



ALTERNATIVIDADES DO TERCEIRO MUNDO: A RELAÇÃO SOCIEDADE/NATUREZA NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Doi: 10.4025/8cih.pphuem.4206

Jean Filipe Favaro, UTFPR
Hieda Maria Pagliosa Corona, UTFPR

Resumo

O objetivo do presente ensaio teórico é elucidar características das racionalidades integradas em cultos afro-brasileiros, enfatizando aspectos da conexão entre o ser humano e natureza, bem como suas feições de resistência contra-hegemônica frente à modernidade em sua fragilidade para cobrir modelos de racionalidades alternativas que se reproduzem sob sua face hegemônica global. O capitalismo com seu poderio técnico-científico que desconhece a diversidade, engendrou no planeta uma crise – que é ecológica e de conhecimento concomitantemente, pois ambas as esferas estão estreitamente interconectadas – e, deste modo, culminou num descrédito genérico da população mundial na ciência e nos ideais de emancipação implantados pela modernidade norte-eurocentrada. Destarte, se faz necessário uma orientação epistemológica, política e cultural que viabilize a busca por aspectos ainda resistentes a tal dominação. Estes aspectos resistem sob diversas ontologias e práticas no Terceiro Mundo. Na conjuntura estrutural do Terceiro Mundo os cultos afro-brasileiros com suas racionalidades que remetem à concepção da multiplicidade, não permitem espaço para existência de uma separação ontológica entre sujeito e objeto, pois existem conexões e fluxos de seres humanos, elementos da natureza, locais e entidades supra-humanas que constituem uma fisionomia religiosa e política. As religiões afro-brasileiras em suas complexas inter-relações entre sociedade e natureza inerentes ao conjunto de práticas de usos-significados não-ocidentais, em conjunto com as perspectivas acadêmicas apresentadas pelos teóricos descoloniais e da ecologia política, possibilitam auxiliar no desmantelamento da lógica unitária moderna pela afirmação da diversidade.

Palavras Chave:

Cultos de matriz africana; Ecologia política; Relação sociedade/natureza; Religiões afro-ameríndias.

Introdução

Representações, símbolos, saberes, ações, fantasmas, emoções – processos conscientes e inconscientes – relacionam-se simbioticamente, produzindo um enredo que não pode ser quantificado e reduzido às delimitações de uma conjuntura biofísica (RAYNAUT, 2011). Apesar dos formidáveis esforços da ciência moderna em separar os conhecimentos em categorias, e colocar humanos e não-humanos em zonas distintas em seu projeto de purificação ontológica, para compreender o que é exposto por ela deve-se considerar as leis, o poder e a moral imbricados e essenciais para sua reprodução. (LATOURE, 1994).

Por muitos anos o pensamento mágico era interpretado como um traço da mentalidade primitiva (FISCHLER, 1994). A tradição moderna subsidia a falsa ideia de inoperância e inviabilidade de conhecimentos “não-científicos”, para justificação automática de tudo o que considera “moderno” (TOLEDO; BARREIRA, 2006). Percebe-se em sociedades tidas como “primitivas” uma forma de racionalidade legitimada em múltiplas práticas e conhecimentos sobre o mundo, hibridizada com magia, religião, crença em espíritos ancestrais, etc. (MORIN, 2005).

Na luta contra a homogeneização dos saberes, torna-se pertinente a articulação das estruturas do conhecimento moderno/científico/ocidental às formações nativas/locais/tradicionais (SOUSA SANTOS, 2006). Sousa Santos (1997) aponta que o conhecimento oriundo do senso comum apesar de sua dimensão mistificadora e conservadora, tende a apresentar demasiada importância por orientar as ações e sentidos para indivíduos em sociedade, além de apresentar grande potencial libertador caso ampliado pelo diálogo com o conhecimento científico acadêmico.

Dentre a pluralidade de

manifestações destes conhecimentos não reconhecidos pela ciência hegemônica, é pertinente mencionar a presença dos cultos afro-brasileiros, resultantes do colonialismo como efeito inesperado dos 350 anos de tráfico de escravos do continente africano, que foram transportados e distribuídos por toda América (VERGER, 1981). Estes sistemas religiosos na aplicação prática do arcabouço de conhecimentos em torno da natureza, possuem rezas, banhos, feitiços, alimentação, remédios e mitos vinculados, causando-lhes depreciação frente à ciência colonizadora, que separa o sujeito do objeto, em toda estrutura de seus usos e significados culturais (GOMES, 2010).

Adeptos de cultos afro-brasileiros em suas concepções ontológicas, diversidade de saberes e práticas tradicionais, o conhecimento da natureza com seus elementos, locais e fenômenos, emergem como alicerces para conexão com o divino (BOTELHO, 2010), por qual elucidam uma racionalidade contra-hegemônica à lógica arraigada na sociedade moderna/ocidental, pois as esferas do mundo biofísico, humano e sobrenatural são hibridizadas, manifestas pela mediação de signos, rituais e práticas, configurada em relações sociais que transcendem a dimensão humana (ESCOBAR, 2005a).

Nesta conjuntura, o objetivo do presente artigo é elucidar características das racionalidades integradas em cultos afro-brasileiros, enfatizando aspectos da conexão entre ser humano e natureza, bem como suas feições de resistência contra-hegemônica frente à modernidade em sua fragilidade para cobrir modelos de racionalidades alternativas que se reproduzem sob sua face hegemônica global.

(Re)Valorizando o Terceiro Mundo

No contexto da narrativa da globalização, o capitalismo exhibe-se como essencialmente mais vigoroso em natureza e espaço que economias não capitalistas,

por intermédio de sua plasticidade que universaliza o mercado para seus bens de consumo. Seu roteiro predestina economias plurais ao aniquilamento. Todas as feições não capitalistas acabam sendo prejudicadas e passam a ter seus saberes subordinados ao conhecimento técnico-científico-absoluto no qual o mercado está embebido, com sua ordem econômica e tecnológica que desconhece a diversidade (GIBSON, GRAHAM, 1996; LEFF, 2010).

O capitalismo e seu processo de expansão projetou no planeta o que é conhecido atualmente como crise ambiental, caracterizada pelo limite do crescimento econômico e populacional, limites pelos desequilíbrios ecológicos e de suas competências para sustentar a vida, limite pela pobreza e desigualdade social. Não obstante, tal crise trata-se de uma crise de conhecimento, pelo fato da racionalidade científica e instrumental originar a modernidade com diretrizes coisificadas e retalhadas, como forma de soberania sobre o mundo (LEFF, 2010).

Diante da crise ecológica e de conhecimento, o fim da natureza torna-se sinônimo do fim das certezas científicas relativas à natureza. Se as ciências não colocarem um fim às incertezas, a incerteza emerge como um elemento inelutável das crises ecológicas. A vantagem de renegar as certezas auferidas pelo pensamento científico, é possibilitar o indiscutível pelo discutível, abrindo margem para considerar a existência de diferentes realidades (LATOURETTE, 2004). Tal crise conduz ao questionamento do enredo epistemológico unificador e simplificador, a homogeneização, que despreza as diferenças, diversidades e outridades (LEFF, 2010).

Leff (2013) sob a orientação de Foucault (1980), descreve que o desmantelamento de lógicas totalitárias implicam em uma insurreição de conhecimentos subjugados nos quais são dadas grande ênfase à vida. Nestas fisionomias de saberes especulações

teóricas pouco importam, pois não são unânimes, e se opõem aos poderes centralizados organizados na atual sociedade. No interior do regime dominante da racionalidade moderna, os conhecimentos marginalizados, subjugados, reprimidos podem dirigir rumo à emancipação deste regime. Descolonizar o pensamento implica em legitimar outros conhecimentos, valorizar as diferentes interpretações da realidade, da natureza, da vida humana e das relações sociais, em modos múltiplos de edificar a vida no mundo.

Nesta mesma linha de raciocínio, Escobar (2005b) assume que para ser possível a revalorização de culturas vernaculares, juntamente com o diálogo entre o conhecimento acadêmico com o conhecimento do senso comum, construindo um mundo cultural e ecologicamente sustentável, é necessária uma desconstrução dos ideais de desenvolvimento propostos pelo modelo socioeconômico dominante. Com tal desconstrução germina a reintegração da diversidade, e preceitos éticos e estéticos dos potenciais da sinergia concebida pela conexão dos processos ecológicos, tecnológicos e culturais (LEFF, 2000). A ecologia política por se interessar tanto pelas ciências quanto pela política, sem possuir autoridade própria, garante que não utilizará nenhuma delas para subjugar alguma forma de conhecimento, pois não as coloca em sentido de oposição (LATOURETTE, 2004), torna-se deste modo, uma via coerente para compreender feições da racionalidade contra-hegemonica presente em populações residentes no Sul. Desconstruindo a racionalidade moderna e seus campos teóricos, é possível edificar uma racionalidade ambiental alternativa (LEFF, 2013).

Investigações etnográficas imergidas no contexto do Terceiro Mundo exploraram diferentes e diversas práticas de pensar, irmanar, experimentar e codificar dimensões biológicas e naturais

(ESCOBAR, 2005). Tais pesquisas apontam modelos locais e tradicionais que baseiam suas práticas em harmonia com a natureza, apresentam-se resistentes à hegemonia global, pois são concebidos em um conjunto de práticas de usos-significados não-capitalistas, cuja maioria é ecologicamente e culturalmente sustentável (GUDEMAN, RIVEIRA, 1990, apud ESCOBAR, 2005, p. 14).

Com o arcabouço teórico apresentado nesta sessão, torna possível explorar a racionalidade integrada em cultos afro-brasileiros em suas relações com a natureza, a partir de uma abordagem científica que inclua a diversidade epistemológica presente no mundo, considerando as próprias maneiras de tal grupo conceber, conhecer e transformar o ambiente (SOUSA SANTOS, 2006). Pois na atual conjuntura global, uma mudança de paradigmas torna-se impostergável (LEFF, 2010).

Relação sociedade/divindade/natureza em cultos afro-brasileiros

As práticas religiosas correntes em cultos afro-brasileiros resultam da forte influência que o meio natural estabeleceu sobre os modos de vidas e culturas dos ancestrais de determinadas etnias africanas e indígenas por milhares de anos. Os hábitos diretamente ligados aos ciclos naturais tratavam-se da forma de interpretar a realidade baseada em valores, símbolos e mitos. A relação simbiótica entre o homem e natureza nas representações simbólicas do ambiente abriu possibilidades para que suas populações acumulassem um abrangente conhecimento sobre a dinâmica da natureza (MONTELES; PINHEIRO, 2007).

No Brasil, elementos religiosos africanos em suas relações com a natureza e sociedade, emergem como potentes fatores agregadores, que constituem e preservam a identidade cultural

afrodescendente, derivados de três principais etnias conhecidas como Bantos, Daomeanos e Iorubanos (VERGER, 1981). Estes grupos trouxeram para o Brasil um rico complexo cultural, saliente na dimensão religiosa, e suas contribuições para formação da cultura brasileira são imensuráveis (SANT'ANNA, 2015), além de expoentes na luta contra a hegemonia eurocêntrica, para emancipação e afirmação da identidade cultural entre afrodescendentes e grupos marginalizados (BIKO, 1973).

Manifestações religiosas de matriz africana, como os candomblés, por exemplo, engendraram-se em meio às adversidades da escravidão, como um modelo de culto adaptado à conjuntura brasileira (SANT'ANNA, 2015). Por meio do sincretismo religioso, tais crenças preservaram uma diversidade de conhecimentos, práticas e liturgias conectadas as dimensões do mundo natural e sobrenatural, oriundas de etnias construtoras do território onde inserem-se, imergidas em contribuições de elementos indígenas, africanas, portuguesas, e até mesmo alemãs e polonesas no contexto específico daquelas inseridas ao sul do Brasil (CAMARGO, 1990; FERRETTI, 2001; CÔRREA, 2005).

Práticas etnoecológicas, que são associadas ao uso de elementos naturais propiciam o sustentáculo das práticas mágicas existentes nestas tradições religiosas, a execução de tais práticas entre afrodescendentes preservou o patrimônio e a identidade cultural dos mesmos (PRANDI, 2004). O uso e conhecimento corrente de diversas espécies de plantas no Brasil, mesmo sem estar necessariamente associada ao uso ritualístico, têm como origem no legado da herança cultural dos africanos (GUEDES et al, 1985).

As divindades destes cultos: Orixás, Nkisses, Voduns, Catiços ou Guias espirituais, são associadas aos fenômenos da natureza, como, por exemplo, o trovão, vento, águas doces ou

salgadas. Segundo a religiosidade de matriz africana, estas entidades conferem aos seres humanos habilidades para exercer atividades como a caça, manejar metais e conhecimento das propriedades farmacológica das plantas, bem como o conhecimento do axé¹ vinculado às mesmas (VERGER, 1981). Assim, no interior destes cultos, divindades alimentam-se do axé mobilizado pelo agenciamento humano, vegetal e dos demais elementos que compõem a natureza (RAMOS, 2015).

Dentro da complexidade simbólica atuante em rituais cultos de matriz africana, é relatada uma diversidade de explicações relativas aos poderes mágicos da natureza e suas correspondências entre as divindades, espíritos, vegetais, animais, minerais, cores, obrigações, na pluralidade de ordem linguística oriunda do cruzamento de diversas etnias do continente africano (GUEDES et al 1985). O respeito e a devoção por elementos que compõem a natureza são princípios gerais regentes de todos os cultos de matriz africana, sua mística é uma questão ideológica primordial para a manutenção de suas identidades, por que atribuem locais, fenômenos e elementos da natureza como morada do divino (BRUMANA, 2005).

A racionalidade que perpassa a identidade cultural presente em cultos afro-brasileiros remete à concepção da multiplicidade, onde não há espaço para existência de uma separação ontológica reducionista entre sujeito e objeto. Pois há conexão e fluxos de seres humanos, elementos da natureza (pedras, vegetais, animais), locais (florestas, oceanos, rios, encruzilhadas) e entidades supra-humanas que constituem uma fisionomia religiosa e política (VERGER, 1981; RAMOS, 2015).

A compreensão adequada dos saberes etnoecológicos existentes na

população de religiosidade afro-brasileira deve ser concebida em sua complexa inter-relação entre crenças, conhecimentos e práticas. Na forma em que a natureza configura, valoriza e retrata os domínios visíveis e invisíveis, de acordo com os significados culturais em que se desdobram. Estes saberes devem ser averiguados em sua estreita ligação com os complexos sistemas de crenças no qual este grupo está imerso, evitando a propensão da investigação convencional, onde é engendrada uma compreensão descontextualizada de tais conhecimentos (TOLEDO, BARRERA, 2006).

Em religiões afro-brasileiras, o conhecimento do reino vegetal é preeminente nas relações dos adeptos com o cosmo por eles concebido. O mundo social e o mundo natural estão integrados numa racionalidade peculiar, na qual as plantas agem em todas as dimensões da existência (BARROS; NAPOLEÃO, 2015), permitindo que os vegetais exerçam funções essenciais na ritualística afrodescendente (CAMARGO, 1990). De acordo com os candomblés de matriz iorubana, a divindade que rege as plantas em geral, é o Orixá Ossaim, que retrata a força e encanto dos vegetais, não obstante, apesar de todos os Orixás obterem correspondência com espécies vegetais, todas elas pertencem aos domínios de Ossaim. A importância dos vegetais nestes cultos é verificada inclusive na afirmação ritualística “*cosi envé, cosi orisã*”, isto é, “se não há folha, não há santo”, pois, toda ritualística é elaborada mediante o uso mágico das espécies vegetais (BENISTE, 2010).

Em espaços onde são praticados cultos afro-brasileiros, a presença de vegetação é indispensável, por serem consideradas sagradas, utilizadas em rituais, e por simbolizar a natureza, que representa a origem e destino de tudo o que compõe a realidade (SANT’ANNA,

¹ Força vital elementar para existência da prática religiosa do templo e da vida humana (LIMA, 1999, p. 163).

2015). Os cultos aos Orixás, originalmente na África eram realizados em meio a livre natureza. Com a urbanização no Brasil, sacerdotes dos templos tiveram que dimensionar seus espaços sagrados territoriais de maneira que se adaptassem ao meio urbano (YAGUNÃ, 2013).

Barros & Napoleão (2015) sinalizam que em meio a crise ambiental engendrada pelo sistema capitalista, os cultos afro-brasileiros irrompem como religiões de grande importância ecológica, pois, seus fundamentos culminam na preservação da natureza, pois a predação do ambiente natural é análoga ao aniquilamento dos deuses que nele habitam. Assim, mesmo que apontando uma importância ecológica indireta, retratam uma racionalidade que auxilia no desenvolvimento de uma consciência conservacionista (HAVERROTH, 2007). Albuquerque et al (2008), aponta que na dinâmica de grupos ligados a um cosmo com diversos elementos sacralizados, embora o efeito seja a conservação de recursos, o propósito é outro, ordinariamente associado a um tabu², tido como “irracional” pelo cidadão ocidental.

No interior destes cultos, práticas de benzedura, atendimentos, banhos de ervas, oferendas, locais, são agenciadas forças cósmicas, seres sobrenaturais, natureza, pessoas e acontecimentos. O cosmos e a natureza penetram em o que seres humanos fazem em suas práticas. Além dos elementos e locais da natureza mobilizados e associados às divindades e entes espirituais, também existem correspondências além da natureza presente no planeta, tais como vínculos entre divindades e corpos celestes, com o tempo cronológico em suas dimensões passado, presente e futuro (RAMOS, 2015).

Pesquisas etnoecológicas

abordando o vínculo entre sociedade e natureza nestes grupos, têm o sacerdote como fonte de informação, conseqüentemente como porta-voz dos elementos naturais, espíritos e suas correspondências simbólicas que permeiam os espaços onde os cultos são efetuados (ALBUQUERQUE, 2001; GUEDES et al, 1985). Basta a questão de quais as plantas, ou elementos naturais utilizados em seus rituais, que a estreita rede de interação entre humanos, vegetais, deuses, espíritos, mitos, medicina, é evocada automaticamente, e pode ser mapeada (CALLON, 1986).

Assim como corrente em culturas não-ocidentais, em cultos afro-brasileiros a alma de seus praticantes hibridiza-se com as coisas, com a fauna, flora, com astros, locais e o tempo, como exposto alhures. Uma abordagem fundada na divisão entre sujeito e objeto, é incapaz de acessar esta realidade. Ao contrário da lógica moderna que busca calar os não humanos – sem sucesso, pelo fato de ninguém falar por si mesmo, mas sempre por outra coisa –, na religiosidade afro-brasileira, por estar mergulhada numa racionalidade não-moderna, pode-se averiguar que além dos não-humanos falarem por intermédio do aparelho de fonação – o sacerdote –, também agem e reagrupam em associações, tornando-se atores sociais em concomitante com humanos. É por este regime da palavra que a ecologia política pode emergir em cultos afro-brasileiros, colocando humanos e não humanos em suas relações na mesma simetria (LATOUR, 2004).

Averiguando a lógica arraigada a estes cultos, seguindo as orientações do arcabouço teórico exposto por Latour (2004), não é coerente aplicar as noções de sujeito e objeto para compreendê-los, pois além de não existir separação ontológica entre natureza e cultura em suas concepções (RAMOS, 2015), sujeito e

² Proibição da prática de qualquer atividade social que seja moral, religiosa ou culturalmente reprovável.

objetos jamais podem obter associações, no entanto, humanos e não-humanos podem agregar-se sem o aniquilamento de um oposto. Ao reunir coletivamente, atores sociais não-humanos equipados de palavras, torna-se possível o acesso a realidade do universo simbólico e suas representações, permitindo também a coletânea de um maior número de atores sociais no mesmo mundo (LATOURET, 2004).

Considerações finais

Descrever racionalidades subalternas residentes no Sul é retratar diferentes e diversas práticas de pensar, irmanar, experimentar e codificar dimensões biológicas e naturais (ESCOBAR, 2005a). Os cultos afro-brasileiros retratam esta pluralidade de conhecimentos, práticas e crenças que atuam sobre as esferas sociais, biológicas e naturais, compondo aspectos de uma conjuntura contra-hegemônica global no Terceiro Mundo. Para sua compreensão e para que seja possível um aprendizado com os mesmos, desintegrar conceitos que permeiam a hegemonia global que os invisibilizam, é imprescindível.

Cultos afro-brasileiros retratam uma lógica de resistência ao projeto dicotômico que edificou a modernidade, adeptos destas manifestações religiosas concebem um cosmo no qual humanos e extra-humanos convivem integrados de forma não fragmentada, conectados pelo agenciamento de múltiplos elementos naturais, em conjunto com pessoas e locais, sob uma fisionomia similar àquelas das comunidades africanas ancestrais, que mantinham estreitos vínculos em seu *kosmos, corpus e praxis* com o ambiente natural, deste modo, as noções de sujeito e objeto não podem ser utilizadas para sua análise, por serem noções excludentes em sua própria concepção epistemológica.

O entendimento científico dos conhecimentos etnoecológicos que permeiam os cultos afro-brasileiros deve ser concebido em sua complexa e estreita

inter-relação entre crenças, conhecimentos e práticas, sob a forma em que caracterizam com seus próprios significados culturais os domínios tangíveis e intangíveis, evitando a orientação descontextualizada corrente em investigações convencionais (TOLEDO, BARRERA, 2006).

A ecologia política como uma disciplina e ideologia de oposição à lógica dominante, pode aprofundar-se nas relações políticas que integram humanos e extra-humanos, expondo as palavras dos não-humanos, que no raciocínio de Latour (2004) “configura o pesadelo dos modernos, e por ela a ecologia política pode finalmente fazer emergir”, e assim, elucidar e (re)valorizar em suas especificidades as racionalidades e ontologias que adentram os cultos afro-brasileiros, promovendo a diversidade ecológica e cultural ao lado da visibilidade de outros grupos socioculturais residentes e resistentes no Terceiro mundo, como estratégia de desmantelamento dos conhecimentos, valores e cosmovisões ocidentais/modernos de caráter unipolar que invisibilizam as cosmovisões que integram o multiverso presente no Sul.

Referências

- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; CUNHA, Luiz Vital Fernandes Cruz da. **Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica**. 2.ed. Recife: Comunigraf, 2008.
- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. The use of medicinal plants by the cultural descendants of African people in Brazil. **Acta Farm. Boerense**, Recife (PE), v. 20, n.2, p.139-144, fev. 2001.
- DE BARROS, José Flávio Pessoa; NAPOLEÃO, Eduardo. **Ewé òrisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêjê-nagô**. 7.ed. Bertrand Brasil, 2015.
- BENISTE, José. **As águas de Oxalá**. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- BOTELHO, Pedro Freire. O segredo das folhas e os rituais de cura na tradição afro-brasileira. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 6., 2010, Salvador. **Anais do VI Encult**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2010. p. 1-12.

- BRUMANA, Fernando Giobelina. A propósito de la jurema: reflexiones sobre el campo religioso brasileño. **Revista de Antropología**, Cádiz, v. 48, n. 2, p. 423-471, 2005.
- CALLON, Michel. Some Elements of a Sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of st brieuc bay. In: LAW, J. **Power, action and belief: a new sociology of knowledge**. London: Routledge & Kegan Paul, 1986. p. 196-233.
- CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. As plantas condimentícias nas comidas rituais de cultos afro-brasileiros. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 31, p. 81-94, 1990.
- _____. **Plantas medicinais de rituais afro-brasileiros I**. 1 ed. São Paulo: Almed, 1988.
- ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. LANDER, E. (Org.). Argentina: CLACSO, 2005.
- FERRETTI, Sérgio. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil: modelos limitações e possibilidades. **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, v.6, n.11, p.13-26, jul. 2000.
- GIBSON, Catherine; GRAHAM, Julie. **The end of capitalism**. Oxford: Basil Blackwell, 1996.
- GOMES, Ângela. **Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-africana: terreiros, quilombos, quintais da Grande BH**. 2010. 218 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Departamento de Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- GUEDES, Rejan Rodrigues; PROFICE, Sheila Regina; COSTA, Elenice; BAUMGRANTZ, José Fernando; LIMA, Harold Cavalcante. Plantas utilizadas em rituais afro-brasileiros no Estado do Rio de Janeiro - um ensaio Etnobotânico. Rio de Janeiro: **Rodriguésia**, v. 37, n. 63, 1985. p. 3-9.
- HAVERROTH, Moacir. **Etnobotânica, uso e classificação dos vegetais pelos Kaingang**. 1 ed. Recife: Nupeea/Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, 2007.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 1.ed. São Paulo: Editora 34, 1994.
- _____. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. 1.ed. Bauru: EDUSC, 2004.
- LEFF, Enrique. **Ecologia, capital e cultura: racionalidade ambiental, democracia participativa e desenvolvimento sustentável**. Blumenau: FURB, 2000.
- _____. **Ecologia política: uma perspectiva latino-americana**. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 35, 2013.
- _____. **Epistemologia ambiental**. 5.ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- LIMA, Cláudia. **Tachos e painéis**. 2.ed. Recife: Comunicarte, 1999.
- MONTELES, Ricardo; PINHEIRO, Claudio Urbano. Plantas medicinais em um quilombo maranhense: uma perspectiva etnobotânica. **Revista de Biologia e Ciências da Terra**. PA, v.7, n.2, p.38-48, 2007.
- MORIN Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução de Eliane Lisboa. Ed. Sulina, Porto Alegre, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e Umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n.52, p. 223-238, dez. 2004.
- RAMOS, João Daniele Dorneles. **O cruzamento das linhas: aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul**. 2015. 272 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- RAYNAUT, C.; Interdisciplinaridade: mundo contemporâneo, complexidade e desafios à produção e à aplicação de conhecimentos. In: PHILIPPI Jr., A.; NETO, A. J. S. (Org.). **Interdisciplinaridade em ciência, tecnologia & inovação**. Barueri: Manole, 2011. p. 143-208.
- SANT'ANNA, Márcia. Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros. **IPHAN**, v.17, p.1-10, 2015.
- SOUSA SANTOS, Boaventura. **Ecologia de Saberes**. In: _____. 3.ed. A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.
- _____. **Um Discurso sobre as Ciências**. 9.ed. Porto: Edições Afrontamento, 1997.
- TOLEDO, Victor Manuel; BARRERA, Narciso. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais Ethnoecology: A Post-Normal Science Studying the Traditional Knowledge and Wisdom. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 20, p. 31-45, jul./dez. 2006.
- VERGER, Pierre. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. 1.ed. Editora Corrupio, 1981.
- YAGUNÃ, Dalzira Maria Aparecida. **Templo religioso, natureza e os avanços tecnológicos:**

os saberes do candomblé na contemporaneidade.
2013. 160 f. Dissertação (Mestrado em
Tecnologia) – Programa de Pós-Graduação em

Tecnologia, Universidade Tecnológica Federal do
Paraná. Curitiba.