

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

KATIA GONÇALVES CASTOR

**GIRA-MUNDOS: A EDUCAÇÃO AMBIENTAL NO MITO E O MITO
NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL**

**VITÓRIA
2014**

KATIA GONÇALVES CASTOR

**GIRA-MUNDOS: A EDUCAÇÃO AMBIENTAL NO MITO E O MITO
NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Educação, na área de concentração Cultura, Currículo e Formação de Educadores.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Martha Tristão.

VITÓRIA

2014

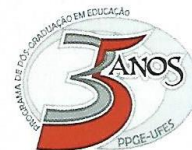
Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Setorial de Educação,
Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

C354g Castor, Katia Gonçalves, 1963-
Gira mundos : a educação ambiental no mito e o mito na
educação ambiental / Katia Gonçalves Castor. – 2014.
181 f. : il.

Orientador: Martha Tristão.
Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Educação.

1. Alunos – Narrativas pessoais. 2. Professores – Narrativas
pessoais. 3. Complexidade (Filosofia). 4. Educação ambiental. 5.
Lógica. 6. Orixás. 7. Transdisciplinaridade. I. Tristão, Martha,
1957-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de
Educação. III. Título.

CDU: 37



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

KATIA GONÇALVES CASTOR

GIRA MUNDOS: O MITO NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL E A EDUCAÇÃO AMBIENTAL NO MITO

Tese apresentada ao Curso de
Doutorado em Educação da
Universidade Federal do Espírito
Santo como requisito parcial para
obtenção do Grau de Doutor em
Educação.

Aprovada em 19 de dezembro de 2014.

COMISSÃO EXAMINADORA

Professora Doutora Martha Tristão
Universidade Federal do Espírito Santo

Professora Doutora Janete Magalhães Carvalho
Universidade Federal do Espírito Santo

Professora Doutora Maria Elizabeth Barros de Barros
Universidade Federal do Espírito Santo

Professor Doutor Carlos Eduardo Ferraço
Universidade Federal do Espírito Santo

Professor Doutor Marco Antonio Leandro Barzano
Universidade Estadual de Feira de Santana

Professor Doutor Leandro Belinaso Guimarães
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Quando todas as flores do mundo murcharem, lembra que estarei aqui com a semente!

No início da primavera do ano em que concluo o doutorado, ao acordar, surgiu a frase que inicia meus agradecimentos. Seu significado traz a marca da certeza de nunca perder a esperança bem como da confiança nas coisas simples, pois nelas está a importância de um viver bem.

Meus agradecimentos são para os encontros que me deram potência para a invenção da tese. Esses encontros constituem a rede de que sou feita. Seus fios cresceram, crescem e ainda crescerão. Alguns se estendem da família em que nasci; outros, dos amigos que conquistei ou que me conquistaram; outros, ainda, dos livros que li ou das viagens que realizei.

Para nomear esses encontros, inicio agradecendo aos meus amados pais, que desde muito pequena me incentivaram a conquistar meus sonhos com liberdade, e aos meus amores, Victor e Rodrigo, fios que tocam com beleza e radicalidade a minha vida.

Aos meus queridos irmãos e irmãs, companheiros incondicionais desta jornada.

Ao Jerry, com quem divido minha vida e esta conquista, que se mostrou generoso, amoroso e companheiro na caminhada.

A minha orientadora, que concordou comigo viajar nessa deliciosa aventura de estudar um tema tão novo para ambas e que, com a generosidade que lhe é peculiar, me acolheu no doutorado.

Aos professores que compõem a Banca Examinadora, que me presentearam, cada um nas circunstâncias desta jornada, com ensinamentos preciosos, como o da boneca *Abayomi*.

Aos professores e alunos da escola com quem troquei esta experiência, em especial a Ivanete, que junto comigo acreditou que o tema seria potente para o aprendizado de todos.

Por último, não seguindo uma ordem de importância, aos mentores e dirigentes, médiuns e consultes dos Terreiros que frequentei, em especial ao Pai Joaquim, aquele que carrega a semente.

Alguns agradecimentos mais formais são necessários.

Aos amigos pesquisadores do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa e Ensino em Educação Ambiental (NIPEEA), que, nos momentos férteis dos nossos encontros, contribuíram com pistas para o estudo, sempre com atenção e carinho, e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo, que incentivou os meus estudos, colaborando para que eles se efetivassem.

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

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

RESUMO

A Educação Ambiental constitui-se na relação entre a natureza e a cultura de modo indissociável das relações de poder e de saber. A pesquisa enreda-se na tendência da Educação Ambiental complexa, analisa os modos de fabricação das subjetividades impostas pelo discurso neocapitalista, investiga a racionalidade herdada da sociedade moderna e explora a lógica dos referenciais afrodescendentes, em específico as lógicas presentes nos Terreiros da Umbanda. Problematiza o mito na Educação Ambiental e a Educação Ambiental no mito a partir das orixalidades umbandistas. Adota a pesquisa narrativa dialogando com Tristão (2012), problematiza os processos de subjetivação a partir de Foucault (1996) e busca capturar os saberes sustentáveis da noosfera umbandista (MORIN, 2005c) influenciada por Deleuze e Guattari (1996-1997). Através das Giras, seu principal ritual, evidencia como essas lógicas são acionadas para a fabricação de novos modos de percepção da relação entre a cultura e a natureza. Contribuem, no processo de investigação para a produção dos dados, a realização de entrevistas abertas e semiestruturadas, o registro em cadernos de bordo, gravações em áudio e vídeo, fotografias e rodas de conversas em encontros com professores e alunos de uma escola pública, próxima aos Terreiros, onde problematiza os processos e mecanismos de exclusão e violência materializados em posturas discriminatórias e de negação da cultura afro-brasileira e o modo como essas experiências são partilhadas pelos professores e alunos no contexto de suas práticas. A aposta metodológica consiste em criar estratégias de narrar experiências da Educação Ambiental em espaços não formais, como os espaços dos Terreiros da Umbanda, e em espaços formais, como a escola, através das orixalidades em narrativas, na busca de zonas de confiança e na invenção de encontros mais solidários, por escutas mais sutis e híbridas, e de novos sentidos de alianças que dissolvam pontos de vistas e desestabilizem discursos do eixo dominante, como forma de exercício do pensamento para abertura de lógicas silenciadas historicamente. Conclui que lógicas complexas incluem as existências infames e obscurecidas pela lógica oficial e que lógicas complexas buscam ver os efeitos dos modos como nós próprios fomos constituídos. A fé-eco-lógica presente nas orixalidades em narrativas potencializa a desconstrução dos regimes de verdade e subverte a monocultura de lógicas.

Palavras-chave: Educação Ambiental. Lógicas. Orixalidades.

ABSTRACT

Environmental Education is the relationship between nature and culture in the way inseparably from the relations of power and knowledge. The research is entangled in the trend of complex Environmental Education, examines the modes of production of subjectivities imposed by neo-capitalist discourse. Investigates the rationality inherited from modern society and explores the logic of African descent referential, in specific the logic present in the yards of Umbanda. Questions the myth in Environmental Education and Environmental Education in myth, from umbandista orixalidades. Adopts the narrative research dialoguing with Tristão (2012) discusses the processes of subjectivity from Foucault (1996) and seeks to capture the sustainable knowledges of umbandistanoosphere MORIN (2005c) influenced by DELEUZE; GUATTARI (1996-1997). Through the giras, their main ritual, demonstrates how these logics are driven to manufacture new modes of perception of the relationship between culture and nature. Contribute in the research process for the production of data, the realization of open and semi-structured interviews; registration in notebooks board; audio and video recordings; photographs and wheels conversations in meetings with teachers and students at a public school near the terraces, which discusses the processes and mechanisms of exclusion and violence, embodied in discriminatory attitudes and denial of african-Brazilian culture and how these experiences are shared by teachers and students in the context of their practice. The methodological was to create strategies of narrating experiences of Environmental Education in non-formal spaces as the spaces of the yards of Umbanda and in formal spaces like school, through orixalidades in narratives, seeking areas of trust and in the invention of meetings with more solidarity, for more subtle and hybrid eavesdropping and new senses of alliances that dissolve views and destabilizing discourses of dominant axis, as a form of exercise the mind for the opening historically silenced logical. Concludes that complex logic include the infamous stock and obscured by the official logic. Complex logical seek to see the effects of the ways we ourselves were made. The faith-eco-logic present in the narratives in orixalidades enhanced the deconstruction of truth regimes and overthrew monoculture logical.

Keywords: Environmental Education. Logical. Orixalidades.

RÉSUMÉ

L'Éducation à l'Environnement est constituée relation entre la nature et la culture de manière indissociable des relations de pouvoir et de savoir. La recherche s'inscrit dans la tendance de l'Éducation à l'Environnement complexe et analyse les modes de production des subjectivités imposées par le discours néo-capitaliste. Elle enquête sur la rationalité héritée de la société moderne et explore la logique de référentiels d'origine africaine, en particulier la logique présente dans les *Terreiros* de l'Umbanda. Elle pose aussi le problème du mythe dans l'Éducation à l'Environnement et de l'Éducation à l'Environnement dans le mythe, dès les *orixalidades* d'Umbanda. L'approche adoptée est celle de la recherche narrative (TRISTÃO, 2012). Elle examine les processus de la subjectivité (FOUCAULT, 1996) et essaye de capturer la connaissance durable de la noosphère umbandiste (MORIN, 2005c) influencée par Deleuze et Guattari (1996-1997). Lors de *giras*, son principal rituel, elle montre comment ces logiques sont entraînées à la fabrication de nouveaux modes de perception de la relation entre culture et nature. Contribuent au processus de recherche pour la production de données, la réalisation d'entrevues ouvertes et semi-structurées, la mise en registre sous forme de cahiers de bord, d'enregistrements audio et vidéo, des photographies et des groupes de conversations dans des réunions avec les enseignants et les élèves d'une école publique proche des *terreiros*, où on pose le problème des processus et des mécanismes d'exclusion et de violence, matérialisés dans les attitudes discriminatoires et le déni de la culture afro-brésilienne et comment ces expériences sont partagées par les enseignants et les étudiants dans le cadre de leurs pratiques. Le pari méthodologique a été de créer des stratégies de raconter des expériences de l'Éducation à l'Environnement dans les espaces non-formels, comme les espaces des *Terreiros* de l'Umbanda, et espaces formels, comme l'école, à travers des *orixalidades* dans les récits, à la recherche des zones de confiance et de solidarité dans l'invention de plusieurs réunions, des directions plus subtiles et hybrides, et de nouvelles alliances qui dissolvent les points de vue et les discours de déstabilisation de l'axe dominant, comme une forme d'exercice de la pensée à l'ouverture de logiques mises sous silence historiquement. La conclusion est que des logiques complexes incluent les actions infâmes et obscurcies par la logique officielle. Ces logiques complexes essaient de voir les effets des manières de comment nous avons été faits. La *foi-éco-logique* présente dans les *orixalidades* des récits de *orixas* a potentialisé la déconstruction des régimes de vérité et a subverti la monoculture des logiques.

Mots-clés: Éducation à l'Environnement. Logiques. *Orixalidade*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Rio +20: Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável	30
Figura 2	Dimensões que não se dissociam.....	32
Figura 3	Quadro de agenda das Giras – Terreiro do Pai Joaquim.....	42
Figura 4	Frente do Terreiro Estrela dos Obreiros de Oxalá.....	49
Figura 5	Imagem do bairro Santa Paula, na Barra do Jucu.....	50
Figura 6	Gira da Praia – Terreiro dos Obreiros de Oxalá.....	59
Figura 7	Quadro exposto no Terreiro do Capitão Miguel.....	62
Figura 8	Gira de Assistência – Terreiro Capitão Miguel.....	63
Figura 9	Terreiro do Capitão Miguel.....	64
Figura 10	Congá do Terreiro do Pai Joaquim.....	65
Figura 11	Terreiro do Pai Joaquim.....	65
Figura 12	Incensário do Terreiro do Pai Joaquim.....	66
Figura 13	Gira da Praia.....	69
Figura 14	Guias dos médiuns no Congá do Terreiro Luz da Estrela.....	70
Figura 15	Primeira oficina com os professores da Escola Municipal Governador Cristiano Dias Lopes Filho.....	74
Figura 16	Sequência de fotos da dinâmica da primeira oficina com os professores.....	74
Figura 17	Dinâmica da confecção da boneca Abayomi na terceira oficina com os alunos.....	80
Figura 18	Quadro exposto na terceira oficina com os alunos.....	83
Figura 19	Exposição das bonecas Abayomi realizada pelos alunos.....	84
Figura 20	Material do Projeto A Cor da Cultura – quarta oficina com os professores.....	87
Figura 21	Quarta oficina com os professores.....	87
Figura 22	Material do Projeto A Cor da Cultura – Modos de Sentir.....	88
Figura 23	Material do Projeto A Cor da Cultura – Modos de Brincar.....	89
Figura 24	Material do Projeto A Cor da Cultura – Modos de Interagir.....	90
Figura 25	Material do Projeto A Cor da Cultura – Modos de Fazer.....	90

Figura 26	Power Point da dinâmica da quarta oficina com os professores.....	95
Figura 27	Power Point da dinâmica da quarta oficina com os professores.....	96
Figura 28	Power Point da dinâmica da quarta oficina com os professores.....	97
Figura 29	Power Point da dinâmica da quarta oficina com os professores.....	99
Figura 30	O Jogo do Cadáver Bonito.....	99
Figura 31	Canto de Ogum – Terreiro dos Obreiros de Oxalá.....	104
Figura 32	Cartaz do Encontro Educações Ambientais em narrativas.....	108
Figura 33	Dinâmica da segunda oficina com os professores e alunos.....	108
Figura 34	Gira da criança.....	116
Figura 35	Ponto da pombagira.....	117
Figura 36	Gira dos Petros Velhos.....	118
Figura 37	Mapa da diáspora africana.....	131
Figura 38	Gira do Caboclo - Terreiro Tabajara.....	148

LISTA DE SIGLA E ABREVIações

ANPED	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação
BA	Bahia
CsO	Corpo sem Orgãos
EA	Educação Ambiental
ECO 92	Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento
GPEA	Grupo Pesquisador em Educação Ambiental, Comunicação e Arte
LGBTs	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MG	Minas Gerais
NIPEEA	Núcleo Interdisciplinar de Estudo e Pesquisa em Educação Ambiental
PPGE	Programa de Pós-Graduação em Educação
RJ	Rio de Janeiro
Rio + 20	Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável
SEDU/ES	Secretaria de Estado da Educação do Espírito Santo
UFES	Universidade Federal do Espírito Santo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
 CAPÍTULO I	
1 GIRA-MUNDOS.....	21
1.1 A EDUCAÇÃO AMBIENTAL COMPLEXA.....	21
1.2 O PROCESSO DE ESCOLHA DO OBJETO.....	26
1.3 UM POUSO NAS PESQUISAS EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL.....	37
 CAPÍTULO II	
2 O MITO NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL.....	42
2.1 OS SABERES SUSTENTÁVEIS DE OUTRAS LÓGICAS.....	42
2.2 REVISANDO A BIBLIOGRAFIA NO/DO CAMPO PROBLEMÁTICO.....	46
2.3 O LÓCUS DA PESQUISA.....	49
2.4 O MITO NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL: A FORÇA ÉTICA DE OUTRA LÓGICA.....	54
2.5 O MITO NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL: A FORÇA ESTÉTICA DE OUTRA LÓGICA.....	59
2.6 O MITO NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL: A FORÇA POLÍTICA DE OUTRA LÓGICA.....	68
 CAPÍTULO III	
3 TRAJETÓRIAS METODOLÓGICAS.....	85
3.1 CAPTURAR, SENTIR, FAZER, BRINCAR, INTERAGIR COM CONTEXTOS ESCOLARES.....	85
 CAPÍTULO IV	
4 A EDUCAÇÃO AMBIENTAL NO MITO.....	100
4.1 A INVENÇÃO DE NOVOS CONCEITOS – FÉ-ECO-LÓGICA: NOOSFERA E RESISTÊNCIA.....	100
4.2 ORIXALIDADES E FÉ-ECO-LÓGICA: POR UMA NOVA LÓGICA	110

4.3	LÓGICA FRIA, MUNDO FRIO, LÓGICA QUENTE, REBELDIA.....	119
4.4	A FORÇA DAS INTENSIDADES DO CORPO.....	123
4.5	A FORÇA DA ANCESTRALIDADE.....	129
4.6	A FORÇA ORAL ECO-LÓGICA.....	134
4.7	A INVENÇÃO DE OUTRAS LÓGICAS POR OUTROS SENTIDOS.....	137

CAPÍTULO V

5	MACUMBA INFAME.....	150
5.1	EXU TRANSFORMA LÓGICAS.....	150
6	TECENDO ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAS.....	160
7	REFERÊNCIAS.....	162

ANEXOS E APÊNDICES

ANEXO A	O MOSAICO DAS PESQUISAS DO NIPPEA.....	169
APÊNDICE A	TERMO DE CONSENTIMENTO PARA USO DE IMAGENS E NARRATIVAS PRODUZIDAS EM PESQUISA.....	182

INTRODUÇÃO

O tema **Gira-Mundos: a Educação Ambiental no mito e o mito na Educação Ambiental** surgiu do incômodo da não visibilidade de experiências historicamente ausentes das narrativas dominantes. O tema cresceu do interesse de reivindicar uma Educação Ambiental em oposição à perspectiva da Educação para o Desenvolvimento Sustentável². A intenção foi colocar para o debate outras lógicas ou racionalidades pouco exploradas, lógicas que não se excluem, mas que adquirem características antagônicas, concorrentes e complementares.

Morin (2005b, p. 112) sinaliza que [...] *a cultura é o ecossistema das nossas ideias de natureza*, portanto, privilegiamos, no trabalho, a inclusão de outros pontos de vista e a afirmação de que a Educação Ambiental se tem constituído como um campo de conhecimento que se produz na interação entre a natureza e a cultura, de modo indissociável das relações de poder e dos jogos de verdade (FOUCAULT, 2014).

As reflexões desenvolvidas neste trabalho são um prolongamento dos interesses que nos movem acerca do campo de pesquisa em Educação Ambiental, agora para o doutoramento, percorridos entre os anos de 2011 e 2014, interesses naturalmente derivados do fato de estarmos vinculada à linha de pesquisa Currículo, Cultura e Formação de Educadores, com foco na Educação Ambiental, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo, desde o Mestrado, concluído em 2009.

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

Naquela ocasião, discutíamos em nosso grupo de pesquisa, o NIPEEA³, as tendências da Educação Ambiental na vertente crítica e pós-crítica de pesquisa em Educação Ambiental, o que nos inspirava na desconstrução das noções modernas, muito impregnadas de práticas que dissociam o sujeito do objeto pesquisado, separado de uma realidade exterior, da qual o pesquisador precisaria colher os dados descobertos para serem explicados, ou seja, o processo de conhecimento não traria as marcas do que nós somos e do que pesquisamos.

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

³ Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa e Estudo em Educação Ambiental da UFES coordenado pela Prof.^a Dr.^a Martha Tristão. Confira, visite, comente: Acesso: <http://nipeea.blogspot.com.br/>;

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

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

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

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

O campo problemático que investimos na pesquisa propôs redimensionar os processos de produção de subjetividades, os discursos que sujeitam o outro, em específico os modos de vida das africanidades e das orixalidades⁴ presentes nas lógicas dos umbandistas.

⁴ O conceito de orixalidades no trabalho remete à noção deleuzeana de corpo sem órgãos (CsO), um corpo constituído de complexidade, um corpo aberto a conexões, povoado por intensidades e sentidos que nos atravessam. Neste trabalho é a experiência umbandista. Este tema será tratado no Capítulo III.

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

Portanto, acreditamos que a dimensão da complexidade colabora para potencializar a pesquisa em Educação Ambiental. Nesse sentido, tomamos como aporte metodológico e epistemológico alguns intercessores para este diálogo. O enfoque qualitativo das pesquisas narrativas buscou a colaboração dos estudos da professora e orientadora Martha Tristão (2013, 2014), como pista e captura das estratégias presentes nas experiências das existências infames e dos processos de subjetivação⁶ sugeridos por Michel Foucault (1992, 2012, 2013, 2014), na tentativa de capturar os saberes sustentáveis de outra lógica, com a colaboração do pensamento complexo do filósofo Edgar Morin (2005a, 2005b, 2005c, 2005d) e o de Deleuze (1995a, 1995b, 1998, 2002) e Guattari (1997), que transversalizam todo o trabalho na intenção de cartografar o processo vivido.

Portanto, ao considerar as tessituras das dimensões complexas, dos processos de subjetivação e dos saberes sustentáveis de outra lógica, vivenciamos por dois anos consecutivos as experiências dos Terreiros da Umbanda, através das Giras, seu principal ritual.

A experiência umbandista permitiu-nos discutir que lugares de poder e de negociação e resistência são potentes para pensar a viabilidade da produção de sociedades sustentáveis⁷ e outros sentidos mais habitáveis. O uso das orixalidades em narrativas permitiu esse duplo encontro, a intrínseca conexão entre a natureza e a cultura. Depois, procuramos capturar, em encontros realizados com professoras e alunos da Rede Pública Municipal de uma escola

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

⁶ São processos do modo como nos constituímos a nós próprios no que Foucault chamou de jogos de verdade ou das relações complementares dos processos de objetivação e subjetivação, ou do modo como os discursos podem circunstancialmente tornar-se verdadeiros.

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

localizada nas proximidades desses Terreiros, como percebem e vivem as práticas pedagógicas que giram em torno dessa temática.

A captura de outras lógicas possibilitou fazer as interconexões dos saberes e dos fazeres dos Povos de Santo com a pesquisa em Educação Ambiental a partir de narrativas que foram criadas durante a trajetória da pesquisa. As orixalidades em narrativas foram criadas nos encontros realizados por dois anos, semanalmente, nas Giras de cinco Terreiros, e na realização de cinco oficinas temáticas desenvolvidas com professoras e alunos da escola municipal, bem como na participação em rodas de conversas e eventos promovidos por instituições governamentais e não governamentais durante todo o período da pesquisa.

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

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

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

Nesse sentido, o campo problemático enredou-se nas fronteiras dos discursos da lógica da Educação Ambiental instituída e da Educação Ambiental complexa, através da lógica dos mitos africanos vividos nas orixalidades dos Povos de Santo, constituindo assim o objeto da pesquisa **o mito na Educação Ambiental e a Educação Ambiental no mito**.

⁸ Essa experiência será narrada no Capítulo III.

A proposta inicial do trabalho foi discutir estratégias de narrar experiências da Educação Ambiental complexa em espaços não formais, como os Terreiros da Umbanda. Nesse sentido, começamos a perceber que algumas experiências e orixalidades dos Povos de Santo, em particular as que partilhavam os umbandistas nas Giras que passamos a frequentar, destoavam da herança moderna essencialista que nos constituía. Assim, mobilizada por esse incômodo, formulamos os objetivos que se desdobrariam na pesquisa:

- vivenciar as Giras no Terreiro umbandista e cartografar o lugar reservado à dimensão da Educação Ambiental a partir do universo mítico dos Orixás;
- inferir como as narrativas presentes nas orixalidades se entrelaçam com a pesquisa em Educação Ambiental;
- compreender, com as bases da Educação Ambiental complexa, o entrelace entre as narrativas da Educação Ambiental e da experiência umbandista e como estas potencializam novas lógicas para a vida.

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

Assim, ao transitar por [...] *um horizonte narrativo mais amplo* (BELEM; SATO, 2011, p. 341), convidamos o leitor a entrar na Gira¹⁰, a vivenciar a circularidade dos saberes de outras lógicas produzidas nos Terreiros. Convidamos o leitor a habitar o som de outros sentidos, com a força ética de outras lógicas, com a força política das intensidades do corpo que atua,

⁹ No Mestrado, sob a orientação da professora Martha Tristão, trabalhamos com a metodologia de inspiração cartográfica. Os movimentos de zoons e pousos são produzidos nos processos inseparáveis do pesquisador e da pesquisa. São paradas no próprio movimento de narrar, viver e sentir o que se passa na pesquisa com o que e como afeta o pesquisador.

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

registra, dança e revela uma memória do imaginário coletivo de um povo, que se inventa com a força estética de outra lógica.

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

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

No Capítulo I, tratamos de situar o leitor no processo da invenção do tema e do objeto da pesquisa e de como as pesquisas que o grupo do qual participamos influenciaram para abertura de novas lógicas.

No Capítulo II, trazemos a experiência do lócus pesquisado e algumas aproximações epistêmicas e políticas das múltiplas lógicas. Trazemos ainda uma breve pesquisa bibliográfica no campo da Educação Ambiental. O interesse neste capítulo foi acolher o tempo da história da produção do conhecimento humano e dos modos como este se relacionou com a natureza, tentando buscar uma nova perspectiva epistêmica, ontológica e praxiológica para a pesquisa em Educação Ambiental.

No Capítulo III, discutimos a Educação Ambiental no mito através da contribuição do conceito de noosfera que encarna as expressões das africanidades e das orixalidades. Procuramos cartografar a experiência vivida nas oficinas desenvolvidas com/na escola e algumas marcas das práticas pedagógicas dos professores, para problematizar alguns processos que esquadriham nossas experiências e outros que nos fazem escapar dos modelos de um mundo único. Identificamos, nesse sentido, como alguns traços das religiões de matriz africana circulam na vida e nas práticas dos currículos que inventamos. Ainda neste capítulo, trazemos rastros da metodologia com a apresentação de mais uma oficina com o grupo dos professores e alunos, e como a proposta desenvolvida na oficina disparou um debate a partir das orixalidade em narrativas.

No Capítulo IV, buscamos pistas para compreensão de como as dimensões da força política, ética e estética das culturas abrem estratégia narrativa para a negociação e nos incitam a pensar além dos limites da teoria. Convidamos o leitor a entrar na Gira de alguns Terreiros. Ao final do capítulo, fazemos uso das imagens que capturamos nas Giras como enfrentamento para a transgressão política das existências infames.

Ainda no Capítulo IV, apresentamos a tese de que os saberes sustentáveis de outras lógicas, expressos nos modos e na lógica dos Terreiros dos Povos de Santo, colaboram para confrontar o que se diz com o que se pensa e o que se é. Argumentamos que lógicas complexas que incluem a ancestralidade presentes nas existências infames obscurecidas pela lógica oficial buscam ver os efeitos dos modos como nós fomos constituídos. Pela fé-eco-lógica, o Povo de Santo inspira e fratura a discussão da monocultura de lógicas.

O uso das orixalidades em narrativas foi estratégia para a desconstrução de lógicas fixas e de mundos frios em busca de fissuras na plataforma do pensamento hegemônico. Trazemos para a discussão, neste capítulo, alguns teóricos com quem dialogamos, especialmente sobre como a proposta e o exercício do diálogo com as orixalidades em narrativas produzidas a partir das fotografias que capturamos potencializaram a reflexão do momento atual em que vivemos e para a Educação Ambiental que nos inspira e contribuíram para que isso ocorresse.

Por elas, é possível compreender que mito e ciência são maneiras de produzir conhecimento, de conhecer a nós mesmos, de colocar em análise nossa história e de manter nosso interesse de tornar o mundo compreensível, e quem sabe? mais habitável.

No Capítulo V, ao fazer composição com a macumba infame e inspirada pela entidade africana Exu, considerada por algumas religiões cristãs a dimensão diabólica ou a macumba do mal, buscamos explorar algumas características dessa entidade, para pensar novos modos de ver, sentir e ser no e com o mundo. A dimensão transformadora e subversiva de Exu convoca-nos a fechar o trabalho e firmar a macumba com as existências infames.

Em Tecendo Algumas Considerações Finais, retomamos o que nos afetou no processo de pesquisa para respirar novos horizontes e lógicas.

CAPÍTULO I

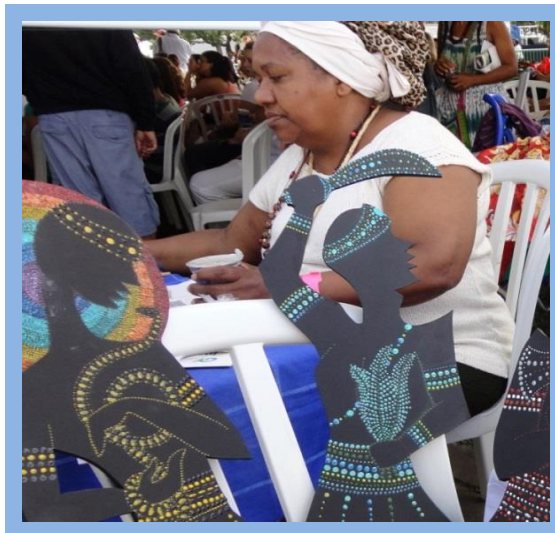
1 GIRA-MUNDOS

1.1 A EDUCAÇÃO AMBIENTAL COMPLEXA

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

(NIETZSCHE, 2004, p. 43).

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



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

Vitória, 2014

O conceito de noosfera, ou mundo das ideias, permitiu, no processo da pesquisa, compreender que o significado de mito não poderia ser tomado como fixo e unívoco, portanto, não nos preocupamos em alcançar a universalidade dos sentidos, mas procuramos trazer, nos múltiplos arranjos da pesquisa narrativa em Educação Ambiental, o mito como possibilidade para potencializar outros sentidos do que o ser humano, ou melhor, do que nós temos em comum uns com os outros e de nossa relação com a cultura e com a natureza.

Ao trabalhar a partir da perspectiva da lógica dos mitos presentes no repertório umbandista, buscamos produzir outras sensibilidades e narrativas com o propósito de aproximar a Educação Ambiental como campo potente de conhecimento e referencial de encontros entre repertórios, conceitos e lógicas e, assim, dar um frescor ao campo de estudo da pesquisa, para problematizar as relações que os seres humanos vêm estabelecendo com o ambiente em que vivem e investir na invenção de uma Educação Ambiental complexa que se pensa e se produz no processo histórico e social das transformações do e no mundo contemporâneo.

Logo, ao eleger o objeto da tese – **O mito na Educação Ambiental e a Educação Ambiental no mito** –, fazemos uso de uma estratégia que permitiu evitar instrumentalizar discursos e narrativas que se aproximam da Educação Ambiental praticada por modelos cristalizados, instrumentais e conformistas que fragmentam o conhecimento, distanciada dos efeitos em que são produzidos e que não pensam o protagonismo dos discursos e dos sujeitos nos contextos em que atuam.

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

Alguns intercessores de modo mais periférico apoiaram o trabalho no momento da revisão bibliográfica deste estudo. Esses autores permitiram a apropriação do universo referencial das orixalidades, destacando-se Augras (1980, 2009), Bastide (2006), Beniste (2013a, 2013b), Campbell (1990), Caputo (2012), Cumino (2010), Lody (2010), Ortiz (1999), Prandi (2001), Santos (1986) e Saraceni (2008, 2010), que colaboraram para a compreensão dos referenciais e das lógicas que permeiam os repertórios das matrizes africanas, em específico da lógica umbandista.

O fio condutor da pesquisa não se desvinculou da dimensão da complexidade (MORIN, 2005d), que afirma uma postura que concebe o conhecimento tecido junto, que não exclui nenhuma forma de conhecer, que não o coloca estanque nos contextos em que é produzido, mas compreende que todo conhecimento é válido na sua multiplicidade e intensidade, sem hierarquização.

No semestre em que iniciamos o Doutorado, em 2011, o grupo de pesquisa em Educação Ambiental do qual participamos, NIPEEA¹¹, de acordo com a coordenadora da pesquisa, estabeleceu a realização de encontros quinzenais para discutir temas do estudo em pauta com aportes teóricos de alguns intercessores.

Como o grupo de pesquisadores do NIPEEA, entendemos que o campo da Educação Ambiental complexa e a dimensão da transdisciplinaridade são fecundos para a tarefa de pensar e fazer conexões dos múltiplos saberes, contextos e práticas que destoam das práticas de Educação Ambiental homogeneizante, pois consideramos que esta limita nossa capacidade de imaginação epistemológica, portanto, não colabora para a invenção de novos conceitos e práticas nessa área.

Compreendemos, também, que não há uma Educação Ambiental redentora da verdade universal, mas apostamos na multiplicidade das várias educações ambientais dos movimentos instituintes que tecem o cotidiano nos espaços de educação formal e não formal.

Com a entrada de novos pesquisadores no grupo naquela ocasião, a coordenadora recomendou que apresentássemos nossas pesquisas nas orientações compartilhadas que realizávamos. Foi nessa ocasião que, junto com outro colega, sentimos a necessidade de compartilhar com os outros pesquisadores a produção teórico-metodológica até então engendrada pelos pesquisadores do NIPEEA.

Então produzimos um mosaico¹² de nossas pesquisas, fazendo um recorte histórico do período de 2005 a 2011. Ficaram de fora desse mosaico três teses e duas dissertações produzidas em 2013 e 2014¹³. As pesquisas sugerem problematizar quais dispositivos metodológicos e

¹¹ O NIPEEA é coordenado pela Prof.^a Dr.^a Martha Tristão. Está-se constituindo como campo potente para as pesquisas em Educação Ambiental do nosso Estado e do País.

¹² O trabalho de cartografar o mosaico das pesquisas foi realizado por esta pesquisadora, pelo orientando Antonildo e pela nossa orientadora, a professora Martha Tristão, em 2012. Ainda não foi publicado, mas foi submetido à Revista de Pesquisa em Educação Ambiental (Revipéa). Site: <http://www.epea.tmp.br/revindex.html>.

¹³ O mosaico das pesquisas compõe o Anexo A desta tese.

teóricos são engendrados nos trabalhos desenvolvidos pelos pesquisadores do grupo e com que noções de sujeito, cultura e natureza estamos comprometidos, além de procurar investigar que processos de enunciação movimentam as narrativas inventadas nos lócus de nossas pesquisas, para nos comprometermos a questionar os usos e os modos dos saberes ambientais que privilegiamos discutir nas comunidades e nas escolas em que realizamos nossos estudos.

Essas são questões presentes nas trajetórias dos pesquisadores do NIPEEA, que muitas vezes não foram respondidas, mas emergiram como dispositivos de análise em nossas pesquisas, compondo um mosaico inspirador para a criação do tema e do objeto desta tese, e de como o modo de partilha das propostas da coordenadora criou uma abertura para pensarmos temáticas fora do eixo dominante das pesquisas em Educação Ambiental com vistas a nos arriscarmos em outras lógicas.

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

As subjetividades engendradas na formação do grupo propagam, então, educações ambientais complexas, que não separam o pensamento da ação nem a vivência da existência, portanto não operam na lógica dual.

O mosaico possibilitou compor narrativas e sentidos que foram produzidos pelos/nos e dos trabalhos, com atenção aos ensinamentos de Tristão, quando aposta nas pesquisas narrativas como maneira de compreensão dos [...] *eventos humanos, em contextos de atuação política* [...] e quando recomenda [...] *deixar espaço interpretativo e de reflexão para ações futuras* (TRISTÃO, 2008, p. 15).

Vislumbramos uma Educação Ambiental vivida e concebida pela ecologia menor¹⁴, que pretende escapar dos domínios hegemônicos e de tudo que preserva, modela e sobrecodifica a vida. A ecologia menor afirma a experimentação da Educação Ambiental no pensamento e na vida, perspectiva que concebe o conhecimento como ontológico porque estabelece uma relação com o mundo não afeito a modelações que esquadriham a vida por meio dos

¹⁴ A noção da Ecologia menor foi extraída de Godoy, inspirada em Deleuze.
Vitória, 2014

pressupostos da Educação Ambiental preconizados pela ecologia maior, por exemplo, pela racionalidade do Desenvolvimento Sustentável da lógica capitalista neoliberal.

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

Temos questionado os discursos envolvidos pelas falácias e pelos enganos do império capitalista, como o discurso do Desenvolvimento Sustentável¹⁵. Nossas pesquisas em Educação Ambiental vêm fazendo um movimento destoante dessa orientação produzida pela lógica dominante, buscando apostar em um novo modo de fazer pesquisa em Educação Ambiental, que já começa a se fortalecer em alguns programas de pós-graduação em educação no Brasil. Os estudos do Grupo Pesquisador em Educação Ambiental Comunicação e Arte (GPEA)¹⁶, da Universidade Federal do Mato Grosso, de que a professora Michèle Sato participa, articulam-se com os do nosso grupo.

Em Ranciere (2009), a estética e a política são maneiras de organizar o sensível, maneiras de compreender e de construir a visibilidade e a inteligibilidade dos acontecimentos. Esse autor possibilita-nos problematizar a noção de política como essencialmente estética, que incide no mundo do sensível, colaborando para incentivar a multiplicidade de manifestações das comunidades. Esse mesmo autor, ao construir a noção da *partilha do sensível*, propõe a formação da comunidade com base no encontro discordante das percepções individuais, o que nos coloca na esteira do pensamento estético e político das narrativas dos umbandistas, que destoam dos discursos das narrativas oficiais e os desestabilizam.

Morin expõe:

O método da complexidade não tem por missão recuperar a certeza perdida e o princípio Uno da Verdade. Deve, ao contrário, constituir um pensamento que, em vez de morrer, alimente-se da incerteza. Deve evitar o corte dos nós górdios entre objeto e sujeito, natureza e cultura, ciência e filosofia, vida e pensamento (MORIN, 2005b, p. 24).

¹⁵ Esse discurso faz composição com as grandes corporações multinacionais, com as economias verdes, com as políticas neoliberais.

¹⁶ Mais informações no site http://www.cpd1.ufmt.br/gpea/pesq_associados.htm.

E assim nossas pesquisas em Educação Ambiental, cada uma a sua maneira, foram inspiradas no modo como partilhamos nossos encontros nas orientações sob a coordenação da professora Martha Tristão, ao embarcar nos rios temáticos de nossas pesquisas, incentivando-nos à provocação da abertura de outras lógicas. Além disso, instigada pelo filósofo da complexidade, fizemos uso dessa abertura para criar o tema da pesquisa: Gira-mundo: a Educação Ambiental no mito e o mito na Educação Ambiental.

1.2 O PROCESSO DA ESCOLHA DO OBJETO

Para conceber a ecologia das idéias, importa, em primeiro lugar, conferir muito mais autonomia às teorias, ideologias, mitos, deuses, e considerá-los como seres noológicos dispostos de certas propriedades da existência viva. As ideologias, mitos, deuses deixam de aparecer como “produtos” fabricados pelo espírito humano e pela cultura. Tornam-se entidades alimentadas de vida pelo espírito humano e pela cultura, e constituem assim o seu ecossistema co-organizador e co-produtor.

(MORIN, 2005c, p. 103).

Capturar a natureza com os olhos da divina realidade.



Há, na mitologia grega, a história de Memória, filha de Urano (o céu) e de Gaia (a terra), irmã de Crónos. Na separação do céu e da terra, Crónos é confundido com *Chrónos*, o tempo, e, dessa tensão, Memória se diferencia. Desse traço diferencial em relação ao tempo, à

cronologia, Memória produz cantos, encantos, colocando o tempo em movimento, descongelando o passado e fazendo brotar o futuro, ligando o que é ao que não é. Na nossa história humana, os mitos desde sempre estiveram presentes. A mitologia engendrada pelos gregos ou os mitos de origem afrodescendentes enriquecem nossa humanidade no tempo histórico de que somos feitos.

É desse tempo que se faz a criação poética do campo problemático da pesquisa, que se inicia meio confusa e desconcertante, sem saber o que estava por vir.

O processo de significação do mito na Educação Ambiental e da Educação Ambiental no mito reveste-se de um trabalho estético e ético que se funde no campo político da pesquisa da Educação Ambiental complexa, sob a influência das orixalidades e africanidades da lógica umbandista, como possibilidade de reinvenção de novas lógicas que diferem das maneiras de pensar a Educação Ambiental oficial, moderna e contemporânea: [...] *ainda que a frieza biológica esclareça o ciclo da vida e da morte através de sua episteme (conhecimento), haverá sempre um campo mítico da aisthesis (percepção)* [...] que a modernidade afastou, mas, afinal, como dizem os autores, *a vida pulsa em seus mistérios!* (BELEM; SATO, 2011, p. 339).

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

Como a maioria dos brasileiros, fomos criada em família de tradição católica. Nossa formação se deu em escolas públicas. Concluímos o ensino fundamental das séries finais em uma escola pública polivalente¹⁷. Nessa escola eram oferecidas, para *escolha compulsória* dos alunos, as modalidades Educação para o Lar, Técnicas Comerciais, Técnicas Agrícolas e Técnicas Industriais. Passamos por essas quatro disciplinas, mas nenhuma nos pareceu interessante. O que sempre chegava com emoção à memória eram as aulas de Francês e uma aula específica, em que uma professora solicitava aos alunos *ouvir o barulho da mata* que havia ao lado da nossa sala de aula.

¹⁷ Na década de 1970, as Escolas Polivalentes foram criadas para atender a dualidade do ensino técnico e o ensino humanístico.

Essa professora solicitava que procurássemos ouvir o barulho mais longínquo possível. Não nos recordamos dos barulhos, mas, sim, da emoção e da possibilidade de ouvir a mata. A experiência poética marcaria a nossa imaginação como potência de realização e prevalência de outros sentidos que não somente a razão. Não sabíamos que mais tarde voltaríamos ao mesmo local, próximo àquela mata. A emoção dos sons da mata permaneceu em nós todos esses anos! A razão emocionada (MAFFESOLI, 2011) prevaleceu. Retornamos a essa escola 24 anos mais tarde, para trabalhar como pedagoga por um período de um ano e, depois, para realizar a nossa pesquisa do Mestrado, em 2009.

A mata está localizada na reserva do Parque Natural Municipal Morro da Manteigueira¹⁸, no bairro da Glória, no município de Vila Velha, às margens da baía de Vitória, onde moramos por dezesseis anos, até a adolescência. A importância desse lugar, além dos afetos produzidos durante bom tempo de vida passado nesses anos, foi mais significativa, posteriormente, quando retornamos como orientadora de um grupo de alunos e professores para desenvolver junto com eles o projeto de conclusão do curso. Foi a partir de uma visita ao Parque que, no Mestrado, desenvolvemos nossa pesquisa. Portanto, é um lugar que aciona encantos nos recantos da imaginação.

O trabalho com esse grupo pretendeu estudar a vida daquelas pessoas que viviam em moradias precárias localizadas no bairro, próximo à escola em que estudamos na adolescência.

Os alunos estavam incomodados e questionavam a invisibilidade de onze moradores que viviam naquele espaço. Embora os ventos soprassem para outros rumos na escolha do lócus e da temática da pesquisa, era importante continuar à deriva nesse rio subterrâneo¹⁹ para compreender o movimento da pesquisa.

Compreendendo que a dimensão da Educação Ambiental complexa aposta na vida vivida em rede ao encarnar os matizes transdisciplinares, as diretrizes da pesquisa nesse campo não apartam o social do ecológico, nem do econômico, muito menos do político e da dimensão ética. Essas orientações sobressaíam no contexto daquela experiência, quando tivemos que abortar a pesquisa por conta de forças políticas, não conformadas com o movimento, que

¹⁸ Para conhecer mais sobre o Parque, visite o site <http://www.vilavelha.es.gov.br/paginas/meio-ambiente-unidades-de-conservacao-uc>.

¹⁹ Os rios subterrâneos constituem uma metáfora que utilizamos no trabalho para compartilhar a memória afetiva experienciada na pesquisa. Ao nadar nesses rios, pudemos buscar novos sentidos na inclusão de novas existências.

reverberavam das ações promovidas pelos moradores, conscientizados pelos alunos, assim que souberam da implantação de uma grande indústria próxima às suas moradias.

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

Informada sobre os dados dessa investigação, trocamos informações sobre o resultado de outras pesquisas realizadas por grupos relacionados com os Povos de Santo de matrizes africanas, igualmente preocupados com a contaminação dos oceanos do nosso País, impactados pelas indústrias petrolíferas.

Nessa ocasião, acontecia no Rio de Janeiro o evento oficial Rio + 20²⁰, a Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável, um prolongamento do que acontecera, cerca de vinte anos atrás, na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, conhecida como ECO 92. Nessa Conferência, considerada uma das maiores reuniões internacionais pós-guerra fria, estiveram presentes representantes de 175 países. Essas duas importantes Conferências, por sua vez, são extensões da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, que aconteceu em Estocolmo, em 1972.

Ao tomar conhecimento do importante evento, nosso interesse voltou-se para as discussões que se realizariam na Cúpula dos Povos²¹, em que estariam reunidos os Povos dos Terreiros oriundos de vários estados brasileiros e de outros países para discutir temas afins, como injustiça ambiental e social, intolerância, justiça climática, saberes populares, vida em comunidade, alternativas de prevenção e cura, novos paradigmas socioeconômicos e relacionais, novos paradigmas alimentares, intercâmbio das religiões de matrizes afro-brasileiras e suas práticas ambientais, entre outros.

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

²¹ A Cúpula dos Povos é um evento paralelo ao evento oficial, realizado pela sociedade civil geral que problematiza as discussões do Desenvolvimento Sustentável e suas alianças com o capital dominante e denuncia a não efetivação de ações para superação das injustiças sociais e ambientais.

Figura 1 – Rio + 20: Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável.



Fonte: Castor (2012).²²

Nota: Cúpula dos Povos dos Terreiros (Rio de Janeiro).

Diante do impedimento da realização da pesquisa com o grupo de alunos, decidimos alterar o projeto de pesquisa e o enviamos para o Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGE/UFES), com o propósito de concorrer, no processo de seleção para o Doutorado, com uma nova temática, mas uma velha preocupação: a de narrar histórias das existências infames que se pretende calar. Portanto, permanecia a escolha de uma posição política de narratividade comprometida em problematizar a Educação Ambiental, que pensa práticas para promoção da transformação de uma sociedade injusta em uma sociedade justa, a partir de outros mundos e lógicas.

Logo constatávamos que a rede encontra elos que se entrelaçam. Estamos conectados, e tudo o que um elo promove afeta ou afetará outro elo. Afetada pelo mosaico das pesquisas do NIPEEA, fizemos uma aposta em outras redes para pensar a Educação Ambiental complexa, que ampliava nossa trajetória de pesquisa e delineava seu objeto e tema. Toda rede é composta de fios que se movimentam de emoções e paixões tristes e alegres. As paixões, nesse contexto, são afetos que movem a vida. No entremear da escolha do tema, paixões alegres fizeram composição no devir pesquisadora e pesquisa.

²² Todas as fotos constantes deste trabalho foram produzidas pela pesquisadora nos anos de 2012, 2013 e 2014, nas cidades de Vila Velha (nos bairros Barra do Jucu e Santa Paula), Cariacica e Santa Teresa, no Espírito Santo, e na cidade do Rio de Janeiro.

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

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

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

O campo da pesquisa em Educação Ambiental seria propício na tessitura desta investigação, ao buscar contribuir para pensarmos como temos fabricado modos de existência, se para a potência de afirmação da vida ou para o aniquilamento dela e dos múltiplos modos de nos relacionarmos na intrínseca conexão entre cultura e natureza.

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

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

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

Figura 2 – Dimensões que não se dissociam.



Fonte: Disponível em: www.missão_pós-moderna.com.br/fé-e-razão-são-compatíveis.

A princípio, nos contextos onde entabulamos algumas conversas²³ sobre o tema de pesquisa, a relação dos moluscos com os Povos de Terreiros não fazia sentido para as pessoas. Elas questionavam acerca dessa relação com o campo da pesquisa em Educação Ambiental e, mais ainda, da temática do mito na Educação Ambiental.

²³ Foram várias as rodas de conversas acerca da experiência vivida na pesquisa. Participamos de palestra com um grupo de alunos do curso de Matemática do Instituto Federal do Espírito Santo do município de Cachoeiro do Itapemirim sobre as tendências da pesquisa em Educação Ambiental no contexto da América Latina e no Brasil (2012); a convite da professora de uma Faculdade particular, de uma palestra com alunas do curso de Pedagogia que discutiam a Lei n.º 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino de História da Cultura Afro-Brasileira e Africana (2013); também a convite da Secretaria de Estado da Educação (SEDU), de um encontro para a composição de uma mesa a fim de discutir Currículo, Diversidade e Educação Ambiental com pedagogos e professores da Rede Estadual, em 2013; outra oportunidade ocorreu no II Seminário de Currículo, Cultura e Cotidiano, promovido pelo Núcleo de Pesquisa e Extensão em Currículo, Cultura e Cotidiano (NUPEC) na UFES, em 2013, para apresentar um recorte da pesquisa.

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

A partir dos questionamentos que iam surgindo dos encontros, outros teciam a trama do objeto em estudo como uma aposta política na pesquisa narrativa em Educação Ambiental complexa, tecida em diálogo com as orixalidades e lógicas dos Povos dos Terreiros. A escolha da temática fazia a vida girar. E foi conversando sobre a Gira²⁴ com uma pessoa que conhecemos na roda da vida que o objeto e a temática se definiram. Em específico as Giras da Umbanda.

Indagávamos como o tema poderia contribuir para a Invenção de Si²⁵, para os processos de subjetivação e para abalar o *imprinting* cultural²⁶ (MORIN, 2005c) dos saberes produzidos por uma racionalidade de matriz eurocêntrica, católica e branca, produtora de subjetividades conformes.

O campo problemático e as questões investigativas preliminares do trabalho surgiam como possibilidade em dar visibilidade aos processos de exclusão e de violência, vividos pelos umbandistas, materializados em posturas discriminatórias e de negação da cultura de matriz

²⁴ Gira é o nome dado ao principal evento no qual se manifesta e se vive a crença umbandista e candomblecista.

²⁵ Este conceito, inspirado no filósofo Michel Foucault, um dos principais intercessores da pesquisa, será apresentado em outro capítulo.

²⁶ O *imprinting* são marcas, são traços da cultura nas subjetividades conformadas. Este conceito foi extraído de Edgar Morin, principal intercessor (2005c).

afro-brasileira, até mesmo pelos próprios umbandistas em alguns contextos, mas que historicamente, resistiam.

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

Começaríamos a perceber que nos Terreiros se pratica uma ecologia menor²⁷, enredada por aprendizagens atravessadas pela cultura plural que habita os verbos que eles priorizam em suas práticas nas Giras, de maneira carinhosa, atravessados pela humanidade dos médiuns, nas orixalidades.

Nesse processo de deixar-nos habitar por outros mundos e verbos a partir da lógica umbandista, a pesquisa colocava-nos em múltiplas encruzilhadas. Nos rituais dos Povos de Terreiro e nos espaços das encruzilhadas são ofertados trabalhos para as demandas que chegam dos consulentes²⁸.

Nesse tempo/espaço se resolvem questões em que são lançados desafios para o avanço dos problemas. A temática da pesquisa desafiava-nos. Como nos lançar em uma racionalidade não sensível aos nossos afetos? Mas perceberíamos mais tarde que foi justamente pelo afeto que pudemos lançar-nos.

Na primeira qualificação, o professor Carlos Eduardo Ferraço²⁹ sugeriu que vivêssemos a Gira para compreendê-la. Sugeriu-nos com a seguinte proposição: “Como conhecer se não encarnada do processo do conhecimento?” Entrar na Gira e arriscar-nos na encruzilhada da lógica e dos saberes dos umbandistas, para dela imprimir outras subjetividades, parecia-nos instigante.

²⁷ Termo inspirado em Deleuze, para quem o adjetivo menor não equivale à categoria tamanho, mas a possível lugar que resiste às conformações dos cânones hegemônicos das metanarrativas.

²⁸ São pessoas que procuram os Terreiros para consultas com os médiuns.

²⁹ O professor Carlos Eduardo Ferraço, em 2000, orientou um trabalho de monografia que realizamos como iniciante pesquisadora. O gosto por pesquisar, o gosto por escrever de maneira literaturalizada, encarnado da experiência no processo de pesquisa, teve inspiração a partir da recomendação da leitura do livro de Regina Leite Garcia *Cartas londrinas*. Esse gesto generoso do professor de abrir possibilidades para outros modos de ser, sentir e narrar foi e ainda é fundamental no devir pesquisadora.

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

Cartografar os processos de subjetivação³⁰ engendrados e atravessados pelas/nas relações de outras lógicas, a partir da pesquisa narrativa, problematizando a Educação Ambiental no mito e o mito na Educação Ambiental, constituiria o objeto da pesquisa e o deslocamento de práticas instituídas da lógica dominante.

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

Quando assumimos epistêmica e metodologicamente no trabalho as bases da pesquisa em Educação Ambiental complexa como perspectiva teórica, elegemos para o diálogo outros fios não antes privilegiados pelas pesquisas e teorias de cunho positivista, concordando com Sato³¹ que *a ciência pós-moderna conseguiu expressar por várias linguagens e por cartografias que imaginam outras verdades* (SATO, 2001, p. 20) e com a professora Maria Elizabeth Barros de Barros, quando nos inspira a assumir, como projeto de vida, a invenção, e não a descoberta, de mundos e de si (BARROS, 2006). Logo seria apostar na pesquisa em Educação Ambiental que teoriza sobre as invisibilidades de dimensões não captadas por outras metodologias.

A opção epistêmica e metodológica pela tendência da Educação Ambiental complexa permitiu a abertura na trajetória do trabalho, o percurso por lógicas ecológicas inventivas, atravessadas pelos interesses e pelo compromisso ético, estético e político de criar, difundir e problematizar os conhecimentos das pessoas que fazem da experiência Umbanda, das

³⁰ O conceito de processos de subjetivação, em Foucault, como processo de criação de novos modos de existência e de novas possibilidades de vida.

³¹ Cartografar outras verdades por outras linguagens foi adensando força na escrita a partir da confiança depositada pela professora Maria Elizabeth Barros de Barros, inicialmente, quando ministrava aulas no doutorado, e depois, pela professora Michèle Sato, na apresentação da dissertação, pelo cuidado sensível e rigoroso com que tratou, no seu parecer, o nosso trabalho.

orixalidades que vão sendo tecidas nas Giras, não pretender dar voz aos sujeitos que dela participam, mas decifrar³² e partilhar os modos de viver dos umbandistas pela e na experiência compartilhada de narrar o que foi vivido e sentido.

Com a colaboração da orientadora, que acreditou e apostou conosco nessa temática, fizemos a opção pela pesquisa narrativa como [...] *pesquisa qualitativa que faz uso das narrativas para superar a concepção de que os sujeitos praticantes da EA são instrumentos das políticas de governo* (TRISTÃO, 2008, p. 1). Apoiando-nos ainda em Tristão, quando nos incentiva a considerar que os sujeitos deixam as marcas dos seus discursos, pudemos compreender, nas pesquisas narrativas em Educação Ambiental expressas nos repertórios, no caso nos repertórios das lógicas do Terreiro, que os sujeitos protagonizam todo o processo.

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

“De alguma forma, nosso povo se aproximou da Umbanda pelo carinho, pela humanidade dos seus médiuns, sacerdotes e sacerdotisas, que vão à vida cotidiana, nas dores imediatas, na leitura do coração, e, neste sentido, fazem um trabalho na perspectiva ambiental, em favor da saúde, da libertação, da melhor relação possível entre as pessoas, da aceitação de suas diferenças como dons da vida e dos Orixás neles, que permitem que possam viver sua sexualidade sem os estigmas, posto que de alguma forma elas expressam o desejo dos Orixás, que não possuem a mesma concepção patriarcal, e usam de um cuidado com as crianças (Ibeji), com as prostitutas (Pombagira), com os Exus, que ligam as coisas da terra nos céus e permitem uma vivência com certa igualdade como poucas vezes se encontra na sociedade que temos” (PASSOS, 2014)³³.

Muitos narram o que é a experiência Umbanda. Para este trabalho, destacamos um trecho de Elcyr Barbosa³⁴ (apud CUMINO, 2010, p. 118):

Umbanda, quem és?

– Quem sou? É difícil determinar.

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

³² Para Deleuze, decifrar é colocar em relação, não antes dados previamente, mas pela produção.

³³ Esta narrativa foi extraída do e-mail enviado pelo professor, quando participava da banca de defesa de um componente do NIPEEA.

³⁴ Retirado do livro *História da Umbanda*. O autor realiza uma pesquisa consistente da Umbanda.

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

1.3 UM POUSO NAS PESQUISAS EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL

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

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

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

Guattari destaca o processo do desenvolvimento [...] *de distâncias de singularização com relação às subjetividades normalizadas* (GUATTARI, 1997, p. 14), como observamos nos movimentos da juventude quando se articulam e vão para as ruas, ou nos movimentos das mulheres por igualdade de direitos, ou, ainda, nos movimentos dos Povos de Terreiros quando denunciam o racismo secular.

Para Guattari (1997, p. 15-16), a ecosofia social consiste em desenvolver práticas específicas que tendam a modificar e a [...] *reinventar maneiras de ser no seio do casal, da família, do contexto urbano, do trabalho, na reconstrução das modalidades do ser-em-grupo pelas mutações existenciais*. O autor sinaliza que a ecosofia mental deverá [...] *reinventar a relação do sujeito com o corpo, com o tempo que passa, com os mistérios da vida e da morte, como antídoto para uniformização midiática e telemática, as manipulações da opinião pela publicidade e pelas modas* (GUATTARI, 1997, p. 16). Nesse sentido, o filósofo colabora para reafirmar a urgência de outra lógica quando nos alerta: *Mais do que nunca a natureza não pode ser separada da cultura e precisamos aprender a pensar transversalmente as interações entre ecossistemas, mecanosfera e Universos de referência sociais e individuais* (GUATTARI, 1997, p. 25).

Alguns autores que pensam a Educação Ambiental contribuem a seu modo para a estrita interação da natureza com a cultura. As pesquisas em Educação Ambiental na América Latina, apontadas por Gonzales e Lorenzetti (2009), evidenciam que Brasil e México são os países que mais têm produzido em Educação Ambiental. Esses autores analisaram as produções acadêmicas de programas de pós-graduação entre os períodos de 1981 a 2003 e constataram que oitocentas dissertações e teses envolvem Educação Ambiental, principalmente nas áreas das ciências humanas, em que está localizada mais da metade das pesquisas. Os autores identificaram dois estilos de pensamento, denominando-os de Estilo de Pensamento Ecológico e Estilo de Pensamento Ambiental Crítico e Transformador.

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

Todos esses autores dissertam em suas pesquisas que a lógica que marcou os séculos XIX e XX pautou-se na matematização da vida e na lógica do tempo linear, na dicotomia do sujeito e do objeto e na redução dos fenômenos em partes fracionadas no individualismo. Consideram que a lógica dominante impõe um único sentido, impedindo o exercício do pensamento e da abertura para o imprevisível, para as novas ideias e para o questionamento

das certezas estabelecidas. Porém, a cultura não se reduz às dimensões do funcional e do instrumental, [...] *podemos complexificar reciprocamente o nosso pensamento relativo à natureza e à cultura* (MORIN, 2005c, p.112).

Para Morin (2005a), outro movimento manifesta-se na contramão desse modelo de racionalidade unidimensional, instrumental. O autor sugere a metáfora da tapeçaria como forma de enfrentar os problemas que nós mesmos criamos. A metáfora sugere que, para conhecer a tapeçaria (feita de vários fios: algodão, lã, seda, por exemplo), não bastaria conhecer as características de cada fio. Portanto, o conhecimento da tapeçaria não faz de nós conhecedores dos fios que a compõem, e muito menos o conhecimento de um fio significa que conhecemos a tapeçaria – o todo é menor e maior que as partes.

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

Com a colaboração de Tristão (2005), mergulhamos de maneira complexa nesse mundo complexo. A autora sugere que a Educação Ambiental é área do conhecimento privilegiada para a junção dos saberes, para o conhecimento complexo dos múltiplos mundos que compõem as múltiplas concepções do mundo. Assim encontramos essa possibilidade na tese/pesquisa em Educação Ambiental.

Kawasaki e Carvalho (2009), ao realizarem o mapeamento dos fundamentos da produção acadêmica sobre Educação Ambiental, trouxeram o cenário das pesquisas nesse campo realizadas entre 2003 e 2007, a partir dos trabalhos apresentados na Reunião da Associação de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPED) do ano de 2009, em que destacam as temáticas, as teorias e as metodologias que preponderaram durante esse período.

Os autores inferem que no século XX a Educação Ambiental deu um salto qualitativo, quando abandona o discurso conservacionista de ambiente e acolhe as noções de cultura em relação intrínseca com a natureza.

O termo socioambiental fertilizaria o campo dos estudos da Educação Ambiental nos trabalhos, marcadamente pelas orientações da Conferência de Tbilisi³⁵, de acordo com as quais a Educação Ambiental seria promissora para o rompimento das fronteiras do conhecimento fragmentado (TRISTÃO, 2014).

Sato (2011), ao discutir a filosofia e a Educação Ambiental e valorizar o pensamento que supera os limites da ciência moderna que compartimentou os saberes, ampliam o diálogo da pesquisa em Educação Ambiental com outras racionalidades e nos convidam a mergulhar na fenomenologia a partir da abordagem complexa do conhecimento. Esses e outros autores nos advertem de que o que nos separou da natureza foi uma racionalidade científica que nos impediu de enxergar as múltiplas vozes das múltiplas culturas, ou de outras lógicas.

Tristão (2012) ainda cita que a questão ecológica é fator mobilizador da solidariedade planetária, pois a Educação Ambiental, ao extrapolar fronteiras, cria simbiose entre o local e o global. Nesse mesmo texto, a autora inspirou-nos na produção da pesquisa com narrativas quando sugeriu: *Para a pesquisa em EA, trazer à tona outra racionalidade carregada de mitos não é apenas explicitar uma etapa na história do pensamento humano, é, também, compartilhar com outras possibilidades de compreensão do mundo, da natureza e da vida* (TRISTÃO, 2012, p. 12).

A perspectiva do trabalho, como já antecipamos, entrelaça natureza e cultura muito inspiradas pelas discussões com esses teóricos e com os pesquisadores do NIPEEA/UFES. O viés que movimenta nossas discussões alinhava-se com as tendências pós-estruturalistas e as teorias pós-críticas. Nossas pesquisas se aproximam, para Tristão (2014), num terreno incerto, por uma pedagogia da incerteza e em transformação, talvez por múltiplas educações ambientais.

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

Os terrenos incertos em que apostamos articulam as narrativas inconformadas e invisibilizadas com as lógicas que encarnam um modo de viver próprio dos Povos de Terreiro, atentos às vozes invisíveis dos seus mitos e ancestrais de matriz africana, que se contrapõem às metanarrativas produzidas pelas racionalidades modeladoras do ocidente.

³⁵ Um dos principais eventos entre governos para EA. A conferência aconteceu em 1977, na Geórgia, e teve relevância por definir objetivos, princípios e estratégias para a EA no mundo.

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

E foi na encruzilhada das orixalidades dos Terreiros que chegamos à macumba³⁶ do Povo de Santo, como possível espaço sustentável de outras lógicas, para a Invenção de Si (FOUCAULT, 2014), produtora de movimentos e de experiências complexas para a pesquisa narrativa em Educação Ambiental. Chegamos à macumba nomeada, esquadrinhada e controlada pelo discurso oficial como a existência demoníaca ou primitiva, que opera e legitima processos de exclusão, mas que no trabalho é entendida como força e rebeldia das existências infames obscurecidas e atravessadas por outras lógicas.

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

³⁶ Macumba no sentido da experiência de outra lógica. Macumba é uma árvore nativa da África da mesma família do Jequitibá, vinda da macumbeira ou macumbe, com que se confeccionam atabaques e reco-reco. É propícia à confecção desses instrumentos musicais pela resistência e boa sonoridade.

CAPÍTULO II

2 O MITO NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL

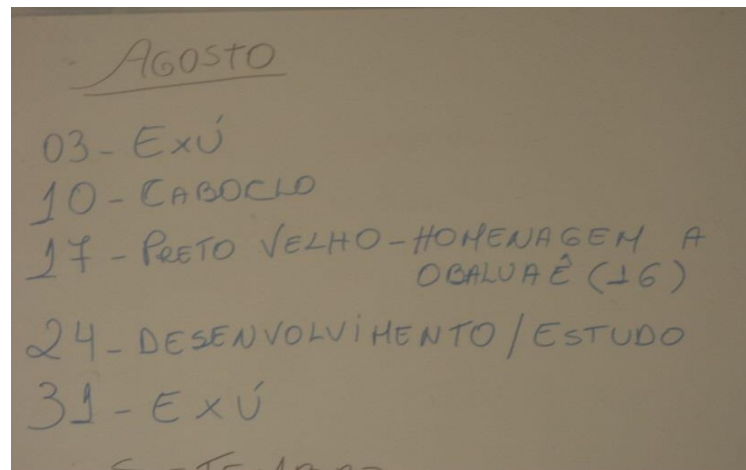
2.1 OS SABERES SUSTENTÁVEIS DE OUTRAS LÓGICAS

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

(GUATTARI, 1997, p. 27).

Figura 3 – Quadro de agenda das Giras – Terreiro do Pai Joaquim.

Exu abre e fecha lógicas.



Fonte: Castor (2012).

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

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

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

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

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

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

Essa ideia de mundo máquina e de verdade absoluta se transforma na grande hipótese da modernidade, que é traduzida nos discursos pelas ideias de progresso como pré-condição da

transformação do real. O pensamento mecanicista potencializa o conhecimento utilitário e funcional de todas as relações do ser humano e da natureza, que reverbera menos pela capacidade de compreensão do real do que pela capacidade de dominação dos saberes.

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

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

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

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

Nosso interesse na pesquisa acolhe o tempo da história da produção do conhecimento humano e dos modos como este se relacionou com a natureza, tentando buscar uma nova perspectiva epistêmica, ontológica e praxiológica para a pesquisa em Educação Ambiental.

A partir da revisão bibliográfica realizada sobre algumas questões da África³⁷ antiga, pudemos perceber que outros modos de racionalidade promovem condições discursivas que ressoam à reflexão rica e diversa do tempo em que vivemos e do modo como conhecemos e nos constituímos, principalmente de como os povos africanos se relacionam entre si e com a cultura e a natureza.

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

Compreendendo que outras veias se abrem na experiência do ser humano com o conhecimento que a produz, a precisão perseguida pelo modelo representacional que atravessa toda a produção da história do pensamento moderno será abalada por outras narrativas. As narrativas não autorizadas resistem e criam zonas de abertura que atravessam o discurso pelas margens, nas fronteiras das experiências instituídas e instituintes³⁸.

Muitas experiências no campo da Educação Ambiental não se apoiam nem são afeitas aos discursos e práticas instituídas. Nosso interesse cresce na problematização das práticas que faziam aliança com a dimensão de uma Educação Ambiental que se engendrava nas margens das experiências das existências infames para a desconstrução de *slogans* e clichês simplistas e reducionistas da complexa realidade. No processo da pesquisa, buscamos produzir um diálogo no campo da Educação Ambiental complexa que se conjugava com outros espaços e lógicas em que outros mundos poderiam ser gestados longe das amarras dominantes.

Logo, fizemos composição com as orixalidades e a lógica dos Povos do Terreiro, em específico com os que frequentam os Terreiros da Umbanda, e pudemos, nessa trajetória, problematizar como a verdade céu, postuladas na ciência moderna demonstrativa, provocariam a verdade raio mais próximas da ciência da criação e vice-versa. Algumas pistas surgiam para potencializar o campo da Educação Ambiental e provocar, a partir da

³⁷ Trata-se de um material muito rico sobre a História Geral da África, distribuído em oito volumes organizados por Joseph Ki-Zerbo (Ed.), pelo Comitê Científico Internacional da UNESCO e pelo Ministério da Educação (2010).

³⁸ Esta noção teve inspiração em leituras de textos da professora Célia Linhares, durante o doutoramento, ao considerar que as experiências instituintes e instituídas não portam uma redoma incomunicável, mas são ações políticas historicamente construídas.

experiência dos Povos de Santo, nas Giras, novos sentidos que desafiam os modos degradantes da crise socioambiental que vivemos.

Deleuze contribui para pensar as linhas de forças que acionam dispositivos e que configuram linhas de naturezas diferentes. Sampaio e Guimarães, por exemplo, quando discutem acerca das narrativas *postas em circulação na cultura* sobre a sustentabilidade, consideram que um dos desafios que se coloca para a Educação Ambiental é a articulação dos dispositivos [...] *através dos quais se possam proliferar práticas não mercantis no cotidiano das nossas vidas, nem que para isso seja preciso rasgar a própria noção de sustentabilidade* (SAMPAIO; GUIMARÃES, 2012, p. 397). No trabalho de pesquisa, buscamos as linhas de força³⁹ que nos mobilizam e nos interpelam para outros lugares ou lógicas, através das práticas de resistência presentes nas orixalidades.

2.2 REVISANDO A BIBLIOGRAFIA NO/DO CAMPO PROBLEMÁTICO

Na revisão bibliográfica de preparação para a pesquisa, optamos por dialogar com Gilles Deleuze e Felix Guatarri, por considerar que os processos de singularização são movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, em que tais processos afirmam outras maneiras de ser, outras sensibilidades estéticas e políticas. Esses processos foram sendo percebidos na experiência vivida nos Terreiros, onde as intensidades que ali circulam nos tocavam e nos afetavam, produzindo sentidos conectados com o campo da Educação Ambiental complexa que nos interessava.

Inicialmente, na revisão bibliográfica, encontramos alguns autores cujos estudos potencializavam epistêmica e metodologicamente nosso objeto de estudo. Dentre esses, destacamos Varela, Thompson e Rosch (2001), cuja obra *A mente corpórea: ciências cognitivas e experiência humana* foi inspirada nos acontecimentos da década de 1970. Nela, os autores propunham um diálogo entre as ciências cognitivas e as tradições budistas da Psicologia da Meditação e da Filosofia, de modo bem informal, entre os estudantes e professores. A proposta foi crescendo em diversos cursos ofertados por universidades. A força

³⁹A noção de linha de força não será usada neste capítulo.

das discussões desses autores está na inclusão de outras experiências humanas. Isso nos deu fôlego e confiança para prosseguir na temática desta pesquisa.

Para esses autores, as consciências são vividas nas experiências do e no mundo. Não existe consciência unificada por uma única fonte, mas produzida por múltiplas fontes; a consciência tátil difere da consciência olfativa tanto quanto da visual. Parece óbvio, mas conhecer depende de [...] *estarmos em um mundo inseparável de nossos corpos, nossa linguagem e nossa história social, em resumo, de nossa incorporação* (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2001, p. 157).

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

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

Ainda durante os estudos bibliográficos preliminares, outros autores entraram em cena, como Canclini (2009) e Bhabha (2011), para colaborar na noção do termo cultura e contribuir para o estudo, por afirmarem que a cultura é resultado de seleções e encenações sempre em renovadas construções. Portanto, para esses autores não há culturas autênticas nem mais puras que outras. Existem múltiplas construções em constante combinação e transformação, resultado de operações de repertórios de significados.

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

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

Para Gonzales e Quintanella:

La educación ambiental y la Educación para Desarrollo Sustentable son dos proyectos político pedagógicos distintos inmersos em una disputa por hegemonizar el campo de la primera... la educación para el desarrollo sustentable, el proyecto es proclive a salvaguardar los valores y principios de um sistema económico que há generado la obscena desigualdade mundial existente y una crisis ecológica sin precedente alguno en la historia del planeta (GONZALES; QUINTANELLA, 2010, p. 92).

Tomado como dimensão de produção do conhecimento complexo, tecido nas conexões entre as dimensões humanas com a natureza e a cultura, o pensamento ecológico envolve valores, atitudes, crenças, mitos, enfim, envolve o caldo cultural de que se alimenta e com que alimenta a vida, não podendo ser reduzido apenas aos aspectos considerados científicos do ponto de vista de um grupo hegemônico, ou, no caso de nossa sociedade ocidental, configurado por aspectos predominantemente mercadológicos, que produzem efeitos diferentes socialmente injustos e ambientalmente suicidas (GONZALES; QUINTANELLA, 2010).

Para dar liga ao que se constituía na produção dos estudos preliminares, o pensamento ecológico em Sato (2011), Tristão e Nogueira (2011), Godoy (2009) e Guimarães (2012) tornou-se fecundo para a tessitura da pesquisa. Com Sato, procuramos reinventar palavras e fazer da [...] *pesquisa um labirinto que, ao buscar conhecimento, reconstrói a condição humana em querer mudar a vida reinventando a paixão* (SATO, 2011, p. 2) através da imersão em uma lógica subversiva, uma lógica que se localizava nas margens.

Todos esses autores colaboraram para a revisão bibliográfica da pesquisa e para problematizar as noções dicotômicas e a não redução ou exclusão dos saberes não considerados científicos, confiando que, assim, seremos amalgamados de outra intensidade e de outra velocidade ao permitir lançar-nos nos rios subterrâneos e inventivos de outra lógica.

Logo, no processo de problematização do campo da Educação Ambiental complexa como possibilidade de fugir da lógica das explicações e dos receituários, das respostas prontas e da bipolaridade da lógica utilitarista da natureza como verdade céu definitiva, engendrava-se, no

processo de pesquisa, o encontro das dimensões epistêmica, ética, estética e política de outras lógicas, como possibilidade de criação de novos universos de referência, universos dos saberes sustentáveis de outra lógica dos Terreiros da Umbanda vividos nas orixalidades e africanidades dos seus mitos.

2.3 O LÓCUS DA PESQUISA

Há religiões que estão na completa dependência da natureza, revelando profunda ética biocêntrica. Dentre estas, as religiões de matrizes africanas dependem completamente da proteção ambiental para a sua sobrevivência.

(BELEM; SATO, 2011, p. 341).

Figura 4 – Frente do Terreiro Estrela dos Obreiros de Oxalá.



Fonte: Castor (2012).

A pesquisa foi realizada no estado do Espírito Santo, terra capixaba, situado no Sudeste do País. O Espírito Santo foi amalgamado principalmente pelas experiências dos Mineiros das Gerais (MG), do Carioca (RJ) e do Baiano (BA). Vila Velha, no início da colonização do solo espírito-santense, em 23 de Maio de 1535, foi capital do Estado e é a segunda cidade mais antiga do Brasil. Festejou seus 479 anos em 2014.

Acompanhamos durante dois anos, em quase todas as tardes dos sábados, as Giras de cinco Terreiros localizados na região da Barra do Jucu. Frequentamos por mais tempo dois deles situados no bairro Santa Paula. Todos eles se encontram na periferia do município de Vila Velha. Na maioria desses Terreiros, somente num sábado do mês não ocorre Gira. Portanto, esta experiência totalizou setenta e duas Giras. Visitamos também, nas quartas e domingos, um Terreiro em Cariacica, município vizinho, localizado a 16km da capital, Vitória.

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

Figura 5 – Imagem do bairro Santa Paula, na Barra do Jucu.



Fonte: Disponível em: www.morrodomoreno.com.br

Em alguns desses Terreiros, realizamos *in loco* uma entrevista, com perguntas abertas, com seis Pais de Santo, e entrevistas informais, gravadas em vídeo, com alguns frequentadores médiuns. As perguntas giraram em torno da estrutura dos Terreiros, de como ele surgiu, das influências dos mentores da casa, da dinâmica da Giras, das relações que os Terreiros estabelecem com seu entorno e da ocorrência de situações de violência durante as Giras. Realizamos uma entrevista *on-line* com a Mãe de Santo Sango Ayra Ibona Valda, do estado de Pernambuco, por conta de sua atuação naquele Estado e instigada pelas leituras que realizamos sobre as atividades que ela desenvolve em seu Terreiro.

O objetivo dessas entrevistas foi buscar identificar como as narrativas dessa crença podiam forjar modos não hegemônicos de ser e estar no mundo que rompessem com práticas cotidianas preconceituosas, ou como os saberes das lógicas dos Terreiros poderiam viabilizar a Invenção de Si para uma vida potente, além de buscar capturar o mito na Educação Ambiental e a Educação Ambiental no mito, tentando, a partir das existências infames vividas nas orixalidades dos umbandistas, capturar pistas produzidas para conhecer o lugar reservado à Educação Ambiental no universo dos Terreiros, respondendo assim a outro objetivo.

Outro lócus pesquisado foi a Unidade Municipal de Ensino Fundamental (UMEF) Escola Municipal Governador Cristiano Dias Lopes Filho, com a proposta de contribuir para o projeto Mojubá, que a escola desenvolvia, e para a formação dos professores e alunos da Educação de Jovens e Adultos do horário noturno. Em média, participava das oficinas um número de sete a quinze professores e de quatro a vinte alunos.

Foram cinco encontros, que chamamos de oficinas, com propostas específicas para cada um deles⁴⁰. Após a apresentação da pesquisa aos professores, revelamos nossa intenção de desenvolvê-la nas oficinas. Nos dois últimos encontros, fizemos uso de fotografias capturadas nas Giras para problematizar, nas oficinas, as orixalidades em narrativas que foram produzidas e sua relação com a Educação Ambiental. No processo de construção dos sentidos produzidos nas orixalidades em narrativas, a partir da contribuição da fotografia, fomos inventando, construindo frases significativas para a temática.

Nossa postura metodológica procurou, nos espaços formais do contexto escolar e não formais dos Terreiros, narrar experiências da Educação Ambiental através das orixalidades em narrativas, na busca de zonas de confiança e na invenção de encontros mais solidários, por escutas mais sutis e híbridas e por novos sentidos de alianças que dissolvessem pontos de vistas e desestabilizassem discursos do eixo dominante, inferindo que lógicas complexas incluem a força da ancestralidade presente nas existências infames e obscurecidas pela lógica oficial.

⁴⁰ Esses encontros serão detalhados no Capítulo IV do trabalho.

As oficinas em que trabalhamos com as orixalidades em narrativas tiveram inspiração no evento⁴¹ que o grupo de pesquisa do NIPEEA organizou no mês de junho, no Arquivo Público da cidade de Vitória.

Contribuíram para todo o processo do trabalho e para a produção dos dados a realização de entrevistas abertas e semiestruturadas realizadas com os dirigentes dos Terreiros e os frequentadores das Giras, o registro em cadernos de bordo durante e após cada Gira e nos encontros com os professores e alunos, além de gravações em áudio e vídeo, fotografias e rodas de conversas.

Ao pousar em Santa Paula, um bairro relativamente novo em Vila Velha, identificamos inicialmente aproximadamente dez Terreiros, a maioria deles às margens do espaço urbano. Os telhados de vários Terreiros de cujas Giras frequentamos eram alvo de apedrejamento, logo que iniciavam seus cânticos. Essa manifestação de intolerância acerca dos ritos africanos é ainda muito presente. Historicamente, a Umbanda, o Candomblé e outras religiões de matrizes africanas nasceram na cidade, contudo, igualmente aos povos africanos escravizados, essas religiões foram sendo expulsas desses espaços, levadas para os morros e periferias, à medida que se expandia o processo de industrialização e urbanização.

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

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

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

⁴¹ A exposição *Educações Ambientais em Narrativas* foi realizada em 4 de junho de 2014, com a apresentação de uma roda de conversa dos pesquisadores do NIPEEA e dos sujeitos das pesquisas.

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

Ortiz (1999), sociólogo e antropólogo, brinda-nos, a partir de uma perspectiva sócio-histórica crítica, com o processo da cristianização das religiões africanas em um ambiente dominado por uma elite que se pretendia europeia. Seus estudos são atravessados pela cultura e pela classe social vigente no Brasil.

Prandi (2001), com seu olhar sociológico do tema, reúne de maneira intensa uma coleção de histórias de mitos dos deuses Yorubas, capturados de fontes oral e escrita.

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

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

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

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

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

A partir dessas leituras e encontros, produzimos narrativas relacionadas com a pesquisa em Educação Ambiental como possibilidade de perceber os Terreiros como espaços sustentáveis de outra lógica e assim narrar nossa experiência, visto que a experiência umbandista se

conjuga com outros movimentos sociais e ambientais na luta para a potencialização de diferentes lógicas, quando faz a opção pela vida e vai afirmando-se como processo em dissonância com mecanismos conformistas de exclusão e injustiça propagados pela racionalidade dominante.

2.4 O MITO NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL: A FORÇA ÉTICA DE OUTRA LÓGICA

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

(MORIN, 2005c, p. 145).

Mudar para permanecer.



Na composição desta narrativa, recorreremos às observações valiosas proferidas pela professora Janete Magalhães Carvalho na época da defesa da dissertação, em 2009, acerca do caráter produtivo da pedagogia como discurso político e ético, em que advertia: “[...] *o conhecimento não fala por si mesmo, a menos que existam condições político-pedagógicas para conectar*

certas formas de conhecimento com as dimensões sociais e culturais, as histórias e experiências vividas” (CARVALHO, 2009)⁴².

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

Essa mesma autora sugeriu “*escrever ao contrário*” e recorrer a uma intervenção não articulada simplesmente às ausências de histórias e de narrativas marginalizadas, mas também às narrativas dominantes contra elas próprias, para compreender o momento de ruptura, que é o momento pós-colonial. Advertiu que a questão da educação formal/não formal ou informal tem suscitado análises e construído espaços de avanços, resistências e equívocos – são diferentes faces do mesmo fenômeno.

Logo, inspirada pelas questões de CARVALHO (2009), assumimos que as orixalidades nas práticas culturais de matrizes africanas, tão negadas nos discursos hegemônicos, encontram potência para constituir lugares de negociação e de resistência, encontram em *Ayê - o mundo*, na língua Ioruba, lugar do encontro e de celebração da diferença.

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

No decorrer da trajetória, as leituras de Bachelard (2008b) igualmente contribuíram para dar sentido às narrativas da Educação Ambiental complexa pelo movimento da repercussão ou pela profundidade com que narrativas se vão produzindo na relação entre os saberes da Umbanda, que recusa o predomínio das imagens do raciocínio, mas que potencializa imagens

⁴² A professora Janete Magalhães Carvalho contribuiu muitíssimo para a problematização das questões investigativas do trabalho, incentivando-nos a continuar os estudos desde a graduação em Pedagogia, em 1997, como professora da disciplina Fundamentos Sócio-Histórico-Filosóficos da Educação. Desde então, renovamos um pacto com ela no início de cada formação, no Mestrado e, novamente, no Doutorado.

mais poéticas de reinvenção de uma pesquisa em Educação Ambiental mais ética, por conta da relação estreita com natureza e cultura.

A Educação Ambiental das lógicas oficiais não pode sair ilesa da constatação de que existe na nossa sociedade uma tríplice opressão, racial, social e de gênero, e que esse preconceito se produz nas relações de poderes e saberes instituídas no ambiente e na cultura em que vivemos. É urgente, *permitir novas configurações dos regimes de saberes e poderes* na promoção de *fissuras em alguns consensos*, como afirmam Sampaio e Guimarães (2012, p. 402).

Os saberes umbandistas operam na lógica de uma recordação atávica de nossa humanidade, conforme Gaston Bachelard (2008b), quando nos inspirou na potência de sentidos mais sensíveis, através da criação dos seus espaços poéticos, como o narrado⁴³ pela candomblecista:⁴⁴

“O universo pulsa; o universo fala. Escutar o universo é escutar as batidas do próprio coração. Não as batidas físicas, mas o pulsar abstrato, entusiasmado, de um coração pleno. Quando falo pleno, provavelmente levo as pessoas a pensarem em cheio de alegria, prosperidade, beleza... Engano! Quando falo pleno, refiro-me a um coração cheio de experiências vividas e absorvidas de maneira completa, tenham sido essas experiências sentidas como felizes ou dolorosas. O universo fala, as folhas falam tanto para quem canta para encantá-las, quanto para as pessoas que conversam com elas, ou simplesmente lhes dão um bom-dia a cada dia que amanhece. As folhas, ou melhor, as plantas são seres vivos, como é vivo todo o universo. É por isso que no Candomblé temos um ritual para reverenciar as folhas e tudo o que elas nos ensinam. Nas folhas não existem apenas substâncias químicas usadas pelos laboratórios para curar nossas doenças físicas; nelas estão contidos ensinamentos ancestrais, que, ao serem traduzidos por aqueles que se permitem escutar o universo, são verdadeiros remédios para a alma, que ajudam a curar, mas também a prevenir feridas que retardem ou impeçam que a mesma encontre seu destino” (SANTOS, 2013).

⁴³ Todas as narrativas deste trabalho serão apresentadas no texto no formato em itálico, em tamanho 12 e espaçamento 1,5, igualmente como o texto principal, fugindo à norma instituída. A opção por essa configuração adquire um sentido político ao privilegiar as narrativas e os narradores como protagonistas da pesquisa.

⁴⁴ A Sr.^a Maria Stella de Azevedo Santos é Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá. Narrativa retirada do site <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/?p=5221&cpage=1#comment-10946>. Acesso em 12 nov. 2013. Jornal semanal A Tarde.

Improvável nos cânones da racionalidade moderna que “*Nas folhas não existem apenas substâncias químicas usadas pelos laboratórios para curar nossas doenças físicas; nelas estão contidos ensinamentos ancestrais*”, como afirma a candomblecista.

Foram essas narrativas de que trata a pesquisa percorrendo os rios subterrâneos que nos levaram a escutar a mata novamente. Pelo rio subterrâneo, ou pela memória afetiva, e pelo movimento da repercussão escutamos narrativas não autorizadas histórica e socioambientalmente das existências infames.

Percorrer pelo mito na Educação Ambiental foi potente para reforçar a ética da mística da noosfera⁴⁵ umbandista, atravessada pelas culturas dos caboclos e dos negros e dos seus Orixás. É dos sábios e dos saberes dos seus ancestrais e de seus mitos, na tensão dos discursos silenciados, que o povo primitivo insiste e ainda resiste.

Transitamos pelo mundo das ideias, pela noosfera umbandista, para problematizar questões da pesquisa em Educação Ambiental complexa, pertinentes e urgentes na contemporaneidade, e propor os Terreiros como possíveis espaços sustentáveis de outras lógicas. A noosfera mística da lógica dos saberes do Terreiro é atualizada quando se ouvem as matas, os rios, as florestas ou o mar traduzidos na força dos seus Orixás.

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

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

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

A Educação Ambiental encontra sinergia com os valores dos povos afrodescendentes, percebidos em dimensões como a circularidade, a oralidade, a corporeidade, a ludicidade, a

⁴⁵ É o mundo das ideias. Conceito de Teilhard de Chardin, utilizado por Morin, que nos inspirou para definir o objeto da pesquisa. Será desenvolvido no próximo capítulo.

memória, a ancestralidade, o Axé ou a energia vital, a religiosidade, a musicalidade, a cooperação e o comunitarismo, dimensões que potencializam outro processo civilizatório. As orixalidades em narrativas são como resistência à *enfermidade cognitiva* que estamos vivendo há alguns séculos com a opção da humanidade pelo paradigma simplificador de conhecer, alheio aos ensinamentos da natureza, apenas servindo-se dela.

Em Tristão (2005), a Educação Ambiental liga-se a dois desafios vitais: a questão da perturbação dos equilíbrios ecológicos e da natureza e a questão da Educação. Com relação ao primeiro, a autora afirma que é o efeito da herança ou da lógica de desenvolvimento econômico que reduz a realidade ao nível material econômico, pela fragmentação do conhecimento, além da objetivação do sujeito à dimensão da razão hegemônica marcada pela ciência moderna. Ao analisar as narrativas produzidas no campo da Educação Ambiental, a autora elege a dimensão da Educação Ambiental ética incorporada pelo repertório da solidariedade que pode ser traduzido por [...] *um conjunto de princípios, ou fontes de critérios percebidos como um saber decisivo para garantir o futuro da humanidade* (TRISTÃO, 2005, p. 254).

Contrário a esse repertório, o paradigma cognitivo instrumental vivido em algumas experiências da Educação Ambiental tem imperado nas relações e no modo de conhecer dos indivíduos e de se relacionar com a natureza, ávidos pelo controle dos modos de operar a vida humana e não humana. A dimensão do repertório da solidariedade é a possibilidade de expansão de lógicas em redes compartilhadas, embora igualmente em torno do termo Sustentabilidade *gravitem discursos em disputa*, conforme indicam Sampaio e Guimarães (2012).

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

A perspectiva da complexidade perturba os domínios da racionalidade dura e nos permite ouvir o mar, as matas, as florestas, os rios e outros elementos vivos e reverenciados pela mítica dos Orixás, que encharcam os corações dos umbandistas e sustentabilizam sua relação com a natureza através da sua prática atualizada na Gira.

2.5 O MITO NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL: A FORÇA ESTÉTICA DE OUTRA LÓGICA

É preciso a cada instante, passo a passo, confrontar-se com o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é.

(FOUCAULT, 2014, p. 213).

Figura 6 – Gira da Praia – Terreiro dos Obreiros de Oxalá.

Habitar com o som de outros verbos.



Fonte: Castor (2012).

Em Tristão (2005, p. 259), a Educação Ambiental estética incorpora o repertório do reencantamento, que a autora denomina de *formas sensíveis da vida cotidiana*. Para a autora, a Educação Ambiental pode ser um [...] *mecanismo de contágio de sentimentos ou de emoção vivido em comum*.

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

O contágio pelas emoções sensíveis que incorpora a vida e os modos de vida das orixalidades umbandistas foi acionado nas Giras. Habitamos o som de outros verbos, acompanhada pelo som do atabaque. Percebe-se que a maioria dos Terreiros está situada às margens da cidade. Esse processo de afastamento do urbano aconteceu com as práticas religiosas de matriz africana, que foram sendo expulsas dos centros urbanos para os morros, concomitante ao processo de industrialização e urbanização que se expandia nas cidades, como ocorreu com a

natureza. O deslocamento dessas práticas em consequência do *progresso* indica a tensão de forças que se instalavam nessa relação.

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

Em razão disso, lançar-nos-íamos no movimento das Giras, experimentando-as, sentindo tudo o que se manifestava naquele evento, permitindo que atravessasse e produzisse novos sentidos. Ao praticar a escrita após cada experiência vivida nela, levávamos em conta todo aprendizado narrado daqueles fazeres e saberes que foram tecidos das conversações que o processo imprimia.

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

A cada Gira vivida, novos questionamentos se produziam para a potência do campo da Educação Ambiental complexa no trançar com as narrativas da Umbanda. Indagávamos como aquela experiência poderia dar vazão às condições de uma vida livre.

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

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

Vivemos uma lógica que produz categorias, como certo e errado, cultura baixa e cultura alta, cultura superior e cultura inferior. Atravessada pela lógica dos saberes e fazeres dos Povos do Terreiro, outra lógica e dimensão para a Invenção de Si estavam sendo colocadas em funcionamento. Estava sendo colocada em funcionamento outra maneira de compreender a realidade múltipla e complexa dos povos vindos de Aruanda e suas relações com a imprevisível e singular Aiyê⁴⁶.

Os modelos cognitivistas, historicamente a favor do progresso, pelo relevo dado à dimensão econômica, somente enfraqueceram as relações com o ambiente, criando fissuras que, durante todo o processo da pesquisa, eram percebidas. Os povos de Aruanda prezam os vínculos enredados nas conexões que tecem com Aiyê. Sabem que o ganho, a qualquer preço, normatiza a vida e esquadrinha modos de relações sociais e ambientais.

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

Esse código inscrito no corpo percorreu mares históricos com a vinda compulsória e violenta dos povos da África para o Brasil. Um cenário de dor e opressão invade o pensamento e o coração, quando percebemos o sofrimento das pessoas que, violenta e covardemente, foram submetidas a viver apartadas da sua vontade e do seu mundo.

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

⁴⁶ Significa o planeta Terra.

Figura 7 – Quadro exposto no Terreiro do Capitão Miguel.

Os códigos da experiência mística navegam pelos oceanos.



Fonte: Castor (2012).

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

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

Na Gira, percebíamos que existia uma organização das ações entre os médiuns comandados pelo bastão do Capitão Miguel, entidade de comando do Sr. Allan. A primeira impressão que se tem é que é uma desordem, mas, através da experiência, percebemos que, naquele aparente caos, existe uma organização fabulosa, orquestrada pelo comandante. São mais de cem médiuns, disse-nos ele, e na assistência deveria haver umas setenta à espera para os passes e

os atendimentos individuais, tudo já antecipadamente organizado por fichas distribuídas por ordem de chegada após as 16 horas.

A Gira é iniciada às 17 horas pontualmente, após todos ouvirem o terceiro sinal. O encerramento não ultrapassa as 22 horas. Nesse dia, ficamos mais animada com o horário. Ao chegarmos, fomos apresentada ao Sr. Domingos. Durante a Gira, ele se aproximou de nós para saber se estava tudo bem e apontou em direção a um médium que, segundo ele, era médico encarnado e médico espiritual do Terreiro. Disse que realizou uma operação desobstruindo sua artéria após os médicos dizerem que não daria para colocar o *stent*⁴⁷ por se tratar de uma artéria muito curvada.

Histórias de vida acontecem nos Terreiros na conexão entre a fé e as orixalidades encarnadas dos elementos da natureza. A condição da existência e da resistência humana se desdobra dessa fé.

Figura 8 – Gira de Assistência – Terreiro Capitão Miguel.

O leme da vida ancorado no cajado da memória.



Fonte: Castor (2012).

Seus signos afetam a condição de existência humana com intensidade e força contínua, que não encontramos em nenhuma tecnologia moderna. Caminhando pelas mãos do Sr. Allan para conhecer todo o espaço do Terreiro, primeiro onde se fazem as reverências às entidades da

⁴⁷ Tubo minúsculo usado para devolver o ritmo próximo ao normal da artéria coronariana.

casa, Caboclo, Oxum, Pompagira, Exu, Iemanjá e a Criança, percebe-se entre os médiuns a energia e a força que os espaços lhes conferem.

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

Figura 9 – Terreiro do Capitão Miguel.

Não abrigamos o segredo, nós somos o segredo.



Fonte: Castor (2012).

Aprendemos nos Terreiros as dimensões da vida e do cotidiano. Os cânticos puxam os ensinamentos e as entidades. Aprendizado complexo da fé-eco-lógica⁴⁸, que propaga e ensina diferentes formas de ver e estar no mundo sob a égide de outra lógica.

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

⁴⁸ Conceito inventado na trajetória da pesquisa que será dissertado mais à frente.

Figura 10 – Congá do Terreiro do Pai Joaquim.

Não se podem ver as coisas com os olhos dos outros.



Fonte: Castor, (2012).

Figura 11 – Terreiro do Pai Joaquim.

Estamos impregnados de um silêncio universal.



Fonte: Castor (2013).

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

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

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

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

Figura 12 – Incensário do Terreiro do Pai Joaquim.

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



Fonte: Castor (2013).

A Gira nesse Terreiro é composta de médiuns mais idosos. Mais homens que mulheres. O número de pessoas na assistência crescia durante toda a tarde. Esse Terreiro está localizado em um bairro muito carente. O mentor da casa, antes de cada Gira, conversa com o Povo de

Santo e o chama às obrigações para com os vizinhos do entorno do Centro. Sugere a constituição de grupos de trabalhos para acompanhar as famílias no que tange à frequência das crianças à escola e ao trabalho dos pais. Existe uma política desse Terreiro orientada para a conjugação de forças com as de outro Terreiro no desenvolvimento e no acompanhamento das famílias.

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

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

Fé que você pode, você tem, você consegue!

De onde é seu congá?

Quem é seu Orixá?

O que importa é ser feliz!

Um dia novo sempre vem, e isso vai passar

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

Fé que você pode, você tem, você consegue!

Não deixe de sorrir,

não deixe de dançar,

essa é uma boa reza.

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

Essa é uma BOA REZA!

Fé que você pode, você tem, você consegue!

Oxum, Oxossi, Axé

Oxumaré, Ogum, Iansã, Omolu

Vem dançar,

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

Boa Reza!

Seu Jorge (Participação de Vanessa da Matta).

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

São questionamentos que fazemos inspirada no mito Eco, dando vazão aos sons a partir das posições de onde os sujeitos narram suas histórias negadas. Na mitologia grega, Eco é uma linda ninfa condenada por Hera, esposa de Zeus, que mora numa montanha e nunca mais emitiu a fala. Contudo, sendo dublê de palavras, com o foco na dimensão sonora, seu propósito é fazer ouvir e invocar os enunciados, fazer sons das impressões e dos lugares e posições que os sujeitos ocupam. A ninfa Eco colabora para narrar não o dito, mas o como é dito, para pensar em que posição os sujeitos narram o que produzem. A história mítica de Eco encarna as narrativas e o modo como realizamos a trajetória e a urgência de outras lógicas, como as vividas pelos Povos de Santo, para potencializar o campo da Educação Ambiental complexa. O mito Eco também encarna a sujeição das falas não autorizadas historicamente pela racionalidade fragmentária e fracionária da vida humana e da natureza, mas que nos impulsiona para a força estética de outras lógicas.

2.6 O MITO NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL: A FORÇA POLÍTICA DE OUTRA LÓGICA

Quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, mas é sabido, nesse caso, aliás preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles

mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política.

(FOULCAUT, 2014, p. 259-260).

Há que se buscar pistas nos limites da herança moderna para tomar partido da ocasião (tempo *kairós*) e usar das oportunidades e das circunstâncias cotidianas vividas pelos umbandistas na escola e na vida coletiva, através das narrativas, como enfrentamento do silêncio para resistir. Há que se fazer da força da narrativa uma transgressão política!

Figura 13 – Gira da Praia.

O horizonte das orixalidades transborda fronteiras, oceanos e culturas.



Fonte: Castor (2012).

Para Tristão, *a participação e a solidariedade inscrevem-se como duas dimensões fundamentais para as questões socioambientais* (2005, p. 258). Na lógica umbandista, a inclusão é um valor inegociável. A sua história de constituição confunde-se com a história dilacerada dos escravizados do continente africano. Denominar-se umbandista é participar de uma comunidade e não de uma religião, narram alguns umbandistas. Um visitante no Terreiro precisa frequentá-lo durante um longo tempo para começar a compreender seus rituais. Para ser um iniciado, é preciso ser convidado; daí a dimensão de pertença àquele Terreiro.

Nos Terreiros, os mitos desempenham um papel fundamental para dar continuidade à sua história, contada adiante pela oralidade e não pela escrita ou pelo livro. É através da vivência nas Giras que aprendemos seu conteúdo, por isso é considerada uma religião da experiência e não da palavra no sentido da pregação, mas contada adiante pela dança e pelos seus cânticos. Para que a lógica experiencial de uma Gira faça sentido é necessário repetir a experiência de visitá-la muitas vezes.

Figura 14 – Guias dos médiuns no Congá do Terreiro Luz da Estrela.

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



Fonte: Castor (2013).

Na lógica umbandista, os cânticos fazem uso de mecanismo de resistência pela inclusão de elementos que afetam nossa existência, por exemplo, pelos seus Orixás, considerados forças personificadas, regentes da inteligência e do universo. Os Orixás são [...] *arquetipos da mitologia em total dependência da ecologia às suas existências* (BELEM; SATO, 2011, p. 341).

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

Desse ponto de vista, a força dos Orixás, ou as orixalidades, transversaliza a política pela força ética e estética das virtudes de cada Orixá. Xangó é força da justiça; Oxalá é criador e pacificador; Iemanjá é força do amor materno, Oxum, da beleza e da sensibilidade; Oxóssi habita as florestas e é o provedor dos alimentos; Nanã, a zeladora da disciplina, a matriarca, habita os pântanos e as profundezas dos rios; Ogum é aventureiro e senhor dos metais; Yansã, regida pela impulsividade, é a deusa dos raios e das tempestades, o vento é sua moradia. Assim, a compreensão da lógica inclusiva e da existência de tudo em tudo, pela força dos Orixás no mundo e na vida dos umbandistas, subverte a lógica dominante e convida pelos gestos, pela dança e pela delicadeza de outros sentidos a mundos mais dialogais.

Nesse ponto do trabalho, foram primorosas as leituras sugeridas pela orientadora de alguns ensinamentos de Stéphane Lupasco (HORIA, 2001), quando rebeldemente mobiliza nosso pensamento para aderência em uma racionalidade ou lógicas mais abertas e quando inclui a afetividade em sua proposta de estudos. Para Lupasco, a afetividade inclui potencialmente uma contradição e deve ser governada por uma nova lógica, na sua relação com o pensamento racional, entre o conhecimento e a crença, ou entre a filosofia e a religião (HORIA, 2001).

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

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

Ao tomarmos partido mais uma vez da ocasião, do momento, sem perder as oportunidades das circunstâncias cotidianas, chegamos à escola onde estava sendo desenvolvido o projeto A Cor

da Cultura⁴⁹. Segundo a pedagoga, estava havendo barreiras para se abordar a última etapa do projeto, cujo tema era Mojubá⁵⁰.

Enviamos à pedagoga a proposta de trabalhar junto com a escola o tema Mojubá e dar continuidade ao desenvolvimento com a comunidade da UMEEF Escola Municipal Governador Cristiano Dias Lopes Filho, de maneira a contribuir na formação dos professores e dos alunos da Educação de Jovens e Adultos do horário noturno. Justificamos nosso interesse e participação alegando que, além de a escola estar localizada próximo aos Terreiros que frequentamos, o tema estava visceralmente relacionado com a pesquisa.

Após uma primeira visita à direção da escola para apresentação da proposta, sugerimos desenvolver junto com as professoras (no grupo havia somente mulheres) cinco encontros, em formato de oficinas, nos horários de planejamento no turno noturno. Dada a aquiescência da diretora, propusemos dar início à primeira roda de conversas logo na semana da apresentação.

Nesse primeiro encontro, fizemos a apresentação da proposta do trabalho, para apreciação do grupo, acrescentando que não estava fechada, pois gostaríamos de trabalhar numa perspectiva de planejamento em construção duradoura e aberta a sugestões e a contribuições, de modo que pudéssemos, no coletivo, produzir nossa formação em processo contínuo e permanente do conhecimento.

Também afirmamos acreditar que, para a adesão ao grupo ser fortalecida, os princípios da participação e da inclusão da dimensão do afeto contribuiriam para uma nova percepção de produção de conhecimento em rede e do acolhimento de múltiplos sentidos, através da difusão de uma postura metodológica na conversação e na troca de saberes e fazeres vividos por todos.

A ideia seria trabalhar a partir da perspectiva do conhecimento transdisciplinar, que não hierarquiza o conhecimento, que não objetiva o sujeito, mas busca transpor os campos fixos das disciplinas para trançar múltiplas percepções e lógicas de mundos e, assim, colocar em relação aos modos de viver, sentir e perceber todo o contexto sociocultural, ambiental e histórico daquela comunidade, daqueles alunos que produzem diferentes racionalidades, justificando que percebíamos desse modo a proposta de trabalhar a pesquisa em Educação Ambiental no mito e o mito na Educação Ambiental.

⁴⁹ Todo conteúdo do projeto pode ser acessado pelo site <http://www.acordacultura.org.br/>.

⁵⁰ Um mês mais tarde, encontraríamos a coordenadora que trouxe o projeto para o município. Um bom encontro! Mojubá em Yorubá significa uma saudação.

Era nesse sentido que o tema Mojubá se relacionava com o objeto desta pesquisa, pois permitiria aprofundar as questões da inclusão de outras lógicas, discutindo acerca dos princípios e noções da Sustentabilidade e da Educação Ambiental, na medida em que problematizava noções ou o que no projeto Mojubá era denominado de princípios civilizatórios, como a memória, a ancestralidade, a oralidade, as territorialidades, a musicalidade, a religiosidade, o comunitarismo e a cooperação e a corporeidade, marcas dos repertórios civilizacionais das sociedades de matrizes africanas e afrodescendentes.

Após esse encontro, definimos alguns subtemas para as oficinas com o grupo de professores. Nosso objetivo foi visibilizar, valorizar e preservar a história e a cultura dos afro-brasileiros, acreditando que para isso seria necessário conhecer o contexto social e cultural do alunado, o material do projeto A Cor da Cultura, especificamente as sugestões do tema Mojubá, além de definir a metodologia que nos orientaria e os conteúdos e as atividades que desenvolveríamos.

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

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

Assim, movidas pelas lembranças e troca de saberes, narrativas e experiências, cada uma narrou acerca do objeto escolhido, trazendo as marcas do afeto nessas narrativas. O mundo das ideias, a noosfera, é criador de uma cognição e não está desprovido de uma racionalidade, mas apoia-se no simbólico, que é portador de mitos que nos constituem e nos fazem viver desta ou daquela forma na experiência. Por exemplo, uma professora, ao escolher o perfume Alfazema, lembrou-se de sua infância e da convivência com sua avó bem como da sabedoria que ela demonstrava sobre algumas variedades de ervas e plantas.

Figura 15 – Primeira oficina com os professores da Escola Municipal Governador Cristiano Dias Lopes Filho.



Fonte: Castor (2014).

Outro objeto escolhido foi o banquinho do Vovô. A professora que o escolheu foi marcada pelo ritual dessa escolha, e a máquina fotográfica registrou toda a sua hesitação na definição do objeto e na sua opção por ele. Ao chegar, ela retirou suas guias e guardou-as na bolsa. Mais tarde, quando se decidiu pelo banquinho do Vovô, ela se levantou e colocou as guias com mais confiança.

Figura 16 – Sequência de fotos da dinâmica da primeira oficina com os professores.



Fonte: Castor (2014).



Fonte: Castor (2014).



Fonte: Castor (2014).



Fonte: Castor (2014).



Fonte: Castor (2014).



Fonte: Castor (2014).



Fonte: Castor (2014).

Vitória, 2014



Fonte: Castor (2014).

Na sua apresentação, ela revelou para o grupo que era umbandista e narrou sobre as diversas vezes que havia sofrido preconceito por usar as guias, o que a levou a optar pelo silenciamento acerca da sua crença. Com a sua narrativa, outros fios foram puxados nas malhas do encontro, junto com um emaranhado de problematizações sobre preconceito, segregação, privação, discriminação, violência e colonialismo que reverberavam de algumas palavras e dos objetos colocados propositadamente pela pesquisadora, de modo que pudessemos perceber como esses objetos carregam marcas e são condenados no seu uso, muitas vezes devendo ficar submersos, escondidos, para não serem vistos com ódio.

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

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

Ao final do encontro, a sugestão foi de que cada uma escrevesse uma palavra que considerasse mais expressiva sobre as marcas do preconceito das religiões de matriz africana

em suas experiências em sala de aula. Sobressaíram as palavras macumba, despacho e encruzilhada.

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

A coordenadora é professora de História da Rede Municipal de Ensino de Vila Velha em um horário e analista do Judiciário em outro. A Secretaria da Diversidade do Município funciona no Núcleo de Educação a Distância, e somente ela compõe a Pasta da Diversidade no Município. “Um descaso!”, desabafa a professora.

Ela relatou que está entregando a coordenação, mas que, no ano anterior, havia feito um mapeamento das práticas que as escolas desenvolvem em relação à Lei 10.639/2003⁵¹, constatando a existência de um grande número de atividades e projetos desenvolvidos pelas escolas, mas inviabilizados para a Secretaria de Educação. A professora queixou-se da falta de recursos e de políticas públicas não só da gestão anterior, mas também da atual, em específico acerca da temática da diversidade.

Acabou fazendo um desabafo sobre esse descaso, que contribui para a falta de estímulo e continuidade do projeto. Contudo, narrou que, após nosso encontro, tomou novo fôlego e se sentiu mais motivada a lutar pelo projeto novamente. Relatou que conheceu o projeto em 2010 e trabalhou muito para que o Espírito Santo recebesse as vagas para sua implantação. A Prefeitura de Vila Velha foi então contemplada com 45 vagas. Os professores que quisessem poderiam aderir ao projeto e teriam a responsabilidade de multiplicá-lo na escola em que atuassem.

No desenrolar da conversa, a professora narrou que é candomblecista, movimento do qual está afastando-se por discordar de alguns procedimentos do mentor da casa. Segundo ela, valores mercantilistas se têm sobreposto aos fundamentos da casa. “*A fama subiu à cabeça!*” falou rindo. “*Os valores inferiores do ser humano têm imperado também nas relações dos Terreiros*”, complementou.

Contou da viagem que realizou à Nigéria, em companhia do mentor da casa, em busca de conhecimento do povo Nagô. Este, ao invés de visitar os Terreiros e as Nações daquele país,

⁵¹ A Lei 10.639/2003 marca as lutas das políticas afirmativas que tornam obrigatória a inclusão da história e da cultura afro-brasileira no currículo do ensino fundamental e médio.

entrava em desacordo com ela ao optar pelos passeios aos *shoppings*, disse irritada. Comentou que, no Terreiro que frequentava, trabalhava com as crianças, e era do que mais gostava, embora também fosse sua maior preocupação. Trabalhava com a faixa etária de 2 a 14 anos, pois eram as questões que essas crianças enfrentavam na escola que queria problematizar.

Nas conversas com as crianças, reafirmava sua crença, informando-as de que a Constituição Brasileira estabelece o respeito a todas as crenças, inclusive, portanto, às dos afrodescendentes, mas que, independente da Lei, gostaria que elas reconhecessem a beleza dos seus ensinamentos.

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

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

Através do balé dos Orixás, a professora narrou que as crianças vão encantando-se com as histórias e com o significado da força que existe na orixalidade da lógica de matriz africana, vão sendo marcadas pelos verbos da inclusão e da confiança, adquirindo um tom de admiração na crença e nos ritos da africanidade, portanto, fortalecendo seu modo de viver e de se relacionar com a natureza pela Cultura dos Povos de Santo. O balé dos Orixás ressignifica valores perdidos na cultura ocidental, fortalecendo de modo inventivo valores e dimensões afrodescendentes.

Logo após esse relato, ela nos apresentou um livro muito interessante sobre questões históricas e geográficas de etnicidades. No desenrolar da conversa, contou a experiência que teve com a feitura da boneca Abayomi. Intrigada, bombardeamos a professora de perguntas. Nesse momento, nasceu como estratégia mais uma oficina, agora com a ajuda e a experiência da professora candomblecista, que nos ensinou mais uma palavra bonita, *Malungu*, que

significa, em Iorubá, companheiro de barco ou de navio. Quando alguém se inicia no candomblé, narrou a professora, as pessoas perguntam a qual barco pertence.

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

Figura 17 – Dinâmica da confecção da boneca Abayomi na terceira oficina com os alunos.

Malungu: traçar as memórias do melhor que habita em mim.



Fonte: Castor (2014).

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

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

As bonecas geralmente representam situações do cotidiano das mulheres negras, ou da mitologia e da cultura. Tristão (2014) faz referência a Foucault sobre as narrativas como estratégia para organizar o discurso e como tática para abalar as estruturas do poder:

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

Soll foi a professora que nos acompanhou na terceira oficina para ensinar a fazer a boneca Abayomi. Na docência do ensino fundamental há mais de dez anos, Soll trabalha com a confecção das bonecas Abayomi. Satisfazendo nossa curiosidade, ela relatou que sempre se interessou pela temática da africanidade e, na sua trajetória como professora, já presenciara muitas atitudes de preconceito em relação às crianças negras.

Relatou um caso vivido recentemente por ela em relação a uma pedagoga que questionava a Lei n.º 10.649/03, argumentando que a escola não devia enaltecer as questões da negritude por achar que, dessa forma, faria sobressair mais ainda o preconceito. Soll, indignada, por mais que na sua trajetória constatasse esse discurso equivocado, reforçou que é preciso cada vez mais problematizar as formações que acontece na escola e fora dela, a discussão dessa temática com os profissionais, antes mesmo do que com os alunos.

Na biblioteca da escola, passamos a montar o mural que Soll havia confeccionado em uma das suas formações. Pedimos que a pedagoga permitisse que os alunos viessem, e aproximadamente trinta alunos compareceram. Após sermos apresentada pela pedagoga, iniciamos expondo a pesquisa e falando sobre a boneca Abayomi e a etimologia daquele nome: em Yorubá, Abay = encontro e omi = precioso. Soll disse então que a temática de nossa pesquisa havia sido discutida em vários outros encontros e que aquele seria mais um deles.

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

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

Não esperávamos essa pergunta, mas explicamos que, na Umbanda, não se faz trabalho com animais. Explicamos também que as palavras são inventadas na cultura, que a cultura afrodescendente historicamente foi desmerecida, colonizada e produzida pelos discursos hegemônicos como uma cultura desqualificada e que muitos dos seus rituais são percebidos como o mal.

Continuando, mostramos que é urgente e necessário problematizar as palavras e a construção da nossa cultura e dos discursos. Enfatizamos que nossa cultura, por ser tão diversa, é muito rica. Soll atravessou a conversa levantando as inúmeras contribuições dos povos africanos nas dimensões da ciência e da tecnologia, por exemplo, com os feitos dos faraós. Mostramos ainda como algumas dimensões foram abordados pelos africanos, como a oralidade, o Axé, a memória, a comunidade, a orixalidade; como o Povo de Santo interage com a natureza forjando, assim, um modo diferente de ser e estar no mundo, e como nós, ocidentais, lidamos com isso.

No momento em que a questão da religiosidade atravessou a roda de conversa, um grupo se levantou e saiu da oficina. Alguns olharam para as bonecas e perguntaram se elas eram vodu. Soll imediatamente retrucou: *Você sabe o que significa vodu?* Silêncio total. Soll continuou trazendo a experiência de alguns Povos da África com as entidades e os mitos, entrando finalmente no modo da feitura e na história da boneca Abayomi.

Geralmente retratavam momentos do cotidiano de sua cultura ou de alguns Orixás da sua região. Na África existem mais de duzentos Orixás. E, nesse fazer lúdico, ligavam à memória pelo afeto.

Figura 18 – Quadro exposto na terceira oficina com os alunos.



Fonte: Castor (2014).

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

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

A escola fica próxima a muitos Terreiros que visitamos, mas igualmente rodeada por igrejas da Assembleia de Deus e Maranata.

Prometemos à professora enviar algumas palavras em Yorubá para que ela trabalhasse com a turma. Como era uma professora de Português, logo se interessou muito. Ela comentou que os alunos tinham muitas dúvidas e muita curiosidade em relação a essa temática.

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

E assim fomos tecendo nosso encontro precioso com histórias e memórias a partir das Abayomi. Novamente recordava os ensinamentos de Lupasco: [...] *a lógica é a própria experiência da lógica: o sujeito do conhecimento está, ele próprio, implicado na lógica por ele formulada* (NICOLESCO, 2001, p. 113).

Figura 19 – Exposição das bonecas Abayomi realizada pelos alunos.



Fonte: Castor (2014).

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

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

CAPÍTULO III

3 TRAJETÓRIAS METODOLÓGICAS

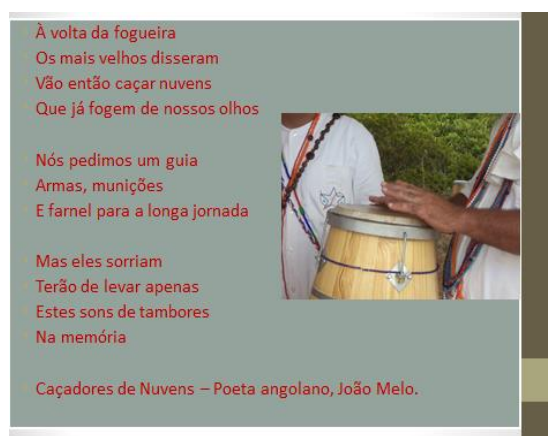
A fé ética é o amor. Mas é um dever ético proteger a racionalidade no coração do amor. A relação amor/racionalidade deve ser em yin e yang, um sempre ligado ao outro e sempre contendo em si o outro no seu estado original.

(MORIN, 2005e, p. 202).

3.1 CAPTURAR, SENTIR, FAZER, BRINCAR, INTERAGIR COM CONTEXTOS ESCOLARES

As orixalidades em narrativas presentes na lógica dos Povos de Terreiros foi a metodologia que propusemos para discutir com os professores estratégias de narrar experiências da Educação Ambiental em espaços não formais, como os espaços dos Terreiros da Umbanda, e também os espaços formais, como os da escola. Buscamos, então, compreender como novas lógicas potencializam práticas de resistência e de rebeldia para o campo da pesquisa em Educação Ambiental.

Power Point da dinâmica da quarta oficina com os professores.



Fonte: Castor (2014).

Vitória, 2014

O tambores e atabaques soam para nos tirar da surdez cotidiana, urdida de resistência ao preconceito e da violenta discriminação sofrida pelos afrodescendentes, pelas mulheres, pelas crianças, pelos mais velhos, pelos jovens, pelos mais pobres, pelas existências infames dos Terreiros do Povo de Santo, por não conferir legitimidade às lógicas de uma única história contada pela racionalidade oficial.

Foi desse modo que um sentimento de esperança e de carinho envolveu a quarta oficina com o grupo de quarenta professores e professoras da escola municipal naquela manhã e naquele encontro. A proposta foi dar continuidade à metodologia das narrativas, a pedido da pedagoga.

O combinado seria iniciarmos a oficina às 7h30min e terminá-la às 10h, finalizando com uma feijoada, cardápio que brindaria o fechamento da temática.

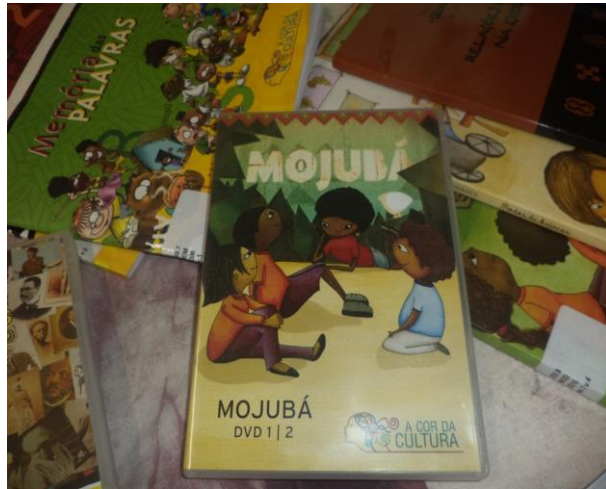
A Secretaria de Estado da Educação do Espírito Santo (SEDU/ES), em parceria com algumas prefeituras, acordou que nos dias dos jogos do Brasil não haveria aulas, mas haveria encontros de formação com os professores dos três turnos. Esse encontro abordaria a temática das relações raciais e etnias, por isso a pedagoga pensou em nos convidar para contribuir para o debate.

O convite partiu dela. No início, mostrava certa preocupação em abordar a temática com um grupo que não fazia parte de seu cotidiano (ela trabalha no noturno somente). Na sua experiência, tinha que problematizar com o grupo a temática da africanidade, do preconceito, do racismo, dos movimentos cotidianos vividos na escola, que se deparam com todo tipo de discriminação, o que sempre foi um desafio.

Comentou que nossos encontros com o grupo do noturno vinham produzindo bons debates através da metodologia das narrativas. Aproximando-se, a professora responsável pelos aparatos do funcionamento da tecnologia e do cerimonial, de modo muito calmo, dizia palavras que a deixavam menos tensa.

Mojubá, a saudação em Iorubá, começava a dar bons frutos. O projeto A Cor da Cultura espalhava-se por toda a escola. O evento nos ungia de felicidade e alegria.

Figura 20 – Material do Projeto A Cor da Cultura: quarta oficina com os professores.



Fonte: Castor (2014).

Ao ver aquele espaço tão cheio de vazio, imaginávamos como seria a chegada do grupo. Um a um, meio desconfiados, alguns ansiosos, conferindo as horas: afinal, o jogo do Brasil com Camarões aconteceria em algumas horas.

Figura 21 – Quarta oficina com os professores.



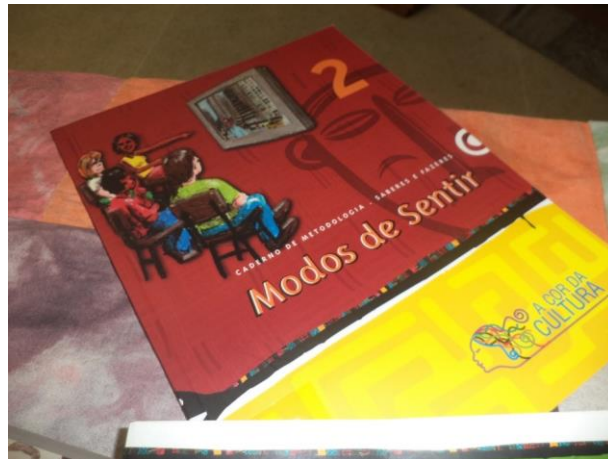
Fonte: Castor (2014).

Observamos o material do projeto A Cor da Cultura em cima da mesa. Os verbos de outra lógica sobressaíam aos olhos de quem pudesse ver. Convidavam a novos modos de interagir,

Vitória, 2014

brincar, fazer e sentir. Ficamos ali, pensativa nos verbos. Poder compartilhar a pesquisa com aquele grupo pelos verbos que o projeto sugeria dava-nos grande prazer.

Figura 22 – Material do Projeto A Cor da Cultura – Modos de Sentir.



Fonte: Castor (2014).

A ação de sentir e poder compartilhar o mundo das orixalidades e de encaracolar-se de uma nova lógica que adere à rebeldia e à resistência como a fé-eco-lógica dos Povos de Santo viria de brinde.

Sentir e compartilhar a nossa humanidade nos elementos da cultura e da natureza, de modo que esses elementos, no processo de sua constituição, não nos separassem uns dos outros, mas incluíssem outras histórias e pontos-de-vista, que diferissem das marcas da lógica neoliberal de desenvolvimento e de progresso sob a égide do capital e da lógica progressista dominante, seria a nossa contribuição.

Afinal, Morin (2005b, p. 112) adiantou-nos que *a cultura é o ecossistema das nossas ideias de natureza*, portanto, os modos de sentir e compartilhar nossa cultura deveriam incluir a riqueza de nos termos tornado muitos e resistirmos aos modos de fabricação impostos pelo discurso do capitalismo excludente, amalgamado pela lógica moderna.

A ação de sentir o mundo pelas orixalidades seria a estratégia para problematizar uma tendência de fazer pesquisa em Educação Ambiental e Educação em específico, com o viés técnico-instrumental, propagada por discursos rasos e frios amalgamados pela lógica oficial. Estávamos envolvida em estratégias que percorrem caminhos desviantes da lógica fria, para o

exercício do pensamento, para abertura às novas lógicas e para o questionamento das certezas estabelecidas.

Aqueles encontros foram feitos, a partir do mundo dos mitos africanos, de modo lúdico, em especial os modos de vida das africanidades e das orixalidades presentes nas lógicas dos umbandistas, através da conexão com a Educação Ambiental em que apostamos para podermos redimensionar os processos de produção das subjetividades conformes.

Figura 23 – Material do Projeto A Cor da Cultura – Modos de brincar.



Fonte: Castor (2014).

Essa interação opera, resiste e combate, silencia e negocia na nossa sociedade, no nosso cotidiano, na nossa vida e nos processos que nos constituem, processos que Foucault (2014) chamou de jogos de verdade ou das relações complementares dos processos de objetivação e subjetivação, nos modos como os discursos, histórias e lógicas podem circunstancialmente tornar-se verdadeiros.

Figura 24 – Material do Projeto A Cor da Cultura – Modos de interagir.



Fonte: Castor (2014).

A possibilidade potente de novos fazeres nos espaços da escola e das pedagogias pela leitura lúdica das orixalidades seria uma tentativa de capturar os saberes sustentáveis de outra lógica que atravessa as práticas sociais, culturais, ecológicas, políticas, econômicas e históricas, além de pensar temáticas fora do eixo dominante das pesquisas e dos projetos em Educação Ambiental, desenvolvidos em espaços formais, como a escola, e assim poder arriscar-nos em outras lógicas.

Figura 25 – Material do Projeto A Cor da Cultura – Modos de fazer.



Fonte: Castor (2014).

A pedagoga recepcionou os participantes ao som da música⁵² da cantora Clara Nunes, ao mesmo tempo em que imagens de nossa cultura eram expostas na tela. A letra da música sugeria o encontro de três raças.

*Ninguém ouviu
Um soluçar de dor
No canto do Brasil
Um lamento triste sempre ecoou
Desde que o índio guerreiro
Foi pro cativo*

*E de lá cantou
Negro entoou
Um canto de revolta pelos ares
Do quilombo dos palmares
Onde se refugiou
Fora a luta dos inconfidentes
Pela quebra das correntes
Nada adiantou
E de guerra em paz, de paz em guerra
Todo povo dessa terra
Quando pode cantar, canta de dor*

ôôôôô

*E ecoa noite e dia
É ensurdecidor
Ai, mas que agonia
O canto do trabalhador
Esse canto que devia
Ser um canto de alegria
Soa apenas como um soluçar de dor*

Ôôôôôôô

O grupo crescia e se posicionava nas cadeiras. A pedagoga nos apresentou ao grupo e, após as primeiras colocações acerca da temática a ser discutida sobre as relações raciais no cotidiano da escola e suas implicações para a subjetividade e os afetos, demos início às nossas considerações.

⁵² *O encontro das três raças*, composição de Paulo Cesar Pinheiro e Mauro Duarte, interpretado pela cantora em 1974.

Iniciamos contextualizando a pesquisa e falando sobre como chegamos àquela escola. Logo em seguida, agradecemos o convite e a acolhida. Revelamos nosso incômodo, desde muito pequena, a respeito da ideia de que o mundo teria uma única história. Movida por grande curiosidade, pensávamos que teria que haver outras histórias e lógicas para compreender o mundo e as pessoas que fazem o mundo. Foi em razão desse incômodo que surgiu nosso interesse de pesquisa. Continuamos dizendo que, para chegar às orixalidades como objeto e tema da pesquisa, fomos urdida das vias do afeto, da curiosidade, da esperança em construir um mundo melhor e mais justo socioambientalmente, implicada nas questões da Educação Ambiental.

Continuamos dizendo que a cultura, como chave para essa compreensão, parecia efetivar-se em uma boa aposta, justificando o modo como o grupo de pesquisadores, do qual fazemos parte, pensa a Educação Ambiental e, ainda, esclarecendo que a pesquisa só havia acontecido porque estávamos envolvida, encarnada nessa temática feita dos fios da paixão. Portanto, não isentas da produção dos dados, pesquisa e pesquisadora teciam uma rede juntas.

Ponderamos que, na condição circunstancial de católica, branca, ocidental e historicamente feita das camadas da modernidade, ao nos impregnar das orixalidades, fomos arremessada e balanceada pela lógica quente dos Povos da Umbanda. Esse processo de imersão nessa lógica somente foi possível via Giras, que acompanhamos por dois anos em Terreiros próximos a escola. Em nossa fala, portanto, consideramos que alguns alunos poderiam frequentar as mesmas Giras que tanto nos ensinaram.

Dissemos, também, que faríamos um debate sobre as narrativas produzidas a partir das experiências nas Giras e que gostaríamos de fazer uma conexão dessas imagens, com a Educação Ambiental, uma vez que são propagadas com viés economicista, conservador e dominante da lógica mercadológica do mundo e das relações que mantemos com as pessoas que habitam o planeta.

Antes de iniciarmos a Dinâmica do Cadáver Bonito⁵³, falamos que apostávamos naquele encontro para a desconstrução das amarras que nos vêm constituindo para sermos o que

⁵³ O Jogo do Cadáver Bonito inspirou-se na leitura dos intercessores Sato e Passos. Criado pelo artista André Breton, que inspirou a produção das obras do surrealista Bernard Dumaine, o Jogo do Cadáver Bonito consiste na construção de uma obra realizada entre dois ou mais artistas, em que um encobre o que fez e o encaminha ao outro para lhe dar continuidade. O resultado final é surpreendente no jogo colaborativo da produção da obra, que somente se mostra após o mistério de sua construção conjunta.

somos, e que algumas pistas poderiam ser tecidas no pensamento para uma nova ação com o outro. Assim demos sequência às nossas atividades.

I – MODOS DE FAZER: Formamos quatro grupos. Cada grupo compôs seu Cadáver Bonito a partir das narrativas. Muitas polêmicas giravam na roda de conversa, alguns desconfortos foram colocados em relação a algumas imagens. Circulando pelos grupos, capturamos algumas falas produzidas a partir das narrativas.

“Somos seres incompletos, tudo é experiência; o preconceito e o racismo devem ser evitados desde o ambiente familiar”. “Existem preconceitos nas relações entre colegas de trabalho, não creio que vá mudar muita coisa”. Algum pessimismo também circulava: “Na Umbanda, existe o mal quando eles fazem os trabalhos nas encruzilhadas”. É preciso não naturalizar alguns conceitos, como, por exemplo, sempre seremos colonizados de alguma forma”. “Os negros também escravizavam outros negros na África”. “Para que existem cotas para negros?”

II – MODOS DE BRINCAR: Em todo início de debate, há sempre um momento de esfriamento. Para se temperar uma roda de conversas, demora-se um pouco. Conversas se misturam, risos atravessam a roda, cada um pensando no que pode contribuir para realizar a tarefa solicitada. Outros ficam mais distantes daquele momento. Mil combinações geram uma roda de conversas. É bonito ver a trajetória dos trabalhos.

As subjetividades não são algo do individual, como pretendiam as narrativas dominantes. As subjetividades são fabricadas ambientalmente e circulam nos conjuntos sociais. As subjetividades engendradas no encontro de formação daquele grupo propagaram, então, Educações Ambientais complexas, que não separavam o pensamento da ação nem a vivência da existência, portanto não operavam na lógica dual.

Ao fazermos uso das narrativas, um modo de brincar discutindo seriamente os eventos humanos, provocamos o que Tristão insinuou quando apostava nas pesquisas narrativas como maneira de compreensão para os [...] *eventos humanos, em contextos de atuação política*, e quando recomendava [...] *deixar espaço interpretativo e de reflexão para ações futuras* (TRISTÃO, 2008, p. 15)

Pelo lúdico, problematizávamos a estética umbandista e as marcas políticas presentes nos princípios civilizatórios das orixalidades, como a circularidade, o Axé, a memória, a

corporeidade, orixalidades que organizam um modo sensível de atuar e ser para dar visibilidade e inteligibilidade a uma nova forma de compreensão do mundo.

III – MODOS DE SENTIR: Fazer do encontro de lógicas discordantes e de percepções individuais uma estratégia de ler lógicas ao contrário, para a reinvenção de novas lógicas que diferem das maneiras de pensar e fazer a Educação Ambiental oficial e, desse sensível, capturar as lógicas dominantes que concorreriam para problematizar os saberes e lógicas do Terreiro e das orixalidades, foram os repertórios produzidos que se emaranhavam na teia complexa das experiências dos professores, na vida, na escola, na sociedade, no ambiente e na cultura.

É um modo de sentir e [...] *ecologizar o pensamento da vida, da sociedade, do espírito e de repudiar para sempre todo o conceito fechado, toda a causalidade unidirecional, toda coisa em si*, como sugere Morin (2005c). E assim os Modos de Interagir comporiam o Cadáver Bonito, criado como arte colaborativa em permanente fazimento a partir das narrativas. Flagramos a boneca Abayomi sendo trançada pelas mãos de uma silenciosa componente do grupo. Embora não tenha sido inserida no Cadáver Bonito, a boneca foi a expressão daquele bom encontro.

IV – MODOS DE INTERAGIR: A Composição do Cadáver Bonito a partir das narrativas.

1.º Grupo – Abrir a janela e olhar para poder ver, buscar mais profundidade e sair da superficialidade, desnaturalizar o que parece natural para potencializar e desconstruir modos de regimes de dizibilidades de verdades absolutas em busca da desconstrução da cultura colonizada e hierarquizada, foi assim que o primeiro grupo, a seu modo, ressignificou a narrativa.

A janela fechada, localizada acima da figura do humano-máquina, chamou a atenção da professora que apresentou o trabalho. Ela narrou em um tom pessimista que, na verdade, não gostaria de estar ali, de ter que acordar cedo, como acontece em alguns dias, quando não tem a menor vontade de ministrar aula. Seu desejo é estar aposentada, em casa, deitada em uma rede.

Figura 26 – Power Point da dinâmica da quarta oficina com os professores.



Fonte: Castor (2014).

Imediatamente ficamos a refletir sobre como temos fabricado nossos modos de existência, se para a potência de afirmação da vida ou para o aniquilamento dela e dos múltiplos modos de nos relacionarmos entre nós, com a cultura e com a natureza.

Quando lógicas são fabricadas de modo que nos tornem objetos de uso descartáveis e fragmentados da nossa humanidade, apartando-nos da emoção que nos une, vamos configurando mundos sem sentido, não produzindo conhecimento que se conecte com a vida, como se aquele pessimismo de que as coisas não mudam poderia produzir pontes com outras lógicas e sentidos mais quentes e habitar outras perspectivas de mundo, lendo ao contrário e de modo inclusivo os objetos e verbos das narrativas umbandistas. Dançar, ungir, cantar, comer, partilhar, disponibilizar, envolver, beijar, abraçar, tocar, aceitar, acolher seriam verbos potentes para desconstruir lógicas embotadas e mofadas e construir novas existências.

O capitalismo classifica, cria relações exteriores, economicistas e superficiais, como o grupo colocou em seu Cadáver Bonito. Talvez o grupo tenha entrado no movimento que Bachelard (2008a) chamou de repercussão, que nos chama à profundidade de nossa existência.

2.º Grupo – Sair do castelo da lógica dominante, fazer conexões múltiplas com muitas culturas e histórias, habitar lugares menores pelo redimensionamento de pontos de vistas, ou redimensionar pontos de vista para habitar lugares mais significativos, com a lógica que

rebeldia e cria novas existências, foi a provocação que a imagem produziu: a abertura de ideias e lógicas que nos tiram da acomodação e nos colocam em relações solidárias de troca.

Figura 27 – Power Point da dinâmica da quarta oficina com os professores.



Fonte: Castor (2014).

É preciso estarmos atentos às vozes invisíveis dos mitos e ancestrais de matriz africana para acolher a lógica da orixalidade quando toca a terra. Essa troca reforça sua conexão, sua ancestralidade, seu respeito e nos provoca a contrapor a racionalidade modeladora do ocidente, fazendo-nos perceber os frágeis pilares em que foi fundada.

Quando traçamos a vida com os fios da ética, configuramos outra paisagem. A experiência mística precede a elaboração discursiva. Quem contou e como foram contadas as histórias da terra, das estrelas, do universo antes da ciência? indagam Sato e Passos (2009). Que histórias nos fizeram e nos fazem acreditar?

Para um umbandista, o leme da vida está ancorado no cajado da memória. E para aquele grupo, a seu modo, o sentido que deu ao seu Cadáver Bonito lembra que, com os fios da delicadeza, fiaremos malhas de outras lógicas, com respeito à alteridade e pela dignidade singular dos verbos, dos gestos e dos objetos umbandistas.

3.º Grupo – Identificar o que nos singulariza e o que nos diferencia para criar o mundo com muitas cores e mãos. Foi essa a leitura realizada pelo grupo, após discutir acerca da narrativa.

Figura 28 – Power Point da dinâmica da quarta oficina com os professores.



Fonte: Castor (2014).

O professor que apresentou o trabalho havia participado da última oficina com o grupo de alunos. Lembrou que o grupo discutiu sobre viver de modo diferente, do jeito que a sociedade impõe.

Lembramo-nos do que afirma Foucault: *A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas ideias, como se pudesse delas ser deduzida, mas sim em sua filosofia como vida, em sua vida filosófica, em seu êthos* (FOUCAULT, 2014, p. 213). O filósofo nos impulsiona a problematizar o jogo estético presente nas orixalidades.

Somos inventores dos nossos destinos nas circunstâncias em que se dão as relações entre a cultura e a natureza. O grupo questionou a falta de opção das cores dispostas para a confecção do Cadáver Bonito. Embora fizesse uso da cor preta em maior quantidade que a cor rosa, não considerava que o mundo devia ser a medida dos negros; apostava em um mundo em que não houvesse o privilégio de nenhuma cor de pele. Afinal, qual é a cor da pele?

Uma professora lembrou ter lido sobre uma artista plástica que desenvolveu uma palheta com novos nomes de cores e assim conseguiu demonstrar a impossibilidade de definir as cores da pele dos seres humanos.

Ao relatar sobre a dificuldade que a artista encontrou para colocar no mercado sua invenção de novos nomes de cores, em uma indústria que confeccionava lápis, abriu o debate no grupo. Os fios das memórias dos professores traçavam novas malhas no debate. Foi lembrada, por Vitória, 2014

exemplo, a forma como na infância eram obrigadas a mudar a textura do cabelo conforme o padrão de beleza imposto pela sociedade e como isso perdura com força na contemporaneidade.

Logo as falas giraram em torno da função que a escola adquire cada vez mais com as profundas questões do mundo contemporâneo, de como está implicada nas questões da vida, das relações humanas, dos debates polêmicos, como racismo, inclusão, exclusão, sociedades sustentáveis, desenvolvimento social e ambiental, justiça, democracia, direitos humanos, ciência, e de como essas questões nos pertencem, disse o professor.

Desse modo, o debate provocaria, observaram algumas professoras, a necessidade de deslocar os sentidos, de modo que pudessem, a partir de formas e posturas pedagógicas habituais, tornar visíveis posturas preconceituosas. Lembramos que, ao estudar os gregos, Foucault (2014) se interessou pelas práticas de liberdade. Para o filósofo, é necessário ocupar-se de si e não há como cuidar de si sem conhecer-se a si mesmo, portanto, para Foucault (2014), *você terá se tornado o logos ou o logos terá se tornado você*, à medida que traz a dimensão ética implicada nas relações com os outros e com o *éthos* da liberdade.

4º Grupo – Pelo Axé, é possível cultivar a seiva da cultura em conexão com a natureza, porque somos a natureza e vivemos na cultura, porque somos seres incompletos e podemos criar o mundo e a escola em que vivemos. A última narrativa disparou muita alegria nos professores.

A professora levanta empolgada, coloca o que o grupo produziu no centro do círculo e, como numa dança poética, narra o processo de feitura do jogo: uma árvore com vários galhos, cada galho com inúmeros corações vermelhos, como flores que acabam de nascer.

Figura 29 – Power Point da Dinâmica da quarta oficina com os professores.



Fonte: Castor (2014).

O Axé é a seiva de que a árvore precisa para crescer e dar frutos. Lembramos que, para os umbandistas, o Axé está em tudo. Por exemplo, quando traduzido em palavras, é hálito que emana da boca do mundo e para o mundo. A professora fala que Axé é saudação de paz, de desejo, de amor, como em outras religiões. Termina sua apresentação de modo sorridente, agradecendo a experiência.

Figura 30 – O Jogo do Cadáver Bonito.



Fonte: Castor (2014).

Vitória, 2014

CAPÍTULO IV

4 A EDUCAÇÃO AMBIENTAL NO MITO

4.1 A INVENÇÃO DE NOVOS CONCEITOS – FÉ-ECO-LÓGICA: NOOSFERA E RESISTÊNCIA

*Vu des mille fenêtres de l'imaginaire, le monde est changeant.*⁵⁴

Gaston Bachelard

Riscar a Terra com a lógica da Orixalidade e, desse encontro, transfigurar o coração e redimensionar pontos de vistas para transformar a Vida.



Fonte: Castor (2012).

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

O risco que se corre desse compartilhar, da criação dos diálogos e dos encontros e do uso da imaginação através das africanidades e orixalidades presentes nas lógicas invisibilizadas

⁵⁴ Visto das mil janelas do imaginário, o mundo é mutável (BACHELARD, 2008a, p. 143).

afrodescendentes é possibilidade de criação de fissuras no modo hegemônico da lógica ocidental e oficial.

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

Morin (2005c) inspira-se nos arquétipos de Jung e em Teilhard de Chardin. O filósofo Teilhard de Chardin foi quem forjou o termo noosfera, inspirado em Popper, que denominou a noosfera de o mundo três⁵⁵, produto do espírito e da atividade humana.

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

Essas religiões jamais abandonaram o mundo da imaginação, ao contrário, convivem com ele de modo hologramático⁵⁶ e concomitante aos afazeres cotidianos da vida na/em comunidade onde vivem e se relacionam. A lógica rebelde acolhe o contraditório. Numa Gira, ao conviver com os sons dos batuques e atabaques, nas manifestações das danças e nas celebrações manifestas nos seus Orixás, o Povo de Santo, mediante o simbólico, vive o mundo, vive o Ayê e o atualiza nos contatos das intensidades do corpo, como sugere o filósofo: *As coisas nos falam e por isso temos, se dermos pleno valor a essa linguagem, um contato com as coisas* (BACHELARD, 2008b, p. 12).

A racionalidade cognitiva do mundo instrumental e ocidental opera no mundo simbólico muitas vezes de maneira hostil e com características deterministas, racionalidade que ressoa em modos e relações que compartimentalizam o conhecimento; que trata de modo utilitarista

⁵⁵ O mundo três é o mundo onde habitam as ideias.

⁵⁶ Esse princípio coloca o menor ponto na totalidade e vice-versa.

o ambiente, estendendo esse modo de relação para a dissociação da natureza e da cultura: dicotomia materializada em ações depredadoras e coisificadoras das relações entre os humanos, e destes com a natureza. Os efeitos dessa lógica coisificam as relações, orientam práticas cristalizadas, mas, igualmente, escamoteiam lógicas e fazeres capturados pelas experiências singulares.

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

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

Durante a trajetória da pesquisa, percebíamos que algumas experiências⁵⁷ vividas nas Giras Umbandistas habitavam, em seus verbos, um novo sentido de pensar, sentir, conhecer e estar no mundo. Fomos à caça dessas experiências e novos questionamentos foram engendrados.

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

⁵⁷ Experiência como noção do que nos toca e nos afeta, como sabedoria de vida vivida, tão rara em “tempos modernos”. Em Aldous Huxley, escritor inglês do clássico *Admirável mundo novo*, a [...] *experiência não é o que acontece com um homem é o que um homem faz com o que lhe acontece.*

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

A palavra Òrisà⁵⁸ é utilizada para definir as divindades, e nunca para formas de espíritos comuns que possuem suas próprias denominações. Essas divindades trazem à mente a imagem de seres com personalidade e temperamento próprios, certamente semelhantes aos seres humanos. Essas qualidades os tornam realidades individuais para seus cultuadores, qualificando-os para suas funções neste mundo. A concepção dessas qualidades antropomórficas está evidenciada em alguns mitos que os revelam plenos de defeitos e virtudes, da mesma forma que os seres humanos os possuem (BENISTE, 2013b, p. 78).

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

Segundo Morin (2005c), a complexidade, sem pretender ser um receituário, clama para a *chamada à civilização das idéias*. Nesse sentido, *traz a idéia de ferro planetária*, indicando que entramos na era planetária e civilizacional, em que todas as culturas estão impreterivelmente, a partir de agora, em interconexão permanente (MORIN, 2005c, p. 119). Ao mesmo tempo, o filósofo alerta: [...] *estamos na pré-história do espírito humano* [...], ou seja, submissos aos modos mutiladores e destrutivos do pensamento, ou na *barbárie das idéias*, mas, igualmente, [...] *é o universo do espírito que medita, que imagina, mas que também é vivo e se movimenta em sua busca do conhecimento do mundo que o cerca e no qual ele se banha e do qual procede*, narra Lerbert (2001, p. 90).

Como nossas escolas, especificamente, e a sociedade, em geral, têm mutilado modos de pensar e de ser? Michel Foucault (2014) sugere confrontar o que se diz com o que se pensa e

⁵⁸ Na língua Yorubá, a pronúncia e a escrita das palavras diferem da forma como adotei na tese. O escritor José Beniste, no livro *Órun e Àiyé: o encontro de dois mundos*, traz importante e aprofundado estudo.

o que se é. Na Umbanda se aprende que Ogum, por exemplo, é deus ferreiro, senhor do fogo e da forja, nada teme, é conhecido por separar e juntar, é insistente e tem muita iniciativa. Ogum é o Orixá que domina todos os metais, principalmente o ferro, estendendo seus domínios à agricultura, pois a ele foram conferidas as construções das ferramentas para o plantio e a colheita dos alimentos.

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

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

Figura 31 – Canto de Ogum – Terreiro dos Obreiros de Oxalá.

A força de uma Gira passa pelo ferro de Ogum.



Fonte: Castor (2012).

A tese que defendemos é de que os saberes sustentáveis de outra lógica se expressam nos modos e nos Terreiros dos Povos de Aruanda, pois, sem saber da recomendação do filósofo de confrontar o que se diz com o que se pensa e o que se é, a macumba encarna a vida como obra de arte. A orixalidade de Ogum inspira-nos na luta pela inclusão de outras lógicas que

não a lógica dominante do modelo mercadológico comprometido com setores fundamentalistas, que historicamente insistem na exclusão de direitos e de experiências contrárias à sua lógica, como, por exemplo, impedindo alguém de se assumir umbandista no seu ambiente de trabalho; negando à mulher negra o atendimento em saúde em tempo igual ao de uma mulher branca; discriminando violentamente um candomblecista no seu direito de uso das guias, turbantes ou roupa branca às sextas-feiras; proibindo os cânticos dos atabaques na escola por serem considerados de macumba do mal; tolerando que os Terreiros sejam apedrejados ou incendiados nos dias de Gira.

Em 2014, vivenciamos no Brasil que a força da orixalidade resiste e convida a população para ocupação de Brasília, junto com Povos dos Terreiros, na intenção de denunciar as muitas experiências de sujeição aos modos de ser, sentir, pensar e viver desse povo.

PELA GARANTIA DE DIREITOS, OCUPAREMOS BRASÍLIA! Por que ocupar Brasília no dia 10 de junho? Todos os dias, quando um dos nossos é agredido por “filho do capeta”, nós morremos. Em cada ação arquivada nos Juizados Especiais Brasil a fora, quando juízes ou conciliadores não reconhecem a intolerância religiosa contra nossos ancestrais como violação a um direito fundamental, nós morremos. Todos os dias, quando traficantes proibem que usemos nossos fios de contas e guias nas favelas e periferias, nós morremos. Mas mesmo essa morte simbólica ainda parece muito pouco. Conforme vocês poderão conferir nas reportagens anexadas a esta carta, vinte e dois sacerdotes de matriz afro-brasileira foram assassinados nos últimos nove anos, 15 deles apenas no estado do Amazonas. Pode parecer um número pequeno, mas, se considerarmos que, segundo o Censo 2000, os candomblecistas e umbandistas somam 0,8% da população brasileira, a impressão que temos é que algo de muito ruim está acontecendo conosco. Quando pensamos que esses casos são os únicos a que conseguimos ter acesso, porque publicados pela imprensa, ficamos com a sensação de que eles podem ser muito mais... Principalmente porque crimes de intolerância religiosa sequer são notificados como tal – seja pelas Polícias ou pelo Poder Judiciário. Para o Brasil, candomblecistas e umbandistas são invisíveis... tanto que um magistrado, sem nenhum prurido, se recusou a liberar uma medida liminar pedida pelo Ministério Público Federal, porque não nos considera como religião. Realmente somos muito poucos. Alguns pesquisadores mais otimistas, ao incluírem os espíritas na contagem do Censo, chegam a 1,7% do total de cidadãos deste País. Isso transformado em números não soma mais de dois milhões de pessoas. Assistimos todos os dias a um dos nossos perder um emprego, sofrer uma violência verbal, ter o terreiro incendiado, perder a guarda de um filho na Justiça... tudo porque o Candomblé e a Umbanda são religiões minoritárias, que jamais foram curral eleitoral de políticos e que atuam sob a lógica da ancestralidade – que nos permite pensar uma unicidade diversa. Por todos esses motivos, e por mais alguns que nos escapam – sabemos que as escolas expulsam nossas crianças, os hospitais não atendem nossos filhos e até mesmo nossos vizinhos se sentem incomodados com os sons dos nossos atabaques (mesmo que toquemos de dia, respeitando a Lei do Silêncio) –, é que precisamos mostrar ao Brasil quem somos (Carta dos Povos de Santo aos defensores dos Direitos Humanos, junho/2014, Casa de Oxumaré).

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

Em Morin (2005a, p. 112): *A ciência é uma aventura da inteligência humana*. Parafrazeando o filósofo, a ciência, quando não endurecida, mas amalgamada pela lógica da sensibilidade, é uma invenção da experiência humana atualizada e negociada entre as múltiplas culturas.

A experiência umbandista não pode ser capturada pela estatística fria dos órgãos do Governo. Essa experiência não pode ser considerada minoritária do ponto de vista da lógica fria e determinista dos gabinetes institucionais. Logo, buscar o invisível nos fios dos acontecimentos⁵⁹ das narrativas em orixalidades, na fé-eco-lógica que subverte e rebeldia, é a potência que inspira a tese para discutir a monocultura de lógicas.

Ao pousarmos no terceiro reino, nas práticas que atravessam a noosfera que os umbandistas compartilham e atualizam no cotidiano de suas vidas e imprimem no processo civilizatório de novas lógicas adensadas pelo respeito à natureza e para com todas as formas de vida, pudemos tentar aproximar uma resposta para que sentidos aquela experiência provocaria com vistas à ressignificação dos problemas e desafios socioambientais.

O conceito fé-eco-lógica foi produzido a partir da escrita da pesquisa em Educação Ambiental, que pretendemos desviante e clandestina dos modelos impostos da tendência da Educação Ambiental instrumental e objetificante de modos de vida. A pesquisa dialogou com a lógica dos Povos dos Terreiros, quando estes vivenciavam outra lógica mais solidária, mais ética, feita de outras estéticas. A pesquisa em Educação Ambiental, ao problematizar posturas etnocêntricas dos saberes da monocultura da mente, encontra nas orixalidades da experiência umbandista uma aposta na diminuição do preconceito e do racismo sofridos historicamente por esses povos que vivem suas crenças e práticas. Não sabemos em qual contexto, mas o poeta já antecipava a reivindicação dos povos de branco. *Fica permitido a qualquer pessoa, a qualquer hora da vida, uso do traje branco* (Thiago de Mello / Santiago do Chile, abril de 1964).

⁵⁹ Inspirada em Foucault (2014), o acontecimento como contraefetuação de uma relação de forças, uma atenção aos regimes de visibilidade e dizibilidade e ao que percorre subterraneamente os rios subterrâneos das orixalidades da Umbanda.

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

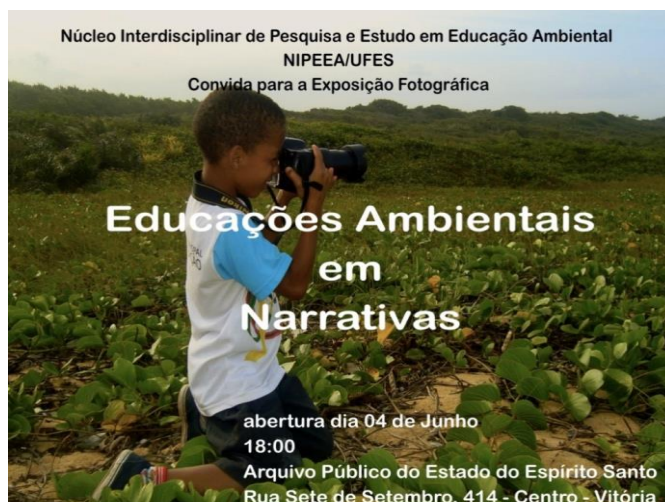
Na perspectiva dos umbandistas, os mitos não se traduzem em um princípio revelador da essência do mundo e do ambiente em que vivem. Autores como Morin (2005c), Durant (2012) e Bachelard (2009) desconstróem a antinomia *mythos & logos* ou *fantasia & razão* e atribuem ao mito um discurso cujo sentido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

E mais uma vez, ao buscar pistas nos limites da herança moderna para tomar partido da ocasião (tempo *kairós*) e usar as oportunidades e as circunstâncias cotidianas vividas pelos umbandistas, outra oficina se realiza, agora pelas narrativas. A oficina das orixalidades em narrativas teve inspiração no evento⁶⁰ que o grupo de pesquisa do NIPEEA organizou no mês de junho, no Arquivo Público da cidade de Vitória, para enfrentar os silenciamentos dos trabalhos e projetos realizados em Educação Ambiental, para resistir e fazer da força da imagem uma transgressão política, e, quem sabe? para fazer ciência com contornos de outras lógicas.

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

⁶⁰A exposição Educações Ambientais em Narrativas foi realizada em 4 de junho de 2014 com uma roda de conversa dos pesquisadores do NIPEEA e os sujeitos das pesquisas.

Figura 32 – Cartaz do Encontro Educações Ambientais em Narrativas.



Fonte: Pazzaglini (2014),

Ao ler narrativas divergentes, a proposta das imagens utilizadas buscou capturar, a partir das nossas pesquisas no NIPEEA, práticas socioambientais e culturais em que sobressaíam os saberes invisibilizados, destoantes, rebeldes, nas existências infames das pesquisas em Educação Ambiental.

Figura 33 – Dinâmica da segunda oficina com os professores e alunos.



Fonte: Castor (2014).

Utilizamos as mesmas narrativas da exposição no Arquivo Público, em que buscamos problematizar com o grupo o que as imagens disparavam no pensamento e/ou que potência
Vitória, 2014

encontravam para constituir lugares de negociação e de resistência de outras lógicas. As narrativas configuravam linhas de força (que mobilizam, atravessam, tocam, provocam e inventam), novas configurações. Desta oficina participaram quatro alunos e cinco professoras.

Preparamos em *power point* a imagem e, à medida que escolhíamos a fotografia, algumas frases surgiram como expressão do sentido que lhe dariam. Assim, fomos criando as orixalidades em narrativas. A orixalidade em narrativas que suscitou mais discussão foi a do Médiun incorporado pelo seu Orixá. Primeiro, suscitou a curiosidade sobre o que ele estaria escrevendo na areia da praia. Explicou que esse comportamento dos Médiuns significava um pedido de proteção aos Orixás pelas demandas do Terreiro.

A professora disse estar tocada pelo gestual dessa entidade. O corpo fazia reverência, atribuindo natureza ao se curvar, um gesto de respeito ante a exuberância e o momento vívidos. No caso, a Gira era a da Praia, que acontece todo final de ano.

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

Concordamos com o grupo que realmente o desperdício é um problema, mas problematizamos sobre quais e quantos desperdícios configuram nosso modo de vida urbana e mecanizada, sobre quanto há de desperdício nas indústrias do nosso País. Todos disseram que uma nova maneira de ver estava acionada. Solicitamos que expressassem em uma palavra ou frase essa mudança. Transformação, disse uma aluna. Mudança, diferença foram as palavras que surgiram de outro grupo de alunos. Saímos satisfeitos da oficina, pois alguma mudança no pensamento torcera as formas duras de ver e sentir as orixalidades e seus efeitos para a vida daqueles alunos.

4.2 ORIXALIDADES E FÉ-ECO-LÓGICA: POR UMA NOVA LÓGICA

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



Fonte: Castor (2012).

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

Em Foucault (2014, p. 213): *A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas ideias, como se pudesse delas ser deduzidas?, mas sim em sua filosofia como vida, em sua vida filosófica, em seu êthos*. Esse autor coloca em jogo a estética da existência, ao mostrar como, na antiguidade, os prazeres foram problematizados pela hermenêutica de si. Interessa para ele colocar em análise os jogos de verdade, ou a forma como nos constituímos historicamente. Para ele, o sujeito se constitui de práticas autônomas e de sujeição. Para ele, o ser é pensante, *a maneira como ele pensa tem relação com a sociedade, com a política, com a economia e com a história* (FOUCAULT, 2014, p. 287).

Acerca dos processos de liberação, o filósofo é prudente. Ele problematiza:

Sempre desconfiei do tema geral da liberação uma vez que, se não o tratarmos com certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter
Vitória, 2014

à ideia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão (FOUCAULT, 2014, p. 259).

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

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

Não há como cuidar de si sem conhecer-se a si mesmo. A ideia de logos aparece para os gregos: [...] *you will be made into logos or logos will be made into you*. Outro ponto importante levantado é que, nas relações de poder, há possibilidade de resistência. O interesse é [...] *knowing how the games of truth can be situated and linked to relations of power* (FOUCAULT, 2014, p. 275).

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

Ao dialogar com o pensamento de Foucault (2014) e com o universo “quente, de nuvens ardentes, bolas de fogo, de desequilíbrios” de Morin (2005c), como inspiração para pensar as orixalidades dos umbandistas, fazemos uso das narrativas para deixar rastros no cotidiano dos alunos e dos professores e pensar outras lógicas para a Educação Ambiental, como metodologia e como estratégia de resistência de pensar a partir de múltiplas lógica, outra forma de sentir o mundo, diferente dos cânones da lógica moderna, como possível.

As diferentes lógicas que transversalizam as experiências dos umbandistas, seus diferentes logos e cosmovisões se distinguem da lógica dominante. Marcas históricas como a segregação, a discriminação, o colonialismo e a violência transversalizam o cotidiano dos

Povos de Santo e da sociedade em geral, mas, igualmente, riscam marcas que crescem e transversalizam outras lógicas, que diferem das dos modelos padronizados de ser, pensar, falar, agir, viver e habitar.

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

Recentemente, um magistrado não concedeu a retirada de um vídeo que desrespeitava as crenças africanas, alegando não considerar essa crença uma religião, evidenciando uma atitude preconceituosa, mas que serviu de dispositivo, pois, após inúmeras manifestações sociais, o magistrado voltou atrás na sua decisão e, como efeito desse feito⁶¹, há uma organização para viabilizar uma frente articulada em defesa dos Povos de Santo, oportunamente, como estratégia política de enfrentamento dos dispositivos do Governo do outro e na constituição de lugares de negociação e de resistência.

Desse modo, um novo universo quente (MORIN, 2005c) desconstrói conceitos e lógicas e os faz transbordar. Nesse novo universo cabem [...] *a ordem, o caos, a desordem e a potencialidade organizadora, pensadas ao mesmo tempo em seus caracteres antagônicos bem conhecidos e seus caracteres complementares bem desconhecidos* (MORIN, 2005c, p. 65). O filósofo recomenda que, para conceber esse novo universo, é preciso mais do que uma revolução teórica, é preciso uma revolução de princípios e de métodos. É em nossas escolhas conceituais, metodológicas, ou na captura de novas lógicas que talvez possamos fazer a desconstrução do antigo mundo frio.

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

⁶¹ CÂMARA terá frente em defesa de religiões de matriz africana - Brasília - Os fiéis de religiões de matriz africana terão uma nova arma para defender sua fé. Nesta terça-feira, será lançada na Câmara dos Deputados a Frente Parlamentar em Defesa das Comunidades de Terreiros. O lançamento da Frente coincide com a repercussão de uma decisão tomada em abril pelo juiz Eugênio Rosa de Araújo, da 17.^a Vara de Fazenda Federal do Rio de Janeiro. Em uma sentença em que negou a retirada de vídeos considerados ofensivos à umbanda e ao candomblé do Youtube, ele argumentou que não se tratava de religiões, e sim de cultos. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/camara-tera-frente-em-defesa-de-religoes-de-matriz-africana-12620229#ixzz332hkeukC>>. Acesso em: 27 maio 2014.

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

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

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

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

Muitas Giras foram vivenciadas. Trazemos a primeira experiência vivida em uma Gira dita comum que acontece aos sábados. Foi logo no início da pesquisa. Depois de mais de três anos, resolvemos não mudar a narrativa após aquela experiência. O que acrescentamos foram algumas considerações após esses anos.

Impressões de uma Gira – abril de 2012.

O Malungu⁶² de um Terreiro

Dobrar-se ao respeito!



Fonte: Castor (2014).

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



Fonte: Castor (2012).

⁶² Termo usado para os companheiros de barco ou para designar a qual Orixá você pertence.
Vitória, 2014

De que é feito o meu congá?

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

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

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

A criança, os vovôs, os marinheiros e a pombagira.

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

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

Figura 34 – Gira da Criança.

A criança dentro de mim aproxima saberes ancestrais.



Fonte: Castor (2012).

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

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

A pombagira dá o tom da formosura. Vaidade é sua promessa, e sua sensualidade e beleza são intensificadas pelos seus adornos e adereços. Enfeita-se com colares, pulseiras, brincos dourados e lenços vermelhos. A cor entra na Gira. De branco, torna-se embalada com o

dourado e o vermelho das rosas e dos perfumes. Risos mais abertos e estridentes tornam-se comum na roda. Ela chama quem passa, fazendo cortejo com delicadeza.

Figura 35 – Ponto de Pombagira.

A lógica que habito inclui. Cabem todos nesse barco.



Fonte: Castor (2014).

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

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

Figura 36 – Gira dos Pretos Velhos.

Malungu das existências infames.



Fonte: Castor (2012).

Cânticos e pontos

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

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

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

Traduzem uma canção que remete a um tempo arcaico e etéreo. Simplicidade é a emoção que nos toca! Pulsa nossos corações! Atualiza menos do que invoca. Provoca intensidades e vetores de afetos lá de um lugar que desconhecemos a princípio. Tempo atávico. Cânticos

Vitória, 2014

realizados por mulheres, homens e crianças em marcha e criando a marcha da Gira, Gira de guerrilha! Aprendemos que a Umbanda não se pratica em um dia de Gira no Terreiro, mas na grande Gira da vida!

4.3 LÓGICA FRIA, MUNDO FRIO; LÓGICA QUENTE, REBELDIA

A lógica que rebeldia modos de sentir e de viver.



Fonte: Castor (2012).

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

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

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

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

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

Ao fazermos uso das narrativas nas oficinas e nas rodas de conversa, que foram sendo produzidas na trajetória da pesquisa, pudemos promover alguns debates acerca das invisibilidades que as práticas da cultura afrodescendente sofrem e operam, ou para resistir pelo silenciamento dos modos de viver e pensar as orixalidades dos umbandistas, ou para criar rebeldias ao fazer da força da narrativa uma transgressão política e colocar em funcionamento algumas estratégias das existências infames⁶³.

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

As provocações que as narrativas acionavam no debate desconstruíam as noções representacionais das lógicas hegemônicas para modos mais complexos de perceber o mundo

⁶³Como já antecipado, o conceito de infame inspirou-se no filósofo Michel Foucault. Compreende existências que vivem à margem das metanarrativas dominantes, mas que encontram potência ao resistir mesmo em processos que inviabilizam e silenciam seus modos de viver, pensar e agir.

e nossas relações com a natureza e a cultura e para o modo como os umbandistas compreendem e vivem.

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

As orixalidades em narrativas permitiam a desconstrução dos mundos e das lógicas frias por meio da problematização da lógica dominante da cultura positivista, como observam Sato e Passos (2013).

As orixalidades em narrativas acionam que nos Terreiros o conhecimento se inscreve na corporalidade (biológica) e nas orixalidades (das intensidades do corpo) dos seus praticantes. As orixalidades estão inscritas na memória e na ancestralidade dos ensinamentos dos Caboclos e dos Pretos Velhos, que acolhem de modo relacional que a natureza não está des-sacralizada nem transformada em objeto controlável. Difere, portanto, do conhecimento ocidental, que opera por cisões do corpo e do espírito: o ser do cosmos, o uno do múltiplo, a razão do mistério, a ciência da poesia. Concordamos com os autores quando dizem que a diferença entre ciência e mitologia é que cada qual escolheu uma metalinguagem para contar suas histórias. Cada uma, a seu modo, resiste, inventa, rebeldia diferentes interpretações. As narrativas permitiram ir à busca dessas diferentes interpretações.

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

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

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

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

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

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

Kasso afirma que *a arte se torna científica*. A obra *O mulato*, de Aluísio de Azevedo, por exemplo, retrata a burguesia preconceituosa dominada pelos dogmas religiosos. Contudo o autor diz: *Nosso imaginário reage diante das imagens visuais de acordo com nossas*

concepções de vida, situações socioeconômicas, ideologia, conceitos e pré-conceitos, provocando em nós efeitos distintos e interpretações diversas (KASSOY, 2009, p. 45).

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

Foi com esse propósito que fizemos uso político das narrativas a partir das fotografias que capturamos nas Giras. Para colocar em relevo lógicas rebeldes e não autorizadas, seguimos o que autores sugeriram: [...] *enraizada na cultura local, constituindo um instrumento de compreensão de outras culturas, outros povos, e da diversidade cultural em sua relação com a diversidade biológica e social (TRISTÃO; NOGUEIRA, 2011, p. 122).*

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

4.4 A FORÇA DAS INTENSIDADES DO CORPO

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

(DELEUZE e GUATTARI, 1996. p. 22).

A lógica das orixalidades subverte pela dança.



As perspectivas das intensidades do corpo vividas pelas orixalidades nos Terreiros estão traduzidas no conceito de *éthos* ou ética, em grego, morada, força de realização do modo de ser e habitar tecido por múltiplas relações com o tempo, com a vida, com a morte, com os elementos da natureza, consigo mesmo e com os outros seres; força ética de outra lógica acolhida no modo de ser e viver das orixalidades.

Deleuze (2012) contribui para essa compreensão quando cria o que denominou de CsO (corpo sem órgãos). Através desse conceito, o autor defende um novo modo de filosofia prática pela ética espinosana. O conceito em Espinosa de uma natureza e substância única é entendido por Deleuze (2012) como plano de imanência comum a todos os indivíduos. Não existe uma essência individual, mas uma natureza que é, ela própria, um indivíduo variando de uma infinidade de maneiras: *Não é mais a afirmação de uma substância única, é a exposição de um plano comum de imanência em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos* (DELEUZE, 2012, p. 127). Para o filósofo, assim como para Espinosa, a questão de como se cria um CsO exige um modo de vida; há a exigência de um exercício conjunto

entre mente e corpo para transformar a tristeza e a impotência em potência de agir e pensar e alegria de viver.

O Cso [...] *não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas* (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 9). Para o autor, o que define o corpo não é sua função ou forma, suas funções orgânicas, mas os movimentos de repouso, velocidade e lentidão, o que Espinosa define como propriedades cinéticas.

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

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

O que o autor privilegia é a ideia do corpo como corpo complexo, constituído de multiplicidades de outros corpos. Portanto o CsO somente pode ser ocupado e povoado por intensidades. O corpo é *matéria e energia* (DELEUZE, 1996, p. 13), é a capacidade de afetar e ser afetado para realizar uma ação. Inaugura-se assim a ciência dos modos de vida ou do comportamento, a ciência dos afetos pela via da Ética de Espinosa, ainda no século XVII.

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

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

A noção de CsO, corpo como intensidades e não organismos determinados por leis da evolução natural, sugere que ao corpo não falta nada, mas a ele comporta a complexidade de

pluralidades de intensidades na relação de afetar e ser afetado. Dessa relação não podemos escolher quando e o quê pode afetar-nos e produzir em nós afetos tristes ou alegres, mas podemos decidir pela reversão do sentido de nossa relação com o que nos afeta, experimentando modos ou maneiras de viver que aumentem nosso *conatus*.

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

Os filósofos da filosofia prática nos ensinam que um corpo pode ser qualquer coisa, *um animal, um corpo sonoro, uma alma ou uma ideia, um corpo linguístico, um corpo social, uma coletividade* (DELEUZE, 2012, p. 132), e que somente sabemos que temos a escolha da decisão pela reversão do sentido de nossa relação com o que nos afeta, experimentando modos ou maneira de viver que aumentem nosso *conatus*, experimentando outras lógicas para a sociabilidade que produzam afetos de alegria.

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

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

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

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

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

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

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

Portanto, as intensidades do corpo são percebidas na prática umbandista por absorver e refletir as informações do mundo espiritual para o mundo físico. Esses atravessamentos se dão em composição com a música, a dança, os alimentos, enfim, com todos os verbos que habitam ao mesmo tempo na Gira, pois sem eles nada aconteceria.

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

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

Tristão contribui para o diálogo quando coloca a seguinte questão: *Será possível revertermos os fundamentos da ciência moderna com pressupostos hegemônicos de dominação e mercantilização da natureza, de economização do mundo e de valores construídos de excesso e de desperdício?* (TRISTÃO, 2013, p. 849). A autora ainda afirma que é possível [...] *compreender a Educação Ambiental como filosofia de vida*, o que nos orientaria na compreensão da complexidade dos fenômenos socioambientais e do modo como a lógica dominante tem impactado nossos modos de vida e de sociedade, além do que já tem feito em relação às inúmeras crises socioambientais que vivemos.

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

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

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

No caso, a pesquisa se propôs, como estratégia metodológica, fazer uso das narrativas em Educação Ambiental para narrar histórias de vida junto com os sujeitos que protagonizaram o

estudo, potencializando sua lógica quente, aberta e rebelde como possibilidade no abalo das estruturas da lógica fria e fechada. Para isso, produzimos narrativas que fazem uso dos mitos ou das orixalidades que envolveram as intensidades do corpo, do mundo existencial, ou o lugar das experiências que o Povo de Santo habita.

4.5 A FORÇA DA ANCESTRALIDADE

Só se compreende o mito do corpo através da sua ancestralidade, amarrada como unha e carne na inseparabilidade da vida e morte.

(BELEM; SATO, 2011, p. 341).

Edgar Morin discute acerca dos múltiplos processos da mundialização tanto nas dimensões demográficas, econômicas e técnicas, como nas dimensões das ideias, que se dão sempre de modo conflituoso. *Se o homem é em toda a parte potencialmente Homo Sapiens, o ocidental-centrismo nega o estatuto de homem plenamente adulto e razoável ao atrasado e a antropologia europeia vê nos arcaicos não bons selvagens, mas primitivos infantis* (MORIN, 2001, p. 21).

Malungu trança memórias do melhor que habita em nós.



Fonte: Castor (2012).

Vitória, 2014

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

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

Na dialógica que vai do processo de mundialização pela guerra ao da mundialização econômica há movimentos de forças de integração e desintegração cultural, civilizacional, social, política e psíquica: [...] *se cada parte do mundo faz cada vez mais parte do mundo, também o mundo, enquanto um todo, está cada vez mais presente em cada uma das suas partes* (MORIN, 2001, p. 31).

Elucida o autor:

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

Contudo, segue o filósofo, a mundialização atravessa, vaza [...] *nossa percepção e nossa concepção das coisas humanas* [...], propiciando usos múltiplos de modos de vida em suas fronteiras transculturais, provocando dois processos: um, de homogeneização, degradação e perda das diversidades; outro, dos encontros das novas sínteses, das novas diversidades.

Outro ponto que o filósofo traz e que nos interessa nesta discussão é como reencontrar a relação passado, presente e futuro. O autor sugere revitalizar essa complexa relação respeitando as três instâncias, sem atrofiar nenhuma, mas certamente como política de hominização. Para ele, um princípio para o re-enraizamento do passado é reconhecer o direito à vida para todas as culturas. Outro princípio de re-enraizamento é [...] *o necessário reinvestimento no arkhé antropológico, biológico, terreno, sendo comum a todos os humanos*, que não impediria os re-enraizamentos singulares. Esse processo de re-enraizamento passa pela desconstrução do pensamento para a produção de novas lógicas. *O passado não é só o passado singular de uma etnia ou de uma nação, é o passado telúrico, hominizante, humano,*

de que é preciso apropriar-se e integrar em si (MORIN, 2001, p. 121). Às dimensões que o filósofo discute adere a força da telúrica ancestralidade vivida pelos Povos de Santo.

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

Figura 37 – Mapa da diáspora africana.



Fonte: Disponível em: <http://historia-alternativa-11.blogspot.com/2011/11/capitulo12-diaspora-africana.html>.

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

Modos de ser, conhecer e sentir africanos estão presentes nos Terreiros e na nossa vida. Estão na culinária, na arquitetura, na linguagem, nas músicas, nas danças, no modo de curar as doenças, na organização social, mas, infelizmente, reverberam nas relações injustas e

desiguais produzidas na dinâmica social, que foram invisibilizadas nos currículos da educação formal até bem pouco tempo.

A Língua Tupi-Guarani, ou o dialeto Tupinambá, por exemplo, foi ensinada aos colonizadores pelos povos indígenas. Chamada de língua geral foi, em 1757, proibida pela Lei do Diretório, sancionada pelo Marquês de Pombal, que a considerava uma invenção diabólica e abominável. Essa interdição da língua geral foi investida em todas as crianças portuguesas e indígenas, que somente poderiam aprender a Língua Portuguesa, marcas da colonização do pensamento até hoje presentes.

Muitas palavras africanas introduzidas na Língua Portuguesa estão associadas ao regime escravocrata, como, por exemplo, mucama, quilombo, senzala, e isso nos afeta cultural e historicamente. Há também as integradas ao sistema português, como esmolambado, sambista, xingamento, mangação, dengoso, caçulinha, molequeira, quilombola.

Algumas palavras vindas do povo Banto substituem as de sentido equivalente em Português, por exemplo, molambo por trapo, marimbondo por vespa, cachaça por aguardente, xingar por insultar, cochilo por dormir um pouco, moleque por criança pequena, Axé e Oxalá por energia irradiante e Deus, e assim sucessivamente.

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

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

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

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

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

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

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

O modo de produção da subjetividade capitalista busca a homogeneização da existência modulando os processos de subjetivação, enquanto as lógicas das orixalidades vividas e rememoradas nos rituais dos Povos de Terreiro atualizam os ritos e experiências que fortalecem a comunicação e a memória, priorizando a circulação da oralidade, evitando que sua cultura sufoque. Procuram fazer desabrochar nos territórios fixos o reflorescer na emoção do amor e do carinho, a qual transborda nos Terreiros.

O processo civilizatório dos princípios e da força telúrica da ancestralidade nos faz questionar o que nos tornamos e como nos tornamos o que nos tornamos, pergunta forte foucaultiana. Questionar por que somos assim e não de outro jeito é reconhecer que os desejos se renovam, as verdades absolutas desaparecem, as tristezas já são outras, as dores recomeçam, a dúvida movimenta, as máscaras são trocadas, os territórios se desterritorializam, como vivido na caótica Gira umbandista. É confiar que outras lógicas se instalam, por não existirem lógicas definitivas.

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

É estabelecer a confiança de que as territorialidades e os discursos minoritários das existências infames combatem a desigualdade ambiental, cultural e social por meio de estratégias e usos rebeldes, quando questionam a manipulação da ciência e das lógicas oficiais, a história da exclusão socioambiental, a hegemonia das metanarrativas, a geografia do poder de que se investem os movimentos instituídos.

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

4.6 A FORÇA ORAL ECO-LÓGICA

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

(GUATTARI, 1997, p. 28).

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

Santos (1986), em seus estudos, atribui ao Axé um sistema dinâmico de poder de realização por elementos simbólicos e materiais transmitidos a cada Gira nos Terreiros. O autor argumenta: *Para que o terreiro possa ser e preencher suas funções, deve receber àse; o asè é plantado e em seguida transmitido a todos os elementos que integram o terreiro* (SANTOS, 1986, p. 39). Plantado no Terreiro, o àse se expande para todos os elementos: os Orixás, os membros do terreiro e o asè dos antepassados.

Pelos relatos dos Pretos Velhos, o passado é articulado com o presente no imaginário do Povo de Santo. Toda palavra, para os Povos de Santo, está impregnada de asè, de poder, de ação. Para se transmitir asè, é necessário usar as palavras apropriadas, razão de a oralidade ter importância para os Povos de Santo: *Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece* (SANTOS, 1986, p. 47).

É pela oralidade dos cânticos e no mundo simbólico dos Terreiros que celebram o território perdido na diáspora africana. Na Gira, os Povos de Santo resgatam, através dos cânticos, seu universo referencial. Para os umbandistas, o sagrado está no mundo que nos cerca, em Ayê. Está na *Macaya* ou nas florestas, matas e folhas. Diz um ditado popular Iorubá: *Sem folha não existe Orixá e sem Orixá não existe folha*.

Texto, tecer, em latim *textus*, igual a tecido. Entrançamento de palavras. Quais verbos habitam nosso tecido, nosso texto? Felizmente, alguns órgãos oficiais e pesquisas têm valorizado os Povos de Santo. Segundo pesquisa realizada pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome⁶⁴:

Já é tempo de a sociedade brasileira, em sua totalidade múltipla e diversa, começar a se inspirar nas comunidades de santo para desenvolver um modo de vida que seja mais autossustentável, baseando a reprodução da vida no cultivo de plantas alimentícias e medicinais mais variadas e sem agrotóxicos, em plantações também de pequena e média escala, ao invés de generalizar para todo o país a escala gigantesca do agronegócio transnacional, respeitando e preservando o meio ambiente onde elas nascem e crescem. Já é hora também de retornarmos ao consumo

⁶⁴ Texto extraído da internet, do documento *Alimento, direito sagrado* - pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiro (MDS, 2011). Disponível em: <www.mds.gov.br/.../alimento-direito-sagrado/Alimento_Direito%20Sagr>.

de animais mais saudáveis, tal como já foi nossa prática antes da explosão da criação de rebanhos e de aves em grande escala industrial que praticamos hoje em dia, e de voltarmos a valorizar a variedade de espécies e de tipos de animais, incentivando uma escala de produção comunitária, ou não monopolista, de criação e consumo (BRASIL, 2011).

Ou, ainda, quando se refere ao mundo do Axé e dos Orixás:

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

Essas experiências tecidas no campo oficial têm provocado e promovido, para os Povos de Santo, potência para tensionar as discussões e problematizar outras lógicas não antes autorizadas. Têm promovido o compartilhamento e a visibilidade de temáticas e de lógicas, como as do grupo de mulheres, de LGBTs, das pessoas de pele negra, da Educação Ambiental, dos Direitos Humanos, das comunidades tradicionais, mobilizadas por lógicas solidárias, através do debate e de práticas para pensar uma eco-lógica sem dissociá-la do humano, de modo que fortaleçam e articulem as dimensões estética, ética e política com o ambiente e as práticas sociais.

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

Os autores encontram na arte uma das portas de entrada para discutir a dimensão ambiental, não pelo viés da tragédia e da catástrofe tão ao gosto da mídia oficial, [...] *mas pela beleza revolucionária em questionar os modelos de vida consumista a favor de ações mais sustentáveis* [...] (SATO; PASSOS, 2009, p. 45-46), visto que, acrescentam os autores, [...] os

dramáticos movimentos dos impactos ambientais podem ser postos juntos com a sensibilidade do coração, e não somente a sabedoria do cérebro (SATO; PASSOS, 2009, p. 44).

As questões que os autores levantam colaboraram para a inclusão da sensibilidade no ato de trafegar nas lógicas contrárias às lógicas oficiais acionadas na sociedade, pelo modo de viver dos Povos de Santo, quando valorizam a oralidade e o Axé como acolhedores de outros processos civilizatórios. Eles relembram que [...] *a diferença entre a ciência e mitologia é que cada qual escolheu uma metalinguagem para contar suas histórias, com jeitos particulares, interessados e instrumentos próprios* (SATO; PASSOS, 2009, p. 53). Não há imagem sem olhar, nem olhar sem sentido, concluem.

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

4.7 A INVENÇÃO DE OUTRA LÓGICA POR OUTROS SENTIDOS

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

(MORIN, 2005c, p. 300).

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



Fonte: Castor (2013).

Vitória, 2014

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

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

Ao cunhar o conceito de Invenção de Si, Foucault nos remete à noção de Governo de Si Próprio, ou de uma resistência às tecnologias de si de aprisionamento de formas de mundo e de subjetividades sob a égide da razão. Portanto, as práticas de si defendidas por ele assumem, no contexto da tese/pesquisa, o lócus das lutas de resistência às lógicas e domínios hegemônicos pelo *éthos* das lógicas de matriz africana.

Capturar essas práticas e lógicas no processo da pesquisa somente foi possível pela imersão na racionalidade dos umbandistas, através das conversas que realizamos nos Terreiros de Umbanda, nas inúmeras rodas de conversas, através das oficinas com professores e alunos da escola próxima aos Terreiros e na aventura saborosa dos diálogos com estudiosos dessa temática. Durante o processo, além, e principalmente, da intensa vivência nas Giras, buscávamos garimpar toda dica que escutávamos de pessoas simpatizantes ou não com o tema.

Mas o prazer maior se deu quando chegamos à escola. Naquele espaço, pudemos compartilhar da pesquisa com os saberes, as curiosidades, as angústias e os desejos em problematizar o campo pesquisado e o objeto da tese junto com outros saberes dos professores e dos alunos.

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

Em Morin, a *radicalidade do pensamento cava mais profundamente onde o pensamento mítico e o pensamento racional ainda não se encontram dissociados* (MORIN, 2005c, p 102-103). Assim, os movimentos caóticos da Gira coexistem com múltiplos universos referenciais, configurados nos cânticos, nos alimentos, nas manifestações de possessão, nos passes, nas danças manifestas dos Exus, nas brincadeiras dos Marinheiros, na força dos cânticos de Iansã e de Ogum, nos cantinhos dos pontos riscados manifestos pelos médiuns durante a cerimônia, na força dos batuques dos Ogans, manifestações das orixalidades que não estão desconectadas do modo como pensam os Povos de Santo a cultura e a natureza, por essas dimensões estarem conectadas todo tempo.

A cultura da invisibilidade (HALL, 2006), materializada nas práticas culturais de matrizes africanas, foi historicamente negada nos discursos hegemônicos, embora permaneçam como lugar de negociação e de resistência. A ecologia menor⁶⁵, ou a lógica quente transversalizada nas orixalidades dos Terreiros, colabora para experimentar uma realidade complexa, sempre imprevisível e singular, enredada por aprendizagens atravessadas pela cultura que nos constitui.

Os Terreiros configuram-se em espaço rizomático de produção de múltiplas lógicas, que se inventam no acontecimento dessa experiência, quando dizem que aprendem a cuidar-nos cuidando de Aiyê⁶⁶, com todos os sentidos entrelaçados com a natureza e a cultura, encaracolados de impressões e expressões atávicas dos elementos e dos Orixás⁶⁷, signo de força do Terreiro.

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

Conforme nos provocam Sato e Passos (2009): *Como antes da escrita e dos livros se formaram as explicações para a criação do universo?* Sem telefone, internet ou correio, como eram contadas as histórias sobre as estrelas e o perfume das flores? *Mitos são*

⁶⁵ O adjetivo menor não equivale à categoria tamanho, mas a um possível lugar que resiste às conformações dos cânones hegemônicos das metanarrativas. Esse conceito é utilizado por Godoy inspirado em Deleuze.

⁶⁶ Nome dado ao planeta Terra.

⁶⁷ Os Orixás na cultura Umbandista são a própria natureza. Funcionam como elementos de força e energia. Seus discursos agem através dos atabaques, nos quais pulsa a fé, o tempo, a memória e o coração de todos. A fé e a natureza trabalham juntas.

narrativas lendárias da tradição cultural de um povo que explica a gênese do universo, oferecendo regras práticas e cotidianas de orientação do humano (SATO; PASSOS 2009, p. 53).

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

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

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

Dados do IBGE⁶⁸ mostram que, até 1966, a Umbanda não era considerada uma religião. Era tratada como conjunto de crenças supersticiosas, e os umbandistas eram chamados de kardecistas.

O crescimento dos que se declaravam umbandistas nessa década foi em torno de 324%. Em 1964, haviam-se declarado umbandistas 93.395 pessoas; em 1969, esse número cresceu para 302.952. Nesse mesmo período, o número de kardecistas diminuiu. Nos estudos de Ortiz, o movimento crescente de umbandistas declarados se deu porque parte deles, que se dizia espírita, passou a confessar a sua verdadeira crença religiosa. Segundo esse autor, a história da Umbanda se confunde com a história das mudanças globais da sociedade brasileira: *A Umbanda não é uma religião do tipo messiânico, pelo contrário, ela é fruto das mudanças*

⁶⁸ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime, através do seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial (ORTIZ, 1999, p. 32).

Interessa para Ortiz (1999) esse movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras que reverberaram na criação de uma religião considerada genuinamente brasileira por muitos estudiosos. A história da Umbanda se relaciona com a desagregação da memória negra, mas também com a resistência e Invenção de Si no fluxo da sociedade capitalista.

Algumas práticas e ritos se tornariam incongruentes com as orientações da sociedade moderna. O autor exemplifica isso com a prática da camarinha⁶⁹. Para os umbandistas, a conservação do mundo simbólico é importante, mas, à medida que o negro se integra na sociedade capitalista, essa prática se torna excessiva na lógica do tempo *chrónos* linear e no seu uso utilitarista, em que o trabalho assalariado é a ocupação principal.

Na camarinha se faz o santo. Para se fazer o santo, é preciso dedicação, meditação, recolhimento: *Os ritos e os valores religiosos forneceriam aos indivíduos um universo coerente para afrontar o tipo de vida da moderna sociedade* (ORTIZ, 1999, p. 54). E não foi exatamente essa a aposta do movimento ambientalista de afrontar o tipo de vida, a lógica forjada pela racionalidade moderna, o modelo racionalizante de produção de subjetividades capitalísticas marcado pelo fetiche do consumo e da propriedade, que priorizou modelos comportamentalistas e mentalistas, produzindo um discurso planejado, ao gosto da racionalidade carnificínica, que privilegia o conhecimento técnico-instrumental coisificante.

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

Verificamos como os sistemas das verdades instituídas produzem as exclusões e exercem poder através da sobreposição dos discursos dominantes. Após atribuir ao transe uma patologia, esses discursos passaram, em seguida, a enunciá-la como terapêutica. Logo depois, produziu-se a ideia de barbarismo, ignorância, atraso, selvageria e incivilidade, enunciada pelos discursos das igrejas dominantes e pelo Estado, em colaboração com a grande imprensa.

⁶⁹ Lugar onde se faz o Santo, um ritual de passagem para alguns médiuns. Nesse período, o médium se restringe ao contato com algumas práticas cotidianas, como conversar, comer, dormir, rezar.

É exemplificadora a reportagem extraída pelo autor de um jornal carioca acerca da visita do escritor Aldous Huxley ao Brasil e de sua ida a um Terreiro.

Huxley na macumba

É profundamente **humilhante para todos nós**, brasileiros, que o escritor Aldous Huxley tenha podido assistir, em pleno coração do Rio de Janeiro, a uma cerimônia de macumba. Não apenas porque alguns pretensos intelectuais encaminhassem o famoso autor de Admirável Mundo Novo para o morro do Salgueiro. Mas pela simples e única razão de ser ainda possível, em mil novecentos e cinquenta e oito, quando caminhamos em plena era atômica não se sabe se para o cataclismo, a realização de torpezas tais na própria capital da República. Os jornais pormenorizam que o espetáculo a que foi levado o homem de letras, sem dúvida um dos mais destacados no panorama contemporâneo da literatura anglo-saxônica, se verificou a poucas centenas de metros do Catete. Ali, afirmam os jornalistas sobre um altar, estavam juntas as imagens de santos católicos, orixás, fetiches africanos e ameríndios, fotografias de políticos, estampas de Tiradentes, figuras de Buda e de Zumbi dos Palmares, além de cerâmica de bichos, conjunto esse que impressionou o escritor inglês. As danças e cantos que se seguiram, interrompidos a meio pelo **“Pai-de-Santo” para o “abraço duplo ao visitante”**, prosseguiram depois dedicados a ele. Temos, assim, a prova evidente de que as pessoas que guiaram o autor de “Contraponto” até ao incrível e **repugnante antro** lhe fizeram ver, talvez sem o pensarem, o espelho exato em que se reflete o nível social onde se afundam e chafurdam cerca de 600.000 **favelados!** A existência desta **sub-humanidade** exprime, com efeito, um estado de espírito e define a confusão e o **descalabro psíquico** a que chegaram esses **miseráveis seres**. A macumba impera, arrebanhando cada vez maior número de praticantes de ritos que são **um insulto à civilização**. A favela ganha terreno, o problema é, dia-a-dia, mais complexo e a sua solução cada vez mais longínqua. A onda fortalece de tal modo que o caminho apontado parece ser o da expulsão do governo federal e da população civilizada do Rio de Janeiro. “Pelo menos, essa é a dedução natural aceita por aqueles que, a pretexto de mostrarem uma expressão da vida brasileira, levaram o intelectual inglês à favela e o introduziram no meio daquela indescritível podridão” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 1958, apud ORTIZ, 1999, p. 200-201).

As palavras em destaque na reportagem nos permitem pensar que “a realidade coincide pouco com a verdade” (SATO; PASSOS, 2009). Como operam as subjetividades dominantes? Existe algum valor natural? Como combater a geopolítica naturalizada? Como as narrativas menores podem desterritorializar lógicas que classificam, selecionam e normatizam, e potencializar lógicas mais solidárias para sociedades mais sustentáveis?

Quando uma mãe de santo, a qual entrevistamos, reforçou o que diz a canção: *a força que mora n'água não faz distinção de cor, e toda cidade é d'Oxum*⁷⁰, desmanchou fronteiras, criou zonas de confiança, inventou possíveis encontros mais solidários, creditou às relações a força imperiosa da cultura que se forja no ambiente que a habita, ou a força da natureza que se forja na cultura que a inventa. Perseguiu verbos pautados na ética para colocar em xeque substantivos dos cânones dominantes que se afastaram da Natureza e da Cultura.

⁷⁰ Música de Jerônimo É d'Oxum. Acessar no site <https://www.youtube.com/watch?v=Jbuw5DXtZz4>.

Um dos momentos mais belos da Gira é a possessão. É nesse momento fecundo que seu povo funciona e faz reviver as orixalidades do mundo das divindades. Dois mundos são atualizados nesse momento: o dos deuses, o sagrado, e o dos seres humanos, o profano. No momento da possessão, os deuses africanos de Aruanda são convocados à majestade do seu reino no Terreiro. Por esse transe, a festa da Gira é celebrada sem distinção e hierarquia entre as entidades. São todos convidados a participar. O atributo da participação é singular no seu rito, é um verbo forte e quente. A participação acontece de maneira caótica, não linear, tudo ao mesmo tempo no espaço do Terreiro.

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

Toda prática narrativa é política, faz do corpo filtro das memórias, dos sonhos e dos registros que percorrem os rios subterrâneos da Umbanda, traduzida nas narrativas inventadas nos ritos místicos da Gira pela experiência da vivência na própria Gira, sentindo, participando, acolhendo o acontecimento.

Encontramos na potência desse espaço uma forma de extravasar uma época dominada crescentemente pela sujeição das subjetividades e, em Hall, a justificativa:

Na formação cultural caribenha, traços brancos, europeus ocidentais e colonizadores sempre foram posicionados como elementos em ascendência, o aspecto declarado; os traços negros, africanos, escravizados e colonizados, dos quais havia muitos, sempre formam não ditos, subterrâneos e subversivos, governados por uma lógica diferente, sempre posicionados em termos de subordinação e marginalização (HALL, 2009, p. 41).

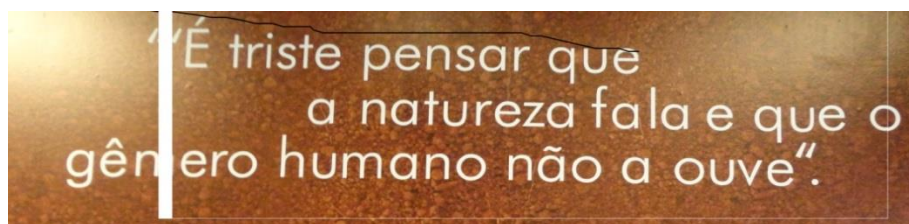
Esse processo não é natural, ele ainda é histórico e socialmente produzido nas relações assimétricas do poder. Há um esforço de *com-formação da diferença* (HALL, 2009) por parte dos processos homogeneizantes produzidos pela sociedade embranquecida.

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

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

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

Caberia ao indivíduo, e não às contradições existentes no contexto histórico-social da sociedade capitalista em que vivemos, o acesso a oportunidades iguais, às condições de bem sucedido na vida. Forjava-se a perspectiva inatista e determinista de produção de conhecimento. A dimensão ambiental atravessa diversas áreas do conhecimento. As discussões acerca do racismo e da justiça nessa dimensão são marcadas pela desigualdade socioambiental que atravessa nossa história. Como dissolver esse ponto de vista? Como dar ênfase a processos de subjetivação que desloquem outros modos de sentir, ver, conhecer e perceber o mundo? Talvez pela desestabilização dos eixos dominantes: *o eixo vertical de hierarquização da comunicação entre os diferentes e o eixo horizontal de homogeneização da comunicação entre os iguais*, como sugerem Passos, Kastrup e Escossia (2010, p. 155-156). Quem sabe pela aposta na arte que nos faz escapar das subjetividades asfixiantes, como no painel da Cúpula dos Povos no evento da Rio + 20, na frase do poeta Vitor Hugo.



Fonte: Franco (2012).

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

No encontro dos Povos dos Terreiros na Cúpula dos Povos, evento paralelo ao da Rio + 20, percebia-se que a transversalidade dessa discussão, partindo de muitos pontos de vista, potencializava as discussões por outras vias e lógicas. Bhabha (2011, p. 91), quando sugere usar estratégias de hibridização pela negociação em que o poder é desigual, faz surgir um *agenciamento intersticial* de recusa à representação binária do antagonismo social, para construção de versões de memórias históricas e de percepções de comunidades que darão formas narrativas às posições minoritárias que ocupam.

Em Ascelrad (2010), o conceito de justiça ambiental nos dá pistas de práticas e princípios que enumeram caminhos para a equidade socioambiental. Em 2001, na cidade de Niterói-RJ, coletivos representantes dos movimentos sociais e de trabalhadores, organizações de afrodescendentes e indígenas, pesquisadores e ambientalistas de diversos países promoveram um encontro denunciando a lógica que produz a desigualdade econômica e social intrinsecamente ligada à dimensão ambiental, destacando princípios e práticas que promovem a justiça ambiental. Dentre eles, destacamos apenas um, que diretamente tem relação com este trabalho: [...] *asseguram que nenhum grupo social, seja ele étnico, racial ou de classe, suporte uma parcela desproporcional das consequências ambientais negativas de operações econômicas, de decisões políticas e de programas federais, estaduais, locais, assim como da ausência ou omissão de tais políticas.*

Algumas narrativas nos convidam a [...] *ser chamado(a) a uma ontologia da profundidade humana [...], a [...] trazer eco das câmeras secretas do nosso(meu) ser* (BACHELARD, 2008a, p. 201-202), e como ser e natureza não se dissociam, o íntimo do ser nosso que

inventamos é imensidão da e na natureza. Para os umbandistas, natureza, fé e cultura não se dissociam. Eles vivenciam seus Orixás com os elementos da natureza. A sustentabilidade vivida nos seus ritos rompe a lógica do individualismo por outro imperativo ético de lógicas e de valores.

Disse-nos uma umbandista em uma entrevista. *“Sou umbandista o tempo todo. A Umbanda é uma religião de vivência, se aprende no dia a dia e nunca se aprende tudo. A Umbanda é vida! Eu vivo a Umbanda desde a hora que eu acordo. A Umbanda vem da própria natureza!”* Perguntamos como via a relação da Umbanda com a Educação Ambiental. Ela então respondeu:

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

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

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

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

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

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

No altar⁷¹ de Maria Conga ou de Pai Joaquim⁷² não existem correntes ou grades. Nesse espaço sagrado, a memória de subjetividades da resistência é preservada. Nesse mesmo altar, o sincretismo atua misturando e fortalecendo o espaço sagrado com imagens de Nossa Senhora ou de Padre Cícero de Juazeiro.

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

⁷¹ Todo Terreiro reserva o altar ou conga para as entidades que sustentam a força. É um espaço sagrado que todos reverenciam.

⁷² Maria Conga e Pai Joaquim são entidades muito respeitadas nos Terreiros. Trazem as marcas da sabedoria da ancestralidade.

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

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

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

Figura 38 – Gira do Caboclo - Terreiro Tabajara.

As lógicas umbandistas possuem matizes múltiplos.



Fonte: Castro (2013).

Percebemos que os saberes umbandistas se propagam por diversos matizes. A oralidade é a marca que transversaliza seus cânticos, gestos, danças, instrumentos de percussão, como os atabaques, ritmos e entonações diversas de certos versos que, principalmente, transmitem emoção a nossos corpos pelos sons que exprimem.

A herança embranquecida e católica que constituiu nosso modo de vida tem características da centralização e da verticalização das relações que atribuíram certa maneira de ver o mundo e determinadas sociedades umas superiores a outras.

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

[...] vidas que são como se não tivessem existido, vidas que só sobrevivem do choque com um poder que não quis senão aniquilá-las, ou pelo menos apagá-las, vidas que só nos retornam pelo efeito de múltiplos acasos, eis aí as infâmias das quais eu quis, aqui, juntar alguns restos (FOUCAULT, 2012, p. 206).

CAPÍTULO V

5 MACUMBA INFAME

5.1 EXU TRANSFORMA LÓGICAS

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

(DELEUZE, 1992, p. 106).

O éthos que habito inclui.



Fonte: Castor (2012).

No último encontro com o grupo de professores, propusemos criar cadernos de atividades que acionassem encontros de lógicas que potencializassem a Educação Ambiental complexa, a partir das narrativas das orixalidades, e assim problematizar a produção de lugares de poder de negociação e de resistência de lógicas para pensar outros verbos habitáveis em sociedades mais sustentáveis.

Trazemos a narrativa inventada, uma das primeiras criadas por nós, a partir do que foi discutido e dos temas levantados.

De que é feito meu congá?⁷³

Monarca inicia sua viagem de mais de 4.500km a cada estação do ano. Durante a trajetória, algumas borboletas desaparecem, para que outras descendentes terminem o ciclo e, assim, a reprodução ancestral é atualizada a cada inverno, numa relação intrínseca com as flores das florestas. A miúda Formiga, igualmente, contribui para essa história, quando trafega com seus ingredientes pelo solo vermelho, provocando a potência de sua ventilação, uma labuta bela de ver!

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

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

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

Nesse processo, na procura de novos “habitats”, a espécie racional sofre! A perda da renda e da cultura do povo infame modifica modos de vida e de sobrevivência de sua humanidade.

⁷³ Local sagrado nos Terreiros onde se localiza o altar. Na narrativa é o nosso planeta.

Do simples ao complexo, do grande ao pequeno, as existências infames desta história permanecem entrelaçadas.

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

Priorizar pela memória os rios subterrâneos, que encantam e contam os caminhos do Rio Jucu⁷⁴, as lógicas que sufocam suas águas, é força que rompe com o conhecimento fragmentário e acolhe as lógicas solidárias ensinadas pelo Monarca e seus parentes. Nesse horizonte de heterotopias⁷⁵, o “habitat” dos oceanos de Iemanjá encarna orixalidades que profetizam fazer dos encontros dos saberes a providência urgente de novas lógicas.

A narrativa acionou o objeto da pesquisa – o mito na Educação Ambiental e a Educação Ambiental no mito –, que permitiu potencializar o interesse e o respeito pelos valores e crenças que encarnam os símbolos do Povo de Santo e o diálogo com o mundo africano, para problematizar a relação que estabelecem com a cultura do Povo de Santo e o modo como se relacionam com a natureza.

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

A proposta de trabalhar com os professores a partir das narrativas trouxe para as discussões as marcas das orixalidades e a intenção e a desconstrução da ideia de que trabalhar com o mito é conversa para “boi dormir” ou traços de uma pedagogia ingênua ou fantasiosa. Ao contrário: *O fenômeno de apreender animais, plantas, astros e outras existências como sujeitos dá*

⁷⁴ Principal rio que abastece o município de Vila Velha-ES.

⁷⁵ Em Foucault (1984), heterotopias diferem de utopias. Estas são posicionamentos sem lugar real, inexistentes institucionalmente na sociedade; aquelas, ao contrário, são lugares reais e institucionalizados que se modificam de acordo com cada cultura.

margem a outras perspectivas relacionais com a “natureza”, entre tantos outros fatores (WERNECK et al., 2013, p. 178).

Podemos perceber que, ao trazer as marcas da “alma humana” nos elementos da natureza e nas suas orixalidades, [...] *pela oralidade, de geração a geração, a mitologia, em seu dinamismo, tem valor pedagógico, atuando na construção de um específico ponto de vista sobre as exigências do ambiente habitado, e ela está inscrita no ambiente como é configurado de modo permanente e dinâmico (WERNECK et al., 2013, p. 178).*

Portanto esses encontros de lógicas transversalizaram sentimentos de pertença em nós no mundo e no mundo em nós, atualizando o diálogo místico, conectando-nos com o passado da ancestralidade e o presente da nossa humanidade, fazendo perceber que somos o que somos por essa conectividade no tempo e no espaço. *Os orixás possuem emoções, tal qual a alma humana, somam sentimentos de amor, ódio, paixões, ciúme, inveja, disputa, medo, etc. Possuem qualidades e defeitos que os aproximam dos seres humanos (WERNECK et al., p. 176, 2013).*

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

A fé-eco-lógica dos Povos de Santo não se avalia pelos índices e estatísticas da lógica hegemônica, que dissocia a dimensão da natureza da dimensão da cultura, excluindo outras lógicas, mas inclui sentidos e valores sustentáveis de vida e na vida, reforçando a força de processos civilizatórios que ampliam dimensões e princípios mais quentes, intensos e acolhedores.

Durante a trajetória da pesquisa, nossa proposta foi proporcionar encontros de lógicas que potencializassem a Educação Ambiental a partir da leitura das narrativas dominantes contra elas próprias, para compreender as orixalidades presentes nos Terreiros da Umbanda, negadas pelo discurso da racionalidade produzido pelo ocidente, e dar-lhes visibilidade.

As orixalidades em narrativas permitiram problematizar os lugares de poder, de negociação e de resistência que enfrentam a experiência umbandista, para pensar a viabilidade da produção de saberes e lógicas sustentáveis e de outros verbos mais habitáveis. O uso das orixalidades em narrativas permitiu esse duplo encontro: a intrínseca conexão entre a natureza e a cultura. A possibilidade de problematizar o mito na Educação Ambiental e a Educação Ambiental no mito levantou a questão da não dualidade dos saberes e fazeres científicos e populares como saberes legítimos e não concorrentes.

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

Nos encontros vividos com os professores, buscamos discussões que levantassem um debate político sobre temas, como o Desenvolvimento Sustentável e as Sociedades Sustentáveis, entrelaçados com temas sobre dimensões da cultura africana, de modo que atravessassem nesse debate princípios como a oralidade, a musicalidade, a dança, a memória e a ancestralidade.

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

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

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

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

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

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

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

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

Já as filhas de Yansã têm apego às suas moradias. Seu número é o treze. O elemento que rege esse Orixá são os vendavais, que renovam tudo na mente e no coração. Yansã procura acomodação no meio em que vive. Seu ponto de força são as pedreiras, assim como o de Xangô. A segunda-feira é também de Nanã. Seis é o seu número, e está associada à sapiência e à maturidade.

Os lagos são santuários de Nanã. Regida pelo planeta Netuno, ela é considerada a mãe da vida, maternal e autoritária. Seu dia é o sábado, como o de Oxum, Orixá do amor e da concepção, regido pelo planeta Vênus, cujo número é o dois. Seus elementos são o cobre e os minerais na natureza. Nas cachoeiras é encontrado seu ponto de força.

O fogo e o vento correspondem à quarta-feira. Xangó Orixá solar é quem irradia a justiça. As pedreiras são seu ponto de força, como também o de Iansã.

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

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

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

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

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

A cada desqualificação para com o povo do Axé, que ouvíamos ou sentíamos durante nossa trajetória, mais intenso o desejo se instalava, encarnada na força transformadora de Exu, de

prossequir e narrar a lógica quente e rebelde presente na racionalidade das orixalidades, que nos despedia da racionalidade fria dominante, racionalidade que se impõe e que privilegia a ordem sobre o movimento, a obediência sobre a liberdade, a razão sobre a emoção, o pensamento sobre o corpo da experiência; racionalidade que considera que a vida tem uma mecânica própria e sua natureza está submetida a condições e leis naturais.

O pensamento iluminista atribui ao intelecto a verdade, e ao ambiente a exploração e a sua manipulação, uma relação assimétrica e desigual que se estendeu na separação do tradicional e do sagrado, do ser social e do individual, em nome do progresso e da libertação do ser humano através do triunfo da razão. Mas esse triunfo foi abalado.

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

Em Cumino (2010), falar da origem da Umbanda é falar de seus aspectos históricos. O autor afirma que a Umbanda nasceu no estado do Rio de Janeiro na década de 1920 e se expandiu para outros estados entre 1940 e 1950. Em 15 de novembro de 1908, Zélio de Moraes⁷⁶ e seu mentor espiritual, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, fundaram a primeira Tenda de Umbanda, chamada Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (CUMINO, 2010). O autor fez referência às Umbandas, pela variedade de suas influências e de seus rituais, e apresenta algumas, como Umbanda Branca, Umbanda Pura, Umbanda Popular, Umbanda Tradicional, Esotérica, Mista e Omolocô, Umbanda de Caboclo, Umbanda da Jurema, Eclética, Umbandaime, Umbanda Natural e Cristã.

Gira-mundos é o encontro com a experiência Umbanda. Gira-mundos é a possibilidade do encontro do mito na Educação Ambiental e da Educação Ambiental no mito. Gira-mundos é feito de fronteiras porosas e das subjetividades que se afastam dos modelos herdados e dos universos abstratos e individualizantes.

Se os umbandistas narram que os Orixás é que nos chamam é porque, para os umbandistas, o Orixá é a natureza. Essa relação não é fraturada, não está deslocada do modo de viver e de

⁷⁶ Sobre Zélio de Moraes, existem apenas, segundo Alexandre Cumino, transcrições e pronunciamentos dele e do Sete Encruzilhadas. Esse autor traz algumas notas sobre o fundador da Umbanda em Culmino (2010). Ver referências na tese.

conhecer, como a racionalidade moderna nos fez crer, apartando as emoções da razão científica, racionalidade que produziu modos de subjetividades individualistas, encarnados de abstrações que criam zonas de exclusões.

A tela produzida por meio do *Jogo do Cadáver Bonito*, criado pelos professores, carrega as nuances do viés da arte expressionista, na qual predominam tintas emocionais. A tela que se produz a partir das lógicas inventadas busca a liberdade da técnica pela deformação da imagem e pela recusa, portanto, do realismo decadente da perspectiva linear científica, que tenta coisificar a natureza e a cultura, recusando seu movimento de negociação e provisoriedade. Na tela expressionista, a busca de sentidos múltiplos faz composição com a vastidão da experiência mítica humana e investiga todas as direções que conseguir capturar das experiências singulares que habitam essas lógicas quentes.

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

Monique Augras (2009), em seu livro *Imaginário da magia, magia do imaginário*, inicia falando do seu Zé Pelintra, em homenagem ao Exu malandro:

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

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

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

Bastide faz sobre isso uma análise bem interessante:

A religião africana, centrada no transe, reconstituiu-se com efeito entre os escravos e os seus descendentes; mas essa religião africana permanece sujeita à pressão da sociedade global, às forças de secularização que caracterizam a vida urbana e a industrialização. Ela resistiu, no entanto, embora se deixando aculturar, nas grandes metrópoles, como o Rio de Janeiro, pelo catolicismo ou pelo espiritismo dos brancos, ligando-se, na defesa das classes marginalizadas, com outra religião popular, a dos índios, dando origem a um culto sincrético, a Macumba (BASTIDE, 2006, p. 257).

Na Macumba, Exu é o anjo da rebeldia, da explosão e da realização. Segundo Ortiz (1999), o que diferencia Umbanda de Macumba é o rompimento entre a submissão dos Exus às entidades consideradas de luz, como os Pretos-Velhos e os Caboclos.

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

Para Ortiz (1999), a Umbanda significa a integração na sociedade brasileira; a Macumba denota a marginalidade na sociedade, contesta seus valores e rejeita a sociedade industrial que se instala. Para o autor, não é sem razão o crescimento desta última nas favelas cariocas. Renato Ortiz (1999), em seu livro *A morte branca do feiticeiro negro*, dedica um capítulo inteiro a Exu, intitulado “Exu, o Anjo Decaído”. Salve Exu, o que transforma pelas mãos de Eros, o Deus tecelão de todos os mitos. Eros não é o deus da falta, mas o deus mítico que produz o desejo e tece redes de sedução.

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

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

6 TECENDO ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que as pessoas falem em seu próprio nome.

(DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 110).

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

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

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

Ao fazermos composição com a Macumba das existências infames, inspirada na entidade africana Exu e sua dimensão transformadora e subversiva, convocamos os sujeitos da pesquisa a pensar novos modos de ver, sentir e ser no e com o mundo, a partir de outras lógicas não antes autorizadas.

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

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

A tese que defendemos, portanto, confirmou-se e foi atualizada durante o processo da pesquisa e de todo o procedimento que dele reverberou, ao encontrarmos nos Terreiros e na experiência umbandista saberes sustentáveis de outras lógicas. Portanto, a complexidade vivida nos encontros das múltiplas lógicas que nos inspiraram possibilitou novas configurações de pesquisa e de produção do conhecimento. O trabalho Gira-mundos encontrou alguns restos das existências infames com a experiência Umbanda, que, de algum modo, esperamos, tenha potencializado o campo da Educação Ambiental.

7 REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, H. Ambientalização das lutas sociais: o caso do movimento por justiça social. **Estudos Avançados**, Local de publicação, v. __, n. __, p. 103-119, 2010.
- AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.
- _____. **Imaginário da magia - magia do imaginário**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- AZEVEDO, A. V. **Mito e psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BHABHA, H. K. (Org.). **O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos de Homi Bhabha**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- BACHELARD, G. **A terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. **A poética do espaço**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. **A poética do devaneio**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BARROS, M. E. B. **Desafios ético-políticos para a formação dos profissionais de saúde: transdisciplinaridade e integralidade**. In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. A (Org.). **Ensinar saúde: a integralidade e o SUS nos cursos de graduação na área da saúde**. Rio de Janeiro: Cepesc, 2006. p. 131-150.
- BASTIDE, R. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BATAILLE, J. **Teoria das religiões**. São Paulo: Ática, 1999.
- BELEM, I.; SATO, M. Viagem entre os mundos. In: SATO, M. (Org). **Eco-Ar-Te para o reencantamento do mundo**. São Carlos: RiMa, 2012. p. 337-350.
- BENISTE, J. **As águas de Oxalá: Àwon omi Òsàlà**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- _____. **Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013a.
- _____. **Órun Áyé: o encontro de dois mundos - o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013b.
- BENJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- BRANDÃO, C. R. **As flores de abril: movimentos sociais e educação ambiental**. Campinas, SP: Autores Associados, 2005. (Coleção Educação Contemporânea).
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento, direito sagrado - pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de**

terreiro. 2011. Disponível em: <www.mds.gov.br/.../alimento-direito-sagrado/Alimento_Direito%20Sagr>. Acesso em: 11 abr. 2013.

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

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

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

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

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

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. **A cultura no plural**. Campinas, SP: Papyrus, 2011.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

GAUTHIER, J. Problematizando uma hibridização: significação e ressignificação do uso da Ayahuasca, ou quem está colonizando quem? **Visão Global**, Joaçaba, v.13, n. 1, p. 189-218, jan./jun. 2010.

_____. O que é pesquisar – entre Deleuze-Guattari e o candomblé: pensamento mito, ciência, arte e cultura de resistência. **Educação & Sociedade**, Campinas, SP, v. 20, n. 69, p. __-__, dez. 1999.

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

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

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

GONZALEZ, G. E.; LORENZETTI, L. Investigação em educação ambiental na América Latina: mapeando tendências. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 25, n. 3, p. 191-211, dez. 2009.

GONZALES, G.; QUINTANELLA, J. C. P. El campo de la educación ambiental em la región latino-americana: rasgos, retos y riesgos. **Trayectorias**, ano 12, n. 31, p. 91-106, jul./dez. 2010.

_____. Educación y cambio climático: aportes de las representaciones sociales. **Revista Contemporânea de Educação**, n. 14, p. 369-392, ago./dez. 2012.

- GROS, F. **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- GRUN, M. **Ética e educação ambiental**. 14. ed. Campinas, SP: Papirus, 2011.
- GUATTARI, F. **As três ecologias**. 6. ed. Campinas, SP: Papirus, 1997.
- GUIMARÃES, L. B. Educação ambiental, formação docente e pós-colonialismo. In: SIMPÓSIO SOBRE FORMAÇÃO DE PROFESSORES, 4., 2012, Tubarão, SC. **Anais...** Tubarão, SC: SIMFOP, 2012.
- GUIMARÃES, M. **Caminhos da educação ambiental: da forma à ação**. 5. ed. Campinas, SP: Papirus, 2012.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- _____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte, MG: Ed. UFMG, 2009.
- HORIA, B. **Stéphane Lupasco: o homem e a obra**. São Paulo: Trion, 2001.
- KAWASAKI, C. S.; CARVALHO, L. M. Tendências da pesquisa em educação ambiental. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 25, n. 3, p. 143-157, dez. 2009.
- KOSSOY, B. **Realidades e ficções na trama fotográfica**. 4. ed. São Paulo: Atelier Editorial, 2009.
- LATOURETTE, B. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru, SP: Edusc, 2004.
- LAYRARGUES, P. P. **Identidades da educação ambiental brasileira**. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente, 2004.
- LEBERT, G. **O universo psíquico e o pensamento complexo**. In: HORIA, B. **Stéphane Lupasco: o homem e a obra**. São Paulo: Trion, 2001. p. 87-105.
- LENOBLE, R. **História da idéia de natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LODY, R. **Joias de Axé: fios-de-contas e outros adornos do corpo - a joalheria afro-brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- LOUREIRO, C. F. B. **Trajetória e fundamentos da educação ambiental**. São Paulo: Cortez, 2004.
- MAFFESOLI, M. **Quem é Michel Maffesoli: entrevistas**. Entrevistas concedida a Christophe Bourseiller por Michel Maffesoli. Petrópolis, RJ: De Petrus et Alii, 2011.
- MATURANA, H.; VARELA, F. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano**. Campinas, SP: Palas Athena, 2001.
- MORIN, E. **Terra pátria**. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- _____. **O método 1 - a natureza da natureza**. Porto Alegre: Sulina, 2005a.

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

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

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

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

NICOLESCO, B. O terceiro incluído: da física quântica à ontologia. In: HORIA, B. **Stéphane Lupasco: o homem e a obra**. São Paulo: Trion, 2001.

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

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

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCOSSIA, L. **Pistas do método da cartografia**: pesquisa intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2010.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRISCO, C. S. **As religiões de matrizes africanas e a escola**. São Paulo: Instituto Oromilade, 2012.

RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: Ed. 34, 2009.

ROCHAEL, D. **Brasil em preto e branco**. São Paulo: Cortez, 2005.

SAMPAIO, S. M. V.; GUIMARÃES, L. B. O dispositivo da sustentabilidade: pedagogia no contemporâneo. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 30, n. 2, p. 395-409, 2012.

SANTOS, J. E. **Os nagô e a morte**: pàdé, àsèsè e o culto Égun na Bahia. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

SARACENI, R. **Gênese divina de Umbanda sagrada**. 2. ed. São Paulo: Madras, 2008.

_____. **Doutrina e teologia de Umbanda sagrada**: a religião dos mistérios - um hino de amor à vida. São Paulo: Madras, 2010.

SATO, M. Cartografia do imaginário no mundo das pesquisas. In: ABÍLIO, F. (Org.). **Educação ambiental para o semiárido**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2011. p. 539-569.

SATO, M.; PASSOS, L. A. Arte-educação-ambiental. **Revista Ambiente & Educação**, Rio Grande, n. 14, p. 43-59, 2009.

SHIVA, V. **Monocultura da mente**. São Paulo: Gaia, 2003.

TRISTÃO, M. Educação ambiental na formação de professores: redes de saberes. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. Tecendo os fios da educação ambiental. **Revista Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 251-264, maio/ago. 2005.

_____. Enunciações das narrativas sobre a educação ambiental de sujeitos praticantes. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, 31., 2008, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 2008.

_____. A educação ambiental e a emergência de uma cultura sustentável no cenário de globalização. **Interthesis**, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 207-222, jan./jul. 2012.

_____. Uma abordagem filosófica da pesquisa em educação ambiental. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 55, p. 847-860, out./dez. 2013.

_____. A educação ambiental e o pós-colonialismo. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v. 53/2, p. 473-489, maio/ago. 2014.

TRISTÃO, M.; NOGUEIRA, V. Educação ambiental e sua relação com o universo da fotografia. In: SATO, M. (Org). **Eco-Ar-Te para o reencantamento do mundo**. São Carlos, RIMA, 2011. p. 108- 115.

VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. **A mente corpórea: ciência cognitiva e experiência humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

WENENBURGER, J. J. As formas de expressão do imaginário e as estruturas paradoxais da linguagem simbólica das imagens. **Revista Educare et Educere**, Campus de Cascavel, RS, v. 8, n. 16, p. 311-319, jul./dez. 2013.

WERNEK, A. R. *et al.* Yo no creo em las brujas, pero... In: SILVA, R.; JABER, M. **Diversidades**. Cuiabá: Gráfica Print, 2013. p.170-180.

ANEXO E APÊNDICE

ANEXO A

UM MOSAICO DAS PESQUISAS DO NIPPEA

PRIMEIRO MOSAICO – As tessituras da Educação Ambiental na região do Caparaó Capixaba: a formação dos sujeitos engajados. Inverno de 2008, cheiro de mato, sons dos pássaros e das cachoeiras (IANSÃ, rainha das águas e das cachoeiras). Como no mosaico não há possibilidade de sabermos o início e o final do trabalho, começemos pelo meio, pelos sujeitos engajados no estudo da pesquisadora Flávia Ribeiro Nascimento: conceito inventado na tessitura da duração do trabalho, forjado na experiência vivida por ela, *mergulhada* nas lendas, causos e histórias que constituem o Caparaó, lócus de sua pesquisa. A pesquisadora muda suas lentes quando passeia pelo enredo carnavalesco capixaba e pelos *saberesfazeres* dos praticantes ordinários que sua pesquisa vai traduzir através de e com a memória coletiva dos caparoenses. Faz-se *sujeito engajado* no próprio engajar-se, movimento que não separa, não hierarquiza nem fragmenta conhecimento e conhecedor. Com seus intercessores, a pesquisadora assume o tempo todo que somos o que aprendemos, chapamos nossas identificações com a experiência formadora que nos constitui. Aprendemos que conservamos as histórias pela arte de narrar. Como bem apontou a pesquisadora Bossi (BOSSI, apud NASCIMENTO, 2008), feliz é o pesquisador que se ampara em histórias recentes e testemunhos vivos para compartilhar sensibilidades de uma época. Educadora-ambiental e formadora/aprendiz, Nascimento (2008) junta palavras dando-lhes novos sentidos mais acolhedores. Atravessada pelos sentidos de sua experiência de formação auto-hetero-eco, coloca em relevo o que o mestre Ferraço (2009) já antecipava: *Somos nosso próprio objeto de estudo!* Sua pesquisa engajada traduz sua aprendizagem e ensina que a Educação Ambiental como “com-vivência” com os sujeitos engajados é princípio não negociável. Sua pesquisa é transgressora quando faz a escolha política junto com os cotidianistas para a ruptura com o modelo de pesquisa hegemônica de produção de conhecimento, que separa sujeito e objeto, um dos pressupostos metodológicos das pesquisas desenvolvidas pelo NIPEEA. Junto com Sato (SATO, apud NASCIMENTO, 2008), denuncia a cegueira que move a ciência hegemônica e como esta se constitui. Através de uma escuta e de um olhar mais sensível, atravessa a pesquisa pela poesia, pela música, pela arte, pela espiritualidade e pela

religiosidade e se deixa atravessar por ela. Logo encarna os traços que constituem subjetividades e que compõem nossa existência. Com Tristão (TRISTÃO, apud NASCIMENTO, 2008), busca no trabalho superar a pedagogia das certezas e a lógica da exclusão, pois é firme na assertiva de que a formação do *sujeito engajado* se dá com o rompimento da especialização do saber e com a hierarquização da ciência. No seu trabalho, aposta na perspectiva da complexidade e no cuidado de ser sujeito engajado, sempre na dialogicidade do processo. Vive o princípio da recursividade, em que produto e efeito são produtores e causadores do que produzem, na narrativa de uma entrevistada (sujeito engajado) e sua dívida para com o rio, por exemplo. Ao final do trabalho, a pesquisadora dá o testemunho e a costura necessária do processo de subjetivação que a constituiu educadora ambiental em formação engajada.

SEGUNDO MOSAICO – Ger(ação) inconformista: potencialidades e artes juvenis em Educação Ambiental. Outono de 2009, cheiro de terra e sons das fábricas. Narrar essa pesquisa é entrar no labirinto da educação profissional que algumas vezes nos parece tão ácida, mas que, surpreendentemente, pode fazer nascer alguma flor e sensibilidade. A depender das lentes que colocamos, podemos, como diz a pesquisadora Ana Raquel de Souza Rodrigues, conectar o conhecimento escolar à vida pelas artes e pelas rebeldias juvenis. A pesquisadora propõe dialogar com os dados que produziu junto com os praticantes ordinários de Certeau, através do mergulho no cotidiano escolar dos alunos do antigo CEFETES, atual IFES (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo), para dar visibilidade às subjetividades rebeldes pela narrativa. Rodrigues (2009) problematizou a ideia de juventude, que muitas vezes é percebida como problemática. Através de suas lentes, conseguiu perceber os jovens como agentes de transformação, na tensão entre elementos emancipatórios e regulatórios vividos em seus saberes e fazeres. A potência dos jovens e a subjetividade juvenil operam e marcam seu trabalho. Junto com eles, coloca em relevo a indignação ante a degradação socioambiental e dessa indignação produz rebeldias em favor de práticas sustentáveis. Realça o processo de formação das subjetividades juvenis atrelado à Educação Ambiental como potência para desenvolver valores e atitudes. Enredada por Walter Benjamin (1985), a pesquisadora provoca conversas carregadas de sabedoria e experiências que deixaram marcas em todos aqueles que participaram da experiência. Problematiza a dimensão formativa da narrativa, assumida pelos e com os jovens no entrelaçamento das subjetividades juvenis. *Pesquisadora narradora* assumida, Rodrigues (2009) valora as produções imagéticas dos jovens pelos sons, imagens, cores, afectos e perceptos da Educação

Ambiental. Anima-nos, quando diz que as subjetividades rebeldes jogam com os mecanismos disciplinares visando à desconstrução da formação de subjetividades conformistas. Abdica da visão panóptica, quando faz a opção política pelas grandes escalas de Boaventura de Souza Santos (2007), por considerar que estas melhor representam a complexidade. De maneira brilhante, a pesquisadora nos traz uma conclusão jovem, segundo ela, não pelo sentido do alcance da maturidade ou da verdade, mas pela multiplicidade de leituras possíveis e pelas subjetividades fazendo-se em e com o processo da Educação Ambiental, que está aberta, é transdisciplinar, opera na transversalidade do conhecimento dos jovens sujeitos do seu tempo, partícipes do processo de transição para sociedades ambientalmente sustentáveis quando se aproximam da racionalidade estético-expressiva da Educação Ambiental e recuperam a dimensão do prazer de se envolver, se encantar e se emocionar com a Natureza.

TERCEIRO MOSAICO – A percepção do sagrado na Educação Ambiental: uma abordagem complexa e transdisciplinar. Primavera de 2007, cheiro de ar, sons das emoções. A pesquisa percorre a reconciliação da ciência com a vida e o sentido de ser no mundo encarnados na própria história da pesquisadora. A fé é o sentido que impregna seu trabalho. Desde a apresentação, adverte que a fé não subjuga a razão nem a razão subjuga a fé. Ao contrário, fé e razão são dimensões complexas que convivem em um espaço de não resistência, possibilitando assim um novo espaço e maneira de ser-no-mundo, de pensar em si, no outro e no mundo. A inquietude e a insatisfação de Kopernik (2007), mais conhecida como Penny, é algo que não consegue descrever, coloca-a em um movimento de compreender que o maior desafio da complexidade é enfrentar-se a si mesma e ao mar de incertezas de sua temática de estudo. O que é o sagrado? Qual dimensão produz e é produzida na formação dos educadores ambientais de sua época? Logo a pesquisadora busca em Merleau Ponty (1999) o conceito de percepção, para dar conta de suas angústias. Traz com rigor a ética e os valores implicados na abordagem da percepção humana dos educadores ambientais que permitiram sua travessia na e com a pesquisa, fazendo-se pesquisadora ser-no-mundo. Busca materializar os elementos perceptivos (ideias, sentidos, instintos, linguagens, imaginação e intuições) que nos constituem ser-sendo no mundo. Kopernik (2007) convida-nos a, [...] *de mãos dadas, repletos de diferenças, caminhar pelos atalhos labirínticos de um espaço cognitivo complexo, promover encontros*. Instiga-nos a *alçar voo* em direção à espiritualidade, buscar intercâmbios de sentidos. Para tal investida, propõe entrar em nossa rede de sentidos presentes nas múltiplas percepções do sagrado e ampliá-la. Aposta na Zona de Não Resistência de Nicolescu (1999) e dos formadores em Educação Ambiental. Sugere que a Educação

Ambiental é [...] *como barro maleável. Quando associado a outros elementos, ganha consistência, resistência e dualidades distintas. Nisso reside a poética do ser com o outro, pois o sagrado liga!* (NICOLESCU, 1999).

QUARTO MOSAICO – Um diferencial na cidade: encontros e eventos de Educação Ambiental - espaços com-vergentes de mobilização e participação social. Primavera de 2005, cheiro de vegetação, sons da participação. Brincando de fazer palavras, Roberta Fassarella (2005) conta-nos em-com-outro nos eventos que percorreu e em que viveu sua pesquisa. Os contextos de (com)vivência abrem-se para os entrecruzamentos de sentidos marcados pelas relações que compõem com o outro. Para além dos contextos educacionais das feiras, dos seminários, das celebrações de datas comemorativas, sugere transpor o conhecimento fixo ao convite às redes, historicizando processos rizomáticos socioculturais. Transgressora que é, a pesquisadora desterritorializa a Educação Ambiental por essa ser atravessada por multiplicidades e dela emanarem conceitos e noções complexas. Usa da metodologia *não-convencional* por esta não obedecer a regras rígidas e por associar narrativa à dissertação, considerando as subjetividades como fonte de informação. Considera ainda que os Estudos Culturais para a pesquisa se abrem também para “encontro” fora do espaço escolar, pois captam o uni-verso-di-verso manifestado socioculturalmente nos encontros e eventos, desmitificando a noção de que é pontual, eventual, não cria processos e outros modos de aprendizagem. Com Sato (2004), aposta na transgressão aos padrões dominantes; com Tristão (apud FASSARELA, 2004), afirma que *as narrativas constituem práticas discursivas fundamentais para o entendimento da nossa história*. Atrelada às duas pesquisadoras, compromete-se com Assman (1998) para quem *os processos vitais e os processos de aprendizagem operam em relação intrínseca*. Fassarella (2005) convida-nos às dimensões fractais do tempo e do espaço: *O conhecimento caleidoscópico inserido em uma paisagem se abre quando se permite mudar o foco de uma realidade aparente*. Com essa nova dimensão fractal, a pesquisadora nos instiga a novas pesquisas, a novos encontros e eventos como *constitutivos de comunidades e de redes*. Convida-nos aos tempos e espaços fractais que rompem com os tempos hegemônicos e dominantes, e aposta neles. Aposta no tempo *aion deleuzeano*, portanto, no tempo do acontecimento que afirma a participação e a mobilização como princípios no processo social e de produção de subjetividade.

QUINTO MOSAICO – Paisagens do entorno e do cotidiano escolar: um desafio para práticas docentes em Educação Ambiental. Verão de 2009, cheiro de montanha, sons das

paisagens. O pesquisador Idelvon da Silva Poubel vale-se das paisagens e do entorno vivido pelos/as professores/as no/do cotidiano escolar para realizar suas investigações. As narrativas dos docentes são dispositivos para contar sua travessia. A pesquisa aposta na necessidade de nos comprometermos com novas racionalidades éticas para transformação do social pelo afeto, pela solidariedade e pela coletividade. Sai à caça da percepção ambiental dos praticantes, sujeitos da pesquisa: os professores e suas práticas pedagógicas. A Educação Ambiental que o pesquisador defende vai ao encontro da de Morin (2005) e ao que diz a complexidade ambicionada: [...] *prestar contas das articulações despedaçadas pelos cortes entre as disciplinas, entre as categorias cognitivas e entre tipos de conhecimento*. À procura de novos olhares, a pesquisa busca ampliar os repertórios interpretativos e os saberes em consequência. Acompanhado por Bauman (2001), o pesquisador adverte-nos: *A liquefação dos sólidos explicita um tempo de desapego e provisoriedade, uma suposta sensação de liberdade que traz em seu avesso a evidência do desamparo social em que se encontram os indivíduos modernos líquidos*. Os efeitos dos padrões derretidos são sentidos e vividos por todos nós. De sociedade produtora, passamos a sociedade consumidora, em busca da satisfação individual, pela valorização de certos espaços em função de sua validade momentânea. O combate ao pensamento único é a proposta e a aposta da pesquisa, pelo acolhimento das diferenças e do complexo, portanto, do outro que nos constitui, constituição que se dá pela dialogicidade das diversas formas de pensamento, das culturas, das variações animais e vegetais, das identidades. Faz-nos então um convite ao conhecimento rizomático, metáfora que explicita a Educação Ambiental e sua complexidade potencial.

SEXTO MOSAICO – Educação Ambiental biorregional: a comunidade aprendente na Ilha das Caieiras – Vitória/ES. Verão de 2006, cheiro de mangue, sons das marés. Em um bairro da cidade de Vitória, o pesquisador Soler González (2006) enveredou nas trilhas do ecossistema manguezal para compreender o contexto socioambiental a partir do projeto educacional interdisciplinar *Turismo: fonte de saber e renda*, desenvolvido na Ilha das Caieiras e concebido por uma escola de ensino fundamental local. Em uma relação com professores/as e alunos/as, apoiando-se em diálogos, entrevistas e outros registros, pisou o chão da escola para investigar as relações com o meio ambiente local. Em vivências com catadores de caranguejos e outros sujeitos, sentiu o cheiro forte do manguezal e literalmente pisou na lama, solo inconsolidado desse ecossistema de riqueza ímpar para a reprodução de muitas espécies, considerado berçário do mar. Sua pesquisa de influências fenomenológico-hermenêuticas *buscou compreender as experiências relatadas e vivenciadas, apoiando-se no*

*Biorregionalismo e no desvelamento de uma Comunidade Aprendiz. Para ele, a Biorregião da Ilha das Caieiras caracteriza-se como lócus do desenvolvimento de uma relação de pertencimento, afetiva e ética, dos sujeitos que ali vivem com o ambiente que os cerca, uma relação de respeito pela sustentabilidade biológica e cultural. Os saberes históricos, culturais e ambientais da região constituem, na relação escola-comunidade-manguezal, uma Comunidade Aprendiz, atravessada por subjetividades. A Educação Ambiental considerada é a de abordagem participativa e emancipatória, que possibilita *outro projeto de mundo, religando ser humano-mundo, sujeito-objeto, natureza-cultura e a insatisfação com a visão moderna, ao ressignificar processos coletivos que questionam o conhecimento que dizemos ter sobre o mundo*. O autor apresenta a região estudada como *mosaico étnico-bio-cultural* que ultrapassa os limites da comunidade da Ilha das Caieiras e abrange toda a região noroeste de Vitória. Aponta que essa região precisa ser reconhecida *como remanescente de uma identidade cultural capixaba de grande representatividade que ainda se mantém viva com suas práticas culturais e suas tradições sociais*.*

SÉTIMO MOSAICO – Cartografia das emergências e das imposições nas paisagens de uma escola do ensino profissional: as políticas epistemológicas da Educação Ambiental.

Primavera de 2009, cheiro de esperança, sons de alunos. Encontramos, na pesquisa de Katia Castor (2009), um devaneio, um desejo de afetos e *confetos*, ??? de (re)invenção e (re)significação que ela busca traduzir no campo da Educação Ambiental, quando aposta em uma cartografia dos *saberes-fazeres* de alunos/as de uma escola de ensino profissional de Vila Velha-ES. Nos processos de constituição da vida cotidiana, explica a identificação com a Educação Ambiental pós-crítica, costurada com as ideias de conhecimento-regulação e conhecimento-emancipação, de Boaventura de Souza Santos (2007), e com as narrativas e subjetividades dos sujeitos praticantes pesquisados, como possibilidade de uma *ecolopoliticoformação*. Para a pesquisadora, as práticas da Educação Ambiental adquirem uma dimensão mais ampla: cultural, política e socioambiental. Os enredamentos levaram Castor (2009) a investigar e cartografar dispositivos, usos e táticas que podem *burlar os discursos autoritários em busca da criação de encontros mais solidários*. Aponta que seu interesse foi capturar pistas capazes de potencializar *outros modos de saberes e práticas, dando visibilidade aos materiais expressivos engendrados*. Para ela, a cartografia não se constituiu somente como caminho, mas como *praticâncias das emergências em composição com as imposições*. Riscar a paisagem em quatro movimentos da cartografia foi uma ousadia que conferiu ao trabalho da pesquisadora um RASTREIO-TOQUE-POUSO-

RECONHECIMENTO ATENTO interessante que leva o leitor a alçar voo para novos pensamentos. O primeiro movimento fala *da constituição do campo de pesquisa em Educação Ambiental*; o segundo aproxima a pesquisa da teoria da complexidade, para fugir do engessamento regulador e voar para as emergências *dos focos de resistência inventados no campo de práticas emancipadoras* e participativas; o terceiro movimento insere os sujeitos pesquisados e interlocutores em uma dialógica processual *nos encontros e desencontros das relações complexas vividas*; o quarto movimento insere-se na abordagem política que permeia a pesquisa quando desconfia “que as possibilidades *desviantes* poderiam vir das margens e dos *desautorizados*”. A pesquisadora, inspirada em Rolnik (1989), afirma que em seu trabalho optou por um único *critério, um só princípio e uma regra, aliado a um roteiro de interesses e preocupações*: a abertura para a vida que os sujeitos escolhem em seu devir e onde encontram canais de efetuação.

OITAVO MOSAICO – Educação Ambiental na Educação Infantil: sentidos produzidos no cotidiano. Verão de 2007, cheiro de criança, sons de alegria. A pesquisa de Andressa Fernandes (2007) encanta-nos, embala e nos faz viver junto com os sujeitos pesquisados: diretora, pedagogas, professoras e crianças de uma escola da Rede Municipal de Ensino de Vitória. Os sentidos que atribui à Educação Infantil são produzidos no cotidiano por esses sujeitos que respiram Educação Ambiental em seus *saberes-fazer*s. As narrativas dos sujeitos que emergem da (con)vivência da pesquisadora nesse espaçotempo revelam o compromisso da escola com a Educação Ambiental que tem no Projeto Pedagógico o título “Se essa rua fosse minha...”. Nas palavras de uma pedagoga:

Nós trabalhamos sempre a questão ambiental aqui na escola, porque não tem como a gente desvincular a criança desse contexto [...] uma criança que está aqui, na escola, no trajeto de casa para a escola, ela caminha, ela vê coisas. Então, é importante que ela saiba cuidar desse espaço aqui e do espaço onde ela interage, porque, a partir do seu conhecimento, do lugar onde ela vive, é que ela precisa começar a aprender a cuidar. Aprende a cuidar dela e a cuidar do espaço onde ela está (FERNANDES, 2007, p. 83).

As orientações teórico-metodológicas usadas por Fernandes (2007) apoiaram-se na pesquisa com o cotidiano, na teoria da complexidade e nos pressupostos da Educação Ambiental e da Educação Infantil. O conceito de corporeidade é bem discutido pela pesquisadora, que o aborda em uma perspectiva de Assmann (1998) e Montagnoli (2005). Ela diz: *Na escola pesquisada, o conceito de corporeidade é amplamente vivido, tanto por professoras como pelas crianças. As expressões corporais são parte integrante do processo educativo* (FERNANDES, 2007, p. 37). Nessa perspectiva, deixa claro que a corporeidade atravessa as

relações, tanto nas atividades (músicas, danças, dramatizações) quanto na expressão da afetividade entre as crianças e destas com os adultos: *Em vários momentos, ao me aproximar delas, era tocada, beijada, acariciada* (FERNANDES, 2007, p. 37). A autora aponta a afetividade como aspecto importante nas relações e a corporeidade como parte do processo de resgate dos valores e da qualidade de vida nas dimensões física, mental e espiritual do humano. Os brinquedos e brincadeiras, as histórias fazem parte desse contexto complexo da Educação Ambiental na Educação Infantil. A Educação Ambiental é considerada em uma perspectiva da crise socioambiental que vivemos atualmente e aparece [...] *como possibilidade de religar saberes, de religar as relações humanas e de religar, enfim, a sociedade e a natureza* (FERNANDES, 2007, p. 56). Considera a importância das políticas públicas como incentivadoras da Educação Ambiental na educação, mas critica a ausência de programas que considerem a Educação Ambiental na Educação Infantil. Entende a criança como “sujeito de direitos” que já é político na vida coletiva e não na expectativa de quando crescer. Aponta a importância de *dar maior “potência de ação”* às professoras a partir de processos de formação continuada em Educação Ambiental.

NONO MOSAICO – O ambientalismo como espaço histórico e político da Educação Ambiental: sentidos produzidos. Verão de 2005, cheiro de gente e sons de militância. A abordagem que Ana Beatriz Dalla Passos (2005) traz do ambientalismo em sua pesquisa faz o leitor enveredar na história desse movimento em direção aos sentidos atribuídos à Educação Ambiental por cinco educadores/as ambientais/ambientalistas, todos/as envolvidos em ONGs no estado do Espírito Santo. As narrativas produzidas pelos sujeitos, transcritas pela pesquisadora, atribuem um caráter biográfico à pesquisa, fazendo a leitura transformar-se em conhecimento-formação, tamanha a riqueza dos relatos. Com sua abordagem na História Oral, Passos (2005) atribui sentidos diversos às narrativas dos pesquisados: político, social, cultural, ambientalista, educador, entre outros. Usa a metáfora do caleidoscópio em movimento para revelar os ritmos e imagens, que ela observa atentamente para captar aspectos da *aproximação desses sujeitos com a Educação Ambiental e o ambientalismo como para a formação das identidades*, por ela entendida como plural. A Educação Ambiental, que historicamente emerge do movimento ambientalista, agora aparece como transformadora, articulada na atuação social, política e cotidiana dos sujeitos pesquisados – é entendida por Passos (2005, p. 271) como processo e *está voltada para a formação da cidadania e de sujeitos políticos que participem das decisões sobre as questões coletivas*; é, então, uma Educação Ambiental com forte potencial emancipatório.

DÉCIMO MOSAICO – Problematizações acerca da formação e atuação dos membros de Comitês de Bacias Hidrográficas. Verão de 2011, cheiro de encontro, som das águas. A dissertação de Denise Rabelo é uma das mais novas no grupo. De maneira muito clara e decisiva, a autora problematiza o modo de gestão dos comitês e a formação dos integrantes dos Comitês de Bacias. Sugere a Educação Ambiental como potência na formação dos membros de Comitês de Bacias Hidrográficas. A Educação Ambiental, para a autora, aliada ao pensamento de Spinoza, abre porta à potência de alegria e aumenta a potência de agir. Segundo Rabelo, a Educação Ambiental convive com as paixões tristes e alegres, com a lógica da racionalidade instrumental e a lógica da emoção. Não pretende a superação das contradições, mas a convivência e o coengendramento dessas lógicas. Esse coengendramento se daria pela participação popular ampliada de uma formação ambiental. Contudo, somente a participação não garante mudanças. A autora encontra em Foucault (apud RABELO, 2010) o possível modo de pensar e agir nas redes da Educação Ambiental como potência de mudança pela formação processual e *anticientífica*. Uma formação pela Educação Ambiental que reconhece a complexidade do mundo e a confluência das ciências. Uma formação combinada com a gestão hidropolítica para e com a comunidade pelas suas experiências e paixões.

DÉCIMO PRIMEIRO MOSAICO – Educação Ambiental e Educação do Campo na formação de novas racionalidades: uma articulação sustentável. Primavera de 2010, cheiro do campo, som de trabalho. Enveredar na pesquisa de Ferreira (2010) é conhecer a Educação Ambiental praticada no campo por sujeitos de uma Escola de Família Agrícola (EFA) no/do município de Jaguaré/ES. O pesquisador-sujeito optou pelo caminho da fenomenologia e da hermenêutica por *ser sendo* um *ser aí*, enredado no cotidiano do campo e porque sua formação no ensino básico foi atravessada por essa instituição. Os sujeitos da EFA são os monitores/as, os estudantes e suas famílias. A pedagogia da alternância e da autonomia, a sociologia das ausências e as pesquisas sobre/com a complexidade se aproximam das ideias costuradas no trabalho de Ferreira (2010). O autor as entende como potência para discutir a Educação no Campo e a Educação Ambiental. Sua pesquisa apresenta uma vertente política e crítica forte, na medida em que questiona o modelo atual de sociedade e apresenta alternativas baseadas em autores como Paulo Freire e Boaventura de Souza Santos. O pesquisador não privilegia uma corrente do pensamento, ou campo, da Educação Ambiental *por entender que toda a base desse trabalho está alicerçada nos princípios ambientais, principalmente justiça socioambiental* (FERREIRA, 2010, p. 182). Para ele, essa é a necessidade maior das populações marginalizadas – onde se inserem as do campo – em que o trabalho e a natureza

aparecem explorados pelo sistema capitalista globalizado, sendo, por isso mesmo, necessário pensar na produção de novas racionalidades diante da cultura globalizada.

DÉCIMO SEGUNDO MOSAICO – Vida à volta do Parque: Educação Ambiental pelos caminhos da ética complexa e da transdisciplinaridade. Verão de 2006, cheiro de mitos, lendas e “causos”, sons da comunidade. Ana Lacerda sabe das limitações do processo de tradução e da dificuldade de captar aspectos dinâmicos da vida; logo dedica seu trabalho a todos os seres vivos empenhados no esforço do processo de sua pesquisa e nos convida a *keep going* – seguir em frente. Com Morin (2003), interroga-nos sobre nosso entendimento mais do que sobre o que conhecemos e nos convida a religar a sociedade com a natureza por meio da Educação Ambiental. Sua pesquisa foi realizada com os moradores do entorno do Parque Natural Municipal Morro da Manteigueira, localizado em Vila Velha-ES. Junto com os moradores, procurou identificar espaços comunitários de aprendizagens através de um movimento de reflexões e atividades tecidas com as questões socioambientais na região da Bacia do Rio Aribiri. Pela História Oral, Lacerda, junto com os sujeitos praticantes da pesquisa, realiza o que denominou de Fóruns para discutir, numa perspectiva transdisciplinar, a complexa realidade daquela comunidade. Envoltos pela teoria da complexidade, aspectos emergiam pelas junções e disjunções dos saberes. Como numa colcha de retalhos, teve a intenção de ligar os sujeitos, seus causos, lendas inventadas, histórias de vida da comunidade e do ambiente. A partir do imaginário inventado e potente de ação, ao reunir as histórias contadas, muitos materiais foram produzidos e divulgados na região. Através da dialogação (a experiência do diálogo que não separa teoria e prática), Lacerda transita pela teoria nunca disjunta da prática viva realizada. Com Certeau (1994), *contagia-se pela narrativização das práticas como “maneira de fazer” textual com seus procedimentos e táticas próprios*. Ao narrar a pesquisa de Lacerda, aproximamo-nos do sentido que a pesquisadora atribuiu às *mandalas* por ela produzidas durante o processo. Pelo contágio da narrativização, cria. Ao buscar fundamentação para sua criação intuitiva, encontra em Jung que *mandala* é círculo mágico, dividido em quatro cantos do mundo, adquire uma representação simbólica do átomo nuclear da psique humana.

DÉCIMO TERCEIRO MOSAICO – As narrativas de professoras reencantadas pela Educação Ambiental: rede de formação tecida no/com o coletivo. Outono de 2012, cheiro de encantamentos, sons das narrativas. A pesquisadora de Xerém, distrito de Duque de Caxias, brinda-nos com sua tese singular. Nadja Ferreira é a primogênita do NIPEEA. Através

do reconhecimento e do pouso aguçado, parte do movimento instituinte de práticas de professoras de Xerém, para tecer uma rede reencantada com a Educação Ambiental e a autoformação. Uma história que merece ser contada pela relevância de seus encontros encantados com a EA, ainda mais por se tratar, segundo Ferreira, do ensino EJA tão cheio de desafios para os educadores e pesquisadores. A perspectiva moriana está presente em sua pesquisa como possibilidade de apreensão das múltiplas realidades e interpretações produzidas pelos diferentes sujeitos. Com o teórico Boaventura de Souza Santos (2007), compreendeu que conhecer é reconhecer o outro como sujeito legítimo do conhecimento que se produz. Buscou compreender as marcas identitário-culturais daquelas professoras de Xerém em relação com a Educação Ambiental presentes nas narrativas que se produziam do devir da pesquisa, tecidas na complexa autoformação que se deu em redes de conversações. Ferreira privilegiou não falar sobre aquelas professoras, mas dialogar com elas para manter a polifonia do encontro, o que permitiu trazer as marcas de uma forma singular de Educação Ambiental naquele sistema de ensino, o EJA. Na convivência a partir do cotidiano dos “narradores de Xerém”, o café com bolo, as conversas no portão e na mata permitiram investigar o reencantamento que se produziu pelas práticas e pelos saberes implicados de maneira amorosa pela vida entre pesquisadora e pesquisados.

DÉCIMO QUARTO MOSAICO – Os usos e as traduções da Educação Ambiental na produção do cotidiano escolar. Outono de 2012, cheiro de mato e de tradução. O pesquisador Vieira perseguiu o foco da pesquisa em Educação Ambiental nos fios do cotidiano de duas escolas do município de Colatina. Sua pesquisa aproxima a discussão entre cultura e natureza como dimensões indissociáveis. Problematiza os diferentes usos da Educação Ambiental que os sujeitos praticantes realizam no cotidiano da escola e a tradução que as pessoas atribuem a ela, valendo-se de que naqueles espaços acontece uma Educação Ambiental criativa, que muitas vezes passa despercebida. Aposta na pesquisa como ação política e reconhece que, na complexa dimensão do cotidiano, estão presentes práticas ambientais potentes para novas formas de ser e estar no mundo. Sua pesquisa acerca-se da teoria da complexidade de Morin, que se aproxima do cotidiano complexo da escola e não pretende julgar as práticas ali experimentadas: [...] *não se reduz a esta ou àquela atitude, ao certo e ao errado, mas que contemple e potencialize a diversidade de práticas existentes e reconheça como importantes e necessárias em relação às questões socioambientais.* Na elaboração de sua criação, Vieira depara-se com o Ubuntu, tribo africana cujo nome significa “Sou quem sou, porque somos todos nós”, e constata, na invenção de sua pesquisa, que nos

fazemos, e fazemos Educação Ambiental no entrelaçamento da cultura com a natureza, e assim nos vamos constituindo.

DÉCIMO QUINTO MOSAICO – Educação Ambiental numa simbiose com a tradição e a história local na formação de professor. Outono de 2010, cheiro do mar e da tradição, sons dos ventos e das conchas. A pesquisa de Marcia Araújo (2010) faz-nos sonhar com o mar de Piúma para conhecer os *saberesfazeres* de professores/as egressos/as da Escola de Pesca desse município, localizado no sul do Espírito Santo. Sua intenção é (des)velar a formação docente desses *sujeitos autopoéticos* e a inserção da Educação Ambiental em seus cotidianos. Para contextualizar as relações e os processos de produção – social, econômica, cultural, ambiental, identitária, de tradição e tradução – nessa comunidade pesqueira, a pesquisadora apoia-se em autores como Edgar Morin, Boaventura de Souza Santos, Stuart Hall, Francisco Varela, Humberto Maturana, Martha Tristão, entre outros. A pesquisa aponta a *simbiose* como possibilidades de compreensão da complexidade e transdisciplinaridade que atravessam as questões ambientais e os processos de globalização. Nesses contextos, estão entrelaçados os aspectos históricos e socioambientais dos estudos de Araújo (2010). A Educação Ambiental aparece como processo nos fazeres dos educadores/as nos diversos contextos de aprendizagem em que atuam. Com o desejo de trilhar um caminho para compreender os diversos processos e aspectos de sua pesquisa, Araújo (2010) aposta na etnometodologia e na História Oral, contada a partir das narrativas produzidas pelos *sujeitos autopoéticos* pesquisados. Seu desejo foi compreender a história e a tradição local no contexto *dos processos de colonização ainda evidentes na região* e das questões emergentes na comunidade.

DÉCIMO SEXTO MOSAICO – Sustentabilidade e Educação Ambiental: processos culturais em comunidade. Outono de 2012, cheiro do barro preto e da tradição, sons do mangue e das Paneleiras. Para a cartógrafa Fernanda Rodrigues, a pesquisa acompanha processos das Paneleiras (com P maiúsculo) de Goiabeiras na relação que estabelecem com as professoras e as crianças da educação infantil. Interessa à pesquisadora conhecer como os *saberesfazeres* produzidos pelos sujeitos da comunidade são tecidos com as escolas em relação à sustentabilidade, cartografar como os usos das imagens expressam ideias e sentidos para as questões socioambientais e como podem ampliar as possibilidades e as interpretações dos conhecimentos na Educação Ambiental, percebendo a escola como espaço de práticas de sustentabilidade. Aliar as fases da feitura da panela de barro com as pistas da cartografia

enuncia, segundo Rodrigues, práticas de sustentabilidade que potencializam redes da cultura e da comunidade do Vale de Mulembá.

É fazendo uso das narrativas que a pesquisadora tece os caminhos dos professores e dos alunos bem como os caminhos da Paneleiras de Goiabeiras, pigmentando sua prática cartográfica, focalizando pistas, escolhendo uma escrita contada em um processo que se vai modificando no devir pesquisa, dando cor, afeto, desejo e sabor ao seu trabalho e ao percurso de sua investigação para, enfim, nos presentear com sua memória.

APÊNDICE A

TERMO DE CONSENTIMENTO PARA USO DE
IMAGENS E NARRATIVAS PRODUZIDAS EM PESQUISA

À(Ao) _____

Eu, **KATIA GONÇALVES CASTOR**, aluna do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo – PPGE/UFES na linha de pesquisa Currículo, Cultura e Formação de Educadores, com foco em Educação Ambiental, mui respeitosamente solicito consentimento para o uso de imagens e narrativas produzidas durante a pesquisa por meio dos instrumentos de entrevistas individuais e/ou em grupo, em congressos, palestras, artigos, vídeos e na tese.

A pesquisa tem como objetivo o estudo e a produção de dados a partir das **Narrativas da Umbanda e sua relação com a Educação Ambiental e a Cultura**, propondo a não dissociabilidade entre as temáticas, e enfatizando as redes de sentido que as narrativas provocam e tecem nas subjetividades em produção na sociedade em geral e nos pesquisados em particular.

Posto isso, agradeço a colaboração e a gentileza na contribuição desse processo.

Atenciosamente,

KATIA GONÇALVES CASTOR

Vitória, __/____/2012.

AUTORIZO O USO DE IMAGENS E NARRATIVAS PRODUZIDAS DURANTE A PESQUISA EM CONGRESSOS, PALESTRAS, ARTIGOS, VÍDEOS E NA TESE.

NOME: _____

CPF: _____

ASSINATURA: _____