

Atribuição BB CY 4.0

Educação ambiental e os saberes tradicionais: sinais de resistência no Candomblé do Povo Bantu

Rodolfo de Oliveira Silva¹
José Eustáquio de Brito²

Resumo

O presente estudo tem como intuito compreender o diálogo entre os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu – cosmologia que cultua as energias da natureza denominadas Mukixi (plural de Nkisi) – e a Educação Ambiental (EA), já que com a contínua desvalorização desses saberes pertencentes a estes povos e comunidades tradicionais ocasiona práticas de violências epistêmicas e raciais. Essas relações desiguais de poder, iniciadas desde o Brasil Colônia, persistem até os dias atuais, reverberando nas formas de educação produzidas ou reproduzidas, por exemplo, nas instituições escolares. Partindo da

¹ Licenciado em Filosofia, Especialista em Docência do Ensino Religioso e Mestrando em Educação e Formação Humana pela Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG. Atualmente está como Supervisor e Professor da Área de Ensino Religioso e Professor de Filosofia na Rede Privada de Educação Básica de Belo Horizonte - MG. E-mail: rodolfo_14_os@hotmail.com

² Doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Membro do quadro docente permanente do Programa de Pós-Graduação stricto sensu "Educação e Formação Humana", da FaE-UEMG e do Programa de Mestrado Profissional em Segurança Pública e Cidadania, da Faculdade de Políticas Públicas da UEMG. E-mail: joseeustaquio.brito@uemg.br

possibilidade do ato de educar em uma perspectiva etnoecológica e para as relações étnico-raciais, esse artigo, como pesquisa bibliográfica, se volta para a reflexão sobre os potenciais dos Saberes Tradicionais do Candomblé do povo Bantu para o ensino da Educação Ambiental Crítica que seja, também, antirracista, libertadora e democrática.

Palavras-chave

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

187

Recebido em: 20/02/2022
Aprovado em: 04/07/2022

Environmental education and traditional knowledge: signs of resistance in the Candomblé of the Bantu People

Abstract

The present study aims to understand the dialogue between the Traditional Knowledge of Candomblé of the Bantu People - cosmology that worships the energies of nature called Mukixi (plural of Nkisi) - and Environmental Education (EE), since with the continuous devaluation of this knowledge belonging to these traditional peoples and communities causes practices of epistemic and racial violence. These unequal power relations, which began in Colonial Brazil, persist to the present day, reverberating in the forms of education produced or reproduced, for example, in school institutions. Starting from the possibility of the act of educating in an ethnoecological perspective and for the ethnic-racial relations, this article, as a bibliographic research, turns to the reflection on the potential of the Traditional Knowledge of Candomblé of the Bantu people for the teaching of Critical Environmental Education that be also anti-racist, liberating and democratic.

188

Keywords

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

Introdução

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

189

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

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

Para Barbosa (2015, p. 171) não há receitas prontas na aplicabilidade da EA nas escolas e que sejam generalizáveis. Porém, como afirma Guimarães (2000, p. 07), há duas possibilidades na sua condução: a do caráter conservador, que tem o compromisso em manter o atual modelo de

sociedade e que é criticado por Guattari (2001, p. 08); e o crítico, que evidencia a exploração desacerbada do ser humano sobre a natureza, ao mesmo tempo que revela as relações de poder presentes na sociedade em um processo continuo de “politização das ações humanas voltadas para as transformações da sociedade em direção ao equilíbrio ‘ecológico e’ socioambiental” (GUIMARÃES, 2000, p. 08). A Educação Ambiental Crítica, de acordo com Barbosa (2015, p. 170), comprehende que no seu fazer é necessário e importante lançar um olhar atento a todas as particularidades culturais e socioambientais de cada lugar. Nessa perspectiva é preciso respeitar as formas não científicas de conhecimento sobre a realidade, buscando possíveis articulações entre o conhecimento científico, o senso comum e os saberes culturais e tradicionais³ nas práticas educativas ambientais, ou seja, “o ambiente deve ser abordado como algo em permanente e constante transformação, de interação e integração ‘de forma que abranja tanto o mundo natural como o mundo humanizado’” (BARBOSA, 2015, p. 171) fazendo com que o ser humano compreenda que ele não está desagregado do restante da natureza. Assim sendo, a Educação Ambiental Crítica, no âmbito escolar, trata das questões socioambientais de maneira interdisciplinar, abordando os aspectos “históricos, físicos, biológicos, geológicos, sociais, econômicos, culturais, filosóficos, religiosos e políticos” (BARBOSA, 2015, p. 172) da humanidade, a fim de fomentar uma ética ambiental que questione a relação desigual do ser humano sobre a natureza, assim como também, a sua própria relação com os outros seres humanos. A Educação Ambiental Crítica, além de ser interdisciplinar, é integradora e visa à superação da fragmentação dos diferentes campos de conhecimento, buscando campos de convergência entre eles e proporcionando a relação entre vários saberes que possam contribuir com a suplantação dos problemas ecológicos e socioambientais enfrentados na atualidade, segundo Barbosa (2015, p. 173).

É frente a essa concepção de EA que os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu podem contribuir com as práticas educativas ambientais, visto que, em tal tradição, há a promoção de valores semelhantes aos desenvolvidos pela Educação Ambiental Crítica, já que os sujeitos adeptos a tal cosmovisão cultuam a natureza denominada de Mukixi (plural de Nkisi) e na medida em que interagem com esse processo ritualístico e epistêmico de culto,

³ A ideia de conhecimentos tradicionais pressupõe, claro, a existência de seus detentores, os conhecedores. Tal como os primeiros, que possuem amplitude e recobrem inúmeros sistemas de sentido, os segundos também não são homogêneos e incluem inúmeras coletividades. (PANTOJA, 2016, p. 01).

conferem sentido as suas próprias existências, o que exige uma mudança de valores, hábitos e atitudes, e uma nova ética substanciada em diferentes modos de vida que promova o respeito e o cuidado com a natureza. Tal cosmovisão bantu, após anos de resistência, começa a marcar a sua presença em território brasileiro desde o surgimento e a prática dos calundus⁴ que deram origem à tradição do Candomblé do Povo Bantu.

As propostas submetidas para publicação devem ser originais, inéditas no país e devem ser classificadas em artigos ou resenhas de livros exclusivamente sobre temas relacionados à educação, direitos humanos e suas interfaces.

191

A Educação Ambiental Crítica e os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu

Justificada a escolha da Educação Ambiental Crítica, na Introdução, como aquela que trata, fundamentalmente, da relação do ser humano – em nível local e global – com a natureza e o ambiente de maneira crítica, que compreende a atual crise ambiental de forma histórica (BARBOSA, 2015, p. 165) é que os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu – que são sinais de resistência frente à opressão, a perseguição e ao racismo estrutural e religioso desde o Brasil Colônia –, a partir da sua cosmovisão e a relação de pertença entre um determinado espaço sagrado candomblecista e a natureza é que pretendemos estabelecer esse diálogo entre a Educação Ambiental e tais Saberes.

Para compreender os Saberes Tradicionais do Candomblé do Povo Bantu e a sua cosmovisão, é preciso estabelecer alguns parâmetros que diferenciam tal tradição das demais, africanas ou não. De acordo Gaarder, Hellern e Notaker (2015, p. 312), o Candomblé não centraliza a sua cosmovisão em uma ética universal e generalizável como no cristianismo, por exemplo, pois, tal cosmovisão é mágica e ritual, ou seja, nas cosmovisões “mágicas não há ideia de salvação da corrupção do pecado”. Sendo assim, segundo os autores, dentro das casas de Candomblé – que no kimbundu⁵ se chama Nzo - não há espaço para a

⁴ [...] práticas religiosas de origem africana conhecidas como calundus, denominação aplicada a cerimônias bastante disseminadas na América portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, frequentadas por africanos. (MARCUSSI, 2015, p. 18).

⁵ Idioma falado com inúmeras variações pelos povos banto do grupo Kongo, localizado no centro-oeste africano (LOPES; SIMAS, 2020, p. 33).

negação do planeta terra em detrimento pela busca por um outro mundo, isto é, de uma vida eterna no além.

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

Sendo assim, o Candomblé centraliza a sua cosmovisão na crença da existência de vários Mukixi e de que cada uma dessas divindades exerce diferentes funções na vida humana além das diferentes exigências aos seus adeptos. Assim sendo, de acordo Gaarder, Hellern e Notaker (2015, p. 313), os Mukixi são inteiramente desprovidos de moralidade, “desinteressados, por conseguinte de censurar, punir e corrigir os seres humanos por suas faltas e fraquezas morais” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2015, p. 313), ou seja, eles não exigem do ser humano e tampouco recompensam quem é bom, ou castiga e condena quem pratica o mal pois, a ênfase dessa tradição se consiste em regras de comportamento – minuciosas e estritas – fundamentadas nos seus rituais, “não ético: usar esta ou aquela roupa, deixar de comer isto ou aquilo, e assim por diante”. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2015, p. 313). A distinção entre o que se deve ou não fazer, para um adepto do Candomblé, nunca é abstrata, mas é sempre relativa à relação entre uma determinada pessoa e o Nkisi, ou seja, o que uma pessoa não pode fazer ou ir contra a regra determinada pela divindade, entretanto, aquilo que é proibido para um Nkisi não é necessariamente proibido para outro.

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

Sendo assim, todo adepto de tal cosmovisão, deve levar a sério os atributos do seu Nkisi de forma que sua postura e conduta, dentro e fora do Nzo, devem-se legitimar e justificar o Nkisi que é “dono” do seu mutuê. Entretanto, como afirma Gaarder, Hellern e Notaker (2015, p. 315), não sendo moralista a cosmovisão do Candomblé.

É por meio dos rituais e das narrativas orais e míticas que a cosmovisão Candomblé se estabelece, fornecendo padrões concretos de comportamento que ajustam e modelam, legitimam e confirmam o comportamento dos seus adeptos. É essa questão que define a visão do mundo natural para o Candomblé do Povo Bantu. Como afirma Fu-Kiua (1991, p. 01):

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

Sendo assim, para Fu-Kiua (1991, p.01), o planeta terra para o povo bantu é um *futú*, ou seja, um grande saco em que o Ser Supremo – *Kalunga* – colocou tudo o que possibilita à vida e depois fechou com um nó bem apertado. Nessa perspectiva, o autor também ressalta que o planeta terra – *futú* – tem tudo para garantir a sobrevivência de todas as espécies. Tem bebidas para matar a sede; tem alimentos para garantir a nutrição; remédios para curar os corpos e; matérias primas que garantem a criação de utensílios e ferramentas. De acordo com Lopes e Simas, entre os bantus, “o *futú* tem um grande valor para seu dono” (LOPES; SIMAS, 2020, p.82), para esse povo é no *futú* que “são guardados objetos pessoais alguns materiais de utilidade e, até mesmo, “seus segredos, como os símbolos de seus pactos e juramentos secretos” (LOPES; SIMAS, 2020, p.82).

Ainda de acordo aos autores, algumas famílias passam de geração a geração os seus *futús*, como relíquias, outros simbolizam a obtenção de mais um grau dentro de uma determinada hierarquia. É dessa compreensão que se define a sacralidade do planeta terra – mundo natural – pois, sendo a Terra o *futú* de

muito valor para os seres humanos, é ela que guarda e oculta a Força Vital – força divina da criação – que sustenta o planeta, ou seja:

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

194

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

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

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

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

Para melhor compreensão, de acordo com Junior (2010, p. 37), na cosmovisão do Candomblé do Povo Bantu o *Ntu* é uma força que está presente

em todo o universo e que se manifesta em tudo que existente tanto no campo material, quanto no campo simbólico ou espiritual. Embora essa força não exista por si própria, é ela que transforma tudo que existe no mundo em uma natureza interligada, ou seja, todos os seres animados ou inanimados possuem um *Ntu*, uma força comum.

Tudo tem o seu *Ntu*, ou seja, cada categoria de vida tem um *Ntu* em determinada qualidade ou modalidades. Na cosmovisão bantu, tanto a existência do mundo material quanto do imaterial, podem ser compreendidos em, ao menos, quatro categorias:

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

De acordo com Júnior (2010, p. 34), essas quatro categorias, ou classificações, não são unicamente linguísticas, elas são, principalmente, parte expressiva da cosmovisão do povo bantu acerca do ser humano e as suas implicações no mundo visível e invisível. Ou seja, toda a essência e existência, em todas as formas que o mundo pode ser concebido, “pode ser submetida a este conjunto de categorias”. (KAGAME, 1976, p. 58).

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

O *muntu*, de acordo Junior (2010, p. 37) é destinado a todos os seres dotados de psiquê, ou melhor, inteligência. Nesse caso, todos os seres humanos, vivos e mortos, são considerados *muntu*. Os ancestrais e os Mukixi (ou Jinkisi), como divindades que se manifestam na própria natureza, também estão nessa categoria:

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

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

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

196

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

É esta inteligência que, de acordo com Junior (2010, p. 38) vai implicar na possibilidade de compreensão e interpretação da natureza e das relações da vida na perspectiva da cosmovisão bantu. Sendo assim, é a inteligência ativa que vai possibilitar que o ser *muntu* utilize e se relacione com as forças e energias do mundo natural. Sendo assim, na perspectiva bantu, um ser humano só pode ser completo quando, possuído de inteligência ativa, desenvolve a sua personalidade na mesma maneira que se relaciona com o mundo natural. Já o *Kintu*, no plural *Bintu*, são todas as coisas que não contém inteligência e que fica à disposição dos seres humanos e que proporciona a vida. Ou seja, de acordo Junior (2010, p. 39), *Kintu* ou *Bitu* é a classificação de todos os seres que não tem vida própria, não no sentido de movimento, mas, de não fazer uso de uma inteligência que implicará na capacidade de aprender, criar ou executar algo. Nesta classificação se encontram: os “vegetais, animais e substâncias como os metais” (JUNIOR, 2010, p. 39). Sendo assim, é somente pela ação do ser *muntu* que os *bintu* tem atividades ou transformações em outras coisas. Diferente do *Kintu*, o *Kuntu* é a classificação que guarda as qualidades subjetivas e modificadoras de outras qualidades, ou seja, segundo Junior (2010, p. 39) a inteligência é um domínio pertencente do *Kuntu*. Sendo assim:

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

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

O *Nommo*, segundo Junior (2010, p. 40), é o conceito compilador de tudo que há no universo das formas de manifestação do *Ntu*. Ele é a força (*ngunzo*) que move dá à vida, dá sentido e dá eficácia⁶ para todas as coisas existentes, ou seja, ela é a qualidade ligada a harmonia entre os *muntu*, *kintu*, *hantu* e *kuntu*. Nessa perspectiva o *Nommo* trata de uma forma de manter a organização entre todos os elementos (*muntu*, *kintu*, *hantu* e *kuntu*), ou seja, ele é o que “produz uma possibilidade de harmonia das forças de tudo que existe no mundo visível e invisível” (JUNIOR, 2010, p. 40).

Sem essa harmonia, não há *nommo*. Sendo assim, de acordo Junior (2010, p. 40), para melhor compreensão do *nommo* na cosmovisão do povo bantu, pode-se acrescentar a ideia de totalidade e de *ubuntu*.

A totalidade para o povo bantu é muito importante, pois, ela é a expressão de toda a compreensão de sua existência, seja ela material, espiritual ou humana, sendo um aspecto preponderante da concepção do cosmo. Ela pode ser encontrada em todas as esferas da cosmovisão desse povo: na criação do universo, por exemplo, *Nzambi* (deus criador) fez com que todas as coisas que existe tivessem uma relação, onde, nessa dinâmica, pudessem ser transformadas e alteradas pelos *Muntu*, visíveis e invisíveis.

Nessa perspectiva, é de responsabilidade dos *muntu* (visíveis e invisíveis), a preservação ou o constante restabelecimento da harmonia e do equilíbrio – *nommo* – já que este pode ser variável. Já o *ubuntu*, na cosmovisão bantu, é a representação da existência respeitosa e equilibrada entre todos os seres da natureza (*muntu*, *kintu*, *hantu* e *kuntu*). De acordo com Junior (2010, p. 42) é no *ubuntu* que repousa a ideia de comunidade onde, as suas relações sociais, estão baseadas na tradição, na ética social e no reconhecimento de todos os seres (visíveis e invisíveis) como indispensáveis.

Sendo assim, os Mukixi – como *muntu* e um dos responsáveis por manter o equilíbrio do cosmo junto aos seres humanos – por ordenamento de *Nzambi*, supervisiona o mundo criado por ele. Entretanto, de acordo com Silva (2018, p. 209), diferentemente de outras cosmovisões e tradições africanas, que

⁶ Eficácia como a qualidade daquilo que produz o efeito desejado. (JUNIOR, 2010, p. 39)

enfatizam a natureza das divindades em sua manifestação humana, para os bantus, os Mukixi são forças invisíveis presentes no mundo natural onde, ao serem cultuados pelos *muntu* humanos, o equilíbrio, *nommo*, pode ser restabelecido.

É nessa aferição que se enquadram os saberes tradicionais do povo bantu como: o poder curativo das plantas e outros elementos no mundo natural. Para esse povo, ressalta Serrano e Waldman (2008, p. 139), a força vital que sustenta o planeta está presente em todos os seres existentes, tanto nos seres humanos – vivos e antepassados – quanto; nos animais, nos vegetais, nos seres inanimados e é essa cosmovisão que mantém uma relação de equilíbrio entre o ser humano e o mundo natural, sendo, os Mukixi, os responsáveis por cuidar dessa ordem. Entretanto, quando os membros dessas comunidades são deslocados dos seus nativos espaços, eles continuam reverenciando sua cosmovisão originária. Nessa perspectiva, são os senhores da terra – os Mukixi – que serão os responsáveis pelo processo de renascimento iniciático e restabelecimento da harmonia com o cosmos. E, com a chegada desse povo no continente americano, tal restabelecimento não foi diferente.

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

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

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

É nessa perspectiva que Prandi (2000, p. 54) elenca que foi ao longo dos séculos XVII e XVIII que cresce o número de cidades em todo o país, particularmente na região mineradora, em parte devido às características dessa atividade econômica. Devido a esse fato, surge uma situação completamente nova em todo o território colonial: o aumento do número de negros alforriados (livres) e de escravos circulando com relativa liberdade nessas áreas urbanas. É a partir das residências desses negros livres, localizadas em sua grande maioria em casebres e cortiços, que as manifestações religiosas de origem africana encontraram condições mínimas para se desenvolverem, locais onde os afrodescendentes poderiam realizar suas festas com certa frequência e construir e preservar os altares com os recipientes consagrados aos seus deuses. Nessas residências surge, em fins do século XVIII e início do século XIX, uma nova manifestação devocional brasileira, que ficou conhecida na Bahia como Casas de Candomblé.

Para Prandi (2000, p. 57), é dessa maneira que o candomblé do povo bantu emerge do processo de resistência dos povos tradicionais de matriz africana, tendo em vista o fortalecimento de sua origem ancestral.

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

De acordo com Prandi (2000, p. 60), são nos rituais do *Nzo* que a utilização e a identificação com os elementos da natureza são fundamentais,

pois sem natureza não há Mukixi. Tanto as plantas como os animais, são fontes do *Ngunzo*⁷ que revigora e mantém presente os Mukixi. Sendo assim, não se pode cultuar os Mukixi sem a presença das plantas e dos animais e isso resume bem a importância da natureza para no culto e ritos do *Nzo*. Todos os rituais exigem a utilização de recursos provenientes da natureza, desde a preparação da terra para a construção de uma comunidade candomblecista, pois o solo é sagrado, ele é quem dá a licença inicial para os ritos sacramentais do candomblé; até as festividades periódicas que acontecem nos *Nzo*.

Nas comunidades de candomblé, em especial as do Povo Bantu, conforme atenta Araújo (2009, p. 1557) esta analogia entre natureza e os saberes tradicionais, na qual estes elementos estão intimamente ligados, constitui um terreno fértil ao processo de respeito e conservação ambiental. Para que cada ecossistema tenha o seu representante responsável, o ser supremo *Nzambi*⁸, designou cada Nkisi com um atributo para auxiliá-lo na grande obra de perpetuação da humanidade. Dessa forma, as forças da natureza tornam-se reflexos das emanações dos Mukixi no planeta viabilizando o encontro do sagrado com os seres humanos que têm a missão de preservar, cuidar e manter o meio natural, pois essa é uma condição fundamental para os seguidores do *Nzo*, visto que os ritos e rituais só acontecem e são feitos propiciados por meio de folhas, banhos e elementos naturais consagrados aos Mukixi.

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

Para Martins (2015, p. 77), o respeito ao ambiente adquirido no *Nzo*, não é meramente de conservação ambiental, mesmo que cada elemento existente na natureza representa um Nkisi e que se deve preservar para manter a ligação com o divino e assegurar de alguma forma a subsistência no planeta, o respeito adquirido é de uso consciente e crítico do meio ambiente que se vive,

⁷ Força sagrada de cada Nkisi, força vital sem a qual não existe vida ou movimento e sem a qual o culto não pode ser realizado. Força que se revigora, no candomblé, com as oferendas dos fiéis e os sacrifícios rituais.

⁸ O deus supremo e criador do mundo, segundo a cosmovisão bantu.

pois, sendo todos os Mukixi intimamente ligados ao meio ambiente, e à medida que se destrói um elemento da natureza, causa-se uma reação em cadeia que pode ser considerada como um castigo dos mesmos por tal violação.

Dessa forma, é correto pensar na possibilidade de conhecer os princípios éticos e filosóficos do Candomblé do Povo Bantu para que contribua com a Educação Ambiental Crítica e promova uma consciência ambiental, o respeito por uma prática sócio/cosmológica herdada pelos negros e negras africanos e afro-brasileiros (as), em observância à Lei Federal nº 10.639/2003, pois ainda é preciso que os conhecimentos dos Quilombolas, do Povo de Candomblé, das comunidades das florestas e das águas, de grupos que carregam o respeito à natureza, sejam multiplicados e respeitados, criando-se assim, uma “Rede de Consciência Ambiental”. A terra acolhe, as águas curam e acalmam, as folhas carregam sabedoria.

A natureza é dadivosa com a humanidade. O que resta a todos é exercitar o que se aprendeu. O ambiente, por meio dos Mukixi, repõe o equilíbrio da ação humana junto à natureza na prática do culto e todo aprendizado desenvolvido dentro do *Nzo*, é a educação primária que os iniciantes possuem, pois é assim que essa educação informal é passada em forma de valores que o candomblé desenvolve e é assim que é desenvolvida a noção do respeito que se deve ter pela natureza como um todo, onde, dessa forma, contribui com a concepção da Educação Ambiental Crítica.

Considerações finais

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

Ainda segundo os autores (BOTELHO; NASCIMENTO, 2011, p. 01), no que se diz respeitos às cosmovisões africanas que, para eles é um dos mais importantes tópicos dessas culturas, e suas influências no Brasil, se faz necessário se atentar que a grande maioria dessas cosmovisões que chegaram

em solo brasileiro foi transmitida por meio da oralidade e que há restrições na circulação das informações nos interiores dos Candomblés. Para Botelho e Nascimento (2011, p. 01), é essa característica que, quando se encontra com a obrigatoriedade de ser falar sobre nos espaços escolares, pode proporcionar a criação de estereótipos que minam, por vezes, o objetivo primário da Lei 10.639/2003, pois o objetivo de tal Lei é justamente o de desmistificar as visões eurocêntricas, racistas acerca da imagem da cultura africana e afro-brasileira.

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

Nessa perspectiva, ao tratar da temática acerca das cosmovisões africana e afro-brasileira no candomblé e suas respectivas contribuições para com a formação da identidade brasileira e para Educação Ambiental Crítica, é de suma importância que, de acordo Gatinho (2017, p. 04), não se deixe de fora o caráter de resistência, das lutas travadas durante e depois do processo de colonização do Brasil, que proporcionaram a perpetuação dos saberes tradicionais do povo bantu até os dias atuais e que, ainda hoje, sofrem perseguições e atentados que, frente ao racismo institucional e religioso presentes, têm os direitos democráticos constantemente subalternizados, fazendo com que essa cosmovisão não seja vista ou, quando vista, seja tratada de forma precária e inferior a cultura eurocêntrica.

Referências

ARAUJO, J. C. Educação ambiental e religiosidade: a contribuição do candomblé Jeje na formação do sujeito ecológico. In: **Congresso Iberoamericano de Educação Ambiental**, 6., 2009, San Clement Del Tuyu – Argentina, Anais..., 2009. p. 1535.

BARBOSA, Gláucia Soares. **Educação Ambiental e Formação de Professores de uma escola rural do entorno do Parque Estadual da Serra do Brigadeiro – MG**. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, UNICAMP, Campinas, 2015.

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

DIAS, Renato Henrique Guimarães. **Sincretismos Religiosos Brasileiros**. Disponível em: <<https://www.passeidireto.com/arquivo/26377839/sincretismos-religiosos-brasileiros-renato-henrique-guimaraes-dias>>. Acesso em: 20 maio 2019.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **A visão bantu kôngo da sacralidade do mundo natural**. Trad. Valdina O. Pinto. 1991. Disponível em: <<https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/07/dr-bunseki-fu-kiau-a-visc3a3o-bantu-kongo-da-sacralidade-do-mundo-natural.pdf>> Acesso em: 12 mar. 2021.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. 13. ed. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GATINHO, Andrio Alves. Práticas do Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana em Escolas Públicas do Acre. **38ª Reunião Nacional da ANPEd – 01 a 05 de outubro de 2017 – UFMA – São Luís/MA**. Disponível em: <http://38reuniao.anped.org.br/sites/default/files/resources/programacao/trabalho_38anped_2017_GT21_524.pdf> Acesso em: 20 mar. 2021.

GUATARRI, Félix. **As três ecologias**. 11 ed. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 2001.

GUIMARÃES, Mauro. **Educação Ambiental**. Duque de Caxias: Editora Unigranrio, 2000.

JUNIOR, Henrique Cunha. **NTU: Introdução ao Pensamento Filosófico Bantu**. Educação em Debate, V. 1, n. 59, ano 32, 2010.

KAGAME, Alexis. **La Philosophie Bantu Compare**. Paris: Presence Africaine, 1976.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias Africanas: uma introdução**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e cura experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**. São Paulo, 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

MARTINS, Felipe Rodrigues. **Candomblé e Educação Ambiental**: uma possível e construtiva relação. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Exatas e Naturais, Programa de Pós-Graduação em Ciências e Meio Ambiente. Belém – PA, 2015.

PANTOJA, Mariana Civiatta. **Conhecimentos tradicionais**: uma discussão conceitual. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/461988129/Conhecimentos-tradicionais-Uma-discussao-conceitual>> Acesso em: 20 mar. 2021.

PRANDI, Reginaldo. **De africano a afro-brasileiro**: etnia, identidade, religião. Revista USP, n. 46, p. 52-65, jun./ago. 2000.

RODRIGUES, Eder Bomfim. **Estado Laico e Símbolos Religiosos no Brasil**: as relações entre Estado e Religião no Constitucionalismo Contemporâneo. Curitiba: Juruá, 2014.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. **Memória D'África**: a temática Africana em sala de aula. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008.