

Práticas Religiosas e Consciência Ecológica nas Religiões Afro-pessoenses¹

João Paulo da Silva²

Resumo

Este texto é uma versão do relatório de pesquisa que teve como objetivo investigar o lugar atribuído à natureza nas percepções, enquanto discurso e prática, de adeptos das religiões afro-brasileiras na cidade João pessoa. Partindo das recentes afirmações que apresentam o candomblé como uma “religião ecologicamente correta”, a pesquisa busca analisar essa atribuição. Observando essa qualificação como parte do processo de produção social e formação de um discurso, interroga-se sobre os condicionantes sociais da sua construção, os seus não ditos, seus locutores e interlocutores privilegiados. Dessas afirmações nasce um discurso que leva a achar que a visão presente nas religiões afro-brasileiras pode, efetivamente, formar outros parâmetros para se pensar a relação cultura/natureza. Por outro lado, não são poucas as acusações de depredação ao meio ambiente, direcionadas aos adeptos das religiões afro-brasileiras. Principalmente em relação às oferendas e despachos que são entregues nas matas, rios, mares e outros ambientes naturais. Outro aspecto que ganha tamanha proporção nessa discussão é o sacrifício de animais onde são imolados caprinos, ovinos, galináceos, roedores, suínos e bovinos. Estamos diante, portanto, de duas maneiras de interpretar as práticas religiosas que envolvem a natureza nas religiões afro-brasileiras, embora a presença da natureza como essência divina seja importante, porém se percebe que isso pode não se traduzir como consciência ecológica.

Palavras-chave: religiões afro-pessoenses; práticas religiosas; consciência ecológica.

Introdução

Este artigo é uma versão do relatório de pesquisa de iniciação científica, realizada em 2008, cujos objetivos foram (1) investigar os significados atribuídos à natureza por adeptos das religiões afro-pessoenses, enfocando tanto a dimensão ritual e mítica quanto a das práticas sociais desenvolvidas no cotidiano dos terreiros; (2) identificar o nível de consciência ecológica e a forma de vivenciá-la; (3) comparar a coerência entre o discurso (o candomblé como religião ecológica veiculado por lideranças políticas religiosas) e a vivência religiosa de seus adeptos; (4) identificar como este discurso vai se reproduzindo na sociedade local.

Partimos da observação de que há poucos anos começam a surgir vários discursos que atribuem ao candomblé o estatuto de religião ecológica. Não só os adeptos, mas também uma parcela de ecologistas e cientistas sociais passam a divulgar essa idéia como uma espécie de qualidade das religiões afro-brasileiras. Todavia, esta questão não soa tão pacífica, pois ao mesmo tempo em que uns apostam na positividade ecológica das religiões afro-brasileiras, outros irão acusá-las de depredarem o meio

ambiente, ou mesmo de atentarem contra a vida de animais indefesos na ritualística do sacrifício que realizam.

Tudo começa, a partir da constatação de que as religiões afro-brasileiras apresentam fortes ligações com a natureza. Os deuses que cultuam são transfigurações dos rios, mares, ar, terra, floresta, etc. Assim o elemento natural compõe parte intrínseca e fundamental nas suas práticas religiosas. Vejamos, a título de exemplo, a fala do secretário executivo do Ministério da Cultura, Juca Ferreira no Seminário “Candomblé, Saúde e Axé” realizado em Salvador no ano de 2003. Diz ele:

É nesse sentido que falo de uma aliança política entre o candomblé e o movimento ambientalista. O candomblé é mais que um aliado. É um precursor do ambientalismo, é uma reserva. O ponto de vista do candomblé é mais profundo. Não se trata de defender. O candomblé reverencia, louva, reconhece o sagrado, a manifestação do divino na natureza (apud GONÇALVES et al, 2008, p. 5).

Ao falarmos do universo das religiões afro-brasileiras, estamos nos referindo a diversas denominações. Adotando a classificação criada por Motta (1999), ao tratar das religiões afro-ricifenses, veremos que elas são distribuídas em quatro categorias principais: catimbó ou Jurema; xangô; umbanda e xangô umbandizado. Há outras classificações, entretanto, deter-nos-emos na classificação de Motta por estar mais próxima da nossa realidade.

O primeiro tipo é característico do Nordeste brasileiro, embora já esteja disseminado em outras regiões do país. Sua característica maior é a herança indígena. Articula-se em torno de um complexo cujo referente é uma árvore típica da caatinga, a jurema (*Mimosa hostilis* e *Mimosa ophthalmocentra*), da qual se extrai uma bebida enteógena (“que gera inspiração divina”) facilitadora do contato entre os humanos e os seus deuses. Segundo Bastide (2004), o catimbó aparece como uma manifestação do Nordeste, especialmente da Paraíba, estrutura-se a partir de elementos da velha pajelança indígena: fumo, fumaça, espírito e cura. O culto da jurema, tal como era praticado pelos índios, vai aos poucos sofrendo influências de outras religiões de transe e possessão, sendo as principais a umbanda e o xangô, até se transformar em uma forma híbrida, já bem distante da que era praticada pelos índios quando celebravam anualmente a festa tribal da jurema. Hoje, conforme Motta (1999), o que caracteriza a jurema é o culto aos mestres, caboclos, ciganos, espíritos curadores, pajés, e outros. Também incorporou entidades da macumba e do candomblé como os exus e as pombagiras, adotou outros padrões ritualísticos, tais como os sacrifícios de animais e, nos rituais de iniciação, incorporou os assentamentos (tipo de altar pessoal do deus/entidade), a reclusão no *peji* (quarto dos santos, do segredo, onde ficam os assentamentos) e as incisões corporais (reminiscências das marcas tribais africanas). Para a parte pública do ritual, importou os motivos da gira do candomblé, configurando uma “roda” acompanhada por tambores (ilus) e cantos. Na gira, as entidades “arream” no corpo dos médiuns (cavalos) para trabalhar: dar consulta, curar males humanos, resolver problemas de desemprego, de vingança, limpar os filhos de energias ruins e resolver muitos outros problemas. Mas também “descem” para cantar, dançar e se confraternizarem com os seus filhos. São entidades mais brasileiras e afro-brasileiras do que africanas: caboclos, caboclinhas, índios, mestres e mestras, pretas e pretos velhos, baianos e baianas, além dos já mencionados exus, pombagiras e ciganos. Diferente dos orixás e voduns, essas entidades expressam-se na língua pátria, dando consultas face a face aos clientes. Isso tem lhe legado vantagens dentro do mercado religioso afro-brasileiro, além de atribuir-lhe grande popularidade.

A segunda classificação refere-se ao xangô que é o equivalente pernambucano do candomblé na Bahia, do tambor-de-mina no Maranhão e do batuque no Rio Grande do Sul. Têm em comum o fato de reivindicarem para si a pureza da tradição africana. Autodenominam-se culto das raízes, aquelas que vieram com os escravos africanos. Diferenciam-se da jurema em muitos aspectos, dos quais destacaremos alguns: as entidades cultuadas são de suposta origem africana (orixás na tradição iorubá, voduns na tradição jeje e inquices na tradição bantu); seus rituais são bastante complexos, são mais rigorosos e exigem dos adeptos maior tempo, dedicação e disciplina. Muitos aspectos ritualísticos os diferenciam entre si e da jurema, da umbanda e do xangô umbandizado. Diz-se com regularidade que as entidades não falam, entretanto, isso pode acontecer, e nesse caso, a língua utilizada é uma espécie de dialeto, que os adeptos alegam ser iorubá, no caso dos candomblés e xangôs, ou jeje/ewe no caso do tambor-de-mina. Da mesma forma, todos os rituais devem ser celebrados na língua africana, inclusive os cânticos entoados durante o *xirê* (processo e ordem de louvação dos orixás). A comunicação com os deuses, no xangô, dá-se através de processos divinatórios, sendo o mais utilizado o "jogo de búzios". O Panteão cultuado é composto por doze orixás principais e outros menos conhecidos. Na cosmogonia iorubana, há a crença de que cada ser humano é tutelado por um orixá, o dono de sua cabeça, podendo este ser ajudado por outros orixás secundários. Entre os orixás e os humanos celebra-se um contrato de troca, relação que será oficializada com a consagração do adepto ao seu deus, do qual receberá proteção, e em contrapartida, o "carregará" e dele cuidará pelo resto da vida. Os terreiros de xangô ou candomblé, em João Pessoa, são em menor número, e mesmo entre aqueles que se autodenominam "nação" (termo pelo qual se designam os terreiros de candomblé e xangô, no intuito de se diferenciarem das outras formas "não-puras"), dificilmente realizam apenas o culto aos orixás.

A terceira categoria refere-se à umbanda. Segundo Ortiz (1991), a umbanda originou-se no Brasil no primeiro quartel do século XX, quando o país passava por transformações políticas, sociais, culturais e econômicas. A umbanda resultou de um movimento de dupla direção: um processo de "embranquecimento" da cabula e macumba cariocas e do "empretecimento" do kardecismo. A isso o autor se referiu como um sincretismo refletido. É verdade que as origens da umbanda, como reconhece Ortiz, eram difusas em outras regiões do país, especialmente no Sul. Em 1939, formase, no Rio de Janeiro, a Federação Espírita de Umbanda (União Espírita de Umbanda do Brasil), que agrupava vários centros existentes. Em 1941, realiza-se o Primeiro Congresso Umbandista que tem por finalidade estudar a religião e codificar os ritos. A religião umbandista procura, pois, cristalizar sua forma: o processo de formação religiosa, que se anunciava há vinte anos, passa então a se exprimir através de canais oficiais (ORTIZ, 1991, p. 43). A partir de 1950 vê-se crescer o número de federações no Estado do Rio de Janeiro e em todo o país. A expansão das federações representa a difusão da umbanda, que pretende ser uma religião genuinamente brasileira. O modelo idealizado pelos primeiros umbandistas constituiu sua essência doutrinária e ritualística a partir da releitura das práticas afro-brasileiras, através da lente do kardecismo. O resultado foi a exclusão de elementos considerados primitivos e grotescos de tais práticas: aboliu-se o uso de pólvora, os batuques, os sacrifícios de animais, os ritos iniciáticos, o culto aos exus. Conservaram-se os orixás, as cantigas, e alguns elementos mágicos menos chocantes. O panteão afro-brasileiro foi então interpretado à luz da pluralidade das existências e do esquema hierárquico e evolucionista do kardecismo. Deu-se ênfase à doutrinação com a valorização da palavra. A umbanda surge dentro de um ideal de racionalização e desmistificação das religiões afro-brasileiras, atrelada a um projeto nacional de progresso e desenvolvimento. Hoje, não é possível falar em

umbanda no singular, mas em várias umbandas, pois o modelo foi sendo re-significado; incorporou outras contribuições, inclusive resgatando os elementos que antes tinham sido desprezados. Foram criados qualificativos para diferenciar estas variedades da umbanda: chama-se umbanda branca aquela que está mais próxima do modelo inicial; quimbanda a que se aproxima da magia negra; e, uma forma muito disseminada, que no Nordeste, Motta (1999) chama xangô umbandizado, e em outras regiões do país é conhecida como omolokô.

Xangô umbandizado, segundo Motta, "ao mesmo tempo adota certos elementos da sistematização kardecista (classificação das entidades em linhas e falanges, maior ênfase sobre a palavra etc.), conserva os toques, as danças, a hierarquia (ou pelo menos a nomenclatura) dos terreiros de xangô e de candomblé" (1999, p. 27-8). Suas características são:

Crença nos orixás, mas submetidos a complicados processos de desdobramento mitológico, muitas vezes sob influência da literatura erudita e com a introdução de muitos elementos kardecistas. Valorização também de caboclos, mestres, boiadeiros e entidades do mesmo gênero, derivados do Catimbó da área do Recife ou do seu equivalente baiano, o candomblé de caboclo. [...] Há uma exacerbação do ritual, marcado fortemente pelo crescente uso da palavra, tanto no transe, como na relativa desvalorização do jogo de búzios em favor das consultas verbais com as entidades; nesses terreiros se observa o máximo da teatralidade ritual, com exagero gestual, se aproximando do "artigo mais mercantilizado e *kitsch* dirigido a uma sociedade anônima e abstrata sem as raízes étnicas e históricas [...]". Há também exacerbação do personalismo carismático dos chefes de terreiro e da hierarquia, o que serve para disfarçar o processo de dissolução da tradição (MOTTA, 1999, p. 30).

Tudo indica que este último tipo é o que mais predomina em João Pessoa.

Até aqui fizemos um apanhado daquilo que pode ser encontrado no universo da pesquisa, mas é importante destacar que nenhum esquema classificatório, por mais completo que se mostre, poderá apreender a totalidade do real.

Traçado brevemente esse panorama, convém discutir a relação entre religiões afro-brasileiras e a natureza. Começamos lembrando que estas religiões se diferenciaram das religiões tradicionais africanas já no momento da sua constituição. Correspondendo a uma situação social na qual o negro estava impossibilitado de manter as suas estruturas sociais (baseadas na linhagem, no clã e na tribo), as religiões negras só se reproduziram parcialmente no Brasil.

Como a religião dos orixás foi refeita no Brasil por africanos ou descendentes, escravos ou livres, que, no século XIX, viviam nas grandes cidades costeiras, ocupando-se em atividades urbanas, a preocupação com atividades agrícolas era muito secundária, de sorte que os orixás do campo foram sendo esquecidos ou tiveram sua importância e seus governos reorganizados (PRANDI, 2007, p. 5).

Em vista desse distanciamento gradual e parcial da natureza, muitas divindades foram perdendo a característica animista e assumindo aspectos de pessoas divinas, cada orixá com uma mitologia. No Brasil, cuja geografia era distinta da africana, alguns orixás de rio, como Logum e Erinlé, ficaram restritos à caça, embora se faça referência, também, a seus atributos de pescadores, especialmente no caso de Logum Edé. A referência animista destas divindades foi sendo substituída por uma referência mais personalista (PRANDI, 2005, p. 103). Por exemplo, Iemanjá, divindade do rio Ogum,

ganhou no Brasil, assim como em Cuba, o patronato do mar, que na África pertencia a Olocum, enquanto os demais orixás de rio deixaram de estar referidos a seus cursos d'água originais, ganhando novos domínios, cabendo a Oxum o governo dos rios em geral e de todas as águas doces. Espíritos das velhas árvores foram antropomorfizados; “iroco, que na África é simplesmente o nome de uma grande árvore, no Brasil, transformou-se no orixá Iroco, situando-se mais longe da natureza” (PRANDI, 2007, p. 5).

Conforme Gonçalves e colaboradores (2008), o processo de antropomorfização das divindades parece ter modificado o caráter da natureza divinizada. Assim, Ogum não é mais o ferro ou todos os metais, mas o dono deles; Iemanjá não é o mar, mas a dona do mar, Oxum não é o rio, mas a dona das águas doces. Essa percepção acaba por instituir uma dissociação entre o deus e a natureza, em diferentes nuances, tal como foi mencionado por Rodrigues (2005) ao tratar da diferença entre o fetichismo e a idolatria. De qualquer modo, o processo de antropomorfização opera uma separação entre os orixás (senhores) e a natureza (vista agora como serva). Tal processo iniciara-se, ainda, em território africano, com a expansão política de algumas comunidades e o desenvolvimento cada vez maior das atividades como a manufatura, a metalurgia, etc. No Brasil, as referências à natureza foram preservadas simbolicamente nos altares (assentamentos) dos orixás e em muitos elementos rituais. Também a importância atribuída às folhas serve para atestar a vinculação entre a ritualística das religiões afro-brasileiras e os elementos naturais:

(...) As plantas são utilizadas para lavar e sacralizar objetos, para purificar a cabeça e o corpo dos sacerdotes nas etapas iniciáticas, para curar doenças e afastar males de todas as origens. Mas, a folha ritual não é simplesmente a que está na natureza, mas aquela que sofre o poder transformador operado pela intervenção de Ossaim, cujas rezas e encantamentos proferidos pelo devoto propiciam a liberação do axé nelas contido (PRANDI, 2005, p. 103).

Observe-se que se está aqui distante da concepção de que a natureza possua poderes *per se*. Embora estes existam é necessária a intervenção do homem (através das rezas e encantos) e da divindade (concebida, cada vez mais, como algo à parte desse mundo natural) para potencializá-los. Essa relação se assemelha muito àquela presente no catolicismo popular com suas práticas de cura que, embora prescrevam a utilização de determinadas plantas e ervas, insistem na necessidade de que esta seja acompanhada da oração propiciatória a determinado santo.

A aproximação entre essas duas práticas não é fortuita. Para entender as concepções e práticas sobre a relação entre o mundo natural e o mundo humano nas religiões afro-brasileiras, é preciso lembrar que o seu desenvolvimento deu-se como prática religiosa subalternizada em relação à religião católica dominante. É preciso refletir, portanto, sobre o impacto causado pela concepção cristã de mundo sobre as crenças animistas dos escravos africanos. Gonçalves (2006), diz que White Jr. referindo-se ao cristianismo no seu clássico ensaio sobre as Raízes Históricas da Nossa Crise Ecológica, interroga-se sobre o que o cristianismo diz às pessoas em relação à natureza? E responde:

O cristianismo em contraste absoluto com o antigo paganismo e religiões da Ásia (exceto, talvez o zoroastrismo), não só estabeleceu um dualismo entre homem e natureza, como também insiste que é vontade de Deus que o homem explore a natureza para seus próprios fins (WHITE JR, 2003, p.144, 148).

Ainda segundo Gonçalves (Idem), trata-se, neste caso, de um dualismo de base da própria cosmogonia judaico-cristã. De acordo com esta, o homem e a natureza são duas coisas ontologicamente (e religiosamente) distintas. É através desse dualismo que o pensamento ocidental definirá a forma correta de o homem se relacionar com a natureza. É por conta disso que “a vitória do cristianismo sobre o paganismo foi a maior revolução psíquica na história da nossa cultura” (WHITE JR, 2003, p. 143). A forma de ver a natureza foi profundamente influenciada por tal revolução, uma vez que, de acordo com esta perspectiva “Deus determinou que nada da criação física teria outro propósito senão servir aos propósitos humanos” (WHITE JR, 2003, p. 143). Por conseguinte, diz o autor, na mesma obra:

Para um cristão uma árvore não é mais que um fato físico. O conceito de bosque sagrado é inteiramente alienígena à cristandade e ao *ethos* do Ocidente. Por quase dois milênios missionários derrubaram bosques sagrados que eram idolatrados porque embutiam o espírito da natureza (WHITE JR., 2003 apud GONÇALVES, 2006, p.392).

Com a sedimentação do movimento ecológico e a busca por outros discursos alternos ao pensamento judaico-cristão, passa-se a achar que a cosmovisão presente no candomblé pode, efetivamente, fornecer outros parâmetros para se pensar a relação cultura/natureza.

Por outro lado, não são poucas as acusações de depredação ao meio ambiente que lhes são dirigidas. Principalmente em relação às oferendas e despachos que são entregues nas matas, rios, mares e outros ecossistemas naturais. Velas acesas podem provocar incêndios; comidas dos santos podem servir de alimentos aos animais silvestres, que não só podem se intoxicar como se machucarem nos detritos espalhados. Outro aspecto bastante polêmico liga-se aos rituais de sacrifício animal: o ritual pede a destruição de vidas animais em prol dos benefícios divinos e humanos.

Estamos, portanto, diante de duas formas de interpretar as práticas religiosas que envolvem a natureza nas religiões em questão. Nesta última, parece que embora a presença da natureza como essência divina seja importante, mas verifica-se que isso pode não se traduzir plenamente em consciência ecológica.

A Natureza do axé

No século XX, os problemas ambientais assumiram lugar central de debate e de preocupação em todas as sociedades, isso devido à necessidade de tentar arrefecer ou resolver problemas que a ação humana indiscriminada sobre o meio ambiente tem produzido.

Pesquisadores envolvidos nos movimentos ambientais notam que há um forte debate entre realistas que defendem a existência objetiva dos problemas ambientais, independentemente da forma, e construtivistas que se centram, sobretudo, nas representações sobre os problemas ambientais, não dando igual importância a uma “verdade essencial”, destacando antes de tudo, a forma como se definem e que significados eles recebem dos grupos e atores sociais. Entre esses dois pólos, o debate envolve diversas posições intermediárias, como também a pretensão de um equilíbrio entre as duas visões. Uma das principais críticas que os representantes da corrente realista colocam ao “construtivismo” seria a de que este cai num relativismo sobre as verdades dos problemas ambientais que levaria a uma passividade política. Por outro lado, os construtivistas se defendem argumentando que os realistas não podem assumir

o direito de falar pela “natureza”, porque os conhecimentos dos realistas são parciais e baseiam-se em julgamento de valor.

Dentro do apanhado de nossa pesquisa, podemos observar uma grande aproximação do povo de santo com a visão realista; assim, nas suas redes de conversação aparece o discurso que defende a veracidade dos problemas, e a tomada de consciência frente a eles. Vejamos trechos da fala de uma ialorixá de candomblé:

Todas as plantas têm vida, é um ser vivo. Pra nós que somos do candomblé, a importância da natureza é grande, e essa é a nossa maior preocupação. De todos nós da egbé, não é só minha, é uma preocupação de todos nós. Nós tamo vendo nossas matas indo embora, daqui a uns dias nós não temos onde colher folha. Então isso está deixando nós desesperados, porque nós não temos uma mata preservada onde nós podemos ter acesso. Até a mata do buraquinho, que é a mata mais próxima aqui, pra chegar lá para colher nossas folhas medicinais. Nossas folhas que pra nós é nosso remédio. Nós fazemos nosso contato com a natureza, horários de colher folhas nós temos, com respeito. Nós só temos permissão, dadas pelos orixás, de colher aquela quantidade que nós vamos utilizar, e não de maltratar. Então pra isso nós faremos uma oferenda ao orixá Ossaim, que é o orixá das folhas. E Ossaim é o orixá que realmente, dentro da natureza, nós devemos homenagear. E Ossaim, pra nós tirar uma folha, nós temos de presentear esse orixá, pra que nós possa entrar na mata, sem violentar e sem ser violentado, porque é o desconhecido. Então, as folhas são sagradas, nós precisamos dela pra fazer nossos remédios, nossos chás, nossos banhos, nossos amacis, mas nós só temos uma permissão limitada. Então, existem várias folha, como o obi, que é uma fruta que nós colhemos; e essa fruta é o nosso alimento dentro do nosso quarto dos orixás. Nós temos os acocôs que a gente cultua em casa, porque a gente já tá colhendo um pouquinho da mata e trazendo pra nossas casas, para que nós podemos manter elas vivas, porque nós tamos preocupados. Temos... Por exemplo, aqui minha casa é pequena, eu queria ter mais espaço pra ter um pé de uma árvore de irôko, que é a gameleira, né?! O pé de irôko... Então, tem a gameleira, que toda casa de candomblé precisava ter essas árvores, e nós não temos espaço. Que o certo era nós ter uma mata mesma, onde nós pudesse reunir para a gente conversar. Também faço um trabalho aqui ou acolá, quando for para os rios, ou para as cachoeiras, ou mesmo para a mata, eu levo um saquinho e saio catando. Também a consciência, nós queremos conscientizar, eu mesmo trabalho com o meu povo, de consciência à natureza. Pra não deixar plástico, pra não deixar nada que venha a agredir a natureza. Nada que não venha servir para dar vida às plantas, porque se é uma casca de fruta que você deixa lá, ela vai de certa forma germinar a terra; mas se é uma coisa que você vai utilizar em vão, então não adianta. Então todo esse trabalho eu tô tendo com meu povo, com meus filhos da casa. Que você chegou, não tem ninguém aqui, tava todo mundo cansado, já foi... Só tem uns ali que já foi recolhido. E todo mundo foi pra casa repousar um pouquinho (entrevista realizada em 05.04.2009).

A perspectiva de proteção ambiental e a importância da natureza, aqui se encontram no centro da questão. Neste sentido, suas percepções sobre a natureza levam a crer que

[...] a energia da natureza e os heróis e reis divinizados são alguns dos principais motivos do plano sagrado, íntimo e cotidiano para o homem

africano. Esta presença está na casa, no santuário, no comércio, nas tarefas, nos campos, nos rios, no mar, no desenvolvimento das técnicas artesanais [...] desenhando dessa maneira o próprio ser cultural (LODY, 1987, p. 9).

A ancestralidade está ligada à natureza nas religiões africanas, cuja herança transmite a reverência à “natureza” aos ritos das religiões afro-brasileiras, constituindo responsabilidade de seus adeptos. Mais do que presente na natureza, os orixás no panteão africano seriam transfigurações dos elementos naturais.

Mesmo assim, não são poucas as acusações de depredação ao meio ambiente, direcionadas aos adeptos das religiões afro-brasileiras. Principalmente em relação às oferendas e despachos que são entregues nas matas, rios, mares e outros ambientes naturais:

Velas acesas próxima, ou mesmo dentro, de troncos de árvores, podem provocar a queima gradual, e até a morte, da árvore, além de favorecer focos de incêndio. Fora isso, as oferendas religiosas têm um tempo necessário de permanência na mata, que pode variar de 7 horas a 7 dia. Nesse período, animais podem ser prejudicados, alimentando-se de forma pouco natural e correndo o risco de se machucarem nos detritos espalhados. Os rios e cachoeiras também são atingidos, pois a água é elemento importante nos rituais (FRANCA, 2006).

As oferendas, enquanto ativas, são consideradas uma forma de energia sagrada, pois tem o axé (uma força dinâmica das divindades, uma espécie de poder presente em objetos, plantas, símbolos), e seriam as próprias oferendas que viabilizariam o contato dos homens com as divindades. Só com o esgotamento do tempo ritualístico esses materiais viram “lixo”, e podem ser retirados. É dentro dessa permanência e a não retirada desses materiais, que se observa a formação de conflitos, como o caso de proibições do acesso das comunidades religiosas a espaços de preservação ambiental.

Mas o discurso do candomblé como religião “ecologicamente correta”, parece se difundir sem muita crítica. Vejamos a fala de um babalorixá de uma casa de candomblé em João Pessoa:

A importância da natureza para o candomblé é fundamental, porque como os orixás são os representantes míticos de cada elemento da natureza, do fogo, da água, das folhas, do ar... O orixá está relacionado a tudo isso. A maioria dos rituais dentro do candomblé, eles só servem pra fortalecer, é uma forma de você estar em harmonia com a própria natureza. Quando você faz rito pra Oxum, você tá fortalecendo a força do rio, né? Você está restabelecendo, alimentando, você tá ao mesmo tempo se harmonizando com o seu elemento principal; se você for, no caso filho de Oxum, você está se harmonizando com essa força, que é a força do rio, da água doce e está harmonizando também a natureza, porque tudo que você faz e tira da natureza, você devolve de uma certa forma, você cultua a natureza, se harmoniza com a natureza e a natureza com você. A gente procura sempre preservar. É aquela velha história de que os mais antigos, os meus mais velhos sempre falavam: se você encontra uma folha de uma árvore que você tá vendo ou de uma planta, que só tem aquela planta ali, você vai tirar o necessário. A gente nunca tira mais do que o necessário, até pra não extinguir aquela espécie de folha porque a gente vai precisar mais vezes. A gente conserva, a gente preserva, a gente traz pra dentro do terreiro quando o terreiro tem uma propriedade, assim, muito grande, que tem muito terreno... Tem terreiro que tem plantação de ervas. A gente preserva isso. A gente

tenta não jogar coisas que não se deterioram, saco plástico, essas coisas, na natureza. Os ebós, geralmente, quando a gente levanta os ebós do terreiro, se eles forem pra terra, a gente coloca realmente a comida e as coisas que estão em decomposição na terra. Se for para o rio, a gente coloca no rio, né, mas coloca sem essas coisas que prejudicam o meio ambiente” (entrevista realizada em 30/04/09).

Observamos aqui que o discurso que liga o candomblé à natureza positivamente é algo absorvido e reproduzido pela comunidade religiosa em João Pessoa. Há insinuações na fala que levam a crer que a preservação se dá automática e magicamente nos rituais, pelo simples fato de a natureza estar fortemente aí representada; a existência da religião está profundamente ligada a da natureza.

Para compreender melhor as tensões que se esboçam no interior do discurso, vejamos como são encarados os aspectos polêmicos: sacrifício de animais, oferendas, despachos e velas.

O Sacrifício de animais

O sacrifício de animais está na base ritualística das religiões afro-brasileiras, pois partem do princípio de que as entidades cultuadas recebem a vida como contrapartida para liberar o princípio vital de tudo que existe, o axé, cujo representante principal é o sangue. São imolados vários tipos de animais: caprinos, ovinos, galináceos, roedores, suínos e bovinos, entre outros.

A questão suscitada é bastante complexa. Podemos observar que a maioria das críticas ao sacrifício se baseia na moral judaico-cristã, na qual se institui aversão ao ato, e acaba-se por classificá-lo como primitivo e grotesco. Carvalho (2005) em um trabalho sobre as artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza, narra em um trecho a falta de conhecimento e intolerância por parte da sociedade:

Em dezembro de 2004, a Rádio Justiça, uma emissora pública de Brasília, solicitou-me uma entrevista irrecusável, sobre o significado do sacrifício de animais no mundo do candomblé. Provavelmente essa matéria foi estimulada por algum membro da bancada evangélica que procura construir um clima favorável à votação de uma lei federal que proíba o sacrifício ritual de animais (em troca, obviamente, da aprovação de alguma matéria de interesse da Presidência). Os políticos neo-pentecostais estão querendo, na prática, retroceder trezentos anos de história, ao tentar refazer a violência religiosa do Brasil colônia, desta vez trocando, apenas, o papel violento da religião católica pelo da evangélica. Coloquei como condição que a entrevista fosse ao vivo. Em décadas de professor universitário e pesquisador, sempre discutindo as religiões afro-brasileiras, confesso nunca haver visto alguém tão alheio ao mundo afro-brasileiro como a jornalista que me entrevistava. “Professor, é verdade que os animais são torturados nessas religiões? É verdade que eles sofrem? Que a galinha esperneia?” Trata-se de um jogo premeditado, uma espécie de armadilha para que eu dissesse determinadas coisas que seriam usadas em favor desse lobby evangélico intolerante. Fui forçado a dizer o seguinte: “Nós só temos uma alternativa: nenhum de nós, a partir de hoje, comerá carne. Se nos alimentarmos exclusivamente de vegetais, não será mais necessário sacrificar nenhum animal. Você é vegetariana, por acaso?” Ela disse: “Não”. Eu disse: “Você já viu como matam os bois cuja carne você compra e come?”. “Não”.

“Então, sugiro que veja e depois comparemos o sofrimento dos animais sacrificados ritualmente no candomblé com os animais dos matadouros de onde extraem a carne que comemos diariamente”. O preocupante dessa entrevista foi que o tipo de pergunta que me foi feito, a maneira como a jornalista se posicionava, como se falasse de um país que não se vê influenciado pelas religiões africanas, ou que não se quer ver mais como tal. Para esse lobby evangélico, os africanos são tão alheios como se pertencessem a algum lugar inteiramente distante e maligno do mundo; daí conclamarem seus fiéis para a necessidade urgente de acabar com as práticas rituais afro-brasileiras (CARVALHO, 2005, p.13).

A desconfiança que a sociedade coloca nas religiões afro-brasileiras acaba criando nos discursos dos adeptos, posições defensivas:

A gente tem visto muita coisa ruim por ai, inclusivamente por parte de uma religião que é a Universal! Que eles pegam aqueles despachos, aquelas coisas que eles colocam na mata na encruzilhada eles pegam aquela coisa horrível e apresentam como coisa do demônio!... aquilo ali é uma coisa, que se a pessoa vai fazer num tem necessidade daquilo... num já sabe que vai ser espionado, porque eles procuram de qualquer forma colher algo para condenar nossa religião! Então, portanto num tem um lugar mais indiscreto para colocar o que quiser?!... muitos não maltratam a religião mais o que ela faz! Porque a parte do sacrifício é uma coisa muito importante, porque só pode cortar para um orixá, uma Ialorixá de competência, porque se ela não tiver competência de cortar para um bori ela não pode cortar! Porque no corte é uma coisa muito importante, o corte é uma vida! Aquele animal a gente cultua... pra fazer um... bori! o sacrifício com bode, um garrote uma galinha como seja, a gente vai cortar, a gente vai dar aquela oferenda, a gente não vai dar o Santo, a gente vai dar aquela oferenda, a gente vai cortar, depois a gente vai pegar aquele animal do que pode e o que não pode servir! [...] Porque o sacrifício... É... Você no sacrifício é pra livrar, Deus me livre chegar uma pessoa e criminalmente te mata! Porque tem gente que vem só para fazer um trabalho... Ai tem que arriar uma oferenda! Por exemplo, vem um filho de Xangô e diz mãe vamos arriar um carneiro pra xangô, aí a gente pega aquele carneiro que é muito sagrado! A gente corta aquele carneiro pega aquele sangue! E entrega o que tem de entregar! Em intenção daquele filho que está doente! Aí o filho vai e se recupera, aí ele diz “se eu ficar bom, quando for na festa de Xangô eu dou outro carneiro!” aí ele dá... aí é diferente, ele tá dando essa oferenda em ação de graça pelo que recebeu, então sacrifício é para isso! É para cura da gente! É para melhorar a situação da gente! Num é nada de coisa de outro mundo! Que as pessoas aí faz um bicho de sete cabeça do sacrifício, o sacrifício é esse... num é pra pessoa é... se evoluir? Vem um babalorixá e diz cortei num sei quantos bodes, isso num existe não! Porque ali é uma coisa sagrada só do santo! ...o importante é o sangue! Quando a gente termina de cortar e quando o sangue coalha não tem mais nada de efeito! A alimentação dele é quando o sangue está ainda vivo! Ai pronto aquelas entidades recebem! Entidades não comem, não bebem! Eles recebem a força do sangue! Eles ficam ali e pronto... eles recebem aquela força! Num come, nem orixá, nem jurema num come! A comida é como eu disse a você, é levar colocar numa mata aí vai um animal, uma formiguinha, cobra e se alimenta... aquilo tudo ali eles se alimentam!.... aqui o fundamento

é esse! Não pegar um sacrifício daquele e levar para uma churrasqueira e comer com cachaça, aqui não! Até um osso nas obrigações a gente não pode morder! Quando a gente vai arriar uma obrigação... a gente pega aquele ossinho tira a carne mais não pode morder o osso, até em morder o osso você pode ser castigado pelo Santo! Só na mordida de osso! (entrevista com mãe de santo de umbanda, realizada dia 15.03.09)

Nessa fala, como podemos notar, evidencia-se uma profunda necessidade do sacrifício como mecanismo de contato entre os deuses e os homens. Como nessa outra circunstância observaremos, além da importância do sacrifício como elo, a necessidade de se formar um discurso de responsabilidade social junto à sociedade, através de atos de caridade. Vejamos a fala, dessa vez, de uma ialorixá do candomblé:

Só é pecado pra mim aquilo que você mata por maldade. O que você mata ou sacrifica, nós não vemos por esse lado. Nós sacrificamos, mas para nós alimentar a nossa egbé. Então nós fazemos uma cerimônia de rituais, oferecendo ao orixá aquele alimento, para que ele traga vida para nós. E a vida é para nos alimentar. Então aquelas carnes, nós somos alimentados. Eu mesma, muitas vezes, quando faço aqui um sacrifício, eu levo aquelas galinhas tratadinhas, pra não estruir eu vou num lugar de velho e dou, em instituição que têm pessoas em desequilíbrio, levo já tratadinha, limpinha pra eles. Se não eu cozinho, faço umas comidas, uns caldeirão, e saio nos bairros pobres e distribuo, e dou. Chego lá é tanto, que um dia desses eu ia sendo rasgada no baixo Róger. Eu saí com os caldeirões dentro da mala dos carros, cheguei lá era tanta gente que o que eu levei, eu saí de lá angustiada, que não deu pra eu alimentar aquele povo todo. Tudo em barraquinha de papelão. Então, eu não sei se outros faz isso, mas eu faço (entrevista realizada em 05.04.09)

O ato é absorvido pela procura simbólica do axé, simbólica porque tal “força” estará presente em vários elementos naturais, e pode ser retirado e transmitido em diversas realizações para variadas finalidades. Observou Santos (1986) que o axé como toda força, pode diminuir ou aumentar, e que pode ser transmitido através de certos elementos materiais, de certas substâncias, seja no reino animal (presente principalmente no sangue), no vegetal (extraído da seiva, do sumo das plantas), como dos minerais (sais e substâncias retiradas da lavagem de alguns minerais).

Desta forma, podemos dizer que o sacrifício é um ato religioso que, pela própria ação de consagrar um animal, apresentará modificações no estado moral e espiritual – relação de crença na força seja de cura, prosperidade, felicidade, etc pela realização do ato – daquelas pessoas que realizam e interagem no momento.

Vale ressaltar que os animais sacrificados não são capturados na natureza³, embora haja exceção, eles são comprados nas feiras e mercados da cidade, onde são comercializados para a população em geral.

Oferendas, despachos e velas

As oferendas e despachos enquanto ainda ativos, ou seja, contendo em si a força (axé) destinada ao ritual, são consideradas energia sagrada. Após esgotar o tempo do ritual, os materiais acabam por virar lixo e podem, portanto, ser recolhidos. Vejamos a visão do povo de santo sobre as oferendas e despachos:

Com relação às oferendas, é... Essa religião é a mais antiga de todas, né?! Então, o que é que a gente... eu leio e vejo sobre: é que o homem (o povo ioruba, os africanos) tinham bastante medo das questões da natureza. Vento, a chuva, os trovões, os relâmpagos. Então, eles achavam que ofertando alguma coisa teriam essa ligação com o ancestral, com o orixá, com o Olorum, né?! Com o deus maior. Então, eles acreditavam que ofertando, eles criavam essa ligação entre o *Ayê* (Terra) e o *Orum* (Céu). Pra que a natureza não fosse tão violenta para com eles. Como ainda hoje nós vemos: a questão dos desmatamentos, a questão do aquecimento global, né?! Tudo isso tá num contexto, que parece que as coisas vêm se repetindo, vêm se repetindo. O homem vai desmatando, o homem vai matando, vai tirando realmente o verde, que é primordial. Então... é aí que entra as questões de oferendas, desde de antigamente eles ofertavam coisas em prol de que? Que o Deus maior a divindade maior, fosse mais calmo, abrandasse de tal forma que eles não temessem tanto, né!? Então...era uma troca! (entrevista com babalorixá de candomblé, realizada em 29/04/09).

Outra explicação nos trouxe uma mãe de santo da umbanda:

É o seguinte... primeiro! as pessoa chegar dentro da mata e jogar ebô ...quer dizer coisas podre né!? Isso aí é errado! Isso aí a gente poderia agir para isso não acontecer! Porque eu acho errado a pessoa chega numa mata e jogar um cachorro, pega um ebô onde vai tudo que é resto e... chegar e jogar numa mata virgem, você chegar lá com uma enxada e fazer um limpeiro grande, e enterrar alguma coisa na mata virgem que seja de magia negra ou qualquer coisa... eu acho isso errado! a gente podia agir sobre isso, a mata ficou só para gente cultivar as ervas para o santo! Para a gente espírita, a gente cultua para o Santo, mas infelizmente a nação lá fora não conhece isso! Joga tudo que tem, até lixo joga na mata! isso é horrível! A mata é sagrada... a mata é sagrada! Não pode se ter isso dentro da mata!"(entrevista realizada dia 15.03.09).

Isso vem cada vez mais provocando conflitos e tentativas de restrições de acesso das comunidades religiosas aos locais que são considerados áreas de proteção ambiental. Como podemos notar na fala abaixo:

Já. Foi ali no... por trás do bombeiro. Essa mata ela fica por trás do bombeiro. É longe daqui, um pouquinho distante. E lá também é onde cai as águas. E eu entrei, e quando estava lá, num canto assim que tinha acesso a um rio que cortava. E eu tava nas plantas e os guardas chegaram. E aí eles perguntaram por que eu tava lá, que ali era uma área proibida. Até aí eu não sabia, que era uma área proibida. E eu olhei pra ele assim e disse, e ele disse: "Mas o que senhora veio fazer aqui?". Eu disse: "Eu estou fazendo uma oferenda aos deuses da natureza, o senhor não vai me proibir, porque eu estou aqui por amor à natureza". Aí ele disse: "é uma área proibida". E eu até brinqueei e falei, e disse para ele: "Então o senhor me mostre um papel que Olorum, Odudua, assinou e disse que essa área era de vocês. Se você me mostrar esse documento, eu vou me curvar diante de você e vou pedir desculpa e vou me retirar. Mas, por enquanto, dá licença, que vocês tão me atrapalhando e eu vou continuar". Então, foi uma coisa assim. Depois eles vieram me pedindo desculpas, se afastaram, eu entrei, fiz minha oferenda e eles ficaram olhando de longe o que era que eu estava fazendo. E aí saí, agradei a eles. Eles não foram, assim... Quando chegaram assim... Eles percebem... Eu acho que eles pensavam que era outro tipo de pessoa que tava lá dentro; mas quando

me viram toda de branco, cheia de pano, cheia de coisas, com meus filhos ali sentadinhos, rezando, eles se calaram, né?! (entrevista com mãe de santo de candomblé realizada em 05.04.09)

Velas acesas dentro das matas, ou nos troncos de árvores, podem provocar a queima gradual, e até a morte de árvores de grande importância para flora, além de favorecer focos de incêndio. Sobre o discurso dos adeptos, segue o padrão dessa fala:

Dentro da mata para você acender uma vela eu acho errado, porque aquela vela pode tocar uma folha daquela e dá um incêndio. Portanto não é nada de mais, não é obrigado a entidade receber as velas só se for na mata, você chega num canto limpo que não tenha folha fora da mata! Vamos respeitar! Se não em casa, você vai ali na sua casa no seu santuário sagrado acende vela para os seus Orixás, para quem você quiser dentro da sua casa... e vai fazer o que tem que fazer! Porque é errado acender velas dentro das matas por causa de incêndios! (entrevista com mãe de santo de umbanda, realizada em 15.03.09).

Formação do discurso

Muitos autores discutiram com propriedade a emergência dos problemas ambientais na sociedade contemporânea, expondo de maneira geral a complexidade dessa questão. Esses novos paradigmas transformam o ato representativo cada vez mais da sociedade, e desenvolve o que Silva (2006) chama de “*habitus* sócio-ambiental”.

Conforme o autor citado, particularmente a percepção de uma sociedade de risco e as várias mudanças que essa ocasiona, constitui a base da formação de um modelo crítico de percepção da realidade social. Percepção social sobre o meio ambiente por parte dos atores sociais, como também as percepções sobre o meio ambiente em instituições de política dentro do contexto de um enfoque político-econômico. Nesse sentido, os movimentos ambientais seriam apenas reflexos de maneira mais objetiva da construção e constituição desse “*habitus* sócio-ambiental”, ou seja, de uma nova percepção, compreensão e representação do meio ambiente.

Sob esse aspecto, define-se o “*habitus* sócio-ambiental” como

Uma disposição de padrões comportamentais, perceptivos, representacionais e simbólicos que estão ancorados numa dimensão prática e interativa das relações e ações sociais, com uma perspectiva natural (ambiental) e humana (sócio-individual) dentro do sistema de desenvolvimento global do mundo contemporâneo (SILVA, 2006, p. 229).

Ainda segundo Silva, podemos notar que a organização e desenvolvimento social da sociedade contemporânea, tem nos obrigado de maneira continua a um posicionamento político em relação ao meio ambiente. São exemplos simples a seleção do lixo, ou a conscientização voluntária em poupar energia e água, dentre inúmeros outros exemplos que poderíamos indicar, são aspectos que se formam dentro ou a partir do que chamamos de “*habitus* sócio-ambiental”.

A idéia de uma consciência ecológica transforma cada vez mais o pano de fundo dos movimentos sociais, tendo em vista as grandes construções discursivas criadas por esses movimentos. Podemos notar que o discurso do “ecologicamente correto” salta aos olhos de movimentos como o feminismo e sua luta “ecofeminista”, dos movimentos religiosos, como do próprio movimento negro e das religiões afro-brasileiras. Visto no candomblé e sua caracterização como uma religião “ecológica”.

Nesse sentido, os movimentos minoritários vistos dentro de uma parcela de adeptos das religiões afro-brasileiras, atuam como suporte de tais construções, implementando ações sociais e criando discursos através de atos simbólicos presentes na própria ritualística. Assim, poderíamos notar que apesar da construção desse discurso de forte ligação com a natureza, as religiões afro-brasileiras ainda não deixaram de ser agentes no tocante aos problemas ambientais.

O que podemos notar é que a racionalização desse discurso dentro das religiões afro-brasileiras é fruto do processo situacional desse momento de crise na qual a sociedade global se encontra. E como atores políticos, representantes de uma força religiosa que ganha cada vez mais espaço, esses movimentos de conscientização – muitas vezes não visto na prática – apresentam socialmente uma atividade de representação política do bom “cidadão”, visto nos demais movimentos e na grande massa política.

No processo de construção identitária nos terreiros, a formação dos discursos é levada por contextualizações, seja no campo do reconhecimento da “raça”, seja no desejo pela preservação ambiental. Nesse sentido, as falas são induções dos aspectos vivenciados por essa parcela, observados na formação da consciência e discurso contemporâneo.

Podemos abstrair essa discussão para tentar refletir como o meio ambiente é percebido no contexto da sociedade global, na medida em que os problemas ecológicos e ambientais são difundidos amplamente na sociedade global. Com base numa divulgação mass media o meio ambiente passa a ocupar um lugar privilegiado nos lares e vida cotidiana da sociedade globalizada. Mas isso não significa objetivamente afirmar que a comunicação mass media sobre questões ambientais produza uma consciência ecológica e ambiental em nível global, como é possível perceber nas argumentações de Hanningan. Porém, podemos afirmar que isso de maneira indireta e simbólica ajuda a constituir o que chamamos hipoteticamente de “habitus sócio-ambiental” contemporâneo ... (SILVA, 2006, p.234).

Vê-se então, que apesar da construção de um movimento pautado cada vez mais em um discurso político instrumental, a questão ambiental aparece em alguns momentos como algo que está inserido no conjunto das preocupações dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Mais ainda, quando percebemos que esse processo torna-se mais importante por ter a preocupação dos adeptos com a possibilidade de desaparecimento das suas folhas sagradas, como bem explica essa fala de uma ialorixá de candomblé:

Bem dentro de nossa nação... o candomblé! o que a gente pode dizer é que orixá em si é natureza! Tudo que diz ter respeito ao orixá está ligado à natureza, até porque se eu lido com as forças das matas, das águas, dos ventos então tudo isso é o que!? Resume em que!? Na natureza... não existe orixá, não existe candomblé se não existir natureza! Você não pode jamais direcionar nada que vai fazer ao orixá, qualquer coisa... um ebô... qualquer coisa que você faz diretamente ao orixá, se você não tiver em comum acordo com a natureza, você não está dentro do orixá! Então você não tá seguindo o fundamento que é pra ser feito...Se a natureza morre não existirá mais orixá, sem as matas não teremos mais as ervas para curar e fazer o nosso ritual... (entrevista realizada em 06.04.2009).

Motivados pelas discussões apresentadas por Silva (2006), percebemos que é facilmente observado na construção desse discurso enquanto definição da natureza e seus modelos de representação social, uma determinação com base ainda natural. Dessa

forma, a própria sociedade de maneira global tem certa relação de compreensão sobre o meio ambiente no que se refere à visualização do meio ambiente físico, no seu contexto de degradação ou de conservação. E de forma subliminar reafirma cada vez mais as questões políticas e sociais, pois essas últimas revelam objetivamente a importância da natureza para as formas de vida e organização social. No entanto, é importante salientar que nos dias atuais estão cada vez mais fortes as afirmações do conteúdo político. Ou seja, o meio ambiente está sendo enfatizado a partir de construções de um pensamento político cada vez mais efetivo. Nesse sentido, a percepção representativa do meio ambiente tende de certa forma a enfatizar cada vez mais um conteúdo político instrumental.

A própria religião afro-brasileira parte para a re-significação do que seria natureza – isso significa dizer que, ainda que reverencie as forças da natureza, os adeptos das religiões afro-brasileiras podem passar ao mesmo tempo, a compartilhar da ideologia de que a natureza é como uma união de objetos inanimados colocados à disposição dos homens (cosmovisão ocidental moderna), refletindo essa concepção nas suas práticas cotidianas em relação aos rios e a água potável, às matas, às áreas verdes das cidades e à vida animal. Inicialmente, poderíamos atentar para uma visão diferenciada da natureza – embora a presença da natureza como essência divina seja importante –, porém se percebe que isso pode não se traduzir automaticamente em consciência ecológica.

Considerações finais

A cosmovisão das religiões afro-brasileiras tem um aspecto naturalizado, assim o contato com a natureza é primordial, mas isso não é suficiente para a construção interna de uma consciência ecológica, pois cremos que a reverência à natureza, o amor, o respeito e mesmo o temor que esta cosmovisão inspira, podem não levar à prática da preservação e da mobilização coletiva em prol da natureza. Embora, não coloquemos em questão o fato de que o terreno é fértil para o desenvolvimento da consciência e da prática.

Diante disso, nos pomos a pensar qual o propósito do discurso (o candomblé como religião ecológica), e para quem ele se destina? Embora seja difícil circunscrevê-lo, há uma possibilidade de identificar em certa parcela intelectualizada, na sua grande maioria de classe média (branca ou negra), tanto os construtores desse discurso, como também os principais interlocutores das lideranças religiosas no longo processo de redefinição do lugar das religiões afro-brasileiras na sociedade brasileira.

Diante das várias observações feitas, podemos apontar para:

- Em João Pessoa, nota-se que o discurso que elege o candomblé como religião “ecologicamente correta”, ainda se mostra frágil; observamos aspectos da falta de conhecimento sobre pontos básicos da problemática ambiental, tais como o aquecimento global, o efeito estufa, entre outros. Observamos também que em sua grande maioria o nível de escolaridade e pobreza, tanto dos líderes religiosos como dos próprios adeptos, é representativamente grande;
- Na cidade foram observados apenas dois terreiros que desenvolvem trabalho de conscientização ambiental, ambos de candomblé e localizados em comunidades carentes. Nos demais, registramos uma preocupação com

a questão ambiental, mas longe da sua realidade, retirada do espaço próximo de convívio social;

- Nas casas que levantaram o discurso, ainda se nota na rotina dos rituais, muitos atos que degradam o meio ambiente tais como: a utilização de velas nas matas, sem a preocupação na escolha do local; a retirada de espécies de plantas nativas em grande quantidade; vale destacar que em um terreiro detectamos o sacrifício de um animal (tatu-bola), cuja espécie encontra-se em processo de extinção;
- A análise do material da pesquisa (entrevistas e conteúdo das observações) nos permitiu perceber que o discurso, bem como a sua difusão, que articula as religiões afro-brasileiras, em especial o candomblé, à natureza é bastante novo na cidade de João Pessoa, demonstrando laços tênues com práticas “ecologicamente corretas”.

Referências

BASTIDE, Roger. Catimbó. In PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. pp. 146-159.

CARVALHO, J. J. As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza. In **Seminário Arte e Etnia Afro-brasileira, 2005, Rio de Janeiro**. Série Encontros e Estudos. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/IPHAN/MINC, 2005. pp. 41-59.

FRANCA, Nahida. “Educação, Cultura e justiça ambiental” In <<http://www.ibase.br/modules.php?name=Conteudo&file=index&pa=showpage&pid=1314>> publicado no dia 23/06/2006, capturado no dia 20/03/09.

GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes . A Floresta e o Jardim: esboço de um estudo sobre as representações do elemento vegetal nas religiões afro-brasileiras e judaico-cristãs. In XIV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário, 2006, Recife. **Anais - XIV Ciclo de Estudos Sobre o Imaginário**. Recife : UFPE, 2006. pp. 389-394.

GONÇALVES; A. G. B.; OLIVEIRA, Rosalira dos S.; SALES Jr., Ronaldo L. **Kossi ewe, kossi orixá: percepções sobre a natureza entre adeptos das religiões afro-brasileiras em Recife e João Pessoa**. João Pessoa/Recife: UFPB/FUNDAJ, 2008. [Projeto de Pesquisa Financiado pelo CNPq. Mimeo. 30p.].

LODY, Raul. **Candomblé. Religiões e resistência cultural**. São Paulo: Ed. Ática, 1987.

MOTTA, Roberto. Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. pp. 17-35.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

_____, Os orixás e a natureza. Disponível em <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi>> capturado dia 06/09/ 2007.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Salvador: P555, 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia**. 11. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

SILVA, Sérgio Luiz P. *Habitus Sócio-Ambiental: Elementos de Compreensão da Representação Ambiental*. **Política e Trabalho**, João Pessoa, Ano 23, n.25, out/2006, p. 225-237.

WHITE Jr., Lynn. As raízes históricas de nossa crise ecológica. In: ANDRADE, Maristela Oliveira de. (Org.) **Milenarismos e utopias**. João Pessoa: Manufatura/Religare, 2003. pp. 135-51.

ABSTRACT

Religious Practices and Ecological Conscience in Afro-pessoense Religions

This text is a version of the research report the objective of which was to investigate the place attributed to nature in the perceptions, by means of speech and practice, of adepts of Afro-Brazilian religions in the city of João Pessoa. Starting from recent claims that candomblé is an "ecologically correct religion", the research search to analyze that attribution. Looking at this claim as part of the process of social production and formation of a discourse, questions are asked about the social conditions of this construction, about its silences and about its speakers and privileged interlocutors. From these affirmations there emerges a discourse which suggests that the vision in the African-Brazilian religions could effectively form alternative parameters for thinking the nature/culture relationship. On the other hand more than a few accusations of environmental depredation have been brought against adepts of African-Brazilian. Principally regarding the offerings and sacrifices delivered in forests, rivers, seas and other natural environments. Another aspect which becomes important in this discussion is sacrifice involving the immolation of goats, sheep, chickens, rodents, pigs and cows. We are confronted therefore with two ways of interpreting Afro-Brazilian religious practices which involve nature. Although the presence of the nature as divine essence is important this cannot be translated as ecological consciousness.

Keywords: *Afro-pessoenses religions; religious practices; ecological conscience*

NOTAS

¹ Pesquisa de iniciação científica (PIBIC) financiada pelo CNPq. Desenvolvida pelos professores pesquisadores Giovanni Boaes (coordenador - UFPB), Rosalira dos Santos (FUNDAJ – Recife) e Ronaldo Sales Jr. (FUNDAJ – Recife).

² Graduando em Ciências Sociais pela UFPB, bolsista pelo CNPq e membro do grupo EGBÉ, Grupo de Estudos e Pesquisas das Religiões Afro-brasileiras ligado ao Departamento de Ciências Sociais da UFPB. E-mail: jps.silva@yahoo.com.br.

³ Durante as visitas que fizemos aos terreiros, pudemos, entretanto, registrar vestígios de sacrifícios de alguns animais silvestres: arara, tartaruga, tatu-bola, coruja e veado.