eu já tinha... eu já tinha assim, mas, com a iniciação no Candomblé, aquilo aprimorou mais. Eu tive um... mais lucidez, num grau de aprimoramento maior em relação à conservação da natureza”.

Segundo o Babaefun, ao ser iniciado no Candomblé, sua postura em relação à utilização espaços naturais para atividades votivas mudou,

...então eu simplesmente pegava aquilo assim e levava e fazia a oferenda lá, deixando aquilo, assim, sem aquela conscientização de que aquilo era prejudicial à natureza. Depois, vindo para o Candomblé, sendo do santo, assim, então eu deixei de fazer essas oferendas e deixar o vasilhame lá também assim. ...Então isso eu aprimorei muito e aprimoro, continuo aprimorando cada vez mais, porque a gente tem a conscientização disso e é

o que a gente procura passar para os novos. Que assim que se deve se fazer, esse é o comportamento de quem é de axé (Entrevista em 12/09/2010).

A última classe de resposta aponta a importância do processo de formação dentro da religião para aprimorar a percepção do Orixá e sua relação com a natureza.

...nascem, eles já nascem... (com ligação em relação à natureza). Apenas aprimora... ...É. Aprimora ou não porque, se for preguiçoso, não aprimora assim e esquece aquilo que sabe, assim. E quem tem interesse de pesquisar a fundo pra entender o que é o Orixá, o que é a vida de Candomblé em si mesmo, assim, o que é a vida do santo, o que é a vida do Orixá mesmo assim, procura aprender um pouco mais... ...Exatamente, ele começa a identificar ali, ele passa a analisar, digamos assim, de acordo com o que traz. O que é descrito pelos grandes conhecedores e sabichões dentro da religião. Eles dão uma definição, uma descrição assim do que é o arquétipo daquele Orixá e você se identifica com o Orixá. Uai! Se o Orixá traz isso aqui, eu também tenho esse mesmo tipo de característica. Aqui assim, você identifica que o seu arquétipo bate com determinado Orixá, ali, se você procurar estudar e entender o que é o Orixá e não ser um robô, como eu digo. Muitos médiuns feitos no, assim, muitos feitos assim, são meros robôs, que foi feito. O pai de santo ou a mãe de santo chega, no caso, pega a tomadinha deles, liga na parede aí eles funcionam, desligou param. ...Não, nem tudo você precisa da concorrência de um Orixá, ou uma entidade, ou um guia, com seu o nome que quer... assim, ali... isso tá manifestado em você pra você executar. Você acordada, você pode executar, porque você aprende ali a manipular os materiais que se usam, tipo assim, e a executar os ritos mágicos no... assim, que possam beneficiar a A ou B, sem a concorrência de estar acordado ou não. ...E muitos só funcionam assim: vira o santo, o santo dançou ali, acabou... ...Ele em si, chega ao ponto, assim, que eu às vezes extrapolo um pouco, assim, exagero um pouco, sou muito radical nesse sentido, que não sabem acender uma vela, que não sabe pro lado que acende, se é em cima ou se é em baixo a vela. ...Então, são médiuns e... robôs que funciona quando liga a tomada ...Não procura se desenvolver, não procura adquirir conhecimento... ...E o caminho você tem que percorrer, você tem que pesquisar, você tem que ir atrás, você tem que estudar, você tem que saber o que que é, tipo assim, e procurar entender e fazer uma auto-análise... ...Pra você definir o que é certo e o que errado, o que pode ser e o que não pode ser, o que você acha. Não, isso aí pra mim, isso é mera superstição, isso é pessoas de pouco conhecimento... então tipo assim, mas por quê? Não. Do jeito que dão aí eles engolem. E eu digo não, não me dê coisa inteira que não é pra engolir não, se quiser me dar uma coisa mastigue e me dê mastigado, porque eu quero saber o porquê daquele conhecimento. Ah, porque tem que... o ritual diz que tem que botar isso aqui. Mas por que que tem que botar isso aqui? Qual é o fundamento? Qual é o princípio mágico que se existe em botar aqui e não botar... nessa parte. ...Tem que botar lá e não aqui. ...Eu quero uma explicação, pra entender o funcionamento. ...Porque se não você fica ali, robotizado (Babaefun, entrevista em 12/09/2010).

Assim, a compreensão das crenças que justificam os fundamentos de cada procedimento é muito importante para desenvolver a compreensão da relação do homem com os Orixás, que simbolizam a natureza, dentro da religião.

### 5.3 Crenças ambientais e religiosas sobre o espaço do Terreiro ou espaços naturais externos usados para fins rituais

Na categoria apresentada no Quadro 4 procuramos compreender as crenças ambientais e religiosas que subsidiam os procedimentos para a realização das oferendas aos Orixás dentro do espaço do Terreiro, assim como sobre a utilização de espaços externos para esse fim.

**Quadro 5 - Categoria 4: Procedimentos e cuidados para a realização de oferendas e outros procedimentos litúrgicos na natureza.**

Classes/Respostas	Número de Ocorrências
<p><b>AS SOBRAS SÃO ENTERRADAS</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Todo o negócio do santo é enterrado</li> <li>➤ Bota as coisas que forem de grão na terra. Faz-se buraco e se precisar, enterra.</li> <li>➤ Deposita-se na terra, pois é necessário alimentar a terra também.</li> <li>➤ É enterrada e vira adubo.</li> <li>➤ Usa-se o murinho nas oferendas deixadas dentro do Terreiro</li> </ul>	04
<p><b>AS SOBRAS AO AR LIVRE SERÃO REABSORVIDAS PELA NATUREZA</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Coloca perto de uma árvore (no Terreiro)</li> <li>➤ Quando se faz na natureza, fica só o alimento, o restante é trazido de volta.</li> <li>➤ Tudo que é feito na água deve ser dissolúvel.</li> <li>➤ A gente procura levar materiais, flores que se deterioram com facilidade.</li> <li>➤ O alimento que sobra vai alimentar ratos silvestres, peixes e outros animais.</li> <li>➤ Já que é orgânica, a comida vai deteriorar imediatamente, a terra vai absorver.</li> </ul>	07
<p><b>HÁ CUIDADO COM O MANUSEIO DE VELAS</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se for usar local fora do Terreiro, limpa o local e coloca as velas de modo a não deixar cair, pra não pegar fogo.</li> <li>➤ Quando vai para fora, acendem-se velas menores, para não estragar tanto o ambiente.</li> </ul>	03
<p><b>AS SOBRAS DE OFERENDAS SÃO DEIXADAS NA NATUREZA DE ACORDO COM O ORIXÁ</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se a gente vai arriar qualquer coisa pra Odé (Orixá das matas), a gente leva para o mato, pra os animais também poderem comer.</li> </ul>	01

As oferendas, dentro das religiões afro-brasileiras, são práticas que procuram estabelecer uma ligação com o sagrado, a qual funciona como uma relação de troca: se oferta para pedir, agradecer ou simplesmente agradecer a um Deus ou entidade (NASCIMENTO, 2007). Em geral, são produzidos à base de grãos, frutas, folhas, ou

seja, materiais orgânicos e biodegradáveis, e acondicionados em vasilhames de barro ou louça, os alguidares.

No Ilê da pesquisa, a maior parte das oferendas realizadas permanecem no próprio Terreiro, pois possuem local adequado para a finalização do procedimento, o que sugere que os participantes praticamente não recorrem à espaços externos para a realização de oferendas.

A primeira classe de respostas para esta questão, onde há quatro ocorrências, reafirma o que foi observado: que a destinação das oferendas retiradas dos locais de culto, depois de passado o período do ritual dentro do Ilê, são enterradas. O depoimento da Ekedí esclarece a crença religiosa que justifica esse procedimento “... para que a gente tenha alguma coisa, é necessário que a gente alimente a terra também” (Entrevista em 23.12.2010).

Por demonstrar claramente a relação de interdependência entre a terra e o ser humano, parece tratar-se de uma crença religiosa que expressar bem o caráter ecocêntrico da religião.

O relato do Babalorixá reforça a ideia de que a terra consome o alimento depositado nela, transformando-o em adubo:

É a maior preocupação, é a maior preocupação, porque... o grão ele, se deteriora... vai lá e se acaba na terra e vai deteriorando e vai acabando, o grão... se acaba. ...sempre que a gente faz as coisas que tem pra fazer, bota as coisas que for tudo de grão na terra, bota as coisas lá, que a terra mesmo se desfaz. Como aqui é grande, fazemos buracos e, se precisar fazer alguma coisa, enterra. Que fica aqui mesmo, entendeu, fica aqui mesmo. ...Vira adubo, e o adubo pra... pra nova... novas... Porque é aquele negócio, tudo que a gente coloca na terra a terra germina e aquilo ali vai se transformar (Entrevista em 22/12/2010).

Trata-se de um procedimento que, além de cumprir a intenção de “*alimentar a terra*”, ainda beneficia o solo do Terreiro.

Uma ocorrência relata que há o uso do murinho para depositar as sobras de oferendas que serão enterradas no Terreiro, o que é justificado por ser um material de algodão e, por isso, de fácil decomposição. Percebe-se que há, nesta crença, a intenção de preservar o espaço, apesar do murinho não ter um tempo de decomposição comparável ao dos alimentos orgânicos e, por isso, poder produzir algum acúmulo onde é enterrado.

A crença de que o material orgânico deixado ao ar livre será rapidamente reabsorvido pela natureza aparece em primeiro lugar no número de ocorrências e é

um dos principais pontos acerca do procedimento com as oferendas ao ar livre, por gerar muitas discussões e polêmicas.

De fato, ocorre a absorção do alimento orgânico pela natureza, pois, por serem elaboradas com materiais biodegradáveis, como grãos, folhas, entre outros, são de fácil deterioração.

Entretanto, em algumas respostas, percebe-se também a crença de que a absorção da oferenda pela natureza inclui sua ingestão por animais.

Essa crença pode ser justificada ainda pela crença religiosa que aparece no último quadro, onde a justificativa para alimentar os animais está associada ao Orixá, conforme o relato da Ekedí: "... se a gente vai arriar alguma coisa pra Odé a gente vai pras matas, por quê? Ali os próprios bichos, animais, vão comer também" (Entrevista em 23/12/2010).

Assim, alimentar os animais também pode estar relacionado à intenção alimentar a energia de Odé, Orixá caçador, cujo domínio está nas florestas e tudo que dela faz parte, como a fauna.

Sobre os materiais usados na preparação das oferendas religiosas realizadas na água, o Babalorixá orienta:

Olha só, quando se vai fazer... fazer alguma coisa na água, ele tem que saber... que seja destruída bem rápido pelas... pelas águas (Entrevista em 22/12/2010).

Em relação ao uso de velas, duas ocorrências expressam que há procedimentos específicos quanto ao seu uso fora do Terreiro. De acordo com a terceira classe, percebe-se que os participantes compreendem que o uso das velas possa gerar algum impacto sobre o ambiente onde são acesas, sobretudo pela possibilidade de poderem provocar incêndios.

Acreditam também que podem diminuir esse impacto, por meio da escolha do tipo de vela, ou no modo de deixá-la exposta na natureza.

Apesar do uso de vela ser tradicional em algumas vertentes religiosas da matriz afro-brasileira, parece que, do ponto de vista do Candomblé, há a possibilidade da realização dos rituais sem seu uso, pois a função da vela seria só representar o fogo, conforme alguns relatos. O relato do Ogan evidencia essa crença "... a vela representa a luz, propriamente dita... Mas é uma forma de representar nada mais do que a luz, o fogo, né?" (Entrevista em 22/08/2010).

O Babalorixá esclarece sua orientação quanto ao uso da vela, demonstrando que pode ser facultativo nesta tradição:

Eu falo pras pessoas: [...] não acenda vela, faça durante o dia porque já tem a luz natural do sol. Entendeu? Acenda as suas velas nas suas casas... entendeu? [...] Se tiver o luz natural... já tem olhos, já tem os olhos de Deus, né? (Entrevista em 22/12/2010).

Assim, a própria cosmovisão religiosa aponta outra possibilidade para o uso das velas.

O objetivo principal na formulação desta categoria (Quadro 5) é salientar as crenças que esclarecem quais são os tipos de materiais usados nos procedimentos realizados fora do Terreiro, se são tradicionais ou materiais mais modernos, assim como compreender o porquê do uso de materiais estranhos aos ritos tradicionais.

**Quadro 6 - Categoria 5: tipos de materiais nos procedimentos litúrgicos fora do Terreiro.**

Classes/Respostas	Número de Ocorrências
<p><b>HÁ CUIDADO COM O USO DE MATERIAIS</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ A louça usada na oferenda volta, volta tudo.</li> <li>➤ O vasilhame você lava e guarda de novo.</li> <li>➤ O vasilhame é trazido de volta</li> <li>➤ Quando se usa recipiente ele volta. Volta o barro, a louça, a palha, enfim, tudo que é usado</li> <li>➤ Se for usar embalagem (para as oferendas), será embalagem de folha, madeira ou coisas que se acabam. Não colocamos plástico.</li> </ul>	05
<p><b>HOUE MUDANÇAS NOS TIPOS DE MATERIAIS USADOS</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Alguma coisa muda... Passou-se a usar vidro.</li> <li>➤ Foi, foi.</li> <li>➤ Ah, existe.</li> <li>➤ Sim.</li> </ul>	04
<p><b>NÃO HOUE MUDANÇAS.</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Não houve mudanças, se usa vidro, barro, louça... plástico nem pensar. Não se usa nada de inovação ou modernidade.</li> </ul>	01
<p><b>AS PESSOAS QUE INTRODUIZIRAM MUDANÇA DESCONHECEM OS PROCEDIMENTOS.</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se houver o uso de garrafa com alguidá, são pessoas de outros ritos.</li> <li>➤ Há pessoas que usam outros materiais, mas essas pessoas não tem conhecimento, são ignorantes.</li> <li>➤ Há pessoas que acham que deve ser colocado em alguidá, mas estão enganadas, deve ser colocado direto na terra, para voltar para a terra.</li> <li>➤ A gente ensina igual para todos, mas cada um acaba fazendo do jeito que decidir.</li> </ul>	04

Com a ocorrência de seis respostas, a primeira classe demonstra que há a preocupação quanto a atenuar o impacto desse material no local onde é realizado o procedimento, seja por razões práticas, seja por razões religiosas.

Do ponto de vista religioso, o Ebó, por exemplo, é um procedimento de purificação. Segundo Gomes de Jesus (apud, SIQUEIRA, 1998), como todo ser humano é dominado por uma energia cósmica que está sujeita a influência de ondas positivas e negativas, o ebó é um ritual que busca afastar a energia negativa. De acordo com a intensidade dessa energia, podem variar os utensílios, os objetos e as oferendas utilizadas para tal fim. Sobre esse assunto, a Ekeki esclarece,

...e até porque o ebó, na verdade, ele não tem que ser colocado dentro de saco, nem dentro de vasilha, ele tem que ir pra terra, não importa se é... se é um ebó de Odun, se é um ebó branco, ele vai pra terra da mesma forma...Então tudo aquilo que você dá pra terra... tanto o ebó como a oferenda, tudo é pra terra. As primeiras gotas, tudo é pra terra (Entrevista em 23/12/2010).

Percebe-se o próprio sistema de crenças aponta para a não utilização de vasilhames.

Em conformidade com essa crença, a classe sobre os cuidados com os procedimentos litúrgicos confirmam que o retorno do vasilhame é uma prática. O modo como proceder fica claro na descrição do Babalorixá: “E aquele negócio, a pessoa tem leva num saquinho, bota, arruma tudo lá, bota o saquinho dentro, traz o saquinho, despacha” (Entrevista em 22/12/2010).

Em relação aos vasilhames que serão absorvidos pela natureza, percebe-se que há a crença ambiental de que outros materiais, como a madeira, podem ser usados como vasilhames por serem biodegradáveis.

Em relação ao uso do plástico, a crença na restrição de seu uso é contundente, fato que vai ser confirmado na classe de resposta referente às mudanças nos materiais usados como vasilhames. A Ekeki esclarece, “nunca utilizar objetos como plástico, vidro, essas coisas, não faz sentido” (Entrevista em 23/12/2010).

Parece que o uso do plástico é um material rejeitado por não se tratar de um material tradicional, como barro, as folhas, entre outros.

Há ainda relatos em que o uso de plástico é expressamente desaconselhado por prejudicar o meio ambiente. Em relação a esse ponto, o Babalorixa esclarece enfaticamente quanto às oferendas feitas na água: “Eu falo pras pessoas: não coloque plástico...” (Entrevista em 22/12/2010).

Na classe seguinte quatro ocorrências vão confirmar que houve mudanças nos tipos de materiais que são usados como vasilhames ao longo do tempo. Em contraposição, um participante afirma que não houve mudanças. Ao observar as respostas, percebe-se que há divergência quanto ao uso do vidro como material



tradicional. De todo modo, percebe-se que há a preocupação em manter os materiais tradicionalmente usados.

Em relação às razões que levam as pessoas a usarem outros materiais, houve quatro ocorrências que atribuem às mudanças como prováveis consequências de processo de educativo, assim como do não pertencimento à religião.

A Rodante fala sobre a dificuldade no processo de orientação sobre tais procedimentos:

É como você ter um filho. Você tem, você tem três, quatro filhos. Todos os quatro são do mesmo jeito? Não é que cada um tem um pensamento, não é? Um quer estudar, se formar, o outro da para a droga, o outro, né... aquilo... outro da para aquilo, da para aquilo outro. Não é o mesmo pai e a mesma mãe? O mesmo ensinamento que deu para um, não deu para todos? Entendeu? Então são a mesma coisa as pessoa, o ser humano. Hoje em dia o pessoal faz cada lógica, eu digo é. Porque tem aquilo ali, aquele pai de santo tenta, ele pode ter... faz aquele, faz o outro, cada um tem um coração. O mesmo ensinamento que dá para um, dá para outro... Agora, como uns aprendem mais as coisas, mais um evolui, o que é bom... e ou outro...evolui para um outro lado. Porque nós temos o braço direito e o braço esquerdo, né? Um lado direito e um lado esquerdo. Aí é que escolhe (Entrevista em 12/09/2010).

Como se vê, o processo de formação dentro do Terreiro ocorre como em qualquer outro espaço social onde são formadas crenças e valores sociais, onde o grau de apreensão do conhecimento ocorre individualmente, a partir do processo de aprendizagem de cada um.

Assim, não há como os mais antigos na religião, que desempenham papel educativo, terem controle sobre o resultado do processo ensino-aprendizagem dos adeptos e frequentadores do Terreiro, cabendo-lhes apenas facilitar para que ocorra.

A categoria apresentada no Quadro 6 pretendeu apresentar as crenças acerca do tratamento dispensado aos diversos tipos de resíduos produzidos no Terreiro. O maior número de ocorrências aponta que há separação dos resíduos orgânicos e que são reaproveitados para alimentar os diversos animais criados no espaço do Terreiro.

**Quadro 7 - Categoria 6: Compreensão dos procedimentos quanto aos resíduos produzidos no Terreiro.**

Classes/Respostas	Número de Ocorrências
<p><b>O LIXO PRODUZIDO NO TERREIRO É RECOLHIDO PARA PELO CAMINHÃO DA COLETA DE LIXO URBANO</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ O lixo do Terreiro é colocado no saco de lixo , o carro passa na frente e pega.</li> <li>➤ Vai lá pra fora pro caminhão mesmo levar</li> <li>➤ O que é produzido pelas casas o caminhão recolhe normalmente e leva.</li> <li>➤ O caminhão vem normal, a gente coloca lá na rua, ele vem e leva.</li> <li>➤ Tem o caminhão de lixo, a gente recolhe tudo nos sacos né.</li> </ul>	05
<p><b>ALGUNS TIPOS DE LIXO SÃO SEPARADOS</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Os restos de comida são separados e vai para os animais como cágado, galinha, cachorro e outros.</li> <li>➤ Copo, prato, tudo numa coisa. Comida não, comida vai para os bichos.</li> <li>➤ Existe separação. Coisas aproveitáveis, como alimentos, restos de verduras, legumes, é levada para os jabutis, galinhas, cabras e outros</li> <li>➤ Comida quase não sobra, porque tem muito bicho e joga no quintal...eles vão comendo.</li> <li>➤ Quando a chácara tem muito animal, os restos de comida servem para alimentá-los. Plástico, garrafa pet, vai para o lixo seco, as comidas vão para os bichos. Inclusive o dono da casa orienta para separar os restos de comida.</li> <li>➤ O resto de comida é reaproveitado para fazer adubo.</li> </ul>	06
<p><b>ALGUNS TIPOS DE LIXO SÃO QUEIMADOS</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ As folhas que caem das árvores no quintal são queimadas.</li> <li>➤ Há sobra de material plástico de festas públicas, como pratos, copos descartáveis, que são queimados.</li> </ul>	01
<p><b>ALGUNS TIPOS DE LIXO SÃO ENTERRADOS</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Há vezes em que os ossos que sobram dos alimentos são enterrados.</li> </ul>	02
<p><b>NÃO HÁ SEPARAÇÃO DE LIXO POR QUE CAMINHÃO MISTURA.</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Eu acho que deveria ter separação. Começamos a fazer, mas tivemos que largar porque o caminhão de lixo mistura tudo naquela caçamba.</li> </ul>	01
<p><b>É IMPORTANTE SEPARAR O LIXO PARA PRESERVAR A NATUREZA.</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Há a separação porque não deve-se destruir a natureza, então os mais velhos vão cobrando dos mais novos, ensinam a separar o que pode ser aproveitado do que não pode.</li> </ul>	01

Supõe-se que esta crença pode estar ligada aos hábitos de um modo de vida rural, onde esse mesmo comportamento é usado nas roças que não tenha a conotação religiosa. Isso pode ser percebido no relato do Babaefun:

Restos de verdura e tudo assim, de legumes e tudo assim, não. Normalmente uma chácara, como o caso aqui, tem a criação, assim. Aí é levada para os jabutis, as tartarugas, assim, que serve de alimentos pra elas, vamos dizer assim, serve de alimento pras galinhas, serve de alimento... (Entrevista em 12/09/2010).

Do mesmo modo, o relato da Rodante reflete a dinâmica de limpeza de espaço do Terreiro como semelhante a de uma chácara ou ambiente rural:

A sujeira, o povo todo... a gente ciscava, varria tudinho, com aquele ciscador, o quintal, botava ali, tacava fogo, né, quando vai limpar. Aí a pessoa pegava aquelas cinza e bota nos pés de banana, bota... entendeu? Aquilo ali. ...A cinza é... é como se fosse adubo. Entendeu? Não quente, né? Depois que esfria, você pega... gado, meu avô tinha bastante gado aí, sai aqueles carrinho de mão pegando tudinho, bota... menina! Cada cacho de banana, cada coisa, aquela maravilha! Agora não... ...jogando tudinho, esses plástico, né... que tem, né... que destrói, né... a natureza, né? O povo agora não tem mais aquela noção das coisas. A gente vê aquele rio... rio não, vê no lago, aí joga o sapato, cama, parede, tudo. Tem um lugar pra pessoa colocar aquela lixaria, aquelas coisas ali (Entrevista em 12/09/2010).

Vê-se neste relato, a crítica à transformação do modo de tratar o lixo. Na propriedade rural havia a preocupação do reaproveitamento, e nos dias atuais, o lixo é simplesmente jogado fora, impactando espaços naturais.

A dinâmica de uma chácara normal reflete-se também no modo como é tratado os restos de folhas que caem das diversas árvores do espaço do Terreiro, as quais, depois de varridas, são queimadas. Do mesmo modo, alguns resíduos, como os materiais plásticos que sobram das festas públicas, também receberão essa destinação.

A esse respeito, a Rodante relata: “E os outros negócio de folha, essas coisa, não sei se você vê que dia de toque a gente tá ali: ‘Tuc, tuc, tuc, tuc’ tem de dia sim, dia não, ciscando e queimando, né... tocando fogo” (Entrevista em 12/09/2010).

Conforme a ocorrência de respostas quanto ao que ocorre com o lixo produzido, cinco afirmam que a maior parte dos resíduos são levados pelo caminhão que faz a coleta do lixo urbano naquela cidade, do modo relatado pelo Babaefun:

O lixo que é produzido pelos moradores em si, em cada casa, algo assim, ou então lixos como embalagens plásticas, que veem acondicionando grãos, cereais, algo assim, ele é colocado no saco e o... o caminhão da empresa coletora de lixo recolhe normalmente e leva assim. Outros que a gente, digamos assim, coisas aproveitáveis, mas não podemos chamar de lixo, algo assim, de coisas de alimento... restos de verdura e tudo assim, de legumes e tudo assim, não (Entrevista em 12/09/2010).

Assim, o lixo produzido pelas casas e a partir das atividades litúrgicas naquele espaço é enviado para o lixo comum, havendo a separação somente do material orgânico. Porém, para o zelador da casa, deveria haver separação dos resíduos:

Eu acharia que deveria ter separação, mas você vê... ter uma reciclagem, só que nenhum tem reciclagem. Nós começamos a fazer... Fazer, mas tivemos que largar porque eles misturam tudo, jogam dentro daquela caçamba... mas de reciclagem... Mas não adiantou, porque é algo engraçado, a gente colocaria lata no lugar de lata, plástico no lugar de

plástico... E comida quase não sobra, porque tem muito bicho e joga no quintal (Entrevista em 22/12/2010).

A crença ambiental de que o caminhão de lixo mistura os resíduos é uma das mais recorrentes em relação à coleta de lixo urbano e uma das grandes inibidoras na adesão individual à separação de resíduo em cidades onde não há a coleta seletiva institucional.

Do mesmo modo, a separação do material orgânico também recebe uma justificativa relacionada à preservação ambiental, conforme relato do Babaefun:

O que vai pro lixo é apenas ossos, assim que o cachorro não comeu. São resíduos que terá que... ir pra natureza de qualquer maneira, ali. Mas o normal é isso, em que os mais antigos ensinam os mais novos que há essa conscientização e esse pensamento, digamos assim, que o candomelecionista, antes de tudo é um ecológico, porque nós sempre respeitamos uma nascente de água, nós respeitamos uma mata, nós respeitamos uma pedreira... (Entrevista em 12/09/2010).

Por fim, vemos que há resíduos orgânicos que são enterrados, como os ossos que sobram de alimentos ou de rituais.

A compreensão das crenças sobre o uso de utensílios de materiais não tradicionais, como os descartáveis, sobretudo os plásticos, é o foco da categoria apresentada no Quadro 7.

**Quadro 8 - Categoria 7: Compreensão sobre o uso de materiais, como os descartáveis nas atividades públicas.**

Classes/Respostas	Número de Ocorrências
<b>PREFERE VIDRO</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Prefiro o vidro</li> <li>➤ Melhor o vidro</li> <li>➤ O vidro</li> </ul>	03
<b>USA-SE DESCARTÁVEL PORQUE É PRÁTICO</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Usa-se o descartável para diminuir o serviço.</li> <li>➤ O uso do descartável é pelo fato da gente não ter tempo.</li> </ul>	02
<b>USA-SE O DESCARTÁVEL PORQUE É ECONÔMICO</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ O material de vidro às vezes quebra demais e some demais. Haja dinheiro!</li> <li>➤ Prefere o vidro, mas as pessoas quebram tudo.</li> </ul>	02
<b>PREFERE O VIDRO PORQUE É MENOS PREJUDICIAL AO MEIO AMBIENTE</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Prefiro o vidro também para não forçar a natureza, já vai sujando demais.</li> <li>➤ Prefere o vidro porque é mais econômico, gasta menos com descartáveis, e também não joga lixo na natureza.</li> </ul>	02

Com três ocorrências, percebe-se que há a preferência do uso de vidro, no lugar dos materiais descartáveis nas festas públicas. Porém, percebeu-se que há muita utilização desse material, o qual será justificado nas classes seguintes.

Com duas ocorrências, as justificativas sobre o uso material descartável nas atividades públicas, ou seja, naquelas em que há grande número de pessoas, apontam a praticidade como principal motivo, o que se expressa na diminuição do volume de serviço e no tempo gasto na sua execução.

A questão do volume de serviço pode ser visto no relato da Rodante: “Aí a gente não aguenta os braço de tanto aquilo ali pra arear. Aí sempre pega um, dois para fazer isso, nêgo já cansado para poder fazer” (Entrevista em 12/09/2010).

As ocorrências da segunda classe apontam que o motivo para o uso dos descartáveis está no fato de o de vidro quebrar facilmente e sua reposição ficar mais dispendioso que o uso dos descartáveis. O Babalorixá esclarece:

... eu prefiro (usar louça). Isso a gente compra bastante, mas é aquele negócio, é... é educação também, às vezes você usa e as pessoas quebram tudo. Entendeu? Então toda hora... toda hora de uma festa tem que comprar tudo de novo. É caixas e caixas de copo... (Entrevista em 22/10/2010).

As respostas da última classe demonstram que há a preferência pelo vidro e louças, a qual se justifica pela preocupação quanto à produção de lixo com material plástico.

Segundo Babalorixá “...é por causa daquele negócio... pra não... também não forçar também a natureza, já vai sujando de mais, o plástico só faz o quê? (Entrevista em 22/12/2010). Sobre esse assunto, o relato da Ekedí é ainda mais claro:

Porque assim, se a gente tem uma... se hoje a gente tem uma determinada quantidade de louça, de prato, não tem como a gente ficar comprando tanto material descartável, gastando, lavando, jogando fora, colocando na natureza, porque de certa forma a gente tá colocando na natureza. (Entrevista em 23/12/2010).

Desse modo, fica expressa a crença ambiental que a produção de resíduo de plástico polui e prejudica a natureza.

Essa crença é reforçada pelo procedimento em que parte das sobras dos materiais plásticos das festas públicas são queimadas, juntamente com os restos de folhas.

O Babalorixá completa: “...tem sempre um buraco ali atrás, não sei se cê já viu, fizemos um buraco aí eu boto tudo, assim, plástico, tarará, ali eu boto fogo” (Entrevista em 22/12/2010).

A categoria do Quadro 8 tem por objetivo oferecer uma visão sobre as crenças acerca do significado das árvores no espaço do Terreiro. Sabe-se que há as árvores

que possuem representação simbólico-religiosa, as quais estão relacionadas com os Orixás, e as que são importantes por sua utilidade nas atividades rituais.

**Quadro 9 - Categoria 8: Compreensão sobre a importância das plantas e as árvores para o Candomblé**

Classes/Respostas	Número de Ocorrências
<p><b>AS PLANTAS E ÁRVORES NO TERREIRO SÃO IMPORTANTES PARA USO RITUAL</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ As árvores e plantas servem para fazer banho.</li> <li>➤ As árvores sagradas recebem as oferendas que são arriadas. (explicar o que é)</li> <li>➤ As ervas são usadas pra fazer o “batismo” no Candomblé, representam o sangue vegetal.</li> <li>➤ O primeiro Babashe que a gente recebe é o do sangue verde, das ervas.</li> <li>➤ Recolhemos as folhas para fazer os banhos de purificação do corpo, espírito e mente, além das atividades rituais do Candomblé.</li> <li>➤ Se o candomblecista não preservar a natureza, não vai ter para usar nos ritos mágicos</li> <li>➤ Sem folhas, sem Candomblé, com folhas, com Candomblé.</li> <li>➤ Segundo o Oriki do Candomblé, as ervas são necessárias para purificar o homem.</li> </ul>	08
<p><b>AS ÁRVORES E PLANTAS NO TERREIRO SÃO SAGRADAS</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Todas elas (árvores do Terreiro) tem um significado... para o Orixá.</li> <li>➤ A gameleira branca e a jaqueira representam Orixás.</li> <li>➤ Aquele bambuzal é para Orixá Oxaguián, mas também tem espécies de bambu que são para o Orixá Iansã</li> <li>➤ Cada árvore daqui do Terreiro é sagrada.</li> <li>➤ O ashé das ervas é do Orixá Ossain.</li> <li>➤ Cada árvore daqui representa um Orixá onde pode ser colocado determinado tipo de oferenda.</li> </ul>	07
<p><b>HÁ ÁRVORES SAGRADAS E NÃO SAGRADAS</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Há as árvores sagradas aqui, que tem fim litúrgico, mas as que não são se respeita também.</li> </ul>	01

A classe com o maior número de ocorrências é a que aponta a utilidade ritual como a principal importância das árvores e plantas naquele espaço. As oito ocorrências apresentam diversas utilidades para plantas e árvores dentro dos rituais. Porém, a principal é a relatada pelo Ogan:

É fundamental. Pro nascimento, pro culto. Claro que Orixá é benevolente, Orixá é bom, Orixá é... Mas, pra você se purificar pra ele é preciso das ervas, então é bem clara essa passagem, isso é um... a gente chama de Oriki, né? Que é como se fossem nossas bíblias. É aonde vai determinar como você cultuar determinado Orixá. Então, Ossaim deixa bem claro na passagem dele: “Sem folhas não há Orixá...”, “...kosi ewe, Kosi Orixá (Entrevista em 22/08/2010).

A crença no poder das folhas de plantas e árvores é um dos elementos centrais da religião, ao permitir a evocação e o contato com o sagrado. O “sangue” encontrado nos vegetais, ou seja, seu sumo se destaca como um dos axés mais poderosos que existe dada sua própria energia e seu poder catalisador de outras energias. O sumo de vegetais é capaz de curar físico, mental e espiritualmente e propicia todos os processos espirituais de um Terreiro. Segundo Siqueira (2003), nada ocorre num Terreiro sem o sumo das plantas. Assim, os processos iniciáticos como batismo, que em outras religiões se dão com a intermediação de outros elementos naturais, no Candomblé ocorre por meio da seiva dos vegetais, como explicita o Babalorixá:

Porque é... a Igreja Católica ela bate... pra crismar as pessoas, ela... ela crisma as pessoas com o óleo, né, o óleo, o sal, a água. A igreja... a Igreja Protestante já é com a água pra fazer batismo. Já o Candomblé é com a folha, a folha, né, que é que é o sangue vegetal, né, a folha, o sangue animal e os óleos todos, que é o **Oji okô**. Não é? (Entrevista em 22/12/2010).

Já a segunda classe aparece com 06 ocorrências, e esclarece o significado religioso de algumas espécies, reforçando, desse modo, a importância desses elementos nessa cosmovisão. No sentido geral, algumas espécies de árvores são sagradas porque representam os próprios Orixás. A esse respeito, o Babalorixá relata:

E as árvores sagradas, porque todas árvores aqui são sagradas... o bambuzal fica mais pra Oxaguiã e também tem muito tipo de bambu que dá também pra lansã, mas que dá mais pra Oxaguiã, as varetas... ...As varetas de Oxaguiã aonde eles faziam as guerras, né, faziam as tabocas, que ele faziam, né, as guerras das varetas na África. E aí,... eles pegam a gameleira, onde ta assentado o Irôko, a árvore que veio do céu, **Iji Irôko**, aquela árvore que veio do céu. Aí... as flores de banana... a bananeira aonde é enrolado os acaçás, né, porque também tem uma flor... uma flor chamada flor de acaçá, entendeu, mas no Brasil a gente quase não tem flor de acaçá. ...Aí, nós fazemos, por exemplo, pra invocar certos... com a flor da banana. Como o peixe era enrolado e tosquiado, o peixe tosquiado ele é enrolado na palha da banana pra não pegar fogo. É... é... é... e todas as árvores são sagradas, se você for prestar bem atenção, todas são sagradas, todas são sagradas (Entrevista em 22/12/2010).

Reafirmando o que foi visto na revisão da literatura, cada Orixá possui seu Iroko, ou a árvore que representa sua energia. Por isso, jaqueira, dendezeiros, bambuzais, gameleiras, todas são dedicadas a um Orixá específico, em cuja homenagem são depositadas oferendas e realizados rituais na base de suas árvores-símbolos. Sobre o uso das árvores para o depósito de oferendas, a Ekedí esclarece:

Por isso que as nossas árvores são sagradas. Todas as árvores que nós temos na casa, elas são consideradas sagradas. Cada árvore daquela ela pode tá representando um Orixá, pode estar representando o local aonde determinado tipo de oferenda pode ser colocado ali naquela árvore, entendeu? (Entrevista em 23/12/2010).

Ou, conforme o relato do Babaefun:

Tem, tem, tem. Tem no caso a gameleira branca, o Irôko, digamos assim, que é uma das árvores mais sagradas do Candomblé, no, assim, ali, onde inclusive faz o assentamento do Orixá Irôko. E fica ali... pra outras nações é Tempo, pra outras nação Lôko, digamos assim... mas, pra nós, que somos de kêtô é Irôko. Então ali é uma árvore que veio a substituir o Baobá originário africano, onde é a moradia de todos Orixás, onde tudo quanto é resto de comida, restos de ebós que foram... eram colocados naquela árvore, ali. Então, aqui no Brasil, como Baobá é muito... pra esperar aquilo virar uma árvore muito grande vai ser o Lôkozambi, que é uma árvore que dura 500 anos, 600 anos, ou mais talvez, 1000 anos. Já ouvi falar em Baobá de 1000 anos, digamos assim, que originalmente na África elas, sempre que elas ficavam ocas, ali inclusive cadáveres eram jogados ali dentro... Então aqui no Brasil ela é substituída pela gameleira branca, que é o nosso Irôko, ali. É uma árvore sagrada, como o pé de jaca para nós também é uma árvore sagrada, que... dentro do Candomblé ela recebe o nome assim onde é a morada de Apaocá. Que Apaocá seria, mitologicamente, a mãe de Oxosse. Então ali no pé também é colocado a... levantei um ebó que eu arreei pra Oxalá, você vai e pode colocar no pé da jaqueira lá. No pé de Apaocá (Entrevista em 12/09/2010).

A partir dessa interpretação, percebe-se que há a predominância do caráter religioso na relação com algumas árvores, na qual o elemento natural é sacralizado.

Entretanto, em contraposição às respostas onde aparece que todas as árvores do Terreiro são sagradas, a resposta da última classe afirma que as demais árvores que não tenham função litúrgica, não são sagradas, mas são respeitadas. Assim, percebe-se que há uma grande valorização desse elemento natural, seja por sua função sagrada ou não, o que nos permite inferir que esse é um dos motivos pelo alto grau de conservação ambiental dos espaços de Terreiro, além de supor que essa valorização possa ter uma repercussão positiva na relação que esse grupo possui com esses elementos naturais fora do espaço do litúrgico.



## CAPÍTULO 6 - DISCUSSÃO

As crenças são elementos cognitivos formados prioritariamente no contato direto com a realidade. Em uma comunidade que vive e convive no contexto de um Terreiro, a própria realidade, no seu formato específico, oferece os elementos que vão contribuir cotidianamente para a construção das crenças religiosas, assim como as crenças ambientais relativas àquele espaço.

Parker & McDonought (1999 apud CORRAL-VERDUGO, 2001) pontuam que a cultura é uma referência importante para se estudar as crenças ambientais porque, apesar de se manifestarem individualmente, refletem as normas que são definidas no grupo cultural.

Ao longo dos primeiros relatos, podemos compreender um pouco dessa cultura a partir do olhar de quem efetivamente a desenvolve, e diante disso, compreender a concepção que possuem acerca da relação com a natureza.

Um dos processos essenciais que emerge é a identificação da pessoa com as características do Orixá.

Na perspectiva do Candomblé, o homem na complexidade de sua constituição, reflete a dinâmica das diferentes energias presentes na natureza. Assim, os orixás são a energia que propicia vida a todos os animais, em que se inclui o ser humano, assim como às plantas e os elementos inanimados como a terra, vento, água, mesmo inanimada, carrega em si a energia dos orixás. Esta mesma energia vibra também no ser humano.

Desse modo, cada ser humano vai ter uma combinação de energias na composição de sua personalidade. As energias predominantes, representadas pelos orixás principais, serão também suas energias mais salientes. O desenvolvimento espiritual no apuramento da energia principal é a busca pela essência natural e particular de cada ser humano.

Percebe-se, a partir disso, que essa visão de mundo é consistente com as crenças ambientais, ecocêntricas, onde o ser humano se considera como parte da natureza, em estreita relação com as diversas formas de vida, conforme Pato (2004).

Além disso, esse processo de identificação parece gerar implicações na relação do adepto com os elementos naturais que representam sua energia essencial. Desse modo, os filhos de Xangô vão demonstrar mais sensibilidade à energia das

pedreiras e das rochas, como os filhos de Odé desenvolvem mais afinidade com locais onde haja vegetação, animais, entre outros. Independentemente de tais espaços serem de uso sagrado ou não, essas relações são percebidas e sentidas pelos adeptos do Candomblé, uma vez que estes acreditam que a energia do Orixá se manifesta nos espaços a eles associados, sejam de uso comum ou sagrado.

Inferese desse modo, que a crença possa influenciar no desenvolvimento de uma sensibilização do adepto em relação a esses elementos, fazendo-nos supor que a religião contribui para o desenvolvimento de uma relação maior e, consequentemente, maior proximidade e empatia com a natureza em geral.

Por sua vez, os relatos expressam que a personalidade, os valores pessoais e a história de vida também são determinantes na relação desses sujeitos com espaços naturais. Neste aspecto, afirmam que o processo educativo do Terreiro pode influenciar na mudança de comportamento do adepto com a natureza, mas não garanti-la.

Para Fishbein & Ajzen (1975) a realização de um comportamento está relacionado ao contexto físico e social onde é realizado, assim como às disposições intencionais e informacionais do sujeito que a realiza. Assim, o modo como o sujeito vivencia e apreende os fundamentos da religião depende tanto de fatores histórico-sociais relativos ao sujeito, como do contexto e o grupo onde está inserido.

A partir disso, de acordo com dados deste estudo não é possível afirmar que essa tradição desenvolva uma empatia pela natureza, para tanto seria necessário maior aprofundamento nesse tema, entretanto, pode-se inferir que ela é um dos fatores que pode contribuir para que isso ocorra, sobretudo se considerarmos a centralidade da natureza nesta cosmovisão.

Outra crença religiosa que expressa uma concepção ecocêntrica é a que atribui interdependência entre homem e natureza, baseada na concepção de que não é possível existir um sem o outro. Vale pontuar que a ideia natureza a que se refere aos participantes ultrapassa o plano material, onde em geral, é vista como algo que fornece os meios de sobrevivência para o homem. Nesta cosmovisão, a natureza supre e alimenta também a espiritualidade humana. Segundo os relatos, sem a natureza e a energia que dela emana, o homem se vê ameaçado na integralidade da existência, pois sem Orixá não tem como haver vida humana, uma vez que não há como renová-la continuamente, seja físico ou espiritualmente.

Percebe-se que esses participantes do Candomblé apresentam um conjunto de crenças que expressam um olhar muito singular da relação homem/natureza, o qual poderia ser melhor conhecida, sobretudo em tempos de resgate de culturas tradicionais que possam oferecer exemplos de uma visão integrada do ser humano com o ambiente natural.

Consequentemente, conforme supomos no início, uma cultura religiosa com viés ecocêntrico nesse nível de profundidade tende a expressar crenças ambientais igualmente mais ecocêntricas. De fato, as crenças ambientais que emergem nesse estudo parecem expressar, em sua maioria, justificativas que sugerem a realização de comportamentos favoráveis à conservação de espaços naturais usados para fins rituais.

Um tema emblemático em relação a esse ponto são as crenças ambientais provenientes das crenças religiosas acerca dos procedimentos com as práticas de ofertamento. As justificativas religiosas e ambientais em relação aos cuidados com o ambiente onde as oferendas são depositadas, expressos na escolha de materiais usados como vasilhames, às restrições quanto ao uso de velas, entre outros objetos que podem compô-la, demonstram a potencialidade desta cosmovisão religiosa para estimular caminhos mais sustentáveis para os procedimentos litúrgicos.

Como foi visto anteriormente, as oferendas, dentro das religiões afro-brasileiras, são práticas que procuram estabelecer uma ligação com o sagrado estabelecendo uma relação de troca: se oferta para pedir, agradecer ou simplesmente agradecer a um Deus ou entidade (NASCIMENTO, 2007). Segundo Santos (2007), do elemento natural terra emana o poder da criação, morte e transformação, o que nos permite inferir que dessa crença religiosa surge a importância de devolver-lhe as oferendas sacralizadas aos Orixás, compreendendo-se por “devolver” tanto depositar sobre a terra, como enterrar.

Assim, depois de findo o tempo de exposição necessário para a conclusão do ofertamento, os resíduos das oferendas são colocados debaixo de uma árvore sagrada ou assentamento, ou então são enterradas.

Nesse procedimento, reside a crença de que aquele alimento deve restituir a energia vital da terra, estabelecendo um processo de retroalimentação. Percebe-se, nesta expressão, uma conexão entre a crença ambiental e a crença religiosa.

Neste sentido, destaca-se também a crença ambiental que orienta quanto ao uso de materiais biodegradáveis na composição das oferendas realizadas fora do

espaço do Terreiro, na qual enfatizam a importância de trazer de volta o vasilhame que não seja de biodegradável. Segundo os relatos, há a crença de que o uso de vasilhames ao ar livre não tem utilidade para a realização do ritual e, contrariamente, até o desconfigura, pois como já foi citado, o caminho daquele alimento é voltar para a Terra e poder completar seu ciclo de existência, transformando-se em nutrientes que vão renová-la.

Do mesmo modo, a orientação do Babalorixá acerca do uso de velas, esclarece que, conforme a tradição, o seu uso é prescindível. A partir daí, percebe-se que os próprios fundamentos da religião apontam outras possibilidades para o uso de materiais nas práticas de ofertamento.

Vale salientar que as cosmovisões religiosas são formadas por crenças primitivas, ou seja, crenças formadas por meio da experiência direta do sujeito, porém tendo o elemento fé como o sustentáculo principal do argumento.

Conforme Rokeach (1981), a crença religiosa prescinde de qualquer tipo de comprovação empírica ou consenso social, pois, é formada na experiência religiosa do sujeito. Por ser primitiva, encontra-se entre as crenças com maior dificuldade de serem alteradas, e se reforçadas, tem grande influência nas demais crenças que lhe são derivadas.

Acredita-se que ao reafirmar os fundamentos religiosos sobre a relação com a terra, neste caso, pode reforçar a orientação quanto aos procedimentos adequados nas atividades de ofertamento. Por ser uma cultura oral e experiencial, o papel orientador de uma casa ganha muito peso nesse processo.

Entretanto, sabe-se que nem todo Terreiro dispõe de espaço natural para a realização dessas práticas, como seria ideal.

A falta de política pública específica para a preservação das tradições dos Terreiros, de acesso a espaços físicos adequados, assim como o adensamento urbano estão entre as razões que dificultam uma organização ideal dos templos para a prática das religiões afro-brasileiras em áreas urbanas.

Como o contexto do espaço natural é imprescindível para algumas atividades de ofertamento, em muitos casos são realizados em espaços naturais públicos, alguns inclusive já consagrados por serem tradicionalmente usados para a realização de atividades litúrgicas de religiões afro-brasileiras, como a Prainha do Lago Paranoá em Brasília, o Parque Nacional de São Bartolomeu em Salvador, o Parque Nacional da Tijuca no Rio de Janeiro, entre outros. Entretanto, se as atividades forem

realizadas com a utilização de materiais não são biodegradáveis como velas, vasilhames de vidro, plásticos, entre outros, podem impactar negativamente o ambiente onde são depositadas, ou serem alvos de profanações e intolerâncias.

Os relatos atribuem a realização de oferenda de forma inadequada, sobretudo pessoas que não são da religião e desconhecem os procedimentos corretos, ou ainda, àquelas que não assimilaram o processo educativo da Casa ou do Centro. De fato, segundo relato informal de uma servidora da superintendência Ibama no Rio de Janeiro, a maior parte das ocorrências de oferendas religiosas de modo inadequado no Parque da Tijuca são de pessoas desvinculadas de qualquer Centro ou Casa religiosa.

Por outro lado, algumas crenças ambientais também sugerem que há falta de informações acerca do tempo de decomposição de materiais, ou de prováveis impactos ambientais que os resíduos das oferendas podem ocasionar. Destacamos a crença sobre o uso do murinho ou de vasilhames de madeira para acomodar as oferendas, assim como aquelas relativas ao uso das velas.

Apesar da madeira ser um material natural, segundo informações da cartilha Oku Abo - Espaços Sagrado, o seu uso como vasilhame biodegradável é desaconselhável, porque a madeira leva até 10 anos para ser reabsorvido. Desse modo, a publicação sugere que tais materiais devem se trazidos de volta e reaproveitados ou reciclados, o que sugere também preocupação ambiental dos adeptos dessas tradições, possivelmente devido à sensibilização com a natureza e os espaços naturais decorrentes de suas crenças religiosas. (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2003)

Vale salientar que, por ser um construto cognitivo, as crenças dependem fundamentalmente de dados disponíveis sobre os objetos. Como esclarece Asch (1977), a diferença entre os níveis de acesso a determinados dados podem resultar em diferentes tipos de crenças em relação a um mesmo objeto. A falta de informação sobre o tempo de decomposição de materiais, como as prováveis consequências geradas pelo uso de velas, podem desencadear modos negativamente impactantes de realizar os procedimentos litúrgicos, apesar do praticante ter a intenção de reverenciar a energia das divindades ali presentes.

Outra crença destacada é a que justifica a proibição quanto ao uso de utensílios litúrgicos de plástico. Conforme os relatos, os vasilhames e outros materiais fabricados com essa matéria-prima em oferendas ou outros procedimentos são vee-

mente condenados, por serem considerados materiais estranhos aos rituais tradicionais, o que sugere que além de ser uma prática compatível com crenças ambientais, a mesma está associada às crenças religiosas dessa religião específica. Percebe-se que além dos fundamentos religiosos, a própria tradição na sua forma específica de realizar as atividades aponta modos ecologicamente adequados quanto aos materiais corretos para a fabricação de alguns utensílios litúrgicos.

Outro conjunto de crenças que expressam o potencial da conservação ambiental da cosmovisão do Candomblé são as relativas ao espaço natural do Terreiro, que compreende plantas, árvores, ervas medicinais, e outras espécies botânicas. Neste ponto, o aspecto religioso confere um sentido singular para a necessidade e a importância de conservação desses elementos naquele espaço.

Conforme a literatura, na cosmogonia do culto dos orixás, a relação das árvores com o ser humano remonta ao tempo imemorial da origem do mundo, quando para cada homem que nascia, havia uma árvore que representava sua alma no Orum (SANTOS, 2007). Por isso, parece que as árvores expressam um elo do Ayé com o Orum, ao representar a alma de cada homem no Orum e, do mesmo modo, algumas de suas espécies, representam cada Orixá neste plano.

De fato, algumas espécies de árvore do terreiro são reconhecidamente sagradas por representarem a morada de orixás. Na Comunidade Ilé Axé Orixá Dewi há um grande e largo bambuzal que, conforme os participantes, abriga um assentamento para Oxalá, assim como um dendezeiro, uma grande gameleira Branca, representando o Iroko, entre outras árvores sagradas.

Barros (1999) salienta que ao chegarem ao Brasil, os negros foram obrigados a procurar e identificar espécies vegetais a fim de substituir as de seus países de origem, como forma de preservar sua cosmovisão, e sua identidade cultural como negro e africano. O autor (1999, op. cit.) acrescenta que deste modo, muitas espécies vegetais endêmicas do continente africano como variedades de inhame, quiabo, melancia, mamona, dendezeiro, entre outras, ou originárias da Ásia, mas aclimatadas na África, como a jaqueira, a mangueira e o tamarineiro, foram trazidas para o Brasil pelos escravizados africanos.

Assim, muitas espécies já adaptadas e popularmente conhecidas no Brasil, no espaço religioso do Terreiro assumem uma simbologia religiosa por fazerem parte da cosmovisão da cultura africana introduzida no país.

Outra crença ambiental a destacar é a que credita às plantas importância devido ao seu poder de cura. Como visto, a medicina afro-brasileira, como são chamados os saberes tradicionais preservados nas religiões afro-brasileiras sobre o poder curativo das espécies vegetais, se realiza por meio da manipulação do axé contido nas plantas e árvores. O axé é a energia vital contida nos vegetais e é manejado conforme a finalidade que se deseja alcançar. Do ponto de vista religioso, na tradição do Candomblé, o axé mobiliza todos os rituais e atividades litúrgicas.

Do mesmo modo, os vegetais são elementos capazes de estabelecer uma ligação entre o ser humano com o sagrado por meio de sua seiva, frutos, caules, folhas e demais partes constituintes, amplamente usadas em defumadores, banhos, oferendas religiosas, comidas de santo, dentre outras utilidades.

Conforme Barros (1999, p. 12) esclarece:

Para os grupos étnicos do sudeste africano, que vivenciavam na origem uma convivência harmônica com a natureza, os vegetais influíram em todos os níveis existenciais. Das florestas, tiravam não só a subsistência, mas também o suporte espiritual através de sua divinização. Essa relação homem-vegetal foi sedimentada através do conhecimento empírico secular, onde o homem, plenamente familiarizado com a flora, nela buscava soluções para os mais diversos problemas surgidos no âmbito de suas comunidades.

Assim, a representação simbólica dos vegetais para a cultura Yorubana expressa um paradigma de integralidade na relação homem-mundo, onde os vegetais não só fornecem o alimento para o corpo, como também propiciam sua cura física, espiritual e mental. A partir disso, parece-nos que a crença no poder de cura de vegetais também se fundamenta na experiência cotidiana daquela comunidade em relação à manipulação e utilização das espécies vegetais.

Além disso, conforme um dos relatos, o uso de ervas medicinais pode estar associado igualmente à herança de uma tradição familiar, onde foi repassado o conhecimento sobre as propriedades das ervas, mas não havia qualquer intenção religiosa. Conforme Corral-Verdugo (2001), este tipo de crença ambiental pode ser qualificada como a que se desenvolve a partir da experiência prévia do sujeito em relação ao objeto.

Portanto, independente da adesão aos fundamentos da cosmovisão do candomblé, a crença no poder de cura dos vegetais parece se desenvolver e reafirmar no desenrolar da vida cotidiana no Terreiro.

O manuseio de plantas na feitura de remédios medicinais, banhos espirituais, entre outros, parece propiciar uma aproximação maior dos adeptos àquele elemento,

fazendo-nos inferir para que essas pessoas, a partir de suas experiências concretas, podem tornar-se mais sensíveis a esses elementos, mesmo fora da situação ritual.

Essa suposição é reforçada pela crença de que as árvores e plantas que não são sagradas, ou não possuem correspondência direta com algum orixá, de acordo com o panteão africano, devem ser também igualmente.

Investigamos também outras crenças ambientais sobre as atividades desenvolvidas na dinâmica de funcionamento do Terreiro, as quais se referem ao modo de gerir os resíduos, à escolha de materiais usados nas atividades, entre outros. Segundo Tramonte (2004), pela centralidade que a ecologia representa na espiritualidade afro-brasileira, em alguns casos, as atividades de um Terreiro resultam em iniciativas quotidianas de conservação ambiental, dados suas práticas rituais e materiais.

Uma característica que inferimos ao observarmos como ocorre a administração, organização e conservação do espaço do Terreiro, é que, por se tratar de uma propriedade com as mesmas características das pequenas propriedades rurais, os procedimentos parecem assemelhar-se ao de uma chácara que não possui a conotação religiosa.

Algumas práticas como a queima de folhas e a posterior utilização de suas cinzas no adubo ou a alimentação dos animais com restos de comida expressam uma forma de administrar a economia de recursos muito comum em pequenas áreas rurais ou semi-rurais, independente de sua conotação religiosa.

Várias destas técnicas vêm sendo resgatadas e readequadas dentro de formulações socioambientais atuais que subsidiam a agricultura familiar e a permacultura, por apresentarem, empiricamente, modos de organização que impactam menos o meio ambiente.

No Terreiro, a separação dos resíduos orgânicos com vistas a alimentar os animais parece ser um exemplo dessas práticas. Como há muitos animais na chácara, acredita-se ser preferível alimentá-los a jogar o resíduo fora, conceito de reutilização.

Do mesmo modo que a gestão de resíduos orgânicos remete a ações menos impactantes, outros procedimentos em cerimônias públicas procuram gerar menos impacto, porém, por razões religiosas.

Algumas cerimônias religiosas tradicionais, por exemplo, prescindem do uso de utensílios, como talheres e pratos, para servir aos convidados. Nessas cerimônias,



as refeições são servidas em folhas grandes, como a de mamona, e são ingeridas com o auxílio das mãos. Não há o uso de pratos ou talheres, o que remonta às práticas humanas primevas e originais, compatíveis com esse sistema religioso. Uma cerimônia emblemática desse fenômeno é o Ipetê de Oxum, festa em homenagem a esse Orixá, onde o prato principal é servido em folhas de mamona.

Entretanto, assim como outras culturas religiosas, o Candomblé sofre a tensão de cultivar uma tradição no contexto da vida moderna, fato que, de certo modo, pode ter contribuído para situações onde a adaptação tornou-se inevitável.

Uma das adaptações diz respeito ao uso de utensílios plásticos nas cerimônias públicas de grandes proporções. As cerimônias públicas são o momento em que a comunidade se reúne para celebrar os ritos essenciais - a formalização do pertencimento ao Terreiro e as festas em homenagem aos Orixás (SIQUEIRA, 1998), casos em que há uma grande quantidade de convidados participantes das atividades.

Nas observações realizadas, pratos, copos e talheres descartáveis eram usados somente para completar a quantidade de utensílios, cuja quantidade maior era de vidro, inox e louça, sendo que nas festas menores, havia o uso exclusivo de utensílios permanentes.

Segundo dados, o uso do plástico é justificado por ser mais prático, o que significa economia de tempo e trabalho. De fato, conforme as observações percebeu-se que a quantidade de louça para lavar, depois das festas, o que exige grande quantidade de pessoas dispostas a reorganizar o local após a atividade.

Outro aspecto apontado para justificar o uso do plástico é o econômico, pois acredita-se ser mais barato comprar materiais descartáveis a utensílios de vidro, sobretudo considerando a quantidade de quebra desses últimos durante as festas.

Por outro lado, o uso de plástico é condenado por prejudicar o meio ambiente. Alguns relatos consideram que mesmo nas festas públicas, no qual os utensílios de plástico facilitam o trabalho, seria preferível usar um material que não fosse "*forçar a natureza*". A crença ambiental de que o uso de materiais descartáveis prejudica o meio ambiente demonstra a preocupação com a conservação ambiental, o que nos faz inferir que há a preocupação com as implicações das atividades do Terreiro em outros espaços, como os locais usados para depósito de lixo no meio urbano.

Esta crença expressa claramente a associação entre crenças ambientais e crenças religiosas, conforme havíamos suposto neste estudo. Conforme Rokeach (1981), as pessoas tendem a valorizar crenças ou sistemas que tenham correspon-

dência com sua visão de mundo, o que reforça a ideia de que ao simpatizar com as discussões ambientalistas, os adeptos dessa tradição religiosa são potenciais aliados na proteção ao meio ambiente.

Por estar ciente dos prejuízos que os plásticos trazem ao ser acumulado na natureza e em lixões, o procedimento expresso para tratar os resíduos desse material é queimá-lo juntamente com os excessos de folhas e outros materiais em uma fogueira no interior da chácara.

Vê-se novamente uma prática característica de chácaras não religiosas, muitas das quais mantém a prática de incineração de lixo.

Novamente, percebe-se o fenômeno da diversidade de informação na base de algumas crenças, conforme visto em Arch (1977), o qual pode gerar um comportamento diferente do que se deseja desenvolver, por causa dos dados disponíveis. Assim, pode ocorrer o desenvolvimento de uma ação desfavorável à conservação do meio ambiente, apesar da intenção da realização de um comportamento pró-ambiental.

A preocupação com a produção de lixo urbano e seu impacto negativo no meio ambiental por parte do zelador da Casa culminou na tentativa de implantação do descarte seletivo de resíduo no Terreiro, sem êxito devido à crença de que o caminhão de lixo mistura os resíduos.

Acreditamos que essa crença, que não é restrita a alguns grupos sociais, mas comum na população das cidades onde não há coleta de oficial de resíduos, colabora para a não adesão ao descarte seletivo de resíduos, juntamente com outros elementos. Como as pessoas vêm o caminhão absorver o lixo para seu interior, e por desconhecerem o mecanismo de funcionamento do caminhão, concluem que o material é misturado ou triturado. Porém, os sacos não são violados, somente compactados no interior da caçamba do veículo.

Assim, falta de informação sobre esse processo e sobre a dinâmica de tratamento de lixo urbano acabam desestimulando a separação de lixo doméstico. No DF ocorre a triagem do material que é levado para as Usinas de Tratamento de Lixo Urbano e para o Aterro Controlado, conhecido como Lixão, por meio das cooperativas de catadores de material reciclado e/ou catadores autônomos instalados nesses locais. Desse modo, os resíduos que podem ser reciclados são vendidos e, no caso do resíduo orgânico processado, doado.

Por ser aparentemente uma crença primitiva, sua alteração com esclarecimentos e campanhas do governo local sobre a dinâmica de tratamento do lixo urbano junto à população local poderia repercutir na crença derivada de que não vale a pena separar o lixo porque o caminhão de coleta o mistura, reforçando, desse modo, a eficácia do descarte seletivo individual e doméstico.

Pelo exposto, percebe-se que há a integração entre as crenças religiosas dos componentes destas comunidades com as crenças ambientais, conforme suposto nos objetivos do estudo.

Os relatos demonstraram que muitas crenças ambientais são influenciadas pela visão que o mundo ecocêntrica apresentada por esta cultura religiosa tradicional, assim como pela forma de organizar a vida quotidiana, que em muitos aspectos, corresponde à visão de mundo, e em outros, à realidade do contexto histórico-cultural da sociedade moderna.

Porém, percebe-se a necessidade de adaptação de alguns procedimentos a fim de que essa ação conservadora seja potencializada. Neste aspecto, a educação ambiental constitui-se um potencial espaço de diálogo entre as comunidades religiosas tradicionais e os grupos ambientalistas.

Conforme Carvalho (2008), a educação ambiental, que nasce dentro de uma tradição naturalista, caminha no sentido de abrir espaço para o desenvolvimento do conceito de meio ambiente que interaja elementos físicos e culturais, inserindo, dessa forma, as relações humanas em seu foco de atuação.

Nesse sentido, torna-se uma educação voltada para preservação de um meio ambiente num sentido amplo e dinâmico, do qual pertencem o homem, sua história e seus contextos culturais. Por isso, as culturas tradicionais constituem-se bens imateriais que exigem a mesma preocupação acerca de sua preservação como os bens naturais da humanidade.

Além desse aspecto, a promoção e o reconhecimento dos saberes tradicionais é uma das condições para o desenvolvimento de uma sociedade sustentável, o que ressalta, no caso do Brasil, a urgência em incluir de fato a herança religiosa afro-brasileira, assim como estabelecer parceria com as comunidades em que é desenvolvida. Como bem esclarece Tramonte (2004, p. 12),

O Tratado de Educação Ambiental do Fórum Global Rio-92 já especificava a necessidade de uma perspectiva que promovesse a diversidade cultural como pré-condição para a construção de uma sociedade ecologicamente sustentável. Para isto, a participação comunitária também é considerada uma articulação local fundamental para refletir sobre a dimensão global, o

que remete à importância da rede do povo-de-santo nesta discussão. Valorização de tradições culturais e promoção das redes locais até as mundiais são algumas das metas apontadas pelo Tratado e que dizem respeito aos adeptos das religiões afro-brasileiras.

Desse modo, abre-se a possibilidade, dentro da discussão ambientalista, de conhecer e valorizar uma herança cultural secular, que traz uma visão de mundo peculiar sobre a relação homem-natureza e, a partir dela, desenvolver uma consciência ecológica seguindo a lógica dos Orixás (BOTELHO, 2006).

Apesar da riqueza de sua composição, essa cultura religiosa ainda é marginalizada e pouco divulgada, entre outros fatores, devido à discriminação que ronda estas religiões e acabam impedindo o acesso e aproximação das pessoas. Daí a importância de divulgá-la e compartilhar desse conhecimento em outros espaços educativos, como a escola, por exemplo. Do ponto de vista da educação anti-racista, acredita-se que um maior contato com a cultura afro-brasileira contribui como desenvolvimento de princípios éticos que valorizem a diferença e a diversidade cultural da realidade brasileira.

Por sua vez, as comunidades tradicionais são convidadas a refletir sobre a importância da adequação de algumas práticas litúrgicas, a fim de realizar de modo mais eficaz a conservação do meio ambiente, tão importante para a preservação da energia vital que permite seu desenvolvimento e, num sentido amplo, da vida no planeta.

Neste aspecto, uma das principais estratégias para a mudança das crenças é o processo educativo que se realiza na vivência da realidade como ocorre com o processo educativo dentro do Candomblé.

Por sua autoridade, os Babalorixás e as Iyalorixás são fontes primárias na construção e transformação de crenças. Conforme Rokeach (1981), muitas crenças são desenvolvidas a partir da confiança nas orientações de lideranças e experiências de aprendizagem dentro dos grupos sociais. Sendo o candomblé uma religião com forte tradição oral, em que muitos de seus conhecimentos são transmitidos de geração para geração por meio dos rituais e atividades votivas, é importante considerar que os sacerdotes, mães e pais de santo, são fortes referências de práticas no contexto do terreiro e seus formadores e educadores principais, sobretudo em relação aos novos sacerdotes, às comunidades que lideram e seus frequentadores.

Desse modo, qualquer ação que busque transformar hábitos e comportamentos com a finalidade de conciliar saberes tradicionais vinculados à religião, que de-

vem ser respeitados e valorizados, e os que contribuam para o desenvolvimento de práticas de proteção ambiental, deve envolver essas autoridades.

Os debates e intervenções sobre as práticas religiosas das tradições afro-brasileiras nas unidades de conservação do Parque da Tijuca - Rio de Janeiro e do Parque São Bartolomeu - Salvador, realizadas entre as respectivas superintendências do Ibama e as comunidades locais, envolveu a intensa participação das lideranças religiosas da Umbanda e Candomblé.

Além disso, a readequação das práticas das comunidades tradicionais afro-brasileiras pode repercutir positivamente em outros espaços em que os adeptos interagem, promovendo um efeito multiplicador de práticas favoráveis ao meio ambiente.

Portanto, a educação ambiental pode contribuir para a formação dos povos de Terreiro na busca da conservação dos espaços naturais sagrados ou não, e na valorização destas religiões e seus saberes tradicionais, ao estreitar a relação entre as crenças religiosas e as crenças ambientais ecocêntricas. Vale ressaltar que estas proposições se aplicam igualmente a outras religiões afro-brasileiras que possuem a visão de mundo ecocêntrica, onde ser humano e natureza são conectados e interdependentes, como a Umbanda.

Sobre a produção de conhecimento acerca deste tema, sugere-se que estudos futuros possam estender estas investigações a outras nações do Candomblé, como a angolana, assim como a outras tradições afro-brasileiras, como a Umbanda, Xangô de Pernambuco, as Casas Minas do Maranhão, e outras.

Sugere-se também, para estudos posteriores, a necessidade de aprofundar a investigação da transferência dos cuidados com espaço ritual para outros espaços naturais utilizados para fins litúrgicos ou não.

Enfim, apesar de haver poucos estudos e intervenções com foco no diálogo entre as tradições religiosas e as discussões ambientalistas, cada contribuição é um passo importante para a ampliação da participação dos grupos religiosos na preservação do meio ambiente.

Da mesma forma, esse processo pode propiciar o desenvolvimento de outros valores e princípios éticos fundamentados no reconhecimento e na valorização da diversidade cultural, na convivência igualitária e no respeito mútuo entre culturas religiosas diferentes, aspectos também imprescindíveis para a construção de uma sociedade verdadeiramente sustentável.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGMANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ALVES, Denise et al. **Meio Ambiente e Espaços Sagrados**. In: Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação, 5., 1997. Anais, v. 2, p. 811-819. Curitiba: Unilivre, 2007.
- ANDRADE, Jairo & FREITAS, Isa. Construção e validação de escala de crenças sobre o sistema treinamento. **Est. psicol**, Natal, v. 9, n. 3, p. 21-72, sep./dec. 2004.
- ASCH, Solomon Elliot. **Psicologia Social**. Tradução de Dante Moreira Leite e Miriam Moreira Leite. 4. ed. São Paulo: Nacional, 1977. Cap 19.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia, Rito Nagô**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961. Cap.19.
- BARROS, José Flávio Pessoa, de. **Ewé Òrisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de Candomblé jeje-Nagô**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. Caps. 3, 4, 5, 6, 7 e 8.
- BOTELHO, Denise. **Educação e Orixás: Processos Educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo.
- \_\_\_\_\_. Religiosidade Afro-Brasileira e o meio ambiente: a experiência do Candomblé. In: **Educação Africanidades Brasil**. Brasília: MEC, 2006.
- CAPRA, Fritjof. Ecologia Profunda: Um Novo Renascimento. **Revista Eco 21**, Rio de Janeiro, ano 19, n. 149, p. 59-61, abr. 2009.
- CARMO, João C. **O que é Candomblé**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. **Educação Ambiental: a formação do sujeito ecológico**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- CENTRO ESPÍRITA CABOCLO BOIADEIRO – COMUNIDADE ILÉ AXÉ ORIXÁ DEUY. Relatório de atividades, Diretoria biênio 1999/2001, Brasília-DF.
- CORRAL-VERDUGO, V. **Comportamiento Proambiental: Una introducción al Estudio de las conductas protectoras del ambiente**. Santa Cruz de Tenerife: Resma, 2001.
- CORRAL-VERDUGO, V. & PINHEIRO, J. Condições para o Estudo do Comportamento Pró-ambiental. **Estud. Psicolog**, Natal, v. 4, n. 1, p. 07-22, jan./jun. 1999.
- CORREIA, Sandro S. A Contribuição da Cultura Desenvolvida nos Templos de Religiosidade de Matriz Africana para um Território Sustentável nas Cidades. In:

Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 5., Salvador: UFBA, 2009. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19194-4.pdf>>. Acesso em: 20/08/2010.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FISHBEIN, M. & AJZEN, I. **Belief, Attitude, Intention, and Behavior: An Introduction to Theory and Research**. Massachusetts: Addison-Wesley, 1975. Cap.5.

FRANCO, Maria Laura P.B. **Análise de Conteúdo**. 2. Ed. Brasília: Líber Livro, 2005.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **OKU ABO**: Espaços Sagrados – Educação Ambiental para Religiões Afro-Brasileiras. 2003. Disponível em: <<http://ambiente.educacao.ba.gov.br/conteudos-digitais/conteudo/exibir/id/173>>. Acesso em: 20/01/2011.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. Cap.4.

GIL, Carlos Antonio. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

LARAIA, Roque. **Cultura, um Conceito Antropológico**. 23. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LODY, Raul. **Tem dendê, tem Axé**: etnografia do dendezeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

MELO, Emerson. Dos Terreiros de Candomblé à natureza Afro-religiosa. **Último Andar**, n. 16, p. 55-69, jun, 2007.

MORAES, Claudia. Reciclagem e Cidadania: Trajetória de Vida dos Catadores de Materiais Recicláveis da Comunidade Reciclo. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade de Brasília.

NASCIMENTO, Devison Amorim. **Saberes e Práticas sobre oferendas em religiões afro-brasileiras**: uma contribuição à Educação Ambiental na Amazônia. 2007. Relatório Final de Pesquisa – Programa de Iniciação Científica, Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Pará.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão Africana no Brasil**: Elementos para uma filosofia Afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2003. Caps. 1 e 2.

OLIVEIRA, Maria Consuelo. Terreiro de Candomblé: Um Espaço Ecológico. **Kawé**, Universidade Estadual de Santa Catarina, set./nov. 1997. Caderno 3. Disponível em: <[http://www.uesc.br/nucleos/kawe/cadernos/caderno\\_kawe\\_3.pdf](http://www.uesc.br/nucleos/kawe/cadernos/caderno_kawe_3.pdf)>. Acesso em: 21/06/2011.

PATO, Claudia M. L. **Comportamento Ecológico: Relações com Valores Pessoais e Crenças Ambientais**. 2004. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília.

PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o Tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001a.

\_\_\_\_\_. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

\_\_\_\_\_. O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no Mercado Religioso. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

\_\_\_\_\_. **Os Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

REGO, Jussara. Territórios do Candomblé: a desterritorialização dos Terreiros da região metropolitana de Salvador. **Geotextos**, Bahia, v. 2, p. 31-85, 2006.

ROKEACH, Milton. **Crenças, Atitudes e Valores: uma teoria da organização e mudança**. Tradução de Ângela Maria Magnan Barbosa. Rio de Janeiro: Interciência, 1981. Caps. 1 e 5.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagó e a morte: Padè, Asèsè e o Culto Egun na Bahia**. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. Caps.1 a 6.

SILVEIRA, Marcos S. Cultos de Possessão no Distrito Federal. 1994. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Agô Agô Lonan**. Belo Horizonte: Mazza, 1998. Caps.1 a 4.

SOUZA, Raquel Castilho. As representações Sociais dos Professores e Alunos Sobre a Relação Ensino e Aprendizagem em Educação à Distância na Unitins. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade de Brasília.

TRAMONTE, Cristiana. Práticas da Educação Intercultural e Comunitárias das Religiões Afro-Brasileiras em Santa Catarina. **Os Urbanitas**, ano 1, v. 1, n. 1, p. 01-20, mai./jun. 2004.



## GLOSSÁRIO

- Abiã – frequentadores(as) do Candomblé, que ainda não foram iniciados(as)
- Aborô – Orixá masculino
- Agogô – instrumento musical utilizado no culto de Ogum
- Àyé – mundo terreno
- Axé – força revitalizadora
- Axexê - ritual de homenagens fúnebres, que pode durar até sete dias dependendo do tempo de iniciação
- Assentamentos – representação simbólica dos *orisàs*
- Atabaque – tambor ritual
- Babalaó – pai do mistério, sacerdote responsável pelo jogo de ifá ou búzios
- Babalorixá – sacerdote do Candomblé
- Bori – cerimônia ritual de oferenda a cabeça de uma pessoa, que tem como objetivo buscar o equilíbrio e fortalecimento.
- Candomblé - religião afro-brasileira
- Ebó – oferenda
- Egbe - sociedade ou comunidade
- Ebomi - irmão mais velho. Título conquistado após realizada as obrigações rituais de 7 anos
- Egun/egungun – espírito de morto
- Ekeledi - auxiliares do culto que não entram em transe
- Emi – sopro vital
- Erê – espírito de criança
- Exu – divindade primordial, interlocutor entre os homens e as divindades
- Ewé – folha, erva sagrada
- Ibejis - divindade gêmea
- Ibiri – ferramenta ritual de Nanã
- Ipetê de Oxum – festa em homenagem a Oxum
- Ilê – casa
- Iabás – Orixás femininos
- Ialorixá – sacerdotisa, liderança máxima do Candomblé
- Iaô - neófito, recém-nascido no culto, esposa do Orixá, tanto para

mulher como para o homem. Todo(a) iniciado(a) é iaô por um período, após sua obrigação de sete anos passa-se a condição de ebomi.

Inkice – divindade, termo empregado nos Candomblés das Nações Angola e Angola-Congo

Iorubá – povo e a língua da região ocidental da África, de Lagos até o rio Níger e do Daomei, para o leste, até a cidade de Benim. Conhecidos, também, como Nagôs.

Itan – conjunto de mitos, canções e histórias da cultura Iorubá.

Iwa – energia dinâmica que contém o poder gerador da existência.

Kêtu – antigo reino da África Ocidental

Marió – folha do dendezeiro.

Nagô – povo Yorubano, compreende diversos grupos e linguagens entre eles o

Obi – noz de cola

Odu – Oráculo sagrado que possui 4.096 poemas, com base nesses poemas realiza-se a interpretações do sinais do processo de adivinhação

Odudua – Orixá primordial, um dos propulsores da criação.

Ogã – auxiliar masculino dos cultos que não entra em transe

Ogun/Ogum – divindade da guerra e caça, patrono do ferro

Ojá – faixa de pano largo nas cores dos orixás

Olodumare - Deus, Ser Supremo

Olubajé – festa em homenagem a Omolu

Ori – força da vida que reside na cabeça das pessoas

Oriki – cântico de louvores

Orixás – nome genérico das divindades da teogonia Nagô,

Orô – cerimônia ritual

Orun – mundo espiritual onde habita os orixás

Oyè - cargo dentro da hierarquia do Candomblé

Oyo – uma das mais importantes cidades da civilização Yorubá. Encontra-se na Nigéria, sendo a cidade do Orixá Xangô.

Padê – rito inicial das cerimônias do Candomblé em homenagem a exú

Peji – santuário, local de culto privado do Candomblé.

Xaxará – ferramenta ritual de Omolu

Vodum – Divindade de origem jeje, semelhante ao Orixá Iorubá.

Xiré - festa pública onde os Orixás apresentam-se para receber os votos

dos seus seguidores. Conjunto de danças cerimoniais onde ocorrem vários ritmos, cânticos e expressões corporais de cada orisàs

Zelador – Liderança do Terreiro

## **APÊNDICE A: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA**

**TÍTULO DA PESQUISA:** Crenças Religiosas como caminho para a conservação ambiental: um estudo de caso na comunidade de Candomblé Ilê Axé Orixá Deuí.

**PESQUISADOR RESPONSÁVEL:** Profª Drª Claudia Márcia Lyra Pato

**PESQUISADORA PARTICIPANTE:** Valéria Dias de Lima

### **Roteiro de Entrevista semi-estruturada Nº 01**

1. Em sua trajetória de vida, infância, adolescência, vida adulta, como eram os locais onde você viveu havia espaço natural?
2. Quais seus Orixás principais? O que você sabe ou sente em relação a eles? Fale sobre Eles.
3. Qual sua semelhança com seus Orixás?
4. Como você se relaciona com a natureza no seu cotidiano? Possui animais domésticos? Possui plantas em casa?

## **APÊNDICE B: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA Nº 2**

**TÍTULO DA PESQUISA:** Crenças Religiosas como caminho para a conservação ambiental: um estudo de caso na comunidade de Candomblé Ilê Asé Orisá Deuy.

**PESQUISADOR RESPONSÁVEL:** Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Claudia Márcia Lyra Pato

**PESQUISADORA PARTICIPANTE:** Valéria Dias de Lima

### **Roteiro de Entrevista semi-estruturada Nº 02**

1. Pelo fato de Ebós e despachos sempre serem feitos perto de uma mata ou um rio, você pode me dizer se existe uma preocupação em não sujar ou poluir a natureza próxima do local onde é feito? Por quê?
2. Você percebeu a mudança no tipo de material que é usado para acomodar os alimentos de Ebós, oferendas e demais obrigações desde que você começou a frequentar a religião? Porque mudou? Em sua opinião, essa mudança polui ou suja a natureza onde ele é depositado? Por quê? E o meio ambiente em geral?
3. O Terreiro produz lixo em várias situações: nas festas, na limpeza do espaço da roça, na preparação dos alimentos? Desse lixo, há algum que é separado? O que acontece com ele? Por quê?
4. Nos dias de festas grandes aqui no Terreiro, são usados pratos e copos descartáveis. Porém, quando há festas menores, prefere-se usar as louças. Porque essas mudanças dos descartáveis para as louças nas festas menores?
5. Qual a importância das plantas e árvores para você aqui no Terreiro? E fora do Terreiro? Explique.
6. É importante para o Candomblé a preservação da natureza mesmo em outros lugares que não seja o Terreiro? Por quê?
7. A religião do Candomblé influencia na sua relação com a natureza? Como?
8. Você tem algum mito de seu Orixá que se relaciona Orixá e natureza? Relate.

## **APÊNDICE C: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA Nº 3 DIRIGIDA AO ZELADOR DO TEMPLO**

**TÍTULO DA PESQUISA:** Crenças Religiosas como caminho para a conservação ambiental: um estudo de caso na comunidade de Candomblé Ilê Asé Orisá Deuy.

**PESQUISADOR RESPONSÁVEL:** Profª Drª Claudia Márcia Lyra Pato

**PESQUISADORA PARTICIPANTE:** Valéria Dias de Lima

### **Roteiro da Entrevista Semi-Estrutura Nº 3 - Zelador do Templo**

Relate a história de fixação do Terreiro em Sobradinho II.

1. Como era o espaço físico do Terreiro no início?
2. Quais as mudanças que ocorreram depois que iniciou Sobradinho II?
3. Quem plantou as árvores sagradas? Por quê?
4. Quem cuida da limpeza da roça diariamente?
5. Quantas famílias moram aqui?
6. Quantos cargos tem na casa?
7. Há alguma relação entre o tipo de oferenda que é despachada com o tipo de ambiente natural onde é depositada?

## **APÊNDICE D: ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO**

**TÍTULO DA PESQUISA:** Crenças Religiosas como caminho para a conservação ambiental: um estudo de caso na comunidade de Candomblé Ilê Asé Orisá Deuy.

**PESQUISADOR RESPONSÁVEL:** Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Claudia Márcia Lyra Pato

**PESQUISADORA PARTICIPANTE:** Valéria Dias de Lima

**OBJETIVO:** Verificar operacionalização do espaço, envolvimento da comunidade e posturas em relação aos resíduos e outros aspectos ambientais.

### **1. Separação de lixo:**

- Verificar se há algum material que é separado
- Quem coleta, quando e para onde é encaminhado

### **2. Relações que são estabelecidas:**

- Relação das pessoas com as plantas e árvores
- Relação das pessoas com o espaço em geral: manutenção e limpeza do espaço da roça e o espaço urbano

### **3. Consumo de recursos naturais**

- Consumo de água: origem.
- Consumo de energia: origem e distribuição.

### **4. Consumo de recursos materiais nas atividades litúrgicas internas**

Materiais utilizados durante as festas (copo plástico e demais materiais descartáveis)

- a) Materiais utilizados durante os rituais possíveis de serem observados
- b) Observar os materiais que são usados nas obrigações e oferendas possíveis de serem observada.

## APÊNDICE E: TERMO DE CONSENTIMENTO PARA REALIZAÇÃO DE ENTREVISTA



**Universidade de Brasília  
Faculdade de Educação  
Programa de Pós-Graduação**

Você, pertencente ao Ilê Axé Orixá Deui, está sendo convidado a participar como voluntário da Pesquisa: **“Crenças Religiosas como caminho para a Conservação Ambiental: um estudo de caso na comunidade de Candomblé Ilê Asé Orisé Deuy”**. No caso de você concordar em participar, por favor, assine o documento ao final. Sua participação não é obrigatória e, a qualquer momento, você poderá desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação pessoal com a pesquisadora com a pesquisadora ou com a instituição. Você receberá uma cópia deste termo onde consta o telefone e o endereço do pesquisador(a) principal, podendo tirar dúvidas do projeto e de sua participação.

**TÍTULO DA PESQUISA:** Crenças Religiosas como caminho para a conservação ambiental: um estudo de caso em uma comunidade de Candomblé.

**PESQUISADOR RESPONSÁVEL:** Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Claudia Márcia Lyra Pato

**ENDEREÇO:** Universidade de Brasília – UnB. Faculdade de Educação - Programa de Pós-Graduação.

**TELEFONE:** 3307-2123

**PESQUISADORA PARTICIPANTE:** Valéria Dias de Lima

**OBJETIVO:** Esta pesquisa tem por finalidade conhecer algumas crenças ambientais que surgem das crenças religiosas do Candomblé. Acreditamos que desta forma podemos conhecer melhor o modo como adeptos de candomblé acreditam que devem



agir para conservar o ambiente natural do terreiro, e como esses cuidados se estendem a outros ambientes naturais.

**PROCEDIMENTOS:** Será marcada uma entrevista em que você fará um breve relato sobre sua história de vida, assim como relatará como age para conservar o ambiente natural do terreiro e de outros espaços naturais. Esta entrevista será gravada e logo após escrita. Ao final da transcrição da entrevista você receberá a sua cópia. As falas retiradas da entrevista servirão de apoio para análise das crenças ambientais que surgirem nos relatos.

**OBSERVAÇÃO:** Caso no decorrer da entrevista você fale algo que o incomode, que você acredite causar algum problema sério a alguém ou a você, este relato será retirado a seu pedido. Caso você não queira participar da pesquisa mesmo já tendo gravado a entrevista, sua opção será respeitada a qualquer momento. Outra coisa a falar é que seu nome não será revelado e que sua fala será identificada pelo cargo que ocupa na comunidade religiosa.

---

ASSINATURA DO PESQUISADOR RESPONSÁVEL

Eu, \_\_\_\_\_

Declaro que li e ouvi as informações contidas neste documento, fui devidamente informado (a) pela pesquisadora participante VALÉRIA DIAS DE LIMA dos objetivos e como será a pesquisa, concordando em participar da pesquisa. Foi-me garantido que posso retirar o consentimento a qualquer momento, sem qualquer prejuízo pessoal em relação à pesquisadora e à instituição. Declaro ainda que recebi uma cópia

deste termo de consentimento. Concordo que os resultados obtidos no decorrer desse estudo sejam divulgados em publicações e/ou eventos científicos. Do mesmo modo, concordo com a divulgação do cargo que ocupo na Comunidade religiosa na identificação das falas utilizadas na pesquisa. Porém, meus dados pessoais não serão divulgados.

Brasília \_\_\_\_\_

---

ASSINATURA

## APÊNDICE F: TERMO DE CONSENTIMENTO PARA UTILIZAÇÃO DO NOME E IMAGENS DO ILÊ NA PESQUISA



**Universidade de Brasília  
Faculdade de Educação  
Programa de Pós-Graduação**

Senhor Américo Neves Filho - Pai Lilico de Oxum

**Babalorixá da Comunidade Centro Espírita Boiadeiro Chapéu de Couro - Ilê  
Asé Orisá Deuy**

Solicitamos seu consentimento para a divulgação do nome **Centro Espírita Boiadeiro Chapéu de Couro - Ilê Axé Orixá Deuy**, na pesquisa intitulada “**Crenças Religiosas como caminho para a Conservação Ambiental: um estudo de caso em uma comunidade de Candomblé**”, que está sendo desenvolvida pelas pesquisadoras Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Claudia Márcia Lyra Pato e Valéria Dias de Lima, no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília.

Esta pesquisa tem por finalidade conhecer algumas crenças ambientais que surgem das crenças religiosas do Candomblé. Acreditamos que desta forma podemos conhecer melhor o modo como adeptos de candomblé acreditam que devem agir para conservar o ambiente natural do terreiro, e como esses cuidados se estendem a outros ambientes naturais.

Solicitamos ainda a permissão para utilização de fotos e imagens do Terreiro, a fim de caracterizar melhor a casa no corpo do texto final da pesquisa.

Caso discorde da utilização de qualquer imagem, sua decisão será respeitada a qualquer momento, podendo para tanto, solicitar retirada desses registros do texto final, antes de sua impressão, cuja data lhe será informada.

---

ASSINATURA DO PESQUISADOR RESPONSÁVEL

Eu, \_\_\_\_\_

Declaro que li e ouvi as informações contidas neste documento, fui devidamente informado (a) pela pesquisadora participante VALÉRIA DIAS DE LIMA dos objetivos e como será a pesquisa, concordando com a divulgação do nome da Comunidade nome **Centro Espírita Boiadeiro Chapéu de Couro - Ilê Asé Orisá Deuy**, assim como da utilização dos registros fotográficos do Ilê. Foi-me garantido que posso retirar o consentimento a qualquer momento, sem qualquer prejuízo pessoal em relação à pesquisadora e à instituição. Declaro ainda que recebi uma cópia deste termo de consentimento. Concordo que os resultados obtidos no decorrer desse estudo sejam divulgados em publicações e/ou eventos científicos.

Brasília \_\_\_\_\_

---

ASSINATURA