

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Lucía Copelotti Guedes

“PORQUE A NATUREZA É O ALTAR DE TODOS NÓS”

Uma etnografia sobre as práticas ecológicas das religiões afro-brasileiras na  
Região Metropolitana de Porto Alegre.

Porto Alegre

2013

Lucía Copelotti Guedes

“PORQUE A NATUREZA É O ALTAR DE TODOS NÓS”

Uma etnografia sobre as práticas ecológicas das religiões afro-brasileiras na Região Metropolitana de Porto Alegre.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto Steil

Porto Alegre

2013

“PORQUE A NATUREZA É O ALTAR DE TODOS NÓS”

Uma etnografia sobre as práticas ecológicas das religiões afro-brasileiras no na  
Região Metropolitana de Porto Alegre.

Lucía Copelotti Guedes

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
à Universidade Federal do Rio Grande do  
Sul como requisito parcial para a obtenção  
do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Aprovado por:

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Carlos Alberto Steil (Orientador)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli - UFRGS

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. João Frederico Rickli – PUCRS

**Resumo:** Este trabalho é uma etnografia sobre as práticas ecológicas desenvolvidas pelas religiões afro-brasileiras na Região Metropolitana de Porto Alegre. Procuo, aqui, compreender as experiências que possibilitam, pela incorporação de um *idioma* ecológico, o deslocamento de práticas religiosas para o campo ambiental. Na tentativa de apreender os sentidos e os significados atribuídos por estes religiosos à natureza, recorro às narrativas das lideranças das federações em defesa das religiões afro-brasileiras e também dos adeptos. Privilegio no texto a descrição das experiências e dos interesses que possibilitam a sobreposição de praticas religiosas e ecológicas, de modo a perceber como a questão ambiental é internalizada e agenciada, no sentido de possibilitar a visibilidade das lutas tradicionais de tais religiões bem como a articulação da religião às instâncias governamentais.

**Palavras-chaves:** Religiões Afro-Brasileiras, Práticas Ecológicas, *Idioma* ecológico

## SUMÁRIO

**INTRODUÇÃO..... 7**

### **CAPÍTULO I – AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE E A QUESTÃO**

**AMBIENTAL..... 10**

**1.1 - ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE SITUAÇÕES DE DISCRIMINAÇÃO E RESISTÊNCIA ENVOLVENDO AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS..... 10**

**1.2 - PRÁTICAS RELIGIOSAS E O USO DO MEIO AMBIENTE: TENSÕES E CONFLITOS..... 13**

**1.3 - A CONCEPÇÃO DE NATUREZA DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS..... 15**

**1.4 – NA INTERFACE ENTRE RELIGIÃO E ECOLOGIA..... 17**

### **CAPÍTULO II – “NA NOSSA RELIGIÃO TEM MUITO REI E POUCO REINADO”: AS FEDERAÇÕES EM DEFESA DAS RELIGIÕES AFRO-**

**BRASILEIRAS..... 23**

**2.1 – A FEDERAÇÃO AFRO-UMBANDISTA E ESPIRITUALISTA DO RIO GRANDE DO SUL..... 23**

**2.2 – RELAÇÕES INTRA-RELIGIOSAS E PROCESSOS SEGMENTARES..... 27**

**2.3 - “NOSSA RELIGIÃO É A PRÓPIA NATUREZA”: O DISCURSO ECOLÓGICO NOS PROCESSOS DE LEGITIMAÇÃO DA RELIGIÃO..... 30**

|  |           |
|--|-----------|
| <b>2.4 - GT MATRIZES AFRICANAS: AS FEDERAÇÕES E O DIÁLOGO COM O PODER PÚBLICO .....</b>  | <b>32</b> |
| <b>2.5 – DISCURSOS DE UNIÃO E MULTIPLICIDADE DE LÓGICAS.....</b>   | <b>33</b> |
| <b>2.6 – “EU NÃO QUERO QUE ME TOLEREM, EU QUERO SER RESPEITADA”:<br/>OUTRAS NARRATIVAS POSSÍVEIS .....</b>   | <b>36</b> |
| <br>   |           |
| <b>CAPÍTULO III – AS PRÁTICAS RELIGIOSAS E ECOLÓGICAS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO RIO GRANDE DO SUL.....</b>   | <b>41</b> |
| <br>   |           |
| <b>3.1 – A “CARTILHA PELA NATUREZA” DA FAUERS.....</b>   | <b>41</b> |
| <b>3.2 – DIVULGAÇÃO DA “CARTILHA PELA NATUREZA” E DIÁLOGO COM O PODER PÚBLICO.....</b>   | <b>45</b> |
| <b>3.3 – CARTILHA “A EDUCAÇÃO AMBIENTAL E AS PRÁTICAS RELIGIOSAS DAS RELIGIÕES AFRO-UMBANDISTAS” .....</b>   | <b>47</b> |
| <b>3.4 – “SE IEMANJÁ GOSTASSE DE SUJEIRA, ELA NÃO DEVOLVERIA TUDO O QUE SE COLOCA NA BEIRA DA ÁGUA”: CONSCIENTIZAÇÃO AMBIENTAL E ECOLOGIA NA FESTA EM HOMENAGEM A IEMANJÁ.....</b> | <b>49</b> |
| <b>3.5 – ROMARIA DAS ÁGUAS.....</b>  | <b>52</b> |
| <br>   |           |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>   | <b>56</b> |
| <br>   |           |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>  | <b>58</b> |

## INTRODUÇÃO

Esta é uma etnografia sobre as práticas ecológicas desenvolvidas pelas religiões afro-brasileiras<sup>1</sup> no Rio Grande do Sul. O presente trabalho originou-se a partir da minha participação no projeto de pesquisa *Ambientalização Social e Religião*, coordenado pelo Professor Carlos Alberto Steil (PPGAS/UFRGS), em parceria com a Professora Isabel Carvalho (PPGE/PUCRS), o qual se propõe compreender como a questão ambiental é apropriada e disseminada através de diversas instituições religiosas e educacionais. Dessa forma, este texto é também produto de discussões coletivas, desenvolvidas no âmbito do grupo de pesquisa *SobreNaturezas*<sup>2</sup>.

No âmbito dos conflitos associados aos processos de ambientalização (Leite Lopes, 2006), a questão ambiental surge como importante operador de legitimidade social, de crença e de identidade cultural. Tais processos, referentes à internalização da questão ambiental nas esferas sociais e nas consciências dos indivíduos, são capazes de promover transformações na linguagem dos conflitos, nas formas de reivindicações sociais, no comportamento dos indivíduos, bem como instituir novos modos de conduta em relação ao ambiente.

Devido a esses interesses de pesquisa, escolhi como universo de investigação a Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul (FAUERS), instituição que atua na orientação, divulgação e defesa das religiões afro-brasileiras. Entre as diversas atividades desenvolvidas pela federação, as campanhas de desmistificação e conscientização ambiental apresentem-se como um dos principais focos de ação da entidade. No ano de 2010 a Federação lançou o primeiro volume da “Cartilha pela Natureza”. Voltada para a conscientização ambiental dos religiosos, a cartilha surge como uma resposta à sociedade no que diz respeito à acusação feita aos afro-religiosos de que suas práticas seriam degradadoras do ambiente, a cartilha estaria, então, estabelecendo um diálogo entre a sociedade envolvente e a comunidade afro-brasileira.

---

<sup>1</sup> Entendo aqui as religiões afro-brasileiras, tal como definido por Goldman (2009, p.106), como um “conjunto algo heteróclito, mas certamente articulado, de práticas e concepções religiosas cujas bases foram trazidas pelos escravos africanos e que, ao longo da sua história, incorporaram em maior ou menor grau elementos das cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem européia. Evidentemente, esses elementos transformam-se à medida que são combinados, e vice-versa”.

<sup>2</sup> O SobreNaturezas é um grupo de pesquisa interdisciplinar e interinstitucional formado por pesquisadores de diferentes níveis cujas pesquisas estão relacionadas com os projetos “Ambientalização Social e Religião”, coordenado por Carlos Alberto Steil, e “Ambientalização Social como educação moral do século XXI” coordenado por Isabel Cristina de Moura Carvalho. As atividades do grupo podem ser vistas em: <http://www.sobrenaturezas.blog.br/>

Assim, diante do cenário aqui brevemente descrito, o principal objetivo desta monografia é observar a emergência no campo religioso afro-brasileiro de discursos e práticas ecológicas que engendram determinados comportamentos e posturas em relação à natureza e ao meio ambiente.

Para tanto, optou-se por uma pesquisa de caráter qualitativo, que através de explorações etnográficas faz a tentativa de acessar as experiências e os interesses que possibilitam a sobreposição de práticas religiosas e ecológicas no campo afro-religioso. A observação participante em diversas atividades promovidas pelas federações, como seminários, oficinas, festas religiosas, me permitiu entender as práticas que, a partir de experiências religiosas, possibilitam a internalização da questão ambiental e a incorporação de um *idioma* ecológico. Além de entrevistas semi-estruturadas com alguns agentes do campo, analisei diferentes materiais como as “cartilhas ecológicas”, documentos elaborados pelas federações, jornais e vídeos, que abordam questões relativas aos cultos afro-brasileiros e sua relação com a natureza.

Iniciei o trabalho de campo no final de janeiro de 2011, quando participei da Oficina para confecção de Barco Biodegradável para Iemanjá promovida anualmente pela FAUERS, e finalizei em setembro de 2012. Ao longo de um ano e meio participei de diversas festas religiosas, vivenciei o cotidiano da federação, participei de algumas oficinas e também de seminários nos quais foram debatidas questões referentes ao cuidado do meio ambiente a partir da visão das religiões afro-brasileiras.

Nas diversas entrevistas que realizei com diferentes agentes do campo afro-religioso procurei fazer as mesmas questões, elaboradas a partir do que eu ouvia nos eventos organizados pelas federações ou mesmo em conversas mais informais com os adeptos das religiões afro-brasileiras. A desunião e a necessidade de aliança do *povo de religião*<sup>3</sup>; a importância da conscientização ambiental na busca por respeito e tolerância; a necessidade de adequação às normatizações impostas à religião. Esses elementos, recorrentes nas falas dos religiosos, foram norteadores da maior parte das entrevistas.

Este trabalho está organizado em três capítulos. No primeiro capítulo, procuro apresentar alguns aspectos gerais sobre as situações de discriminação e perseguição contra as religiões afro-brasileiras. Situando as tensões e os conflitos em torno das discussões acerca da colocação de oferendas em espaços públicos, a partir dos diversos pontos de vista dos atores envolvidos nessa controvérsia, o objetivo é mostrar como tal situação contribui para a emergência, no campo afro-

---

<sup>3</sup> Termo êmico que faz referência aos adeptos das religiões

religioso, de um discurso ecologicamente orientado, baseado na explicitação do caráter sagrado da natureza. Ainda, apresento neste capítulo o modo pelo qual a incorporação de um *idioma* ambiental permite dar visibilidade às lutas tradicionais de tais religiões, possibilitando a articulação da religião às instâncias governamentais.

No segundo capítulo, mostrarei as práticas religiosas e políticas constituintes do campo afro-brasileiro no Rio Grande do Sul. A partir da análise das estratégias discursivas que permeiam as relações entre os diferentes agentes afro-religiosos, busco perceber os modos de funcionamento do campo, bem como compreender as práticas desses grupos. Neste capítulo abordo, também, as respostas cotidianas fornecidas pelos adeptos das religiões afro-brasileiras nas negociações com o seu entorno e com as federações, de modo a pensar as outras narrativas inscritas no processo de legitimação das práticas rituais das religiões afro-brasileiras. O ponto de vista que procuro assumir ao falar das “margens” concretiza-se nas ideias de Homi Bhabha, antropólogo indiano que trabalha a partir da perspectiva pós-colonial. As noções de ação *pedagógica* e *performática* e a ideia de diferença são instrumentalizadas neste trabalho de modo a iluminar as fissuras existentes no “projeto” de educação ambiental assumido pelas federações em defesa das religiões afro-brasileiras.

Por fim, no último capítulo, apresento as propostas de conscientização e educação ambiental desenvolvidas por estes religiosos. A apropriação desse discurso ecológico, por parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras, indica uma nova postura em relação à preservação ambiental que se materializa na formulação de cadernos de orientação, na promoção de oficinas e de seminários e na realização de festas religiosas que trabalham no sentido de incentivar os religiosos a adotarem práticas ecológicas e a reformularem algumas de suas práticas tradicionais, visando, assim, o cuidado do meio ambiente.

## **CAPÍTULO I – AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E A QUESTÃO AMBIENTAL NO RIO GRANDE DO SUL.**

### **1.1 ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE SITUAÇÕES DE DISCRIMINAÇÃO E RESISTÊNCIA ENVOLVENDO AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

Mesmo com a instituição do princípio de laicidade em 1891, quando se estabelece constitucionalmente a separação entre o Estado e a Igreja Católica, é possível perceber, a partir da realidade das religiões afro-brasileiras, a distância existente entre o dispositivo jurídico da liberdade religiosa e sua efetivação na prática. As religiões afro-brasileiras foram, e ainda são, objetos de preconceitos e discriminações sociais e legais.

De acordo com Oro e Bem (2008), o Estado Novo<sup>4</sup> foi o maior período de perseguição policial contra os terreiros. Entre outros fatores, nesse intervalo, realizou-se uma revisão do Código Penal que afetou diretamente as religiões afro-brasileiras. Além da preservação do artigo 156, que versava sobre a prática ilegal da medicina, e do 158, acerca do curandeirismo, incluiu-se no artigo 157, que referia-se à prática do “espiritismo”( Kardecismo, Candomblé e Macumba), um inciso condenando o charlatanismo. Controladas pela polícia e pelos organismos de saúde pública, a perseguição aos religiosos fazia-se, então, no âmbito da lei.

São diversos os relatos acerca de terreiros invadidos pelas forças policiais que tiveram suas lideranças presas sob a acusação de feitiçaria, charlatanismo, “magia negra”, etc. Como mostra José Jorge de Carvalho (2005), ao referir-se ao lugar de marginalidade a que eram subjugadas as populações negras e ao tipo de humilhações a que eram submetidas as religiões afro-brasileiras, até 1975, ano em que o deputado umbandista Átila Nunes conseguiu efetivar a eliminação da necessidade de licença policial para os terreiros, os religiosos deviam retirar na Delegacia de Política, na Seção de Polícia de Costumes e Repressão a Jogos, um alvará cada vez que fosse ser realizada uma festa de candomblé ou de umbanda.(Carvalho, 2005, pág.3).

Na atualidade, as religiões afro-brasileiras são, ainda, alvo de preconceitos e estigmatizações. Hoje essas ações assumem novos contornos, sendo expressas indiretamente, pela proposição de leis municipais e estaduais que propõe a regulamentação de horários de “silêncio”,

---

<sup>4</sup> Período político brasileiro que se estende 1930 a 1945

controle sobre a “higiene urbana”, “proteção aos animais, atingem a reprodução dessas religiões, restringindo ou inviabilizando práticas que são fundamentais aos rituais religiosos. Ainda, se, inicialmente, as religiões afro-brasileiras sofriam ataques e repressão dos católicos e da elite dominante, o que se percebe atualmente é que os ataques a essas religiões ficam a cargo de diferentes denominações pentecostais<sup>5</sup>, que “se propõem inibir, coibir, e no limite, proibir as artes sagradas afro-brasileiras” (Carvalho, 2005, p.13).

No Rio Grande do Sul, podem-se observar dois acontecimentos recentes, representativos no que diz respeito a normatização e repressão das práticas religiosas afro-brasileiras. O primeiro refere-se à discussão acerca do sacrifício de animais nos cultos de matriz africana no estado. Em maio de 2003, a Assembléia Legislativa do Estado aprovou o Código Estadual de Proteção aos Animais, nos dispositivos da Lei 11.915. Tal lei foi proposta pelo deputado estadual Manoel Maria dos Santos (PTB/ RS), também pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular. O código, no artigo segundo, determinava a interdição à agressão física de animais, bem como sua exposição a qualquer tipo de experiência que envolvesse sofrimento. Mesmo que não houvesse uma referência direta aos cultos de matriz africana, a primeira versão do texto, fazia menção ao uso de animais em eventos, “cerimônias religiosas, feitiço”, etc. Assim, em resposta à aprovação do código, houve a mobilização do segmento afro-religioso, que teve como principal aliado o deputado estadual Edson Portilho (PT/ RS), proponente do projeto de Lei 282/2003, que determinava o estabelecimento da liberação da prática do sacrifício especificamente nos cultos de matriz africana. Em junho de 2004, o projeto de Lei foi votado e aprovado pela Assembléia Legislativa, sendo, então, sancionado pelo governador.

A segunda situação, também de forte caráter normatizador, refere-se à proposta de emenda sobre a Lei de Limpeza Urbana de Porto Alegre. A Lei Complementar nº 234/90, de 2008, estabelecia a interdição do abandono de animais mortos, ou parte deles, “em passeios, vias ou logradouros públicos, riachos, canais, arroios, córregos, lagos, lagoas e rios ou em suas margens”. A aplicação da lei foi suspensa por uma liminar na qual se afirmava que tal proposta

---

<sup>5</sup> Ao menos desde a década de 1980, o crescimento das igrejas neopentecostais implicou em alguns embates com o segmento religioso afro-brasileiro (SILVA, 2001; ORO, 2005; MARIANO, 2007)

era uma afronta ao “princípio constitucional da liberdade de culto, pois obstaculiza a livre prática de cultos religiosos que eventualmente envolvem sacrifícios com animais”<sup>6</sup>.

As tensões e os conflitos gerados pela presença de resíduos no meio ambiente, resultantes das oferendas depositadas em espaços públicos, são concebidos a partir de uma visão mistificada sobre esse segmento religioso – produto também do lugar marginal que tais religiões ocupam na nossa sociedade, e de uma série de preconceitos e discriminações que recaem sobre elas – baseadas “na produção histórica de representações negativas sobre as religiões afro-brasileiras” (Oro e Bem, 2008, p.306).

As situações de “perseguição à tradição” segundo Mãe Bia de Iemanjá, educadora social, negra, e mãe de santo do terreiro Reino de Iemanjá e Oxóssi, localizado na Ilha da Pintada, em Porto Alegre, são constantes, e expressam desconfiança histórica e o desrespeito aos símbolos da religiosidade de matriz africana.

(...) é incoerente que eu more em uma ilha, vá fazer um toque pra Mãe Oxum, ou pra Iara, ou pra Jandira, ou pra Jupira, Jandaia... Por que eu vou me deslocar até um determinado rio se eu tenho um que passa quase na frente do terreiro? Tem lógica? Eu chamo isso de perseguição. Porque a mãe natureza é para todos, não é só para alguns. Por que pode ter um iate, um ancoradouro, lá no meio do rio, e a Mãe Bia não pode fazer um toque na beira da praia sem poluir? Por que? Isto tem nome. (Novembro de 2012)

Ainda, a fala de Mãe Bia permite apreender dois elementos importantes no que diz respeito aos processos de normatização da religião: o incômodo gerado pela presença das religiões afro-brasileiras no espaço público e o caráter prescritivo vinculado às propostas de delimitação de espaços destinados à realização dos seus rituais.

---

<sup>6</sup> Fonte: <http://tj-rs.jusbrasil.com.br/noticias/33586/suspensa-lei-de-porto-alegre-que-determinava-multa-a-deposito-de-animais-mortos-nas-ruas>

## 1.2 PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS E O USO DO MEIO AMBIENTE: TENSÕES E CONFLITOS

Diferentemente dos católicos e dos evangélicos, por exemplo, que tem em suas igrejas o local privilegiado para a realização dos seus rituais, as religiões afro-brasileiras não restringem aos terreiros as suas práticas, uma vez que para sua realização é preciso, em muitos casos, a utilização de espaços externos; é preciso circular pela cidade à procura de lugares e objetos que permitam a realização das oferendas; a realização do *axé*<sup>7</sup> (Silva, 1995, p.197).

No início de 2011 a questão do uso do espaço público para a realização de oferendas ganhou grande destaque na mídia local, intensificando as tensões entre a sociedade civil e os praticantes das religiões afro-brasileiras. Com a finalidade de contextualizar esses conflitos, faço uso de dados coletados em jornais. A partir da análise de uma reportagem que aborda a problemática gerada pela colocação de oferendas na orla do Lago Guaíba, a intenção é mostrar os muitos atravessamentos a que estão submetidas as religiões afro-brasileiras, dentre os quais o da crônica jornalística.

Na cidade de Porto Alegre, o jornal Zero Hora do dia 17 de janeiro de 2011<sup>8</sup> traz, em sua versão eletrônica, uma reportagem intitulada “*Moradores da Zona Sul reclamam de restos de despachos acumulados na orla do Guaíba*”, que destaca o “desconforto e os perigos” produzidos pela presença de “restos de animais mortos, vidros quebrados e alimentos em decomposição”, resultantes das oferendas religiosas depositadas na beira do lago.

Em outra matéria, publicada em 28 de junho de 2012, o depoimento de um morador da zona sul de Porto Alegre traz fortes acusações direcionadas às religiões de matriz africana. Ele afirma que “(...) a beira tem sido agredida violentamente pelas religiões afro e o que eles largam dentro da água”. Ainda, chama a atenção para as reclamações constantes dos moradores da região, incomodados com o cheiro e com as pragas atraídas pelos restos das oferendas.

Os representantes do poder público municipal assinalam que as dificuldades na realização da limpeza da orla estão relacionadas à grande quantidade de resíduos e também à falta de pessoal capacitado. Nesse último caso, segundo o representante do Departamento Municipal de

<sup>7</sup> É energia mágica, universal, sagrada, contida e transmitida através de elementos representativos da natureza

<sup>8</sup>Fonte: <http://zerohora.clicrbs.com.br/rs/geral/noticia/2011/01/moradores-da-zona-sul-reclamam-de-restos-de-despachos-acumulados-na-orla-do-guaiba-3178841>

Limpeza Urbana (DMLU), por se tratar de resíduos de rituais religiosos<sup>9</sup>, os garis se negam a fazer o trabalho, uma vez que, em muitos casos, tal tarefa implica em agir contrariamente a suas próprias crenças religiosas.

Por parte do segmento afro-religioso as respostas a essas acusações se configuram a partir de dois pontos: por um lado, destacam o fato de que os religiosos não são os “únicos que poluem o planeta”; por outro, alerta-se para os cuidados relacionados à colocação das oferendas nas vias públicas. Como expresso na fala do Pai Áureo de Ogum: “o senhor levaria um presente para seu irmão, para seu pai, e atiraria no meio da rua?”. Ou ainda, na fala de Everton Alfonsin, Presidente da FAUERS: “Oferenda nunca foi, e nunca vai ser, em cima de asfalto. Oferenda tem que ser em chão batido, para absorver, para desmanchar”.

As religiões afro-brasileiras expressam no espaço público algo que não é consensual. Há diferentes linhas<sup>10</sup> e diferentes modos de fazer as oferendas. Cada pai e mãe-de-santo é líder de sua comunidade e é ele, com o auxílio da entidade, quem determina como e onde as oferendas ou *despachos* devem ser realizados. Contudo, para muitos desses líderes essa autonomia acaba, muitas vezes, provocando certos “excessos”, bem como uma exposição indevida do sagrado – pautada muito mais por uma lógica de mercantilização da religião<sup>11</sup>, do que no *fundamento*<sup>12</sup> – que ajuda a configurar os diversos mitos e estigmatizações que circulam em torno das práticas rituais desses religiosos.

Assim, parece necessário atentar para os efeitos produzidos pelas controvérsias em torno da presença de oferendas em espaços naturais e nas vias públicas. O que se observa é que tais situações têm influenciado o modo de organização do segmento afro-brasileiro, bem como as respostas fornecidas pelos religiosos à sociedade. Nesse contexto de acusações e tensões, intensifica-se a mobilização das federações em defesa das religiões afro-brasileiras no sentido de

---

<sup>9</sup> As oferendas e despachos, enquanto ativas, mobilizam uma forma de energia sagrada, o *axé*, a energia vital 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”, podendo então ser retirados. (Silva, 2009)

<sup>10</sup> Refere-se à prática de diferentes modalidades dos cultos afro-brasileiros. No Rio Grande do Sul, os cultos afro-brasileiros praticados são: o Batuque, cultuando as divindades chamadas de orixás( os principais orixás cultuados são: Bará, Ogum, Oiá ou Iansã, Xangô, Odé, Otím, Obá, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá); a Umbanda, a modalidade mais sincrética, que une elementos das religiões africanas, do espiritismo kardecista, do catolicismo, dos cultos indígenas e orientais; finalmente, a Linha Cruzada, a modalidade mais praticada atualmente no estado, cultua os orixás do Batuque e as entidades da Umbanda (caboclos, pretos-velhos, crianças e os exus e pombagiras, no caso da Quimbanda).

<sup>11</sup> Em diversos campos ouvi essa referência aos “maus babalorixás” que utilizam os serviços religiosos, como a consulta ao jogo de búzios e a realização de “trabalhos” para soluções de problemas particulares, ou a própria “religião” para “ganhar dinheiro”.

<sup>12</sup> Conhecimentos, “modos de fazer”, que constituem a base da religião e são transmitidos pelo pai ou mãe de santo.

elaborar uma proposta de conscientização ambiental e de orientação aos terreiros que recupera e reafirma o caráter indissociável dos cultos afro-brasileiros e da natureza, enquanto aspecto fundante da cosmovisão africana.

### 1.3 A CONCEPÇÃO DE NATUREZA DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

Para as religiões afro-brasileiras, a natureza é um espaço sagrado, de comunhão entre o mundo espiritual e o material, que deve ser respeitado e cuidado. Os orixás, entendidos como as forças da natureza, estão presentes em seus espaços e elementos sagrados, como rios, mares, matas, trovão e vento; pela manifestação no filho-de-santo, através da incorporação; e, pela comunicação por meio do jogo de búzios. Nas festas e celebrações dos terreiros, cada orixá se revela em seu devoto fazendo-se reconhecer pela dança, pelas vestimentas e pelos alimentos que a ele são ofertados. Como ouvi certa vez de uma mãe-de-santo, “o orixá é a natureza viva, é cada um de nós em movimento”. Nesse sentido, a relação entre os orixás e a natureza pode ser mais bem entendida na obra de Prandi (2005) quando descreve que

Muitos desses espíritos da natureza passaram a ser cultuados como divindades (...) designadas orixás, detentoras do poder de governar aspectos do mundo natural, como o trovão, o raio e a fertilidade da terra, enquanto outros foram cultuados como guardiões de montanhas, cursos d'água, árvores e florestas. Cada rio, assim, tinha seu espírito próprio, com o qual se confundia, construindo-se em suas margens os locais de adoração, nada mais que o sítio onde eram deixadas as oferendas. Um rio pode correr calmamente pelas planícies ou precipitar-se em quedas e corredeiras, oferecer calma travessia a vau, mas também se mostra pleno de traiçoeiras armadilhas, ser uma benfazeja fonte de alimentação piscosa, mas igualmente afogar em suas águas os que nelas se banham. Esses atributos do rio, que o torna ao mesmo tempo provedor e destruidor, passaram a ser também o de sua divindade guardiã. (2005, p.102-103)

Assim, os orixás são concebidos enquanto entidades imanentes – presentes nos diferentes domínios naturais<sup>13</sup> dos quais são guardiões – e expressam os atributos de uma natureza sacralizada.

---

<sup>13</sup> Por exemplo: Bará, dono dos cruzeiros, do movimento; Ogum, do ferro forjado; Iansã, dos raios, ventos e relâmpagos; Xangô, do fogo, rocha, raios e trovões; Odé- Otim, da caça; Ossanha, das folhas; Xapanã, terra e solos; Oxum, das águas doces, rios, lagos e cachoeiras; Iemanjá, águas do mar e dos grandes rios. Com isso, relacionar-se com orixá é relacionar-se com a natureza. (Ávila, 2011)

Em junho de 2011, participei do I Seminário Tolerância Religiosa e a Consciência Ambiental, organizado pela Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras–CEDRAB/RS, e realizado no Clube do Professor Gaúcho, em Porto Alegre. No encontro, no qual estiveram presentes diversas lideranças das federações em defesa das religiões de matriz africana, chefes de terreiros, ativistas do Movimento em Defesa da Orla do Guaíba<sup>14</sup> e representantes do poder público municipal, foram debatidas questões relacionadas ao preconceito e à repressão histórica que recai sobre as práticas religiosas afro-brasileiras, à necessidade de realização de campanhas pela tolerância religiosa, e, sobretudo, questões relativas à preservação do meio ambiente.

Na medida em que as divindades afro-brasileiras são entendidas como forças da natureza, se faz necessário atentar para o cuidado do meio ambiente, pois é nessa relação de respeito para com os diferentes domínios naturais que se demonstra reverência frente ao orixá. Nos diversos discursos das lideranças afro-religiosas que participaram do seminário é possível apreender o caráter ecológico atribuído à religião, produto dessa concepção que funda os cultos afro-brasileiros.

Nós somos a favor da natureza, a favor da vida. Nossa religião é a própria natureza. (Jorge de Xangô – Presidente da Afrobras)

A nossa religião é ecológica. Nossos deuses gostam da água limpa, das folhas sadias, não gostam de poluição. (Mãe Norinha de Oxalá – Presidente CEDRAB/RS)

A proposta da umbanda assenta-se em princípios ecológicos e bioéticos, pois há uma relação direta da umbanda com a natureza. Em qualquer lugar que o cacique<sup>15</sup> vá ele pode realizar o seu ritual. (Saul de Ogum - Presidente da Associação de Umbanda de Caxias do Sul, RS)

A ideia de natureza agenciada nas falas das lideranças das federações permite compreender, entre outras coisas, os sentidos que a ecologia assume nesse campo. A produção de uma percepção específica da natureza, a partir do pensamento religioso, é associada diretamente ao caráter “ecológico” da religião. O sistema religioso afro-brasileiro expressa, então, uma forma particular de conceber o meio ambiente, a qual ganha sentido em um esquema explicativo em que cada orixá tem sua particularidade e seu domínio sobre determinado elemento natural ou sobre

<sup>14</sup> <http://movimentoemdefesadaorladoguaiba.blogspot.com.br/>

<sup>15</sup> Na umbanda, o dirigente espiritual é geralmente chamado de Cacique. Nas religiões de matriz africana, os responsáveis pela casa de culto são designados pelos termos Babalorixá e Ialorixá, ou pai e mãe de santo, respectivamente.

parte da humanidade. Como sugere a fala de Everton, assentados nesses princípios de interdependência que indicam que “sem a natureza não se faz religião”,

(...) é preciso preservar o meio ambiente, porque é ele que me preserva como religioso. Não existe religião sem meio ambiente em lugar nenhum. Por que? Todo animal que é imolado na matriz africana, "vem da massa, volta-se à massa", que é um ditado religioso. Nós saímos da terra, não é isso? Dizem que a gente é feito de terra, então, nós temos que voltar para a terra. São algumas coisas lógicas, não precisa ser religioso pra ser lógico na questão ambiental. Vou colocar uma vela no pé de uma árvore, de uma figueira, se eu vou queimar aquela figueira? De onde vêm os elementos da natureza? De onde vem a erva? Eu vou homenagear Oxóssi estragando ele? Ou Obá, ou Odé? (Everton, Presidente da FAUERS)

Desse modo, a postura religiosa baseada em princípios ecológicos é fundamental na manutenção do equilíbrio cosmológico, uma vez que a natureza e a religião configuram-se enquanto aspectos entrelaçados, atuando na composição de mundo dos cultos afro-brasileiros. Na medida em que se intensifica o discurso das lideranças religiosas que explicitam o caráter ecológico associado a suas práticas rituais, minha proposta é compreender como a questão ambiental passa a ser foco de interesses e reivindicações por parte das religiões afro-brasileiras.

#### **1.4 NA INTERFACE ENTRE RELIGIÃO E ECOLOGIA**

Na tentativa de tecer algumas reflexões acerca da intersecção entre religião e ecologia, pela observação das práticas discursivas e das experiências dos adeptos das religiões afro-brasileiras, as contribuições de Leite Lopes (2006), sobre os processos de ambientalização dos conflitos sociais, e a proposta de Steil (2010) e Carvalho e Toniol (2010) acerca da emergência de um *idioma* ambiental, serão fundamentais para problematizar a sobreposição de práticas religiosas, ecológicas e políticas no campo religioso afro-brasileiro do RS.

No âmbito dos conflitos associados aos processos de ambientalização, a questão ambiental parece ser um importante operador de legitimidade social, de crença e de identidade cultural. O termo “ambientalização”, conforme proposto por Leite Lopes (2004; 2006), evidencia um novo fenômeno social, ligado à internalização da questão ambiental nas esferas públicas, capaz de promover transformações na linguagem dos conflitos, nas formas de reivindicações

sociais, assim como no âmbito Estatal e no comportamento dos indivíduos. Tomando como referência a “ambientalização dos conflitos sociais”, a partir de controvérsias ambientais no Rio de Janeiro, em Minas Gerais e Buenos Aires, o autor mostra como tais situações possibilitam a apropriação das questões ambientais locais e sua extensão na direção de outras reivindicações e processos sociais. Leite Lopes (2006) destaca o surgimento desses processos em função de uma conjunção de vários fatores nas últimas décadas, como por exemplo: o crescimento da importância da esfera institucional do meio ambiente; os conflitos sociais de nível local e seus efeitos na interiorização de novas práticas; a educação ambiental como novo código de conduta individual e coletiva, a questão da “participação”; e, finalmente, “a questão ambiental como nova fonte de legitimidade e de argumentação nos conflitos” (Leite Lopes, 2006, p.36).

A expansão de um ideário ecológico na esfera religiosa afro-brasileira indica a emergência de uma nova possibilidade argumentativa, acionada pelo fortalecimento de um discurso ecologicamente orientado, baseado no fundamento dos orixás como forças da natureza, que permite, entre outras coisas, a legitimação das religiões afro-brasileiras e de sua presença em certas arenas, como por exemplo, a política e a ambiental.

O processo de ambientalização da religião, pela incorporação e institucionalização da questão ambiental na esfera religiosa, como aponta Steil (2010), sugere transformações na própria noção do que seja o ambiental. Ao se inscrever no sistema de significados, crenças e valores do campo religioso, o ambiental assume características próprias da lógica e regra deste campo, ao mesmo tempo em que esse é também transformado pelo princípio relacional entre integração e diferenciação, exterior e interior, local e global (Steil, 2010).

As questões referentes à problemática das oferendas em vias urbanas e espaços naturais e as propostas de preservação ambiental das federações, apresentadas sob a ótica da tolerância religiosa e da conscientização ambiental, apontam, para a “reconfiguração de práticas e lutas tradicionais que se transformam ao incorporar aspectos ambientais” (Carvalho e Toniol, 2010, p.29).

O projeto de conscientização ambiental defendido pelas federações em defesa das religiões afro-brasileiras está associado a uma proposta de desmistificação dessas expressões religiosas e de suas práticas. O que eu percebo é que as ações de desmistificação não estão apenas voltadas “para fora”, ou seja, para os não adeptos, mas visam também a reformulação das práticas tradicionais, por exemplo, pelo resgate de costumes ancestrais.

Nesse sentido, alguns religiosos afirmam a importância de promover dentro dos terreiros um debate sobre os preconceitos em relação à cultura afro-brasileira, não só devido às questões históricas de discriminação étnica e racial, mas também pelas oferendas religiosas expostas no espaço público, que acabam gerando impactos no meio ambiente e na sociedade. No dia 6 de agosto de 2011, participei do seminário *Desmistificando as Religiões de Matriz Africana*, organizado pela FAUERS, e realizado na Câmara de Vereadores de Canoas. No evento foram tratados assuntos referentes à discriminação da religião e às diversas mistificações que existem em torno das práticas religiosas de matriz africana, principalmente sobre a questão do sacrifício de animais. Também foram propostas algumas reformulações nos costumes, no intuito de “corrigir a imagem distorcida que se tem dos religiosos”. Como disse Everton no discurso que deu início as atividades “a ideia principal é levar para dentro dos terreiros essa desmistificação. Estamos pagando com o meio ambiente porque nós somos acomodados”.

Das diversas falas das autoridades que participaram do seminário, o discurso da Ialorixá Vera de Iansã chama a atenção, sobretudo, pelos elementos mobilizados em sua proposta de desmistificação dos cultos de matriz africana. Em sua fala a ialorixá fez referência a questões relativas à religião, identidade, política e educação.

Vou começar a fala sobre desmistificação por um olhar diferente. Através do sincretismo passamos a ser religiosos de matriz africana. Hoje, nós passamos a ser chamados comunidades tradicionais de terreiro. É preciso desmistificar os dogmas da religião pelo “olhar no espelho”; ver quem somos. Somos cidadãos que têm uma visão de mundo que vem da África pré-colonial, e isso significa todo um modo de vida. Devemos desmistificar para buscar o tão solicitado respeito. A conjuntura política, a conjuntura dos processos de intolerância religiosa nos induz a sair pra rua e dizer quem somos, onde estamos e quantos somos. A sociedade brasileira tem a responsabilidade de nos olhar e de nos perguntar. É preciso deixar o nosso espaço de fé ultrapassar a porta do terreiro. Quem somos? Nós somos isso de que somos taxados? Macumbeiros, bruxos...Devemos afinar nosso discurso às atitudes. Nós temos que desmistificar sabendo o que estamos fazendo, tirando o que é desnecessário.(...) Somos grandes mantenedores do meio ambiente porque nós, africanistas, não vivemos sem a natureza, somos parte dela. Vamos mudar a forma de vivenciar os costumes da matriz africana. Pra mim, isso é desmistificar. (Vera de Iansã, junho de 2011)

Ao falar de tolerância religiosa e de preservação ambiental, apontando para a necessidade de promover a conscientização dos adeptos das religiões afro-brasileiras se está, por um lado, atendendo para o fato de que as controvérsias são debatidas em termos das mistificações em torno das práticas rituais de tais religiões. Por outro, abre-se a possibilidade de pensar quais as brechas

utilizadas pelos religiosos no estabelecimento de uma relação com diversas instâncias estatais, observando a relação da religião com o Estado a partir das demandas do segmento afro-religioso nas políticas públicas.

Ao proporem a análise e compreensão dos processos de ambientalização da sociedade brasileira na área da educação, focalizando particularmente a educação ambiental, Carvalho e Toniol (2010) observam que a educação ambiental surge como agente e efeito de tais processos, na qual as práticas educacionais se configuram a partir da incorporação de um *idioma* ambiental.

Este fenômeno nos parece um importante operador de legitimidade social da questão ambiental e também de crença e de identidade cultural relacionadas a internalização de uma “orientação ecológica” ou ainda um “habitus ecológico”. Para além do âmbito dos conflitos a questão ambiental parece expandir-se como um argumento ou *idioma* válido para um horizonte ambiental moral, ético e estético. (Carvalho e Toniol, 2010, p.31)

Assim, a partir da contribuição desses autores, minha proposta é compreender o modo como ocorre a incorporação desse *idioma* no âmbito das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, no sentido de apreender a percepção, e os diversos sentidos e significados atribuídos por estes sujeitos ao meio ambiente. Entendido enquanto argumento que não se restringe à ideia de ambiente, o *idioma* ambiental (Carvalho e Toniol, 2010; Toniol e Steil, 2012) permite a articulação de elementos diversos na composição desse universo, possibilitando a apropriação criativa das questões e da argumentação ambiental envolvidas no processo de legitimação das religiões afro-brasileiras e no estabelecimento do diálogo com a sociedade envolvente e com o poder público.

Quando entrevistei Mãe Bia de Iemanjá ela comentou que, atualmente, uma das principais demandas do FORMA/RS<sup>16</sup> às instâncias estatais é a reivindicação de territórios para os *povos de terreiro*. Ao mesmo tempo que essa demanda é tratada como uma dívida histórica do Estado brasileiro com as religiões de matriz africana, a possibilidade de aquisição desses territórios é apresentada como uma possível solução para a problemática gerada pela colocação de oferendas religiosas em espaços públicos. Assim, parece relevante perceber como as questões ambientais são articuladas nas disputas políticas empreendidas por estes religiosos.

---

<sup>16</sup> O Fórum Estadual de Religiosos de Comunidades Tradicionais de Terreiros – FORMA/RS, fundado em 2005, é um espaço de defesa das religiões de matriz africana e de promoção e orientação dos terreiros.

A referência ao uso de ervas na ritualística de matriz africana, de animais para as práticas sacrificiais – que devem ser alimentados naturalmente – são alguns elementos que reafirmam, na narrativa de Mãe Bia, o caráter ecológico atribuído à cosmovisão de matriz africana. Os elementos naturais constituintes dessas práticas religiosas são apropriados e instrumentalizados de tal forma que passam a embasar a demanda por esses territórios.

Uma das lutas que nós estamos tratando agora é a questão do território. Se tu olhar, tudo que é igreja tem um terreno enorme, tem um pátio; é herança, e de Dom Pedro não sei quem, é do Príncipe não sei o quê...A maioria dos terreiros, ou é na casa da pessoa, ou é um quadradinho que não tem um espaço nem pra fazer o seu culto como tem que ser feito. Então, já tem uma desigualdade furiosa aí. Nós estamos trabalhando muito a questão dos territórios de matriz africana para os povos de terreiro. Espaços onde os terreiros possam estar realmente exercendo a sua tradição. Por exemplo, no terreiro do meu pai, Ilé Oxum Panda, ele tem que comprar cabrito, comprar galinha, comprar pato, angulista. Se ele tivesse o terreiro dele, e um terreno lá, cercado: um pedaço pras cabritinhas, outro pedaço pra ter as galinhas, outra pras angulistas, não precisava tá comprando de ninguém. Porque esses bichos vêm com ração, que é uma coisa que não é legal pra nós, enquanto tradição. Eles teriam que comer milho, não ração pra crescimento. *Porque falam que é a gente que agride, mas são eles que dão ração alterada para os bichos crescerem. Tudo isso, pra nós, é uma ofensa ao sagrado.* (...) Nós utilizamos ervas, as mais diversas possíveis que tu possa imaginar; nós utilizamos dendê; nós utilizamos frango, pato, pombo. *Tudo isso é natural e é nosso*, e nós não temos, na maioria dos terreiros, um canto pra plantar um pé de arruda. (Mãe Bia de Iemanjá, novembro de 2012)

O que eu sugiro é que no campo afro-religioso a questão ambiental apresenta-se como um instrumento político, capaz de conceder visibilidade às lutas tradicionais das religiões afro-brasileiras. Nesse caso, o ecológico, enquanto elemento fundante da cosmovisão das religiões de matriz africana, é apropriado no sentido de promover as demandas dos religiosos junto às instâncias políticas. Ainda, o que parece estar em jogo na fala de Mãe Bia é a produção de certos sentidos sobre a natureza. O caráter natural da religião é atribuído ao uso de ervas, de azeite de dendê, de animais nos rituais. O fato dos animais serem alimentados com ração para o crescimento é apontado com um fator de “agressão” ao meio ambiente e, conseqüentemente, ao sagrado. Aqui, o sentido de natureza agenciado torna-se um aliado na luta contra desigualdades sociais.

A incorporação de um *idioma* ambiental (Toniol e Steil, 2012) propicia a ressemantização da religião através da ecologia, permitindo, que se fale de ecologia sem criar reificações e sem fazer menção a fatos ambientais específicos. Assim, a proposta é pensar o *idioma* ambiental enquanto uma “espécie de idioma cuja existência se dá mais no domínio da sintaxe que no da

semântica” (Toniol e Steil, 2012, p.297). Ou seja, não tanto atrelado a significados, mas a funções, definidas pela relação que os diferentes elementos acionados no campo afro-religioso estabelecem entre si.

Na medida em que os cultos afro-brasileiros “integram os valores propostos pela sociedade global” (Ortiz, 1978, p.13), o que se observa é o engajamento desses sujeitos no cuidado de arroios e nascentes, das florestas, alinhando suas práticas a um discurso mais geral de preocupação com a degradação ambiental. A ação ecológica passa, então, a ser reconhecida como sendo de grande relevância na formação do cidadão, na formação de lideranças democráticas. É nesse sentido que a discursividade ecológica se impõe produzindo a possibilidade de legitimação dos religiosos no espaço público.

Nesse sentido, as federações vêm desenvolvendo um projeto de conscientização e de educação ambiental a partir da formulação de cadernos de orientação, da promoção de oficinas e de seminários, no intuito de incentivarem os religiosos a adotarem práticas ecológicas em suas oferendas. A apropriação desse discurso ecológico, por parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras, indica uma nova postura em relação à preservação ambiental, modificando não só suas práticas litúrgicas, mas estabelecendo, também, modos de ser e de estar na sociedade.

## **CAPÍTULO II – “NA NOSSA RELIGIÃO TEM MUITO REI E POUCO REINADO”: AS FEDERAÇÕES EM DEFESA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

### **2.1 A FEDERAÇÃO AFRO-UMBANDISTA E ESPIRITUALISTA DO RIO GRANDE DO SUL (FAUERS)**

Ao longo da minha pesquisa, acompanhei a Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul (FAUERS), participando das festas religiosas, oficinas e dos eventos culturais organizados pela entidade. De acordo com o relato do Presidente da Federação, Everton Alfonsin<sup>17</sup>, a principal finalidade da instituição é a divulgação, organização e orientação dos terreiros e a difusão da caridade. A FAUERS coloca-se, assim, com uma instituição orientadora, não fiscalizadora, baseando suas atividades a partir de quatro princípios: o primeiro é o princípio da filantropia, configurando-se como uma instituição sem fins lucrativos; segundo, não aceitação de doações financeiras; terceiro, a FAUERS se pretende uma instituição apartidária; finalmente, o quarto princípio aponta para o desenvolvimento de um trabalho “digno e respeitoso” junto aos terreiros, de promoção e divulgação da religiosidade.

O segundo e o terceiro princípio são dois aspectos fortemente destacados pelo Presidente da Federação e também na página web da instituição<sup>18</sup>. Enquanto entidade federativa com homologação e âmbito nacional – com estatuto registrado nos principais cartórios do Rio Grande do Sul, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília – a FAUERS está autorizada oficializar casamentos, batizados, assim como regular e fornecer alvará de funcionamento às casas de religião. As filiações são feitas gratuitamente, não havendo a cobrança de nenhuma taxa de anuidade ou de registro. A única condição estabelecida para a renovação da licença das casas filiadas é a participação em, no mínimo, dois eventos e no aniversário da FAUERS, que ocorre sempre no mês de novembro. Dentro dos seus filiados a Federação têm umbandistas, religião de matriz africana, candomblé, espiritismo (centros kardecistas), grupos de capoeira e grupos de comunidades tradicionais (quilombolas). Segundo Everton, por ser uma instituição de âmbito orientador, “tudo que agrega cultura pode se filiar à FAUERS”.

---

<sup>17</sup> Além de Presidente da FAUERS, Everton é também Cacique de umbanda da Casa de Caridade Pai Thomé. A Casa está localizada em Canoas, ao lado da sede da FAUERS, e foi aberta em 2003.

<sup>18</sup> <http://www.fauers.com.br/>

Em relação a sua estrutura, a FAUERS é constituída por um conselho diretivo. De acordo com o estatuto da instituição, não existem cargos, todos são diretores, inclusive o Presidente. Atualmente, o grupo diretivo está composto por onze pessoas, entre elas pais-de-santo de casas filiadas à federação. No primeiro domingo do mês, a diretoria da FAUERS se reúne para definir quais metas serão alcançadas. A definição dos objetivos a serem atingidos ao longo do ano assenta-se sobre três focos principais: a orientação dos terreiros, a promoção de ações sociais e a desmistificação da religião pelo desenvolvimento de ações ambientais.

O trabalho de orientação é destinado tanto aos terreiros, como à comunidade em geral, pela realização de palestras que tratam da temática das drogas, do cuidado com o meio ambiente, do preconceito.

As ações sociais da FAUERS estão voltadas ao atendimento de comunidades carentes que recebem os serviços de diferentes profissionais da saúde (clínico geral, psicólogo, oftalmologista, etc.) e também cuidados de higiene pessoal (corte de cabelo, maquiagem, manicure, pedicure). Na fala da FAUERS, essas ações sociais são percebidas enquanto mecanismos de promoção da sensibilização ambiental, uma vez que para eles, “cuidando de si e cuidando do outro estamos também cuidando do meio”. Ao longo do ano são realizadas cerca de doze ações sociais em diferentes bairros carentes do município de Porto Alegre e da Região Metropolitana. Em anos eleitorais, o número de ações diminui consideravelmente, realizam-se entre cinco e seis atividades. Como me disse Everton, essa é uma forma de “não politizar a FAUERS. (...) E eu digo, política estraga o nome da FAUERS, e eu não vou deixar isso”.

Além das ações sociais mensais, a federação realiza durante o ano o recolhimento de roupas; a campanha Comida Solidária, que consiste em visitar a Ceasa nos dias que tem descarte, fazendo um trabalho de “reciclagem”, no qual as frutas e verduras são selecionadas e limpas, para depois serem distribuídas em asilos; e o Natal da Alegria, pela distribuição milhares de brinquedos.

Finalmente, no que se refere ao terceiro foco de ação da FAUERS, as campanhas de desmistificação e conscientização ambiental são uma das principais bandeiras levantadas pela federação. Dentre os destaques ambientais, estão a Romaria das Águas, a Cartilha pela Natureza e a Campanha Praia Limpa para Iemanjá. No dia que entrevistei Everton ele me explicou como essas ações são concebidas pela Federação.

Quando a gente iniciou esse trabalho de religião, eu sempre aprendi que a religião está na natureza. E a natureza é a única que preserva; nós começamos a trabalhar isso. Vamos mostrar o lado religioso: criamos "a natureza é o altar de todos nós". E é o altar de todos nós, né? Quem não gosta de estar na beira da praia? Quem não gosta de estar caminhando no meio de um verde? Quem não gosta de uma chuva? E aí, começamos a trabalhar em cima disso: em preservar. Decidimos criar ferramentas para os terreiros não deixarem sua religião de lado, não parar de cultuar, mas que seja uma oferenda ecológica, ecologicamente correta. Criamos o barco ecológico, criamos a cartilha que vem orientar os terreiros, não de uma forma de condenar, mas de orientar. Ou seja, o teu santo vai tomar a cachaça ou o líquido? O líquido. Larga o líquido e traz a cachaça. As tuas oferendas são em bandeja de plástico. A bandeja de plástico o animal vai comer? Não. Nós precisamos orientar as pessoas.(...) Então, começamos a trabalhar a questão do barco ecológico, da cartilha ambiental, da orientação das terreiras; na praia, deixar as pessoas trocarem suas oferendas por barcos de papel, não largar as oferendas no mar, "entrega pra gente que o que é de comer nós distribuimos". Pergunta assim: "o teu orixá vai ficar mais faceiro tu colocando fora, ou dando para alguém comer?". Perfume: o teu orixá vai se banhar com o vidro ou com o líquido? Rosas: ele vai querer o espinho, ou as pétalas, que se desmancham? A gente começou a trabalhar isso, e teve uma aceitação bem boa. (Everton, setembro de 2012)

Esses diversos elementos indicam a postura da FAUERS frente outras federações em defesa das religiões afro-brasileiras, configurando-a como uma das entidades mais atuantes no campo. De acordo com Everton, o que diferencia a FAUERS das outras são os objetivos. Enquanto outras federações e conselhos defendem a ideia de que é fazendo política partidária e elegendo candidatos do segmento afro-religioso que a "comunidade" poderá reivindicar seus direitos junto às instâncias estatais, “a FAUERS prefere construir a credibilidade através de ações de promoção dos terreiros”.

No que diz respeito à formação da Federação, ela foi inaugurada em 15 de novembro de 2009, ano de celebração do centenário da umbanda<sup>19</sup>. Embora seja uma federação nova, com apenas três anos, o envolvimento dos seus integrantes em projetos e ações ligadas às lutas do segmento afro-brasileiro e à divulgação da religião é anterior à fundação da Federação. Antes de criarem a FAUERS, parte dos atuais integrantes da Diretoria faziam parte do Conselho Estadual de Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros (CEUCAB/RS), inclusive, foi o grupo liderado por Everton, que inaugurou em Canoas uma sede do CEUCAB. Devido a desentendimentos entre o conselheiro geral do CEUCAB, Pai Clóvis de Xangô, e Everton, em 2009 houve a extinção da

---

<sup>19</sup> Segundo estudiosos da umbanda há diferentes versões acerca do seu surgimento, sintetizada em três correntes: a primeira, afirma que a umbanda foi fundada pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, em 1908, ao incorporar o caboclo das Sete Encruzilhadas; a segunda, atribui seu surgimento a um movimento coletivo nos diversos estados brasileiros, sobretudo os da região sudeste, onde rituais denominados *macumbas* eram muito populares; finalmente, a terceira situa o surgimento da umbanda nas décadas de 1920 e 1930, como uma religião nova, afinada aos processos de urbanização e industrialização da sociedade brasileira (Jorge e Rivas, 2012). A versão narrada pelos meus interlocutores alinha-se à tese defendida pela primeira corrente, que afirma que a umbanda inicia-se no Brasil com o médium Zélio Fernandino de Moraes.

sede do Conselho em Canoas. A FAUERS surge, então, de uma trama complexa, marcada por manobras e tensões no campo afro-religioso.

O relato de Everton acerca do rompimento foi fundamental para a compreensão dos meus campos posteriores, principalmente a observação realizada no I Seminário Tolerância Religiosa e a Consciência Ambiental, permitindo-me compreender algumas das tensões entre os conselhos e federações em defesa das religiões afro-brasileiras.

A FAUERS surgiu dia 15 de novembro de 2009. Por que? Existia, e existe, a União de Umbanda. Ela existe desde 1953. Eu sempre tive um carinho pela União de Umbanda por ela ser a única federação, na ocasião, que representava os umbandistas do estado. E quando o Pernambuco, que era o Presidente, faleceu em 2007, eu fui procurar a União de Umbanda, que daí transferiram para CEUCAB o nome, com a proposta de poder fazer alguma coisa para os terreiros. Porque os terreiros precisavam de ajuda, como precisam até hoje. Nós montamos, com a autorização do Presidente que assumiu a federação, a unidade CEUCAB - Canoas. O quê que era? Era um braço da União de Umbanda no município de Canoas. E durante 2008 e 2009, a gente teve muito problema, porque o CEUCAB em si é um comércio. Ele não faz absolutamente nada para os terreiros, e ele começou a comercializar. O Presidente tinha um chavão que incomodava muito a gente: "De onde se tira o milho, tem que tirar dinheiro para a Federação". Eu comecei a não concordar com isso. E começou a multiplicar. Em um ano todo mundo queria se filiar à unidade Canoas, porque não cobrava nada de ninguém. E essa era uma proposta minha, que não cobrasse nada de ninguém. (...) Então, fomos exonerados em massa. Foi mandada uma notificação que nós não estaríamos mais representando o CEUCAB, porque nós não concordávamos com a cobrança dos terreiros. E aí, a gente montou a FAUERS. Como tudo na FAUERS é muito rápido, muito precoce, e é "pra ontem", a gente criou um logo num domingo; a gente criou o símbolo da FAUERS, nós patenteamos o símbolo pra ninguém copiar. E ali têm as pombas, que representam a paz; tem a balança e o punhal de Xangô; tem a espada de Ogum; tem o positivo e o negativo do lado espiritualista, que é a cor preta e a branca...Então nós fizemos que atingisse tudo isso. E deu certo. A FAUERS hoje cresce muito rápido. (Everton, setembro de 2012)

Dessa forma, refletir acerca da constituição da FAUERS parece fornecer algumas pistas não somente sobre o lugar que a Federação ocupa no campo das instituições em defesa das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, como também compreender os movimentos e as situações políticas que marcam a rotina das associações destinadas à defesa de tais religiões.

## 2.2 RELAÇÕES INTRARELIGIOSAS E PROCESSOS SEGMENTARES

Em diversos trabalhos que acompanharam a rotina das federações (Ávila, 2009; Leistner, 2009) é possível observar essa alusão constante à singularidade atribuída ao trabalho realizado pela entidade que é foco de estudo, frente às “outras”, que “pouco fazem pela religião”.

Essas práticas apresentam-se como elementos de estratégias discursivas diversas no campo conformado pelas federações e conselhos, transformando o significado da discursividade de acordo com o grau de institucionalidade em que se está operando e conforme o assunto que está sendo discutido.

A demarcação da diferença da FAUERS em relação às outras associações pode ser percebida pela fala repetitiva do Presidente da instituição, de que “a FAUERS é a única entidade que não cobra nenhuma taxa para fazer a filiação de casas e terreiros, só exige que os filiados participem de no mínimo dois eventos organizados pela instituição”.

O que acontece? Hoje, se tu pegar outras federações elas têm âmbito, quando regular, estadual. E eu digo isso, te provo, e tu pode ir atrás. Qual é a federação que tem sede própria, tem TPCI de bombeiro, tem alvará de funcionamento, tudo dentro dos padrões? Eu te digo que a única federação, no país, que não cobra um centavo de ninguém, não aceita um centavo de doação financeira de ninguém, e a única federação que tem âmbito nacional hoje, dentro do Rio Grande do Sul, é a FAUERS. Âmbito e atua. (Everton, setembro de 2012)

Outro exemplo de demarcação dessas distinções pode ser observado no modo como são apresentadas as ações de desmistificação e preservação ambiental desenvolvidas pela FAUERS. No primeiro campo que realizei junto à Federação tomei a seguinte nota:

Everton Alfonsin, ou Caco, como é mais conhecido pela comunidade afro-umbandista, Presidente da FAUERS, deu as boas vindas e disse que nesse dia havia acontecido uma audiência pública na Assembléia Legislativa na qual discutiu-se a problemática do uso de animais nas oferendas, assim como sua indevida colocação no espaço público. Essa audiência foi, sobretudo, motivada pela grande presença de oferendas deixadas na orla de Ipanema, situação que gera descontentamento, e certa revolta, por parte dos moradores do bairro. Caco comentou que haviam diversas entidades afro-umbandistas presentes e todas tinham um discurso que aludia a projetos relacionadas à questão ambiental. Nesse momento, levantando o Diário Gaúcho do dia, que noticiava a realização da Oficina de Confecção de Barco Biodegradável para Iemanjá, ressaltou que, “enquanto essas entidades falam de projetos e

práticas futuras, nós já temos uma prática”, referindo-se, à oficina e à Cartilha pela Natureza.  
[Nota de 27 de janeiro de 2011]

Nesse sentido, parece interessante pensarmos nesses discursos enquanto expressões de diferentes “níveis segmentares”. Tal como proposto por Márcio Goldman em seu artigo acerca dos processos de segmentação existentes no interior do movimento negro de Ilhéus,

(...) vale lembrar, com Jeanne Favret (1966:110), que “uma disposição para a segmentação” é mais importante que a segmentação propriamente dita, e que um sistema segmentar parece repousar menos sobre a “oposição dos segmentos” do que “sobre a repartição das oposições sobre um certo número de níveis ou de encaixamentos ordenados uns em relação aos outros” (Favret 1966:109)(...) Que tipo de sentimento será dominante e que relação será efetivamente estabelecida — ou seja, em qual de seus pontos o sistema se segmentará ou se recomporá —, depende do “contexto de situação”(2001, p.77).

Assim, no nível intra-religioso há uma oscilação entre os movimentos unificadores e os jogos identitários, produtores de diferenças no interior do campo afro-brasileiro. De acordo com Ávila (2009),

Além das diferentes nações que compõem o Batuque, a imensa maioria dos seguidores das religiões afro-brasileiras, pratica a Linha Cruzada, ou seja, cultua também a Umbanda e a Quimbanda, surgindo desta forma mais rivalidades, pois os seguidores do Batuque muitas vezes criticam os adeptos da Linha Cruzada de terem deturpado a religião, acrescentando práticas diversas do conteúdo original da mesma. (2009, p.43)

No 1º Encontro de Religiões Afro-Umbandistas organizado pela Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileira–CEDRAB/RS, instituição fundada pela Mãe Norinha de Oxalá, o representante da FAUERS na ocasião, reiterou uma distinção afirmada também por outros integrantes da Federação, na qual o ‘nós’ umbandista, diferencia-se do ‘eles’ batuqueiros. Diversas vezes presenciei, entre os integrantes da FAUERS, falas em que se enfatizava a diferença identitária, e de prática, entre essas duas formas de expressão das religiões afro-brasileiras.

A forte rivalidade existente no interior do campo afro-religioso, segundo Prandi (1991) se deve à própria estrutura das religiões afro-brasileiras, organizadas em federações e pulverização de terreiros, sendo todos ao mesmo tempo autônomos e rivais entre si, em meio a pequenas e frágeis alianças. A inexistência, na estrutura destas religiões, de uma única hierarquia religiosa; de um poder centralizador e aglutinador dos centros religiosos, aponta para a autonomia destes, fazendo-os concorrentes entre si (Oro, 2001).

Entretanto, como Goldman sugere no seu artigo acerca dos processos de segmentaridade, o que é oposição em um plano pode muito bem ser conjunção em outro. A partir de um enfoque processual, a segmentação apresenta-se como processo reversível, contextual, assim, um grupo que se divide em dois, constituindo um outro nível segmentar, continua sendo um no nível anterior. O conceito de segmentaridade nos permite, então, caracterizar processos, não grupos. Desse modo, no contexto das federações e conselhos, isso pode ser percebido, principalmente, quando o que está em jogo é a visibilidade das lutas tradicionais das religiões afro-brasileiras.

As discursividades calcadas na necessidade de união dos religiosos afro-brasileiros são percebidas aqui, enquanto linguagem ritual comum (Leach, 1996), que atua no sentido de dar unidade a um universo, por vezes, tão fragmentado, como o dos conselhos e federações. Ainda, essas discursividades, expressam modelos ideais nativos, que indicam os argumentos acionados pelas autoridades afro-brasileiras visando o alcance de determinados fins, e é nesse sentido que a questão ambiental apresenta-se, nesse contexto, como elemento aglutinador, capaz de acionar a unidade do campo afro-religioso.

### 2.3 “NOSSA RELIGIÃO É A PRÓPIA NATUREZA”: O DISCURSO ECOLÓGICO NOS PROCESSOS DE LEGITIMAÇÃO DA RELIGIÃO

No caso das estratégias acionadas pelo segmento afro-religioso, no que diz respeito às divergências sobre o depósito de oferendas em vias públicas, o que se observa é o acionamento de um ideário ecológico que reflete a especificidade da cosmovisão das religiões de matriz africana na sua relação com a natureza. A explicitação de uma relação direta entre o sagrado e o ambiente permite, nesse contexto, o surgimento de novos arranjos, que possibilitam a entrada das religiões afro-brasileiras na arena ambiental, e fundamentam sua inserção e presença no espaço público.

Ao discutir as formas de presença do religioso no espaço público brasileiro, Emerson Giumbelli (2008), toma como ponto de partida os dispositivos jurídicos que atuam na regulação da presença do religioso, observando como esses dispositivos vão conformando as reações dos diferentes segmentos religiosos – catolicismo, espiritismo, cultos afro-brasileiros e evangélicos – e como acionam e constroem diferentes noções acerca do que seja a religião, visando o seu acolhimento no espaço público.

Observando as “operações que produzem modos de presença” (Giumbelli, 2008, p.80), o autor sugere que, no caso dos cultos afro-brasileiros, sua legitimação se dá pelo acionamento de um via *diferencialista*, oposta à *generalista*, na qual a noção de religião é diretamente acionada e construída pela vinculação a elementos específicos, não constituindo uma regra geral, de modo que a extensão para outras demandas nunca é automática.

Assim, a partir da análise do processo de tombamento de um terreiro de candomblé, embasado no argumento de defesa do patrimônio cultural, e das controvérsias jurídicas envolvendo o sacrifício ritual de animais, Giumbelli sugere que a possibilidade de legitimação e da presença dos cultos afro-brasileiros no espaço público se dá pelo acionamento de uma via *diferencialista*. Como afirma o autor, o que caracteriza os argumentos acionados nessas situações “é exatamente a idéia de que essas religiões se constituem, no diálogo com outras, de modo diferencial” (2008 p.87).

Diferente de Giumbelli (2008), que observa a acolhida do religioso no espaço público pelos dispositivos jurídicos que permitem o reconhecimento da religião por meio do aparato e do poder estatal sugerindo o envolvimento de algum grau de legitimidade social, minha proposta é

pensar como circula nos discursos dos agentes religiosos afro-brasileiros a possibilidade de adequação e institucionalização de suas práticas pelo acionamento de argumentos que apontam para a especificidade da visão de mundo dos cultos de matriz africana.

Em um documento intitulado *Carta do povo de terreiro ao Fórum Social Temático de 2012*<sup>20</sup>, produzido pelo FORMA/RS, além de se chamar a atenção para a necessidade de vermos as práticas rituais de matriz africana “despidos de preconceito e discriminação racial e social”, o documento refere-se às oferendas como uma troca de energia com os elementos naturais (águas, terra, ar, matas, rochas), afirmando que é “o contato com o natural que nos fortalece diante da lamentável degradação do meio em que vivemos”. A seguir reproduzo um trecho da carta.

Estes povos [de terreiro] foram os primeiros ecologistas, caracterizando como patrimônio material e imaterial as águas doces (Oxum), o mar (Iemanjá), as matas e as folhas (Ossaim, Ode e Oba), os metais (Ogum), as rochas (Xangô), os ventos (Oyá). São todas energias naturais, as quais não devem ser ofuscadas por produtos industrializados, para agradar e fomentar o consumo e o enriquecimento de um comércio de alto preço, de modismo e descomprometimento com as raízes desta cultura.

O que pode ser problematizado, a partir da carta do FORMA/RS, é o jogo de argumentos e formulações que indica um estatuto diferenciado dos cultos afro-religiosos. Tomando como premissa a proposta de Giumbelli (2008), acerca dos argumentos construídos a partir de uma base *diferencialista*, o que parece estar em jogo, aqui, é o acionamento de dispositivos de reconhecimento agenciados pela explicitação dessa relação particular entre religião e natureza, na qual os religiosos de matriz africana surgem como “os primeiros ecologistas”. Produto de uma visão de mundo que remete à África ancestral, a religião é entendida nos termos de uma cultura étnica que deve ser preservada e promovida.

---

<sup>20</sup> A carta está disponível em versão eletrônica em <http://www.grandeaxe.com.br/inicio/1306>

### **2.3 GT MATRIZES AFRICANAS: AS FEDERAÇÕES E O DIÁLOGO COM O PODER PÚBLICO**

No intuito de promover a interlocução entre a comunidade afro-brasileira e o município de Porto Alegre, criou-se, em janeiro de 2011, o Grupo de Trabalho (GT) Matrizes Africanas.

A proposta de constituição do GT surgiu quando a presidente da Câmara Municipal, na época a vereadora Sofia Cavedon (PT/RS), visitou Ipanema, bairro da zona sul de Porto Alegre, e recebeu inúmeras denúncias sobre as oferendas religiosas depositadas na beira do Guaíba. O GT Matrizes Africanas, composto por lideranças das federações em defesa das religiões afro-brasileiras<sup>21</sup>, por representantes do poder público e de movimentos sociais, surgiu com a finalidade de promover e elaborar propostas de preservação e conscientização ambiental e de realizar campanhas pela tolerância religiosa

Dentro das atividades propostas no âmbito do GT, organizou-se um caderno de orientação aos adeptos das religiões afro-brasileiras. A cartilha “A Educação Ambiental e as Práticas das Religiões Afro-Umbandistas” foi lançada no dia 17 de junho de 2011, no I Seminário Tolerância Religiosa e a Consciência Ambiental, organizado pela Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras – CEDRAB/RS, realizado em Porto Alegre, no Clube do Professor Gaúcho, evento no qual estive presente.

Na ocasião, a vereadora Sofia Cavedon, enquanto representante do poder municipal, foi convidada a compor a mesa junto com as lideranças de diversas federações. Em seu discurso ela parabenizou a iniciativa do evento por ajudar a combater a discriminação religiosa e buscar a preservação ambiental. Ao falar da importância das ações das religiões afro-brasileiras na criação de redes e teias em defesa das demandas sociais, a vereadora lembrou que “ a religião foi e é uma cultura e precisamos verificar quais os elementos que ferem a religião, para construir propostas de políticas públicas para as matrizes africanas”.

---

<sup>21</sup>Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do RS (FAUERS), Afro-Rito, Federação da Religião Afro-brasileira (AFROBRAS), Congregação em Defesa das Religiões Afro do RS (CEDRAB/RS), Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros(CEUCAB/RS), Associação Leopoldense de Candomblé, Umbanda e Cultos Afro-brasileiros (ALCUCAB), Fundação Moab Caldas.

## 2.4 DISCURSOS DE UNIÃO E MÚLTIPLICIDADE DE LÓGICAS

No processo de legitimação e de negociação com o poder público a necessidade de união do *povo de religião*<sup>22</sup> parece ser consenso entre os representantes da comunidade afro-umbandista. Nos eventos que observei que contavam com a participação de diferentes entidades afro-religiosas, foram diversos os discursos que ressaltaram a importância da união dos cultos afro-brasileiros para, entre outras coisas, combater o preconceito existente e para dar visibilidade a suas lutas tradicionais. Outro elemento mobilizado nessa questão é a tomada de consciência da necessidade dos afro-religiosos elegerem um candidato que possa representar seus interesses nas diferentes instâncias do poder público, uma vez que a maioria das religiões tem políticos que as representam. Entre outras coisas, o fato das religiões afro-brasileiras não terem representantes é atribuído à grande desunião existente no campo afro-brasileiro.

Transcrevo uma nota que realizei quando participei do seminário *Desmistificando as Religiões de Matriz Africana*, na qual é possível apreender alguns dos elementos constantemente acionados nos discursos das lideranças do campo afro-religioso:

Entre as autoridades presentes, estava Edson Portilho, professor, vereador pelo município de Sapucaia e integrante do Movimento Negro Unificado (MNU). A sua fala centrou-se na polêmica gerada pelo Código Estadual de Proteção aos animais. Relatando o seu envolvimento enquanto Deputado estadual, na época em que foi proposto o código, ele falou: “vocês criaram um código para defender os animais ou para atacar os africanistas? Os deputados ficaram sem resposta”. Na hora de assinar a emenda, pra minha surpresa, os meus colegas deram para trás. Só eu assinei. Daquele dia em diante eu assumi uma briga com vocês! E eu não me arrependo, faria de novo. Porque se juntaram os intolerantes, com os ignorantes e os mal informados. (...) O Rio Grande do Sul tem mais casas de religião que a Bahia, e Alvorada é a capital do batuque. Eu gostaria de *ver o povo de religião mais unido*. Se todos os outros religiosos conseguem eleger políticos, por que os batuqueiros não conseguem? Porque *falta união, falta consciência política*. É preciso fazer um debate para desmistificar, respeitar, incluir. Sem ter vergonha de dizer que é batuqueiro.”[Nota de 06 de agosto de 2011]

---

<sup>22</sup> Religião é o termo ênico pelo qual os nativos nomeiam o sistema religioso afro-brasileiro no Rio Grande do Sul, sobretudo o batuque (Bem, 2008).

Entretanto, esse discurso da necessidade de união, tão exaltado pelas lideranças das federações no que diz respeito ao enfrentamento de questões cruciais na legitimação das religiões afro-brasileiras, assume outros contornos quando pensado segundo a lógica dos terreiros não federados.

A partir das narrativas de uma mãe-de-santo de um terreiro do bairro Arquipélago e de um filho-de-santo de um terreiro do bairro Parthenon, ambos localizados em Porto Alegre, teço algumas reflexões sobre a multiplicidade de práticas que conformam o campo afro-religioso, e que acabam apresentando-o como um universo, muitas vezes, difuso e fragmentado.

Segundo Mãe Bia, dizer que “a religião é muito desunida” seria um equívoco, uma afirmação elaborada sem levar em consideração a condição histórica do negro no Brasil.

Eu não chamaria a nossa religião de desunida. Não vou desrespeitar quem disse, mas tem que ter cuidado quando se fala isso. Sabe por que? Vou te dizer. Quando nós fomos tirados, o nosso povo; quando nós fomos arrancados da nossa pátria, nós viemos por livre e espontânea vontade?(...) Eu acho muito perigoso quando as pessoas dizem que nós somos desunidos. Quando nos trouxeram pra cá, já desenharam isso. Um pra cada lado, várias etnias, vários idiomas, misturaram todo mundo, queriam o quê? Foram anos...Eu não acho que nós sejamos desunidos, pra mim, essa longitude, tem tudo a ver com a forma como nós fomos jogados aqui. (Mãe Bia de Iemanjá, novembro de 2012)

A existência de práticas religiosas múltiplas e diferenciadas, correspondentes às diferentes linhas religiosas que constituem as religiões afro-brasileiras, surgem configurando um contexto de distanciamento pela peculiaridade ritual que caracteriza cada uma delas. A fala de Douglas D'Ogum auxilia a depreender um elemento importante que consolida um dos principais aspectos das experiências que estão em jogo na constituição da dessa multiplicidade de práticas:

(...) Por exemplo, em uma das nações se cultuam os eguns<sup>23</sup>. Pelo meu lado nós não cultuamos eguns, espíritos não evoluídos. Então acaba gerando um preconceito dentro mesmo do povo religioso. Por não cultuar, eu posso me posicionar contra aquilo que eles fazem na terreira deles. A gente pode fazer algum tipo de obrigação que pra eles pode ser errado e daí acaba gerando mais desunião, porque acaba um falando mal do outro. Acho que isso é o que acaba gerando mais desunião. (Douglas D'Ogum, dezembro 2011)

---

<sup>23</sup> Para os *eguns*, espíritos dos mortos, realiza-se uma cerimônia similar à festa realizada para os orixás, mas certos rituais, atos e práticas são feitos de forma inversa à desta, de modo que a fronteira que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos seja demarcada (Ávila, 2009, p.53)

Everton chama a atenção para a inexistência, no campo afro-religioso, de uma prática unificada, atribuindo à falta de instituições centralizadoras – como no caso de uma igreja, que atua na institucionalização de certas práticas como, por exemplo, a celebração da missa – um dos fatores que produz a fragmentação no campo.

(...) a nossa religião só não vai pra frente porque não temos doutrina. Tu vai numa igreja católica, tem um padre que tem o livretinho e tu acompanha a missa; tu vai numa igreja evangélica, tem um pastor com a Bíblia e tu abre no versículo tal, Joãozinho da Esquina, e tu consegue acompanhar o que o pastor ta dizendo; tu vai no espiritismo, pega o Livro Segundo do Espiritismo e consegue acompanhar. E o quê que tu acompanha na matriz africana e na umbanda? Nada. Sabe por quê? Como ela é ancestral, cada vez que vai passando de geração pra geração, menos eles vão aprendendo e mais vão inventando. Entendeu? Essa é a diferença.(...) E ai tu vai ver que em 99% dos terreiros, o pai de santo não explica porque não sabe. Ele coloca a palavra segredo: "Isso é segredo e eu não posso te falar". (Everton, setembro de 2012)

Nesse sentido, Silva (2000) aponta para o fato de que as religiões afro-brasileiras têm seus princípios e práticas doutrinárias estabelecidos e transmitidos oralmente. Não há livros que registrem sua doutrina de forma unificada ou sua história. E sob esse aspecto, são compreendidas como religiões não institucionalizadas, sendo o pai ou a mãe-de-santo autoridade máxima de sua comunidade, fazendo com que, muitas vezes, a prática do Outro seja vista como destituída de *fundamento*, de doutrina.

Assim, o que se percebe no universo das religiões afro-brasileiras é a existência de lógicas múltiplas, expressas, principalmente, a partir de duas dinâmicas distintas e não excludentes: as tentativas de tendências federalizantes, de unificação, de conjunção; e, ao mesmo tempo, os movimentos difusos que, como foi dito anteriormente, são intrínsecos às práticas religiosas desses grupos.

## 2.5 “EU NÃO QUERO ME TOLEREM, EU QUERO SER RESPEITADA”: OUTRAS NARRATIVAS POSSÍVEIS

A voz da oficialidade, neste caso, a voz dos líderes das federações em defesa das religiões afro-umbandistas não abrange todas as facetas de uma prática. Nesta seção, procurarei por em foco as narrativas que fogem da oficialidade e desses discursos instituídos veiculados pelas autoridades das federações no processo de legitimação das religiões afro-brasileiras, na tentativa de perceber como as propostas de normatização da religião são interpretadas e vivenciadas no cotidiano dos terreiros.

Para tecer uma reflexão acerca dessa questão, faço uso dos conceitos de ação *pedagógica* e *performática* propostos por Homi Bhabha (1998) no capítulo intitulado “DissemiNação – O tempo, a narrativa e as margens da nação moderna” são de grande relevância para pensarmos as relações que se estabelecem entre os diferentes conselhos e federações em defesa das religiões afro-umbandistas e os terreiros e casas de religião.

Em “DissemiNação”, Bhabha (1998) elabora o conceito de *nação* partindo de variações que recusam uma narrativa unitária, fundadora de sentido e organizadora do caótico a partir de um discurso “edificante”. Segundo o autor, o nacionalismo do século XIX revelou sua arbitrariedade ao construir discursos unissonantes, como se a nação tivesse uma nascente única. Os conflitos são ignorados, privilegiando uma concepção linear da cultura, percebida como um conjunto de legados imemoriais. O discurso do nacionalismo articula um tipo de narrativa que privilegia a coesão social: “muitos como um”. Opondo-se a isso, o autor busca pensar a nação a partir de suas margens: as vivências das minorias, os conflitos sociais. Tal movimento é possível a partir da cisão entre o tempo pedagógico da nação e o tempo performativo, espaço da diferença cultural.

Nesse contexto, as federações e os conselhos seriam vistos, então, como instituidores de discursividades normatizadoras e homogeneizadoras. O caráter pedagógico das federações é observável tanto no que diz respeito aos discursos de lideranças afro-umbandistas que seguidamente destacam a importância da união do *povo de religião* para o enfrentamento dos ataques e do preconceito de que são alvos e para a negociação com o poder público, mas, sobretudo, nas discussões que envolvem a problemática gerada pelas oferendas realizadas em espaços públicos.

A delimitação de áreas destinadas à realização das práticas rituais afro-brasileiras se, por um lado, abre uma possibilidade para a legitimação da presença dessas religiões no espaço público, por outro, apresenta um caráter prescritivo, normatizador, pela demarcação dos espaços propícios para o desenvolvimento do sagrado.

A partir de uma entrevista realizada com um filho-de-santo de um terreiro não federalizado localizado em Porto Alegre, no sentido de apreender como se dá o enfrentamento das mesmas questões nos terreiros localizados às margens, pude perceber como essa questão das oferendas é geradora de opiniões dissonantes.

Tem coisas que eu concordo e outras que não. Por exemplo, acho que restos de animais nós poderíamos enterrar até mesmo no próprio terreiro, no pátio. Agora, outras coisas, coisas mais simples como determinados *amalás*<sup>24</sup> ou determinadas oferendas para orixás, que não levam restos mortais, acho que poderiam sim ser ofertados em áreas verdes. Porque estipular um local mais distante pra ir largar uma oferenda para muitas terreiras é ruim, muitas vezes as pessoas não têm condições financeiras para chegar ao lugar, muitas vezes são lugares afastados. (Douglas D'Ogum, dezembro de 2011)

Ou, ainda, como expresso na fala de Mãe Bia de Iemanjá,

Eu não quero que me tolerem, eu quero ter a liberdade de chegar na beira da praia, tocar meu tambor para a Mãe Iemanjá, deixar tudo limpinho como a gente sempre faz...Eu não quero que me tolerem, eu quero que nosso povo seja respeitado. Porque tolerância começam a aparecer todas essas coisinhas. (...) porque nós não podemos correr o risco de, de repente, os poderes, e vamos começar pelo poder municipal, quererem delimitar um território chamado "*despachódromo*". Isso nós não queremos. "*Despachódromo*" não entra no meu dicionário. Tu não vai colocar uma oferenda ali no chafariz, também não; mas eu quero poder circular. (...)É como eu te disse, sempre o desrespeito. Nunca o respeito à tradição. O desrespeito é a todo momento, e esse desrespeito ele também é causado pelas federações, que não se movimentam, que não fazem um movimento grandioso de participação dos terreiros para que a gente possa estar opinando (Mãe Bia, novembro de 2012)

O que parece estar em jogo na fala de Douglas D'Ogum e de Mãe Bia é uma crítica ao estabelecimento de certas prescrições negociadas por instâncias que estão além das práticas cotidianas vivenciadas no universo das milhares casas de religião<sup>25</sup> existentes no Rio Grande do

<sup>24</sup> Comidas oferecidas aos orixás, com objetivos específicos, destinadas à produção de um grande campo de força. No amalá são utilizados elementos que vibram na sintonia dos espíritos ou Orixás, onde são adicionadas a força do médium, dos Orixás regentes e dos espíritos que aceitam e se comprometem a realizar o trabalho.

<sup>25</sup> Segundo a Pesquisa Socioeconômica e Cultural das Comunidades Tradicionais de Terreiro – Mapeando o Axé, a região metropolitana de Porto Alegre tem mais de três mil terreiros, sendo considerado o maior número do Brasil. A pesquisa foi realizada no ano de 2010 em 31 (trinta e uma) cidades da região pelo Ministério de Desenvolvimento Social (MDS) em parceria com a Secretaria de Políticas de Igualdade Racial, Fundação Palmares e Unesco.

Sul. A liminaridade discursiva expressa nessas falas aponta para a constituição de sujeitos híbridos, que se revelam ao mesmo tempo como semelhantes e como ameaças ao projeto de conscientização ambiental defendido pelas federações. Nesse sentido, o local da cultura apresenta-se como o entre-lugar deslizante, marginal e estranho, que resulta do confronto de lógicas distintas e diversas.

Assim, enquanto na temporalidade pedagógica o Outro é exterior, no caso, os praticantes de outras religiões, na temporalidade performática o Outro está na pluralidade interna. A lacuna aberta pelo ato performativo permite o deslocamento da autoridade e a subversão de certos simbolismos, expressos na grande maioria dos discursos dos dirigentes das associações vinculadas às religiões afro-brasileiras.

O que as experiências cotidianas dos terreiros nos mostram é que há uma lógica distinta atuando na resolução dos conflitos que se colocam pelo exercício das práticas rituais específicas das religiões afro-brasileiras, que se desenvolve, em grande parte, pela resignificação dos códigos e pelo seu revestimento com uma dimensão étnica ou cultural. Quando questionado acerca dos dispositivos que normatizam tais práticas, como por exemplo, a instituída pela Lei Estadual nº13.085/08, a chamada Lei do Silêncio<sup>26</sup>, outro filho-de-santo de um terreiro não federalizado, localizado no bairro Parthenon, em Porto Alegre, mostra em seu depoimento a informalidade como campo de negociação possível. O trecho a seguir, parece ser bastante elucidativo para a questão:

Na periferia tu resolve tudo na boca. Se o vizinho reclamar, tu vai conversar com ele e tu vai acertar as coisas. A cultura é assim. Até por que, na periferia, a maior parte da assistência do terreiro são os vizinhos. Geralmente quem é federado já tem uma condição cultural, até um poder aquisitivo diferente. Eu vejo que a maioria das terreiras mais humildes não são federadas. Então, eu acho que a parte cultural influencia muito nisso aí. Por exemplo, lá na Mãe [referindo-se ao terreiro de sua mãe de santo], se o toque vai até as 6 da manhã o vizinho pode até reclamar, mas amanhã eles vão se encontrar ali no muro, vão brigar, mas no outro dia já vai ta tudo bem, porque são vizinhos que freqüentam, tanto na assistência, como pra fazer algum trabalho... Já num bairro de classe mais alta tu não tem esse contato com o vizinho, então qualquer coisa chama a polícia e gera uma baita briga pelo barulho que foi até tal hora... (Renan D'Ossanha, dezembro de 2011)

---

<sup>26</sup> A Lei do Silêncio limita a emissão sonora nas atividades realizadas em templos religiosos do Rio Grande do Sul. Para zonas residenciais foi fixado o máximo de 75 decibéis durante o dia, e de 65 decibéis à noite.

Para Douglas D'Ogum, a proposta de muitas lideranças de realizar os batuques mais cedo é incoerente, uma vez que a vida material e a vida espiritual se desenvolvem em dois tempos distintos.

A religião em si veio do barulho do atabaque, do tambor. É daí que vêm todas as vibrações. Eu sou contra o silêncio ou tocar durante o dia. Tu até pode tocar durante o dia, mas normalmente a gente lida com a vida material e com a vida espiritual. Não tem como conciliar os dois durante o dia. Ter um horário certo para terminar tudo bem, dependendo a localidade. (Douglas D'Ogum, dezembro de 2011)

Como lidar com todas essas questões relativas à normatização do “silêncio”, à definição de espaços específicos para a realização das oferendas, em um campo estruturado na ideia de que cada pai e mãe de santo tem a autonomia em sua comunidade de terreiro?

Os projetos de preservação e educação ambiental desenvolvidos pelas federações propõem a reformulação e adequação das práticas tradicionais dessas religiões no intuito de estabelecer um diálogo com a sociedade envolvente. A criação de ‘cartilhas ecológicas’<sup>27</sup>, com o objetivo de orientar os adeptos dos cultos afro-brasileiros na realização de suas oferendas, surge, nesse contexto conflitivo, como uma resposta à sociedade no que diz respeito à acusação feita a esses religiosos de que suas práticas seriam degradadoras da natureza. O conteúdo desses materiais propõe novos modos de conduta na relação com o meio ambiente.

Nesse sentido, sugiro que essas propostas trabalham com uma readequação do sagrado que, muitas vezes, é entendida pelos adeptos, como contraria ao *fundamento* religioso. Ao propor a substituição de materiais comuns por materiais biodegradáveis, ao definir locais específicos para a realização das oferendas, assim como sugerir, no caso dos praticantes do batuque, o isolamento acústico dos terreiros, sugere o desenvolvimento de uma ação pedagógica por parte dessas associações que invisibiliza as diferenças religiosas e, principalmente, sócio-econômicas existentes no interior do campo afro-religioso.

Bhabha (1998) ao defender a utilização do conceito de *diferença cultural*, em vez de *diversidade cultural*, possibilita pensar as fronteiras da cultura como um problema relativo à expressão da diferença cultural, o que significa ir além do reconhecimento e do acolhimento das diversidades, bem como da crítica aos racismos, às discriminações e às exclusões. Para o autor,

---

<sup>27</sup> As cartilhas serão melhor explicadas no próximo capítulo, que versa sobre as práticas ecológicas desenvolvidas pelas religiões afro-brasileiras no RS.

enquanto o conceito de diversidade cultural conduz a uma discussão filosófica, a idéia de diferença cultural remete à enunciação da cultura, ou seja, ao processo pelo qual se produzem afirmações a respeito da cultura, que fundam e geram diferenças e discriminações, ao mesmo tempo em que estão na base da trama de relações de poder e de práticas sociais muito concretas, de institucionalização, de dominação e de resistência.

No capítulo que segue apresento algumas das ações de conscientização e educação ambiental que estão sendo desenvolvidas pelas federações em defesa das religiões afro-brasileiras.

## **CAPÍTULO III – AS PRÁTICAS RELIGIOSAS E ECOLÓGICAS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO RIO GRANDE DO SUL.**

### **3.1 A “CARTILHA PELA NATUREZA” DA FAUERS**

A Cartilha pela Natureza, elaborada pela FAUERS, já está no seu segundo volume. Voltada para a educação ambiental dos agentes das religiões afro-brasileiras, a proposta da cartilha é desmistificar a religião, possibilitando o estabelecimento de um diálogo entre a sociedade envolvente e a comunidade religiosa afro-umbandista, contribuindo, assim, com “os debates necessários para o fortalecimento do direito, continuidade e desenvolvimento sadio da religiosidade” (Pacheco, 2010, p.3).

A primeira versão da Cartilha pela Natureza foi lançada em abril de 2010. Nessa versão é dado um maior ênfase ao cuidado da natureza, à importância da reformulação e adoção de certas práticas que propiciem esse cuidado, buscando estabelecer uma relação de harmonia com a natureza e também com a sociedade envolvente. Dentro das propostas veiculadas na cartilha, se chama a atenção para o uso de folhas de mamona ou de bananeira no lugar de pratos de louça, substituição das bandejas e outros objetos de plástico por “materiais biodegradáveis”, alertando para o perigo de incêndio causado por velas acesas sob as árvores, e explicando sobre as áreas em que se pode ou não realizar rituais religiosos.

A questão da importância da desmistificação também é bastante trabalhada ao longo da cartilha. De acordo com o texto, o preconceito e a intolerância contra as religiões de matriz africana são produto do desconhecimento e da falta de informação, alimentados pelo imaginário popular que, muitas vezes, apresenta essas religiões como primitivas, exóticas e até “satânicas”. E, é nesse sentido que a cartilha busca contribuir, através de uma proposta de educação ambiental – incentivando os adeptos a repensarem e reformulem algumas de suas práticas – de modo que a sociedade perceba de forma respeitosa os rituais religiosos das religiões afro-brasileiras.

O segundo volume da “cartilha ecológica”, lançada um ano após a primeira, complementa os temas abordados anteriormente introduzindo uma nova forma de refletir sobre a “Natureza como altar de todos nós”, acionando elementos constituintes da religião, como por exemplo, a

tradição ancestral de transmissão de conhecimento pela oralidade, pois a conscientização é proposta através da “contação de história” (Pacheco, 2011).

A cartilha conta a lenda da divisão das riquezas do mundo por Olorum<sup>28</sup>. De acordo com esse mito iorubano, certo dia, Olorum mandou avisar a todos os orixás, seus filhos, que haveria uma grande festa, na qual todos deveriam comparecer muito bem vestidos, pois nessa ocasião ele faria a distribuição de todas as riquezas do mundo. Chegado o grande dia, todos os orixás vestiram-se da forma mais elegante, encontrando na natureza os elementos que iriam compor suas vestes. Todos, menos Onilé, a filha mais recatada de Olorum, que não se preocupou com a roupa e foi vestida de terra. No momento da divisão, Olorum disse que os próprios filhos, ao se vestirem com aquilo que achavam de melhor na natureza já haviam feito a divisão do mundo. Foi assim que a cada um dos orixás foi designado o governo de um domínio da natureza, ficando Onilé, ou Ilé, com o domínio da Terra (Pacheco, 2011).

Retomando a ideia da natureza enquanto reino dos orixás, a cartilha afirma a premissa de que o cuidado do meio ambiente está na origem das religiões afro-brasileiras, uma vez que, como foi trabalhado em capítulos anteriores, acredita-se que cada orixá é representante de algum domínio natural, como é o caso de *Oxóssi*, guardião das matas, ou *Oxum*, simbolizando os rios e as fontes de água doce, por exemplo. Fundamentando-se na própria lógica religiosa, a cartilha pretende justificar e legitimar esse cuidado que está sendo proposto pela FAUERS perante a comunidade afro-umbandista, buscando sensibilizar os adeptos para a promoção de ações e programas de educação ambiental dentro dos seus terreiros.

A *Cartilha pela Natureza* foi criada por Inês. Ela é pedagoga, trabalha como Gestora na Prefeitura de Canoas na área de Desenvolvimento Social, e é integrante da diretoria da FAUERS, onde desenvolve diversos projetos voltados para a questão socioambiental. Conforme me disse no dia em que a entrevistei, a criação da cartilha foi motivada, entre outras coisas, pelo cruzamento de sua trajetória profissional, enquanto educadora social e ambiental, com atuação na área da ecopedagogia<sup>29</sup>, e de sua trajetória religiosa na umbanda. A seguir apresento um trecho da entrevista:

---

<sup>28</sup> Também chamado de Olodumare, é a divindade suprema ioruba, criador do céu e da terra.

<sup>29</sup> Nas palavras de Inês, “a ecopedagogia é a área que atua na educação voltada para o ambiente natural e para o ambiente social”.

E eu comecei a pensar por que a gente não fazia uma cartilha na religiosidade [afro-umbandista] pra mostrar tudo isso de bonito que tem nessa concepção de que “a natureza é o nosso altar”, que é a fala que nós temos enquanto religiosos através da Federação. Na verdade, a natureza é o altar de todos nós, não só afro-umbandistas. E a FAUERS agrega todas essas crenças nesse cuidado. (...) Lançamos a cartilha, pra mim, como um presente, porque foi no dia do meu aniversário, eu sou filha de Ogum também. O lançamento foi no dia do meu aniversário, na festa de Ogum do ano passado [2010]. Foi o meu presente de meio século o lançamento da cartilha. (Inês, abril de 2011)

Ao explicar a simbologia das imagens utilizadas nas capas da cartilha Inês chama à atenção para o significado da mão, que remete à questão da oferenda, à questão do dar. Em suas palavras, a reflexão que devemos fazer é: “que presente é esse que nós estamos dando para os nossos guias, para os nossos orixás, nossos caboclos, se estamos degradado o ambiente que eles representam?”.



Figura 1 – “Cartilha pela Natureza” volumes 1 e 2

Fonte: FAUERS <http://www.fauers.com.br/>

De acordo com o que é difundido pela FAUERS, o objetivo da Cartilha pela Natureza, não é ensinar a fazer uma oferenda – isso é algo específico do sagrado de cada linha religiosa, trabalhado, assim, no âmbito de cada terreiro – mas o de alertar o cuidado no fazer, promovendo, desse modo, uma relação mais harmoniosa com a natureza, respeitando o ambiente daquele orixá que está sendo homenageado e evitando criar uma imagem distorcida da religião.

Esse foi um cuidado que a gente teve na nossa cartilha: não de ensinar a fazer uma oferenda, porque eu acho que isso é uma questão bem do religioso, mas só de alertar o cuidado no fazer. Porque isso é da prática de cada um, tem os guias orientando esse cuidado. Gostaria muito de ver mais esse movimento. De poder enxergar que isso vai se multiplicando. Estamos fazendo a nossa parte. Estamos contribuindo com a nossa prática. (Inês, Abril de 2011)

Ainda, na nossa conversa, Inês destacou o fato de que zelar pelo meio ambiente não envolve somente uma questão religiosa, envolve também a questão da cidadania, do cuidado com o espaço que é de convívio de todos, do espaço público. As campanhas de preservação ambiental são uma das principais bandeiras levantadas pela FAUERS, configurando-se como políticas afirmativas que visam desmistificar as práticas dessas religiões e contribuir na luta por respeito.

Eu sempre digo que a religiosidade tem que fazer políticas afirmativas. O que são políticas afirmativas? Não é uma questão política, tu te candidatar a alguma coisa; as políticas afirmativas tem que defender um ideal - um político defende a sua bandeira – e quando a gente faz política pública estamos muitas vezes fazendo algo para a população. E política pública afirmativa quer dizer que vamos estar fazendo, contribuindo com a população de uma forma afirmando que aquela é a melhor forma possível, de uma forma respeitosa. E tu vai conseguir compreender isso, falando politicamente, afirmativamente, quando tu conseguir o respaldo da sociedade. De pessoas que não são do teu meio apoiando o teu projeto. (Everton)

Se num momento anterior, tais religiões eram definidas pelo seu comportamento não-ecológico, geralmente associado à barbárie, com a sua entrada na arena do ambiental, pela explicitação dos elementos naturais constituintes dos seus rituais e pela resignificação de suas práticas – expressas nas propostas de adoção de materiais biodegradáveis nas oferendas, por exemplo – os afro-religiosos passam a ser concebidos como agentes legítimos, capazes de assumir algo “higiênico” como a limpeza do planeta.

### 3.2 A DIVULGAÇÃO DA CARTILHA PELA NATUREZA E A PARCERIA COM O PODER PÚBLICO

No decorrer da pesquisa tive a oportunidade de acompanhar o lançamento do 2º volume da Cartilha pela Natureza, que aconteceu no dia 30 de abril de 2011, durante a Festa em homenagem a Ogum realizada pela FAUERS, no Largo Zumbi dos Palmares, em Porto Alegre. Segundo a Inês o 2º volume da cartilha pôde ser lançada na data graças ao secretário municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana de Porto Alegre (SMDHSU), Nereu D'Ávila. Devido à burocracia da Prefeitura a cartilha não estaria impressa até o dia da Festa em Homenagem a Ogum, data definida para o seu lançamento, por esse motivo o secretário acabou financiando a cartilha. Segundo ela, o secretário falou “toca ficha e vamos lançar esse 2º volume de uma vez”.

Na ocasião do lançamento, Nereu D'Ávila não esteve presente. Representando a Secretaria de Direitos Humanos e Segurança Urbana, estavam Guacira Lima, secretária da Junta da SMDHSU, e Jair Marros, coordenador administrativo da mesma secretaria. Em seu discurso, Everton ressaltou que Jair havia feito um esforço enorme para que a cartilha acontecesse.

Quando Guacira foi convidada a falar, enquanto representante do poder municipal, afirmou que a Secretaria estava, através da cartilha, alertando para a importância dos recursos naturais, e complementou dizendo: “Estamos falando não só de meio ambiente, mas de educação e cultura”. No fim do evento, ela se aproximou e me perguntou sobre o projeto. Depois que contei a ela, comentou que era legal o trabalho que eu estava desenvolvendo e me parabenizou. Ainda, me disse que era espírita kardecista e, tirando uma imagem da carteira, se declarou muito devota de São Jorge. Na nossa conversa, Guacira mostrou-se bastante tocada pelo evento, fazendo várias referências à importância de todas as religiões. Aproveitando a oportunidade, eu perguntei a ela como se havia dado o diálogo entre a SMDHSU e a FAUERS, que possibilitou que a cartilha fosse lançada. Ela respondeu que quem cuidou disso foi um colega, que além de coordenador administrativo da secretaria, era umbandista. No momento em que nos despedimos ela me entregou o seu cartão de visitas e se colocou à disposição para conversarmos<sup>30</sup>.

Quando entrevistei Everton e o questioneei acerca do processo de divulgação da cartilha em parceria com o poder público, ele enfatizou, que isso não seriam bem parcerias. Ele me disse

---

<sup>30</sup> No decorrer deste ano houve diversas tentativas de estabelecer um diálogo com os representantes do poder público que participaram da divulgação das cartilhas pela natureza, mas, infelizmente, não obtive nenhum retorno.

que a FAUERS é “a parceira” e fez questão de afirmar uma vez mais que um dos princípios da federação é o não envolvimento com política partidária. Assim, sobre o processo de divulgação desses materiais,

quem quiser divulgar a cartilha, olha bem, não é divulgar o seu trabalho, não é divulgar um partido político nem nada, vai ter a primeira página da cartilha pra poder falar sobre a importância da cartilha e a importância da Federação. Se for isso, ok. Fora isso, não. A Secretaria de Direitos Humanos, na época era o Nereu D'Ávila...Direitos Humanos? Nós estamos no meio dos direitos humanos, defendendo aquilo que ele preza tanto que é a natureza. Ele colocou a fala dentro da primeira capa e imprimiu as cartilhas. Não politicamente, mas como uma orientação para a comunidade. Porque muita gente vai na Secretaria de Direitos Humanos reclamar que é discriminada e muitas vezes essa informação procede, muitas vezes não. Então, pra pessoa ter o material o Nereu fez as cartilhas pelos direitos humanos. Coordenadoria da Diversidade a mesma coisa. A Prefeitura de Canoas achou interessante, a Coordenadoria da Diversidade, onde se discute isso, dá a primeira página para a Prefeitura e coloca a logomarca da Prefeitura, como uma cartilha orientadora que foi para dentro das escolas. Uma coisa é tu entrar com um cartilha com o logo da FAUERS na escola, outra coisa, é tu entrar com uma cartilha com o logo da Prefeitura. (Everton, setembro de 2012)

Assim, a cartilha é concebida por seus idealizadores como um instrumento de orientação cidadã, de utilidade pública. Ao ser financiada por secretarias que atuam na defesa dos direitos humanos ou da diversidade, apresenta-se, como foi enfatizado por Everton, enquanto uma “política pública afirmativa”. Nesse contexto, a interlocução entre agentes do Estado e agentes religiosos na formulação de políticas públicas voltadas para o meio ambiente parece indicar tanto a presença da religião no espaço político-institucional quanto a necessidade da mediação religiosa na gestão de políticas públicas ambientais.

### **3.3 CARTILHA “A EDUCAÇÃO AMBIENTAL E AS PRÁTICAS DAS RELIGIÕES AFRO-UMBANDISTAS”**

A cartilha “A Educação Ambiental e as Práticas das Religiões Afro-Umbandistas” foi elaborada por iniciativa dos representantes das federações em defesa das religiões afro-brasileiras. Resultante do diálogo desenvolvido no âmbito do GT Matrizes Africanas, a cartilha material foi impressa pela Câmara Municipal de Porto Alegre. A interlocução entre agentes do Estado e agentes religiosos na formulação de políticas públicas voltadas para o meio ambiente surge, nesse caso, pela necessidade de encontrar soluções para a problemática gerada pelas oferendas depositadas em vias públicas.

O caderno original foi lançado em 2002 e esta é a 5ª edição. A cartilha, ao mesmo tempo em que enfatiza o cuidado da natureza, indicando a importância da resignificação e adoção de certas práticas que propiciem esse cuidado, estabelece uma série de preceitos de conduta em relação ao ambiente.

O conteúdo da cartilha é apresentado a partir de dois tópicos: os rituais e a preservação da natureza e os rituais e as manifestações sonoras. No primeiro tópico, são abordadas questões relativas aos materiais que utilizados nas oferendas, sugerindo o uso de elementos orgânicos e biodegradáveis; indicando os locais inadequados para a “apresentação e plantação” das oferendas e chamando a atenção para o cuidado no uso de velas e bebidas. No segundo tópico, referente às manifestações sonoras, o manual afirma que em caso de festas religiosas que prescindam do uso dos tambores em todo o seu curso, as casas “devem solicitar a Licença Especial concedida pelos órgãos federativos”, e complementa sugerindo a antecipação do horário de início dos toques, de modo a evitar problemas com a vizinhança.

Embora muitas das questões abordadas nesse material sejam as mesmas que as da “Cartilha pela Natureza” da FAUERS, as propostas de “realização de cultos, oferendas e trabalhos” apresentadas na cartilha de “educação ambiental” estão revestidas por um forte caráter normativo, expresso pelo uso constante do verbo “dever”.

Ainda, outro elemento bastante presente no texto faz referência à necessidade de manter a harmonia com o ambiente natural e com a comunidade leiga, de modo a possibilitar o equilíbrio e a sintonia entre todos. A imagem retratada no encarte do “caderno de orientações” expressa bem essa ideia: os religiosos e os “freqüentadores das áreas verdes” em uma relação harmoniosa de convívio.

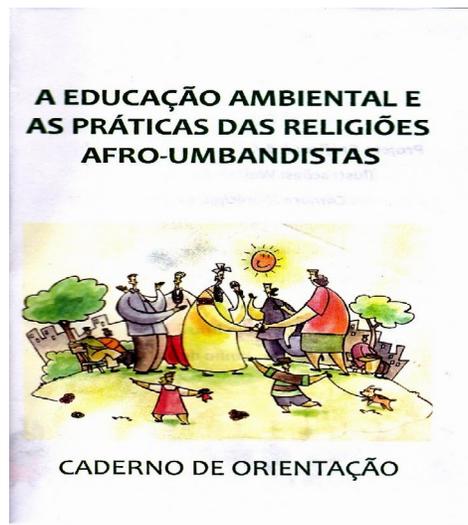


Figura 3 - Encarte Cartilha “A Educação Ambiental e as Práticas das Religiões Afro-Umbandistas”

Fonte: Câmara Municipal de Porto Alegre

### 3.4 “SE IEMANJÁ GOSTASSE DE SUJEIRA, ELA NÃO DEVOLVERIA TUDO O QUE SE COLOCA NA BEIRA DA ÁGUA”: CONSCIENTIZAÇÃO AMBIENTAL E ECOLOGIA NA FESTA EM HOMENAGEM A IEMANJÁ

*“Logo no princípio do mundo,  
 Iemanjá já teve motivos para desgostar da humanidade.  
 Pois desde cedo os homens e as mulheres jogavam no mar  
 Tudo o que a eles não servia.  
 Os seres humanos sujavam suas águas com lixo (...)  
 Assim não dava para continuar;  
 Iemanjá Sessu vivia suja,  
 sua casa estava sempre cheia de porcarias.  
 Olodumare ouviu seus reclamos  
 E deu-lhe o dom de devolver à praia  
 tudo o que os humanos jogassem de ruim em suas águas.  
 Desde então as ondas surgiram no mar.  
 As ondas trazem para a terra o que não é do mar.”  
 Reginaldo Prandi*

Acompanhei a Festa em Homenagem a Iemanjá, ritual religioso que marca o início do ano para os umbandistas, organizada pela Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul - FAUERS, em Cidreira/RS, nos dias 1º e 2 de fevereiro de 2012. Assim como no ano passado, com o intuito de homenagear à “rainha do mar”, a FAUERS realizou uma procissão luminosa que percorreu uma das principais avenidas da cidade, até a tenda montada pela federação na beira da praia. Na tenda, estavam presentes diversas casas filiadas à FAUERS, religiosos e simpatizantes. Depois da fala do presidente da FAUERS e de convidados, foi realizada uma celebração religiosa que encerrou-se na metade da madrugada.

Iemanjá é concebida nos cultos afro-brasileiros como a deusa do mar, rainha das cabeças e mãe de todos os orixás. A cosmovisão afro-brasileira, pensada a partir de uma *ecologia religiosa*, como proposto por Anjos e Oro (2009) assume, neste contexto, um papel importante, uma vez que permite pensar a relação que se estabelece entre humanos e não humanos. De acordo com os autores, “é na intensidade do barco, da âncora, do remo, do anel, brincos e perfumes, que Iemanjá se faz presença” (Anjos e Oro, 2009, p.54). Assim, parece interessante observar a agência que os elementos não humanos – como as ondas, a água do mar – adquirem, quando são entendidos enquanto expressões dos traços do orixá Iemanjá.

A agência de Iemanjá sobre os humanos está, como é expresso no mito narrado por Prandi (2001), explícita na ideia de que na sua condição de “rainha do mar”, ela tem o poder de devolver

à praia tudo aquilo que não é do seu agrado, inclusive “tudo o que os humanos jogassem de ruim em suas águas”. No dia seguinte à festa, era possível observar na beira da praia uma grande quantidade de barquinhos de madeira e isopor, frutas, flores, pentes, espelhos, garrafas, etc., todos objetos que na noite anterior compunham as oferendas para Iemanjá. Como no caso das oferendas depositadas na orla do Guaíba, as oferendas realizadas para Iemanjá no dia 2 de fevereiro geram diversos “desconfortos”.

Foi pensando nisso que a FAUERS elaborou, dentro de suas ações ambientais, a campanha “Praia limpa para Iemanjá”. Em 2012 realizou-se a segunda edição da campanha, tendo como lema: “Para homenagear não precisa sujar”. Tal lema foi impresso em camisetas, usadas pelos membros da FAUERS, e por aqueles simpatizantes que adquiriram tal produto, à venda na sede da federação.



Figura3- Camiseta de promoção da Campanha FAUERS de preservação ambiental

Fonte: <http://www.fauers.com.br/>

As campanhas da FAUERS começaram a ser difundidas pela realização das oficinas para confecção de barcos biodegradáveis. Ao logo da minha pesquisa participei de duas oficinas. Esse ano, por motivo da oficina, foi montada no pátio da Federação uma exposição em homenagem à Rainha dos Mares. Os diversos animais marinhos que compunham o cenário ao lado da imagem de Iemanjá, foram feitos com materiais recicláveis – principalmente garrafa pet – e produzidos

pelas crianças do Axé Jovem<sup>31</sup> que, supervisionados por Inês, também estavam trabalhando a questão da “conscientização”, contribuindo, assim, para o cuidado do meio ambiente.

O “barco ecológico”, segundo Everton, é “100% biodegradável”. Produzido com papelão, cola (mistura de farinha e água) e jornal, dissolve-se no mar em duas ou três horas. Além da confecção do barco, a FAUERS orienta que as flores devem ser despetaladas, evitando que galhos e espinhos retornem à praia no dia posterior à festa, e que os doces e frutas ofertados sejam distribuídos entre aqueles que estão na praia prestigiando a festa para Iemanjá. Nas palavras de Everton, devemos “pensar que a ‘natureza é o altar de todos nós’. A FAUERS não fiscaliza ninguém, ela orienta. Nós buscamos conscientização, e com estas ações a gente faz a credibilidade”.

A campanha promovida pela FAUERS na Festa de Iemanjá, conjuntamente com as cartilhas pela natureza, apresentam-se como as principais ações no cuidado com o meio ambiente. Como afirma Inês, “é a conscientização, é a ação de cada um que faz a mudança. Tem gente que suja as nossas águas, mas a pergunta é: são só os religiosos?”. A fala de Inês, ao mesmo tempo que aborda uma questão importante, já discutida nos capítulos anteriores, referente ao modo como as práticas religiosas afro-brasileiras são concebidas pela sociedade envolvente, afirma a necessidade de desenvolvimento junto aos terreiros de ações de preservação e de educação ambiental.

A releitura de antigas categorias, internas ao campo afro-umbandista, a partir da incorporação do *idioma* ambiental, além de conferir legitimidade a estes agentes, atualiza também as suas práticas, anteriores à própria noção de ecologia. No passado tais práticas eram percebidas enquanto elementos constituintes de rituais mágico-religiosos, no contexto atual, elas vão adquirindo novos significados que se situam no campo ambiental. Expressos a partir da promoção de uma ética ecológica, veiculada no conteúdo das cartilhas, esses novos sentidos e significados percebidos nas práticas dos agentes e nos seus rituais religiosos, pela adoção de materiais biodegradáveis na oferenda, pela opção da não utilização de velas, pela realização de mutirões para o recolhimento do lixo que se acumula nas margens de arroios ou nos locais onde são depositadas as oferendas, assim como a definição dos lugares apropriados para a sua realização.

---

<sup>31</sup> O Axé Jovem é um dos projetos culturais da FAUERS que busca envolver crianças e adolescentes na promoção da religiosidade e do cuidado com o ambiente, através de apresentações artísticas, da realização de mutirões na margem dos arroios.

### 3.5 ROMARIA DAS ÁGUAS

A Romaria das Águas é um movimento ecológico e inter-religioso, organizado conjuntamente por católicos, adeptos das religiões afro-brasileiras, prefeituras, escolas e ONG's, que tem como proposta o cuidado das águas, principalmente as do Lago Guaíba (Pieve, 2011). Ao longo do ano realizam-se diversas reuniões onde são definidos os locais por onde irá passar a santa, as nascentes em que serão realizadas as coletas de água, etc. De acordo com Pieve (2011, p. ), o trabalho começa com a coleta de águas – *Coleta nas Nascentes* – nas nascentes do Lago, acompanhada de plantio de mudas de árvores nativas pelas escolas, encontros de educação ambiental junto com prefeituras e culmina na procissão, fluvial e terrestre, em homenagem à Nossa Senhora Aparecida das Águas, no dia 12 de outubro<sup>32</sup>, até a Usina do Gasômetro.

Um dos momentos especiais do evento de encerramento é o *Rito das Águas*, ritual no qual as “*águas limpas*”, coletadas nas diversas nascentes da bacia hidrográfica do Delta do Jacuí, após serem abençoadas pelos representantes das diversas denominações religiosas que integram a Romaria, são vertidas nas “*águas sujas*” do Guaíba, em um ato simbólico de despoluição do lago e em um compromisso das comunidades de cuidado com suas fontes e mananciais.

Segundo a história oficial da Romaria das Águas<sup>33</sup>, a imagem da santa foi achada, há 19 anos, por um grupo de catadoras e recicladoras da Ilha Grande dos Marinheiros. Na separação dos materiais as mulheres encontraram em um saco plástico uma imagem quebrada de Nossa Senhora Aparecida. O achado da imagem foi interpretado pelo idealizador da Romaria, o Irmão marista Antônio Cechin, como um sinal de alerta para a necessidade do cuidado com as águas. Assim, surge no ano de 1994 o movimento da Romaria das Águas, tendo como principal objetivo “reverter a poluição das águas e implementar o monitoramento participativo dos rios e arroios que formam o lago Guaíba”.<sup>34</sup>

A “santa em romaria” percorre diversas cidades do Rio Grande do Sul, onde é recebida em diferentes locais como Paróquias, Casas de Umbanda, Associações de Moradores, escolas, Galpões de Reciclagem, Clube de Mães recebendo diversas homenagens. A imagem inicia sua

<sup>32</sup> Nesse dia se homenageia, nacionalmente, Nossa Senhora Aparecida, a Padroeira do Brasil,

<sup>33</sup> A história oficial da Romaria das Águas pode ser encontrada em <http://romariadasaguasguaiba.blogspot.com.br>

<sup>34</sup> Fonte: <http://romariadasaguasguaiba.blogspot.com.br>

romaria saindo do seu santuário, na Ilha da Pintada, arquipélago de Porto Alegre, passando por diversos municípios do RS, até retornar, agora, ao Gasômetro, onde ocorre anualmente o encerramento da procissão, no dia 12 de outubro.

Em 2011, ano em que pude acompanhar o encerramento da 18ª Romaria das Águas, a imagem da Nossa Senhora das Águas visitou 27 cidades e rodou 3040km.

Outro aspecto importante é a proposta inter-religiosa que configura a Romaria das Águas. No âmbito do evento, organizado por diferentes segmentos religiosos, a questão ambiental possibilita a união dos participantes em torno de uma luta comum: a defesa da água. Para refletir sobre o caráter inter-religioso da Romaria, tomo como ponto de partida as narrativas de Mãe Bia de Iemanjá, religiosa de matriz africana e moradora da Ilha da Pintada, e de Inês, umbandista e integrante da diretoria da FAUERS.

A inserção de Mãe Bia na Romaria se deu pelo convite do Irmão Cechin. Segundo me relatou, ela começou a participar por reconhecer a grande importância de um evento que tem como proposta a inclusão das diferenças e das lutas sociais, a partir de uma construção coletiva. Assim, a Romaria apresenta-se como um espaço onde os agentes podem expressar suas crenças e dar visibilidade as suas ações, trabalhando a questão ambiental, criando redes e dialogando com diversos segmentos sociais e religiosos.

A gente mora nas ilhas; tem todo um contexto aí junto ao Ir. Antônio Cechin, que é o patrono da Romaria das Águas, e tem muito essa questão do vínculo com a natureza. Porque Nossa Senhora Aparecida, pra nós, é Mãe Oxum. Ora, pois, água; água fonte de vida. Então tem toda uma relação... Na realidade, eu comecei a participar porque fui convidada, porque a Romaria trabalha todos os povos: os desvalidos, os desamparados, os sem terra, os sem teto. (...) a Romaria das águas é um momento em que nós conversamos muito, e é um momento já, hoje, esperado por nós. Porque a gente vai lá pro palco e consegue dizer algumas palavras, e temos certeza que uma ou duas daquelas palavras referentes à mãe natureza, ao que nós viemos fazer aqui. Eu sempre digo muito isso, qual o nosso papel na mãe terra, nesse mundo. A gente tem certeza que as pessoas levam isso pra casa. E além de nós, tem as outras religiões que fazem muito essa fala da questão do meio ambiente, que é a vida em movimento pra nós. Essa é a nossa participação. A Romaria das Águas, ela tem um cunho inter-religioso. Isso é muito importante; isso nos interessa muito. Quando alguém consegue colocar essa proposta pra a cidade, isso é muito importante. Nós não poderíamos deixar de estar lá. A Romaria não só tem esse respeito, como tem esse entendimento e as discussões giram em torno disso. É um espaço que nos acolhe e, ao mesmo tempo em que nos acolhe, é o momento também onde a gente pode estar transmitindo quem somos nós. Eu acho isso muito bacana. (Mãe Bia de Iemanjá)

Inês começou a participar da Romaria das Águas em 2008. Ela atribui sua participação no evento como consequência dos “caminhos abertos” por “Mãe Oxum”. Atualmente, ela é importante articuladora das atividades que compõem o “rito das águas”, incentivando as diversas comunidades que participam das coletas nas nascentes, a descobrirem mais sobre os seus arroios e cursos d’água, desenvolvendo ações de preservação e cuidando desse “bem tão precioso que são as nossas águas”.

Nessa angústia de poder trabalhar as águas da Mãe, eu, um dia, ofereci para ela: “Mãe, eu quero cuidar das suas águas e quero sua ajuda”. E a partir daí, daquela oferenda, eu fui, na verdade, presenteada com vários caminhos abertos: veio a Romaria das Águas, conheci o Irmão Cechin, conheci outras pessoas que estavam interessadas, parecia que começavam a chover convites. Comecei a fazer palestras sobre o projeto [Arroio Araçá] até fora da cidade. (...) a Romaria das Águas foi a forma em que a gente aplicou a nível estadual aquilo que estávamos fazendo localmente. Defendendo as nascentes, principalmente. E o que resta dos arroios na cidade, porque estão achando que arroio é valão em tudo quanto é cidade.

(...)

Aí vem a questão inter-religiosa que me encanta muito. Também tem toda uma questão da paz na ecopedagogia, de baixar os preconceitos, de trabalhar essa interação. E na coleta das nascentes daquele ano, os católicos que estavam ali fizeram sua oração; os africanistas que estavam ali fizeram sua oração, em Iorubá inclusive. Achei lindo! E eu fiz a oração do pai nosso da umbanda, que também foi muito bonito. Ali, nesse momento, todo mundo respeitoso.

Dessa forma, como pode ser percebido nessas falas, no contexto da Romaria, o cuidado com o meio ambiente configura-se a partir de uma esfera mais ampla, na qual as lutas ambientais e sociais encontram um espaço comum de trocas e diálogos, e ganham pela contribuição de diferentes expressões religiosas. A partir da reflexão acerca do cuidado com as águas, e pelas diversas experiências de educação ambiental desenvolvidas pelos agentes que participam da organização e divulgação da romaria, o evento configura-se como um espaço de inclusão e de respeito à diversidade.

Ainda, sobre os sentidos atribuídos à inter-religiosidade no âmbito da Romaria das Águas, lembro que em uma das festas religiosas organizadas pela FAUERS que acompanhei ao longo da minha pesquisa, a Festa em Homenagem à linha dos Pretos Velhos, realizada em maio de 2011, antes de tirarmos uma foto em frente ao congá<sup>35</sup> da Casa de Caridade Pai Thomé, Everton, fazendo referência à Romaria, falou que a “ecologia é o ponto de encontro de todas as religiões”.

---

<sup>35</sup> Altar nos terreiros de umbanda onde são postas e cultuadas as imagens dos caboclos, pretos velhos, etc.

E complementou dizendo que “religião é como água de rio: vão percorrer caminhos diferentes, mas todas as águas se encontram em algum momento”.

A fala de Everton expressa a busca por aquilo que há de comum entre as diferentes religiões: a ideia de que todos os caminhos levam a Deus. A metáfora das águas é uma metáfora ecológica utilizada para expressar uma crença anterior à própria ecologia. Nesse contexto, a ecologia configura-se como um lugar neutro, como espaço onde a diversidade é aceita, possibilitando, entre outras coisas, o diálogo inter-religioso.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho meu objetivo foi mostrar as condições de emergência, no campo religioso afro-brasileiro, de discursos e práticas ecológicas produtoras de comportamentos e posturas em relação à natureza e ao meio ambiente. A partir das investigações etnográficas realizadas junto à Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul (FAUERS), busquei compreender os significados e os sentidos que os adeptos das religiões afro-brasileiras atribuem à natureza, assim como apontar alguns aspectos que indicam como a questão ambiental está sendo internalizada por esses religiosos.

No campo afro-religioso a questão ambiental assume múltiplos sentidos. Os discursos dos adeptos das religiões afro-brasileiras, baseados no caráter ecológico intrínseco dessas religiões, expressos em falas como “os orixás são a natureza” ou “a nossa religião é a própria natureza”, denotam uma relação íntima entre o *povo de terreiro* e o mundo natural. A explicitação dessa relação entre o sagrado e o ambiente permite o surgimento de novos arranjos, que possibilitam a entrada das religiões afro-brasileiras na arena ambiental, e fundamentam sua inserção e presença no espaço público.

Durante a minha pesquisa acompanhando as diversas atividades ambientais e religiosas promovidas pela FAUERS, bem como seminários e atividades organizados por outros grupos do segmento religioso afro-brasileiro, percebi que a relação entre os diferentes agentes que compõem o campo está marcada por tensões e disputas, apresentando-se como um campo difuso, fragmentado e de lógicas múltiplas. Se faz necessário, então, pensar os diferentes níveis de ação e também observar como os processos segmentares mobilizam os agentes no campo. Nesse sentido, a potencialidade de pensar a relação entre as diferentes federações em defesa das religiões afro-brasileiras a partir do conceito de segmentaridade, reside na ideia de que aquilo que em um plano é oposição, no outro pode aparecer como conjunção.

Assim, procurei demonstrar que, nesse contexto, a ecologia surge como elemento aglutinador, acionando a unidade do campo, e promovendo a articulação das federações em vista de fins comuns. A promoção de um ideário ecológico dá unidade, organiza, expressa o que há de comum na religião, possibilitando sua legitimação no espaço público. Dessa forma, se faz necessário atentar para a capacidade que esses religiosos têm de se auto-regrarem. As rivalidades

internas ficam, nesse contexto, se concentram mais no âmbito religioso, do que no espaço público e de ação política.

A proposta de pensar o campo religioso afro-brasileiro pelas suas “margens” se concretiza na possibilidade de conceber tal campo para além dos discursos das lideranças das federações, explorando as fissuras do projeto de educação ambiental desenvolvido por tais instituições. A possibilidade de explorar os pontos de conflito se concretiza na multiplicidade de lógicas e práticas que compõem o campo afro-religioso. Dessa forma, procurei problematizar certos elementos que se apresentavam como uniformes, homogêneos, nos discursos veiculados pelas lideranças das federações. Ao propor uma reflexão sobre as “outras narrativas possíveis”, busquei perceber como as propostas de normatização da religião são interpretadas e vivenciadas no cotidiano dos terreiros.

No que se refere às propostas de desmistificação e conscientização ambiental, as federações vêm desenvolvendo um projeto de educação ambiental que tem por finalidade orientar e conscientizar os religiosos da importância da preservação ambiental, a partir da criação de cadernos de orientação, da realização de seminários, de oficinas que propõem a reformulação das práticas tradicionais das religiões afro-brasileiras.

Ainda, pela descrição da festa em homenagem a Iemanjá e a Romaria das Águas busquei demonstrar como esses rituais se constituem pela sobreposição de práticas religiosas e práticas ecológicas. No caso da Romaria, foi possível observar que o cuidado com o meio ambiente configura-se a partir de uma esfera mais ampla, na qual as lutas ambientais e sociais encontram um espaço comum de trocas e diálogos entre diferentes denominações religiosas. Assim as experiências no âmbito da Romaria apontam não só para o caráter inter-religioso do evento, mas também para os diversos sentidos que pode assumir a ecologia.

Enfim, meu esforço, aqui, foi o de sintetizar os principais aspectos que configuram o modo como a questão ambiental está sendo internalizada pelas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Certamente, há inúmeras possibilidades de abordagem a essa problemática. Por esse motivo, as considerações finais desse trabalho enfatizam mais a apresentação de possíveis pontos de cruzamento entre práticas religiosas e ecológicas, do que uma análise densa e fechada acerca da realidade observada.

## REFERÊNCIAS

AVILA, Carla Silva de. *A Princesa Batuqueira: etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana em Pelotas/RS*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Pelotas, 2011.

AVILA, Cíntia Aguiar de. *Na Interface entre Religião e Política: Origem e Práticas da Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB/RS)*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2009.

BHABHA, Homi. Disseminação – O Tempo, a Narrativa e as Margens da Nação Moderna. In: *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998, p.198-238.

CARVALHO, José Jorge de. As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza. *Série Antropologia – 381* Brasília. UNB/Dan, 2005.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; TONIOL, Rodrigo. *Ambientalização, cultura e educação: diálogos, traduções e inteligibilidades possíveis desde um estudo antropológico da educação ambiental*. Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental.

FAUERS (Ed.). *Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul*. Disponível em: <http://www.fauers.com.br>. Acesso em janeiro de 2011.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008

GOLDMAN, Marcio. História, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras. Ensaio de Simetria Antropológica. In: *Análise Social*, vol. XL.IV (190), 2009, 105-137.

GOLDMAN, Márcio. Segmentariedades e Movimentos Negros nas eleições de Ilhéus. In: *Mana* 7(2):57-93, 2001.

\_\_\_\_\_. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006. 368 p.

JORGE, Érica; RIVAS, Maria Elise. Por uma interpretação do Censo 2010: da Repressão ao Movimento Umbandista atual. *Identidade!* São Leopoldo, v. 17, n.1, p. 121-136, jan.-jun. 2012

LEACH, Edmund Ronald. Introdução. In: *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social dos Kachin*. São Paulo: EDUSP, 1996, p.65-80.

LEITE LOPES, José Sérgio. Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da participação. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 12, n 12, p. 31-64, 2006.

ORO, Ari Pedro. Religião e Política nas Eleições de 2000 em Porto Alegre (RS). *Debates do NER*, ano 2, nº3, p. 9-70, 2001

ORO, Ari P. ; BEM, Daniel F. de . A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. *Ciências e Letras* (FAPA. Impresso), v. nº44, p. 301-318, 2008.

ORO, Ari P.; ANJOS, J. C. G. dos. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: SMC, 2009, 140p.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978, 208p.

PACHECO, Inês. *Cartilha pela Natureza*. Material Impresso. 2010.

\_\_\_\_\_ *Cartilha pela Natureza – Volume 2*. Material Impresso. 2011.

PIEVE, Stella Maris Nunes. Romaria Das Águas: Entre Práticas Religiosas E Práticas Ecológicas No Rio Grande Do Sul. In: *Illuminuras*. Porto Alegre, v.12, n. 29, p. 67-81, jul./dez. 2011

PRANDI, Reginaldo. Iemanjá irrita-se com a sujeira que os homens lançam ao mar. In: *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 392p.

\_\_\_\_\_ *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, 352p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_ *Candomblé e Umbanda – Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 2000.

STEIL, Carlos Alberto. *Ambientalização Social e Religião*. Projeto de pesquisa. Conselho Nacional de Pesquisa/CNPq Universal. (Aprovado). 2010.

TONIOL, Rodrigo; STEIL, Carlos Alberto. O idioma ambiental e a promoção de Caminhadas na Natureza: etnografia de uma política de turismo rural no Vale do Ivaí, Paraná. *Revista Paranaense de Desenvolvimento*, v. 1, p. 293-322, 2012.