

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA
AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, EMPREENDEDORISMO, PESQUISA, PÓS-
GRADUAÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE – PGCULT

JOÃO VITOR MEIRA DE MONTREUIL

O AMBIENTE SAGRADO DO CANDOMBLÉ EM SÃO LUÍS-MARANHÃO:
alterações da paisagem e resiliência comunitária.

São Luís
2025

JOÃO VITOR MEIRA DE MONTREUIL

**O AMBIENTE SAGRADO DO CANDOMBLÉ EM SÃO LUÍS-MARANHÃO:
alterações da paisagem e resiliência comunitária.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão, como pré-requisito do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Orientador: Dr. Antonio Cordeiro Feitosa.

São Luís
2025

JOÃO VITOR MEIRA DE MONTREUIL

O AMBIENTE SAGRADO DO CANDOMBLÉ EM SÃO LUÍS-MARANHÃO:
alterações da paisagem e resiliência comunitária.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão, como pré-requisito do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Orientador: Dr. Antonio Cordeiro Feitosa.

Aprovado em 07/04/2025.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Antonio Cordeiro Feitosa
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Arkley Bandeira
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dra. Maria de Lourdes Siqueira
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Meira de Montreuil, João Vitor.

O AMBIENTE SAGRADO DO CANDOMBLÉ EM SÃO LUÍS-MARANHÃO:
alterações da paisagem e resiliência comunitária / João
Vitor Meira de Montreuil. - 2025.
99 f.

Orientador(a): Antônio Cordeiro Feitosa.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão,
Programa de Pós Graduação Em Cultura e Sociedade, 2025.

1. Candomblé. 2. Racismo Ambiental e Religioso. 3.
São Luís-ma. I. Cordeiro Feitosa, Antônio. II. Título.

“Sem folha não há Orixá”
Pai Euclides, 1984

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa é dedicada à Oxum, a mãe que me garante todas as possibilidades e enriquece minhas vivências cotidianamente. Se mil vidas em vivesse, nas mil eu gostaria de ser filho das águas.

Aos meus protetores, Iemanjá, Oxalá, Xangô e Exú, pilares de minha existência e guardiões dos meus caminhos.

Aos povos de terreiro, em especial à Mãe Kabeca de Xangô e à minha família de axé, os fanti-ashanti do Cruzeiro do Anil, que me mostram o caminho da sabedoria coletiva e da responsabilidade comunitária e que lutam todos os dias pelo direito de existir.

Aos meus pais, pelo apoio incondicional, e à toda a minha família, os Meira Portes, que foram e continuam sendo alicerces fundamentais do meu caráter e da minha fé.

Ao meu companheiro de vida, João Marcos, pela paciência, pelos jantares, pela escuta paciente e pelos melhores conselhos nas noites de angústia.

À Maria de Lourdes Siqueira, mãe Lurdinha, pelos livros emprestados, cafés, telefonemas e aconselhamentos. Levarei sempre comigo todos os nossos valorosos encontros.

Aos digníssimos professores do PGCULT, em especial ao meu orientador, Dr. Antônio Cordeiro Feitosa, pelas aulas de excelência, pelas importantes discussões e por acreditarem em trabalhos como o meu, que buscam dar voz aos indivíduos que por muito tempo foram silenciados.

Aos amigos que fiz durante a jornada do mestrado, que trouxeram leveza e serenidade para os obstáculos.

*“O colonialismo é uma ferida
Que nunca foi tratada.
Uma ferida que dói sempre,
Por vezes infecta
E outras vezes sangra.”*

Grada Kilomba, 2019

RESUMO

Pesquisa desenvolvida através de estudo bibliográfico e vivências em um terreiro de Candomblé da cidade de São Luís – MA, com o objetivo de identificar os impactos da degradação ambiental na continuidade das tradições do Candomblé do Maranhão, culto afro-brasileiro de origem baiano-pernambucana que chegou à cidade na década de 1980. O trabalho aborda aspectos teóricos sobre a formação das religiões afro-brasileiras, com enfoque no Candomblé da Bahia, de Pernambuco e do Candomblé do Maranhão, utilizando autores como Carneiro (2019), Sérgio Ferretti (2009), Cossard Binon (2006), Silveira (2006), Mundicarmo Ferretti (2000), Siqueira (1998), Santos (1988), Pai Euclides (1984; 1990) e Verger (1981). Realiza-se uma revisão de literatura acerca de conceitos como colonialidade, racismo estrutural, racismo ambiental e religioso, utilizando obras de Ferdinand (2023), Bueno (2021), Nogueira (2020), Kilomba (2019), Almeida (2019), Acseirad, Mello e Bezerra (2009), Quijano (2005), Gonzalez (1982) e Hasenbalg (1982). Ao final, entrevistas com Mãe Kabeca de Xangô (2024) e Mãe Venina de Ogum (2024) serão analisadas, fazendo uma subsunção ao que fora denunciado pelas sacerdotisas e a literatura disponível acerca da degradação ambiental em São Luís e seus impactos na rotina dos candomblecistas, de modo a relatar antigos costumes tradicionais do Candomblé do Maranhão que acabaram sendo perdidos em função do crescimento desordenado da cidade e a destruição dos espaços de natureza. A pesquisa possui caráter interdisciplinar e está vinculada à linha de pesquisa “expressões e processos socioculturais”, do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFMA.

Palavras-chave: Candomblé; racismo ambiental e religioso; São Luís-MA.

ABSTRACT

This research was developed through a bibliographic study and experiences in a Candomblé terreiro in the city of São Luís – MA, with the aim of identifying the impacts of environmental degradation on the continuity of the Candomblé traditions of Maranhão, an Afro-Brazilian cult of Bahian-Pernambucan origin that arrived in the city in the 1980s. The work addresses theoretical aspects of the formation of Afro-Brazilian religions, focusing on Candomblé from Bahia, Pernambuco, and Maranhão, using authors such as Carneiro (2019), Sérgio Ferretti (2009), Cossard Binon (2006), Silveira (2006), Mundicarmo Ferretti (2000), Siqueira (1998), Santos (1988), Pai Euclides (1984; 1990), and Verger (1981). A literature review is conducted on concepts such as coloniality, structural racism, environmental and religious racism, using works by Ferdinand (2023), Bueno (2021), Nogueira (2020), Kilomba (2019), Almeida (2019), Acserald, Mello, and Bezerra (2009), Quijano (2005), Gonzalez (1982), and Hasenbalg (1982). Finally, interviews with Mãe Kabeca de Xangô (2024) and Mãe Venina de Ogum (2024) will be analyzed, making a subsumption of what was reported by the priestesses and the available literature regarding environmental degradation in São Luís and its impacts on the daily life of Candomblé practitioners, in order to report traditional Candomblé customs from Maranhão that have been lost due to the city's unchecked growth and the destruction of natural spaces. The research is interdisciplinary and is linked to the research line "expressions and sociocultural processes" of the Graduate Program in Culture and Society at UFMA.

Keywords: Candomblé; environmental and religious racism; São Luís-MA.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa das rotas da escravidão.	19
Figura 2 - Pai Euclides Talabyan.....	24
Figura 3 - Pai Euclides Talabyan.....	28
Figura 4 - Procissão de Oxalá da Casa Fanti-Ashanti.....	73
Figura 5 - Mapa Político da Região Metropolitana da Grande São Luís	86

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 O CANDOMBLÉ EM SÃO LUÍS: ORIGENS, FORMAÇÃO E O CONTEXTO ATUAL	17
2.1 Brasil: colonização e diáspora africana	17
2.2 Origem dos africanos vítimas do tráfico humano transatlântico	19
2.3 A formação do Candomblé	21
2.4 O Candomblé em São Luís, a terra do Tambor de Mina	24
2.5 Pai Euclides e o Candomblé da Casa Fanti-Ashanti	28
3 DIVINDADES CULTUADAS NO CANDOMBLÉ, COM ÊNFASE PARA O CANDOMBLÉ DO MARANHÃO	30
3.1 Dos reinos africanos aos Candomblés do Brasil: os ancestrais divinizados que são adorados nos terreiros	30
3.1.1 Exú	31
3.1.2 Oxóssi	34
3.1.3 Logum Edé	35
3.1.4 Ossãe	36
3.1.5 Obaluayê	37
3.1.6 Oxumarê	38
3.1.7 Xangô	40
3.1.8 Iansã - Oyá	41
3.1.9 Obá	43
3.1.10 Ewá - Yewá	44
3.1.11 Iemanjá	45
3.1.12 Oxum	46
3.1.13 Nanã	47
3.2 O Candomblé do Maranhão na atualidade: Mãe Kabeca De Xangô, a sucessora Da Casa Fanti-Ashanti	50
4 RACISMO AMBIENTAL COMO VIOLÊNCIA AOS CANDOMBLÉS: AS BASES RACISTAS DO ESTADO BRASILEIRO, REFLEXOS DE POLÍTICAS AMBIENTAIS RACISTAS E DIREITOS FUNDAMENTAIS NA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988	54
4.1 Colonialidade, racismo e ambiente	54
4.2 Racismo como fruto do capitalismo colonialista	56
4.3 Racismo ambiental: conceito e aplicação no contexto brasileiro	61

5 RACISMO AMBIENTAL, RACISMO RELIGIOSO E O CANDOMBLÉ: INFLUÊNCIAS DA DEGRADAÇÃO AMBIENTAL NAS TRADIÇÕES DO CANDOMBLÉ EM SÃO LUÍS	73
5.1 Terreiros de Candomblé e os Sítios Naturais Sagrados	73
5.1.1 Entrevista com Izabel Mesquita dos Santos, Mãe Kabeca de Xangô, a Yalorixá e Yalaxé da Casa Fanti- Ashanti	77
5.1.2 Entrevista com Maria Venina Carneiro Barbosa, Mãe Venina de Ogum, Yalorixá do Ilê Axé AlgbedéOlodumare	79
5.1.3 Análise	81
5.2 Cosmovisões De Terreiro: Problemas Socioambientais E Tradições De Candomblé Em São Luís	83
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS.....	93

1 INTRODUÇÃO

São Luís, capital do Maranhão, é uma cidade marcada por conflitos históricos de colonização e domínio entre nações europeias, como Portugal, Holanda e França, além de um passado marcado pela escravização de africanos e o genocídio de povos indígenas. Essa história complexa resultou em uma rica diversidade de culturas e povos, que se reflete até hoje, com a cidade reconhecida pela UNESCO como Patrimônio Cultural da Humanidade. São Luís é um lugar de cultura vibrante, onde diversas manifestações culturais convivem, mesclando origens e crenças variadas.

Dentre as expressões culturais mais emblemáticas da cidade, destacam-se o bumba-meu-boi, que se divide em diferentes sotaques e estilos; o tambor de crioula, que também apresenta variações conforme sua origem; o cacuriá e, até mesmo, o reggae, que deu a São Luís o título de “Jamaica Brasileira”. Muitas dessas manifestações possuem uma conexão profunda com a religiosidade afro-ameríndia, na qual os bois podem ser associados a espíritos encantados, e os tambores de crioula podem ser consagrados aos Voduns, as divindades africanas provenientes do antigo reino do Daomé.

São Luís também abriga templos religiosos de enorme valor histórico, com uma estreita ligação com essas manifestações culturais. Esses templos, conhecidos como terreiros, foram fundados por escravizados e alforriados que, ao longo dos séculos, consagraram os espaços a deuses e deusas africanos. Esses terreiros não só enriquecem culturalmente a cidade, como também representam um importante patrimônio religioso e de resistência do povo negro.

Foi em uma visita a um dos terreiros de maior renome de São Luís que a minha vida mudou drasticamente. Em 4 de dezembro de 2017, ao chegar à Casa Fanti-Ashanti para prestigiar o Tambor de Mina em homenagem a Santa Bárbara, percebi que havia algo naquele espaço que me conectava de maneira profunda e irreversível. Era como a sensação de chegar em casa depois de uma longa jornada. Essa experiência transformadora fez com que, três anos depois, eu me tornasse filho do terreiro e o primeiro Yawô iniciado no Candomblé da Casa Fanti-Ashanti, após a sua reabertura.

Eu, enquanto homem negro, pertencente a um terreiro e marcado por diferentes questões raciais e sociais, passei a ter uma nova perspectiva sobre os racismos que enfrentamos no cotidiano, especialmente por sermos seguidores de uma fé diferente da hegemonia cristã. O racismo é cruel com os negros, mas, quando se trata de negros de terreiro, a violência é ainda mais exacerbada. Um simples colar de contas e uma roupa branca podem atrair uma quantidade impensável de estigmas e agressões, sejam verbais ou físicas.

Observando os racismos do cotidiano no terreiro, percebi que existia algo inerente à nossa realidade. A cada notícia de uma nova queimada, um novo rio morto, uma nova praia poluída ou um novo pedaço de mata desmatado, o olhar cabisbaixo das pessoas era unânime. Percebi que, no terreiro, a natureza é mais que apenas uma fonte de recursos naturais. A natureza faz parte da gente, e nós fazemos parte dela. O sentimento de tristeza das pessoas nos terreiros pela destruição da natureza possui aspectos materiais – pois precisamos de rios, mangues e florestas para os nossos rituais – como também imateriais, por entendermos que, a partir da nossa cosmovisão, Orixás e Voduns representam a própria natureza.

O racismo fez com que escondêssemos nossas divindades e adaptássemos o nosso culto, por meio de sincretismos e silenciamentos. Agora, o racismo também quer fazer com que deixemos de realizar rituais centenários de louvor e culto às nossas divindades. Nesse contexto, racismo religioso e ambiental se cruzam, em uma encruzilhada que marca os povos de terreiro e faz com que suas tradições fiquem ameaçadas. Para estudar essa encruzilhada e entender suas nuances, aproveitei-me dos privilégios que possuo, por ser um homem negro que conseguiu adentrar as portas da Universidade, e iniciei esta pesquisa.

Inicialmente, é preciso estabelecer um ponto importante para o desenvolvimento do presente trabalho. Não utilizaremos um discurso tecnicista para entender as violências que acometem as comunidades humanas e não humanas, florestas e demais espaços de natureza, que se baseia em “números de hectares floresta de derrubada”, vez que, como será trabalhado na escrita, esse discurso não é suficiente para entender os problemas relacionais entre seres humanos e ambiente, bem como as formas totalmente desprovidas de equidade que são observadas no desenrolar dos problemas ambientais (Ferdinand, 2023, p. 109).

Desde o início dos movimentos ecologistas e ambientais, foi possível observar uma distância entre estes grupos e os que estavam do outro lado, se organizando pela pauta antirracista e pós-colonial. Tal fato pode ser facilmente observado quando buscamos os protagonistas de movimentos ambientais e percebemos que, em sua grande maioria, são pessoas brancas. Os discursos ambientais, as produções acadêmicas, as marchas e passeatas – todos são operacionalizados por agentes brancos (Ferdinand, 2023).

Percebe-se, portanto, que as pessoas pretas e a pauta ambiental estavam distanciadas, mesmo que, na maior parte dos casos de desastres ambientais, a maioria das vítimas sejam pessoas não brancas. Malcom Ferdinand (2023, p. 25) denomina como “ambientalismo” essas movimentações em prol do ambiente e da ecologia que não questionam injustiças sociais e raciais, questões de gênero ou hierarquia dos meios de vida.

Desde que o homem começou a entender que deveria se preocupar com a proteção do ambiente e buscar uma relação harmoniosa entre si e a natureza, muita coisa mudou. Entretanto, essa preocupação é precária de participação das pessoas que sempre foram marginalizadas e excluídas na política, na academia, no mercado e nos próprios movimentos sociais.

A distância entre os movimentos se dá pela não observância, por parte dos atores dos movimentos ambientais, de fatores sociais, raciais, de gênero, dentre outros, que recortam a sociedade pós-colonial. Minhas vivências pessoais me trouxeram também questionamentos acerca da preocupação com a pauta ambiental, que, dentro dos terreiros, é algo recente e pouco debatido, mesmo com a forte ligação existente entre o culto às divindades ancestrais africanas e a natureza.

Os povos e comunidades de terreiro, no contexto do culto aos Orixás, Voduns, Inkices e outras divindades das mais diversas origens, possuem, na sua missão religiosa e ancestral, o contato divino com os elementos da natureza, o ciclo da vida e a menor influência humana possível. É a sabedoria trazida da África que até hoje impera como grande direcionamento para aqueles que manipulam a força vital do mundo: o Axé.

O Estado, enquanto detentor do poder governamental e maestro na determinação das políticas públicas, assume um protagonismo racista no aspecto ambiental e religioso quando suas ações inviabilizam a manutenção da identidade

territorial da comunidade afro-religiosa. Deste modo, a presente pesquisa possibilita uma interpretação mais precisada intervenção estatal e sua relação com interesses privados em contraste com as práticas de povos e comunidades de terreiro.

Desde o início de sua formação, a tradição afro-religiosa brasileira foi marcada por lutas históricas e bandeiras de defesa. Atualmente, além de assumir um papel aquilombador de pessoas pretas e refúgio para indivíduos rejeitados por outros segmentos religiosos da sociedade, as religiões de matriz africana trazem a busca pela conscientização das pessoas no que diz respeito ao sagrado natural.

Uma vez que a proteção da natureza é necessária para a manutenção da identidade dos povos e comunidades de terreiro e tudo o que essa comunidade representa, vê-se que o avanço desordenado da cidade – reflexo do modelo de expansão urbana adotado pelo Estado brasileiro – demonstra o quão estrutural e ambientalmente racista uma política pode ser, afetando um modelo sociocultural estabelecido em comunidades que, historicamente, lutam contra a expansão econômica de tragédia.

Minhas vivências me instigaram interesse acerca da situação ambiental dos templos de Candomblé e seus adeptos, por observar que muitos dos terreiros que já visitei estão localizados em bairros periféricos, sem saneamento básico e cada vez mais distantes de um dos elementos primordiais ao culto: áreas como rios, matas, mangues e praias, que não sofram degradação ambiental.

Esta pesquisa possui enfoque no Candomblé do Maranhão, que chegou ao estado através da Casa Fanti-Ashanti, após os rituais de iniciação do sacerdote do terreiro, Euclides Menezes Ferreira, mais conhecido como Pai Euclides Talabyan. A iniciação de Pai Euclides no Candomblé, em Recife, com influências do Candomblé pernambucano e baiano, é o ponto de partida para entender a atual dinâmica do culto aos Orixás no Maranhão.

A religião afro-brasileira que impera em São Luís é o Tambor de Mina, originado a partir do modelo irradiado da Casa das Minas e da Casa de Nagô, reconhecidos como os primeiros da cidade, ambos com datas de fundação incertas. Com a chegada do Candomblé à cidade, assim como as fortes influências do Candomblé da Bahia em todo o Brasil, muitas mudanças puderam ser observadas em todos os terreiros da capital, o que mudaria para sempre o culto às divindades afro-brasileiras na “Ilha dos Voduns”.

Outras religiões afro-brasileiras, como o Batuque, o próprio Tambor de Mina e a Umbanda, também possuem ligação com os elementos da natureza e demandam a preservação ambiental. Entretanto, como enxergo uma relação mais aproximada entre o Candomblé da Bahia e o Candomblé de Pernambuco com as divindades Nagô, os Orixás, entendo que o recorte para o Candomblé – em especial para esta escrita, o Candomblé do Maranhão – é de extrema necessidade para entender o quão prejudicial pode ser para esta religião a continuidade do processo de destruição da natureza.

Metodologicamente, foram utilizados diversos instrumentos para a construção da pesquisa, tais como: revisão de literatura, em obras dos mais importantes mestres do conhecimento afro-brasileiro e afro-maranhense, que se debruçaram sobre os saberes ancestrais trazidos pela diáspora africana, assim como revisão de documentos históricos importantes, como manifestos do Movimento Negro Unificado, a Constituição Federal de 1988 e entrevistas com sacerdotisas dos dois mais importantes terreiros de Candomblé em São Luís.

Neste trabalho, compartilha-se a ideia da necessidade de darmos protagonismo àqueles que viveram às margens dos espaços de decisão e de construção do conhecimento acadêmico. Deste modo, no levantamento bibliográfico e na elaboração dos marcos teóricos, foram utilizados autores que são ligados ao culto de Orixá como membros de terreiro – e não somente pesquisadores – ou então pesquisadores que, em função da interação com a realidade afro-religiosa brasileira, acabaram sendo iniciados no culto aos Orixás, como é o caso de Pierre Fatumbi Verger.

Inicia-se a abordagem com um estudo acerca da colonização do Brasil e escravidão de povos africanos que foram trazidos pelo tráfico humano transatlântico, para que seja possível entender de maneira coerente as influências de cada região africana nas chamadas “nações de Candomblé”. Discorro sobre a formação das religiões afro-brasileiras, presentes em todas as regiões do Brasil que receberam africanos escravizados, e chego à formação do Candomblé. Ao discorrer sobre o Candomblé, sua base fundacional, ritos, práticas e nações, faço um recorte para o Candomblé do Maranhão e uma completa descrição de todos os Orixás que são cultuados na Casa Fanti-Ashanti e no Ilê Axé Alagbedé Olodumare, dois importantes templos de Candomblé de São Luís-MA.

No segundo capítulo, analiso as bases estruturalmente racistas de formação do Estado brasileiro e o reflexo desses alicerces na formação de São Luís, a fim de trabalhar o conceito de racismo ambiental e identificar sua presença no contexto local da capital do Maranhão. No terceiro capítulo, relaciono os dois primeiros capítulos para identificar a existência de racismo ambiental na destruição dos espaços de natureza que impactam diretamente as tradições dos terreiros de Candomblé, articulando referências negras sobre os impactos do racismo ambiental e religioso nos Candomblés.

No quarto e último capítulo, faço uso de entrevistas com sacerdotisas do Candomblé do Maranhão para identificar os problemas enfrentados pelos terreiros de Candomblé relacionados à degradação ambiental, que por sua vez é racializada e potencializa violências de raça, classe e gênero, de modo interseccional. Após a análise da literatura utilizada e do depoimento das lalorixás, concluo examinando as formas como o racismo ambiental afeta os terreiros de Candomblé e a continuidade das tradições dos povos de terreiro.

2 O CANDOMBLÉ EM SÃO LUÍS: ORIGENS, FORMAÇÃO E O CONTEXTO ATUAL

2.1 Brasil: colonização e diáspora africana

O Brasil, que hoje é conhecido pelas belezas naturais e culturais foi, no passado, uma rica colônia do reino de Portugal. As riquezas vinham das minas, das plantações, das florestas e dos rios. Para que todas as riquezas fossem extraídas, a fim de alimentar os ditos donos da colônia, africanos foram sequestrados e submetidos a condições inimagináveis (ou não) aos padrões da atualidade. A escravidão, além de um negócio legal, foi a base econômica e social do Brasil e, até os dias atuais, reverbera em racismos, violências, desigualdade de renda e desrespeito à cidadania (Amaral, 2010).

Indígenas e africanos foram escravizados e coisificados. A escravização de indígenas predominava nos engenhos de cana-de-açúcar antes da chegada dos africanos, que passou a ocorrer em meados do século XVI. Como a mão de obra africana podia chegar ao triplo do preço da indígena, vez que podiam ser alocados em atividades especializadas, naquele momento os escravizados indígenas formavam a maioria nos engenhos (Marquese, 2006).

Após a década de 1560, diversas epidemias, como sarampo e varíola, atingiram o litoral brasileiro, e os indígenas, que não possuíam a resistência às novas doenças, começaram a morrer de forma alarmante, de modo que a reposição da força de trabalho nos engenhos de cana era constante (Marquese, 2006). Após a colonização definitiva de Angola, ao final do século XVI, e o aprimoramento do tráfico transatlântico de escravizados, os portugueses começaram a aumentar exponencialmente o número de africanos nos tumbeiros. De acordo com Marquese (2006, p. 111):

Os números do tráfico bem o demonstram: entre 1576 e 1600, desembarcaram em portos brasileiros cerca de 40 mil africanos escravizados; no quarto de século seguinte (1601-1625), esse volume mais que triplicou, passando para cerca de 150 mil os africanos aportados como escravos na América portuguesa, a maior parte deles destinada a trabalhos em canaviais e engenhos de açúcar.

Nos tumbeiros, ou navios negreiros, podiam embarcar grupos de 300 a 500 pessoas, destinadas à travessia do atlântico, que poderia durar até 50 dias. Os suprimentos da viagem eram reduzidos para que mais indivíduos coubessem na

embarcação. Devido às condições sub-humanas da viagem, muitos morriam no percurso. Segundo Amaral (2010, p. 12):

Desembarcados no Brasil, nos portos de Recife, Salvador, Rio de Janeiro e São Vicente, os africanos escravizados eram distribuídos para as diferentes localidades para realizar todo tipo de trabalho. Começaram trabalhando no litoral, no corte do pau-brasil e, posteriormente, no trabalho nos engenhos de cana-de-açúcar. Depois, foram levados para o interior do território e regiões longínquas para trabalhar na mineração, na criação de gado, no cultivo de cacau, nas charqueadas, na exploração das “drogas do sertão”. Trabalhavam também no serviço doméstico, nas construções públicas de todos os tipos e no comércio de gêneros alimentícios.

Com uma população portuguesa ínfima na ocupação da colônia, o tráfico transatlântico de africanos também era visto como uma forma de povoamento do Brasil.

Quando aqui chegavam, os africanos não estavam destituídos de bagagem cultural. Eles tinham seus costumes, vestimentas, comidas, formas de trabalho e seus deuses. Desta forma, é determinante pontuar que os africanos deixaram marcas profundas, juntamente aos indígenas, no processo da construção da identidade cultural do Brasil (Amaral, 2010, p. 12).

Várias das técnicas de cultivo, de criação de gado, e de mineração do ferro foram ensinadas pelos africanos aos portugueses, além da evidente influência linguística e religiosa, o que nos permite dizer que o africano também foi um elemento civilizador do Brasil.

Entendo que é necessário buscarmos narrativas que contêm todas as grandes contribuições dos povos africanos escravizados e seu papel essencial na construção do Brasil. Esses povos dominavam técnicas de produção, plantio, mineração e criação de animais, e muitas vezes os livros de história só remetem à África como exemplo de guerras e pobreza. A filósofa Djamila Ribeiro (2019, p.7) é pontual ao escrever que, quando criança, nós, pessoas negras, somos ensinados que nossos antepassados haviam sido escravos, mas nunca sobre as regiões de onde essas pessoas foram retiradas à força; que a libertação dos escravizados veio por meio de uma carta assinada pela princesa Isabel e que a população negra aceitava o regime sem resistência, mas pouco nos é passado sobre a grandeza do quilombo de Palmares.

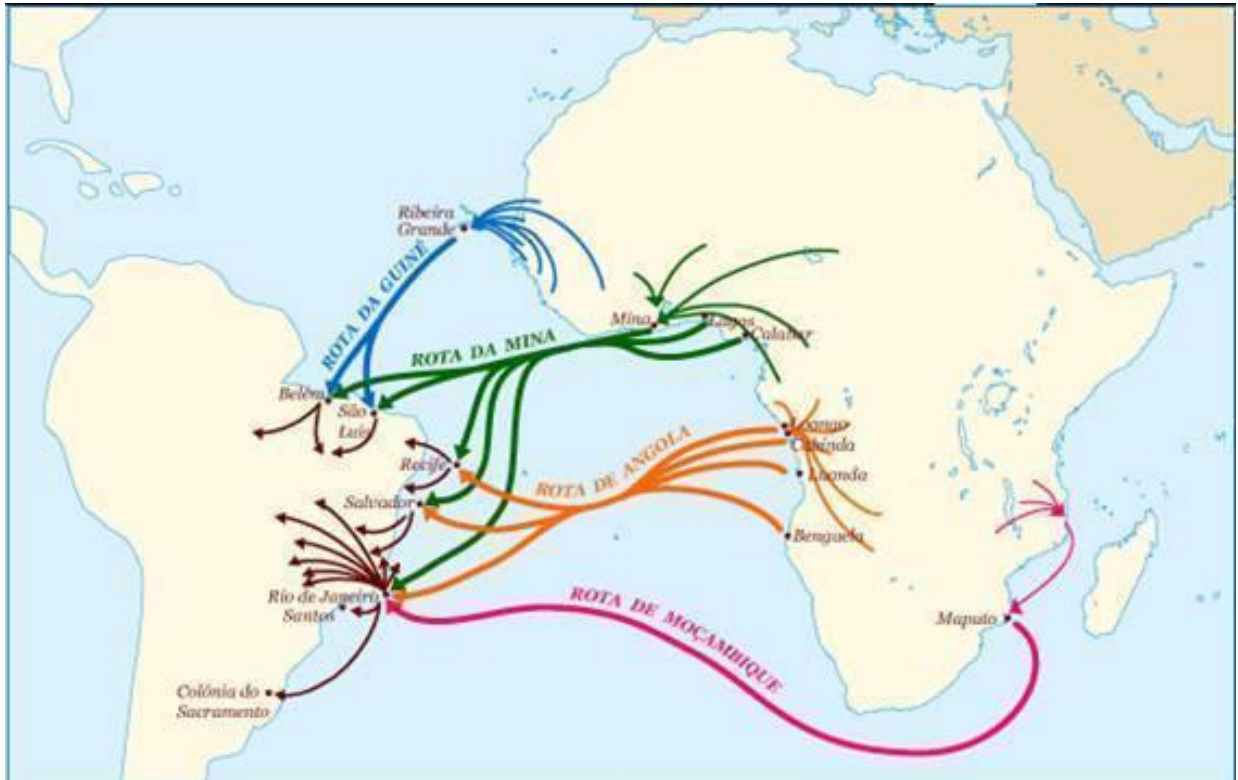
Esse processo de negação da cultura, da história, da ciência e da religiosidade dos africanos faz parte da estrutura racista da sociedade brasileira que busca incansavelmente a continuidade da coisificação e diminuição do povo negro

perante o branco. O status de escravo como coisa, de acordo com Amaral (2010), fazia parte do contexto senhorial e não dos africanos, de forma que essas pessoas jamais perderam sua humanidade: constituíram famílias, cultuaram suas divindades ancestrais, lutaram pela sua existência e nunca se conformaram com a escravização.

2.2 Origem dos africanos vítimas do tráfico humano transatlântico

De acordo com Edson Carneiro (2008), o tráfico transatlântico de escravizados trouxe pessoas de três grandes áreas da África, a saber: Guiné, Angola e a Costa da Mina. Os primeiros que chegaram ao Brasil vieram da Guiné Portuguesa, uma zona imprecisa que se estendia do Senegal até Serra Leoa. Já no século XVII, a maioria dos escravizados foi trazida de Angola, de uma região que foi palco de diversas disputas territoriais de colonização entre Portugal e Holanda.

Figura 1 -Mapa das rotas da escravidão.



Fonte: Portal Geledés (s.d.).

De Angola e do Congo vieram os africanos de língua *bantu*, conhecidos como *caçanjes*, *benguelas*, *rebolos*, *cambindas* e *muxicongos*, que foram direcionados, em sua maioria, para as lavouras de cana-de-açúcar e culturas do tabaco, na faixa do litoral brasileiro. Da Contra-Costa, atual Moçambique, os indivíduos escravizados eram levados em sua maioria para o Oriente, de forma que poucos vieram para o Brasil (Carneiro, 2008).

Durante todo o século XVIII, os tumbeiros trouxeram um enorme contingente de africanos oriundos da Costa da Mina, como os *nagôs*, os *jejes*, *fantis* e *axântis*, *gás* e *txis*, bem como do interior do Sudão: *houçás*, *canuris*, *tapas*, *gurunxes*. Essas pessoas eram trazidas diretamente para a Bahia, que detinha o monopólio do comércio de escravizados advindos da Costa da Mina, e de lá seguiam principalmente para Minas Gerais (Carneiro, 2008).

De acordo com Giselle Cossard Binon (2006), é difícil estabelecer informações concretas sobre a origem exata dos africanos que chegaram ao Brasil. Por mais que fosse uma prática legalizada e documentada, em 1851, o então ministro da economia, Rui Barbosa, determinou a destruição dos arquivos sobre o tráfico de escravizados para o Brasil. Atitudes como a do ministro foram comuns no processo de tentativa de apagamento de registros históricos de africanos.

A diversidade de etnias e línguas africanas que atravessaram o oceano acabou por ser compactada propositalmente. Até os dias atuais, existe uma noção de África como unidade. O racismo que permeia esse sentimento é causado propositalmente pelo elo estruturante da coisificação e diminuição do negro. Na cidade de São Luís, por exemplo, existe uma avenida para os franceses, uma avenida para os portugueses, uma avenida para os holandeses. Apenas uma das várias avenidas da cidade foi batizada em homenagem aos africanos, como se o continente africano fosse um território sem diversidade étnica, cultural, religiosa e política.

Edson Carneiro (2008) defende que a manutenção de indivíduos de diferentes localidades da África era uma tática tida como prudente, pois era vista como uma forma de manter a desunião entre os negros. Desse modo, o Conde dos Arcos, no século XIX, determinou a manutenção dos batuques para que os negros não promovessem qualquer forma de organização política ou social.

As divindades ancestrais de cada etnia na África eram muito particulares. No processo de diáspora, a mistura de línguas, cultura e práticas religiosas foi algo inevitável e, como percebemos pela citação alhures, proposital. Edson Carneiro (2008) aduz que, já no século XIX, as diferenças estavam em processo de apagamento, de forma que houve uma sobreposição dos nagôs, principalmente no âmbito religioso. Isso foi algo que veio da África, visto que, ainda no Continente Mãe, a religião dos nagôs já se sobrepunha em toda a região do litoral do Golfo da Guiné. Assim, quando no Brasil, não houve grandes dificuldades para a difusão do culto às divindades nagôs por outros negros, escravizados ou libertos, que, desta forma, poderiam manter fidelidade à sua terra de origem.

Marinelma Costa Meireles (2021) traz discussões acerca do trabalho realizado por antropólogos como Gilberto Freyre e Raimundo Nina Rodrigues, que buscaram hierarquizar os povos africanos que vieram para o Brasil a partir de suas origens. Essa hierarquização de negros a partir de suas origens se deu com base em teorias relativas à mistura de raças, visto que muitos pesquisadores condenavam a mestiçagem, que já era inevitável, e buscavam uma preponderância de negros originários de nações africanas consideradas mais evoluídas.

Nessa tentativa de hierarquizar os africanos em diáspora, Meireles (2021) defende que existiram esforços por parte dos estudiosos do tema, com destaque à Nina Rodrigues, para determinar a predominância de povos que seriam “mais propensos à civilização”. A autora discorre que, nesse contexto, Nina Rodrigues se esforça para colocar os lorubás (nagôs) hierarquicamente acima dos demais povos africanos que vieram para o Brasil.

2.3 A formação do Candomblé

Candomblé é um espaço de comunhão com os deuses ancestrais trazidos pelos africanos em diáspora. Ao chegar a uma casa de Candomblé, você pode ser recebido com um abraço apertado de Oxóssi ou um acalanto materno de Iemanjá. É um reduto de resistência negra, onde, muitas vezes, pessoas que ocupam espaços subalternos na sociedade estão em cargos de evidência e de muito prestígio.

É uma religião que funde as mais diversas tradições religiosas dos africanos com as sobrevivências religiosas dos indígenas do Brasil, assim como se utiliza de

elementos do catolicismo e até do espiritismo (Carneiro, 2008). Traços coloniais são evidentes na dinâmica do Candomblé até os dias atuais, frutos da busca incansável do racismo por contaminação e desqualificação das tradições religiosas oriundas de África.

Além de ser uma religião que abarca diversos mitos, troncos linguísticos e referências culturais de diferentes povos africanos, o Candomblé é baseado na oralidade. A continuidade dos Candomblés depende, essencialmente, dos conhecimentos que são passados oralmente dos mais velhos aos mais novos. Ao adentrar no universo de um terreiro de Candomblé, é comum escutar que você deve falar pouco e ouvir mais. Os ouvidos devem estar atentos às histórias, aos ensinamentos, que vão das dicas sobre a melhor forma de enrolar um acaçá até segredos preciosos do axé.

De acordo com Gomes (2017), as religiões afro-brasileiras se formaram com base na oralidade e na memória. No Candomblé, assim como nas demais religiões do mesmo tronco, não existe um livro-base, como a bíblia ou o alcorão. Considera-se, portanto, que o Candomblé é uma religião que mantém a oralidade como base até os dias atuais.

Para Pierre Verger (1981), a formação dos Terreiros no Brasil é uma consequência (imprevista) do tráfico de africanos escravizados, de modo que resultou na união de indivíduos de origem e línguas diferentes que tinham em comum o fato de serem vítimas do processo de escravização. Como mencionado anteriormente, a junção de africanos de origens diversas era proposital e tinha como fim a desorganização social e desarticulação daqueles indivíduos.

O processo de diáspora coercitiva e escravidão fez com que reinos, clãs e linhagens das mais diferentes partes do continente africano se aglutinassem em uma organização de ordem quase familiar, inserindo essas pessoas em um contexto de organização social, política e religiosa completamente estranho e alheio ao modo de viver de cada um na sua terra de origem. O Candomblé nasce da necessidade desses indivíduos negros de reelaborarem suas identidades religiosas e sociais, numa espécie de reinvenção da África, resistindo às adversidades da escravidão e, após a abolição, ao desamparo social (Silva, 2005).

As primeiras reuniões de negros africanos para a prática de rituais, dança e louvação aos deuses ancestrais foi chamada de “calundu”. Esses calundus podem

ser considerados a base formadora, anterior aos candomblés, de modo que já sofria perseguições da igreja e da sociedade (Cossard, 2006).

As histórias mais antigas, relatadas em trabalhos acadêmicos por Pierre Verger (1981) e Renato da Silveira (2006), contam que o primeiro terreiro de Candomblé teria sido fundado nos fundos da Igreja da Barroquinha, em Salvador, por africanas oriundas da cidade de *Ketu*. Esse Candomblé teria sido consagrado ao Orixá *Ayrá Intilê* e de lá saíram os mais conhecidos Candomblés de Salvador: o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (que seria uma continuação da Barroquinha) e o Terreiro do Gantois (Cossard, 2006).

Para Verger (1989), o Terreiro da Barroquinha passou por diversas mudanças de localidade até se firmar no local onde hoje é o Terreiro da Casa Branca, *Ilê Axé Yá Nassô Oká*, na Avenida Vasco da Gama, em Salvador. Este terreiro, juntamente ao Terreiro do Gantois e o *Ilê Axé Opô Afonjá*, foram as três casas matrizes de referência para a maioria dos terreiros de tradição *ketu*. Entretanto, existiam outras casas que estavam em formação e que cultuavam divindades diversas dos terreiros nagô. A nação jeje teve um importante papel na formação dos Candomblés da Bahia, tal como exemplo o Terreiro do Bogum e a Roça do Ventura –*Kewê Sejá Hundê*, que foram modelos para outros terreiros de culto aos voduns (Cossard, 2006).

Entre 1860 e 1870, uma africana oriunda de Abeokutá funda, no Recife, a primeira casa de tradição ioruba-nagô do Pernambuco (que se tem registros). *Ifá Tinuké*, mais conhecida como Tia Inês, foi a grande matriarca fundadora do *Ilê Obá Ogunté*, terreiro consagrado à Iemanjá Ogunté e de tradição Nagô Egbá. Este terreiro é conhecido como a grande casa matriz de Pernambuco e, atualmente, é chefiado por Manoel Nascimento da Costa, o Manoel Papai. O terreiro é muito conhecido como Sítio de Pai Adão, em honra ao período em que foi chefiado pelo filho de Tia Inês, Felipe Sabino da Costa, o Pai Adão (Lima, 2010).

No Sítio de Tia Inês, ou Sítio de Pai Adão, a grande casa matriz da tradição iorubá em Pernambuco, o ponto alto do calendário litúrgico é a celebração para Iemanjá Ogunté, a dona da casa. Entretanto, Xangô se faz presente como dono da terra, visto que empresta seu próprio nome para o culto em todo o estado. É o conhecido Xangô de Pernambuco (Lima, 2010).

O Ilê Obá Ogunté, essa importante casa-matriz de tradição Egbá, além de ser uma das mais antigas e respeitadas casas de axé do país, possui uma íntima e histórica relação com a primeira casa de Candomblé do Maranhão, a Casa Fanti-Ashanti, mais precisamente, o *Egbé de Obá Tobalasy*.

2.4 O Candomblé em São Luís, a terra do Tambor de Mina

Falar de Candomblé do Maranhão é falar da Casa Fanti-Ashanti e de Pai Euclides. E para falar de Pai Euclides, é necessário que falemos sobre o Tambor de Mina.

O Tambor de Mina é uma religião afro-brasileira originada em São Luís, ao

Figura 2-Pai Euclides Talabyan.



Fonte: Márcio Vasconcelos Fotografia (s.d.).

final do século XVIII. Assim como o Candomblé baiano, o Batuque do Rio Grande do Sul e o Xangô de Pernambuco, o Tambor de Mina do Maranhão possui doutrinas, danças, comidas, vestimentas e toda uma ritualística própria. De acordo com Pai Euclides, o Tambor de Mina foi estruturado através das duas grandes casas matrizes: a Casa das Minas (Querebetã de Zomadonu) e a Casa de Nagô Abioton (Amaral, 2012).

Mundicarmo Ferretti (2000, p. 17) também corrobora com o entendimento de Pai Euclides acerca da origem do Tambor de Mina, afirmando que:

(...) o Tambor de Mina, manifestação de religião afrobrasileira mais conhecida no Norte do Brasil, surgiu no Maranhão, com a Casa das Minas-jeje e a Casa de Nagô (abertas em São Luís, por africanas, em meados do século passado) e, apesar de ter sido levada por migrantes para outras regiões brasileiras, continua a ser mais praticado no Maranhão e no Pará. Como o Candomblé da Bahia, o Tambor de Mina é estruturado a partir de modelos identificados com 'nações' ou diversas tradições culturais africanas (jeje, nagô, cambinda, fanti-ashanti), modelos estes que são seguidos com grande rigidez por alguns terreiros e que são fundidos, reelaborados, ou mesmo quase abandonados por outros. No Tambor de Mina são cultuadas e recebidas, em transe, entidades espirituais africanas (voduns e orixás) e entidades espirituais que começaram a ser conhecidas pelos negros no Brasil (gentis e caboclos).

O Querebetã de Zomadônu, mais conhecido como Casa das Minas Jeje, é a casa de Tambor de Mina tradicional mais conhecida do Maranhão, apesar de nenhum outro terreiro ter se originado de lá. Sua data de fundação é incerta, mas estudos apontam que antes da metade do século XIX já existia uma escritura da propriedade em nome de Maria Jesuína (Nã Agotimé) e suas companheiras (Ferretti, 2009).

Em São Luís, muitas pessoas que passam pela Rua São Pantaleão, mais especificamente em frente ao casarão verde e vermelho na esquina com o Beco das Minas, podem não imaginar que aquele seja o único lugar fora da África em que são cultuadas as divindades da família Real de Abomey. Essa constatação veio após uma visita do antropólogo Pierre Verger ao Querebetã, quando a Casa estava sob a liderança de Mãe Andresa de Toy Polibogi. Verger sustentou que a fundadora da Casa das Minas seria uma rainha do antigo reino do Daomé, Nã Agotimé, que teria recebido o nome de Maria Jesuína, no Brasil. Mãe Maria Jesuína pertencia ao Vodum Zomadonu e fundou uma das mais emblemáticas casas de culto de matriz africana do Maranhão (Ferretti, 2009).

Em São Luís, o termo Vodum é geralmente associado a todas as divindades que possuem um maior grau hierárquico em relação às outras entidades, como encantados e caboclos. Isso demonstra uma forte presença dos povos Jeje. Entretanto, o outro grande terreiro tradicional da cidade possui matriz iorubana e seu nome faz referência ao povo que a construiu: a Casa de Nagô.

Tenho o privilégio de ter uma convivência pessoal com o atual zelador da Casa de Nagô, que pela sorte do destino é meu irmão de santo. Alex Santos Oliveira é filho de Toy Lôko (um Vodum reverenciado pelos nagôs como *Iroko*) e possuiu vínculos consanguíneos e fraternais com as últimas zeladoras da Casa de Nagô. Alex é filho biológico de Pai Euclides, fundador da Casa Fanti-Ashanti, e foi iniciado por Mãe Kabeca de Xangô, que também é minha iniciadora nos ritos jeje-nagô do Candomblé. Em minhas vivências pessoais, pude entender que o modelo do Tambor de Mina do Maranhão é baseado nos ritos da Casa de Nagô, pois, ao contrário da Casa das Minas, que não teve ramificações, o terreiro de Xangô teve casas-filhas, como é o caso do Terreiro do Justino.

De acordo com Bogéa (2023, p. 67):

a Casa de Nagô tornou-se o grande centro difusor do tambor de mina, dando origem a vários Terreiros, como o Terreiro do Justino, Terreiro de Belém, de Vó Severa, de nhá Maria Alice, de Rosa Guarda-mor, de Rosa Bom Piter e Dona Santinha, em Belém do Pará. Outros Terreiros importantes foram os de Manoel Teu Santo, que deu origem ao Terreiro de Cota do Barão e ao da Turquia, de Mãe Anastácia; e o Terreiro do Egito, fundado a partir de um quilombo no bairro do Itaqui, que deu origem a grandes casas como a de Mãe Denira, no sacavém, hoje continuada por Mãe Elzita; a Casa Fanti-Ashanti, no cruzeiro do anil, comandada por Pai Euclides Menezes; e a Casa de Iemanjá, no bairro da fé em deus, dirigida por Pai Jorge Itaci de Oliveira.

Pai Euclides (2004, p. 13) aduz que:

na Casa de Nagô, o dialeto iorubá permanece, mas que em todas as celebrações asnagoenses, os anagonus, cantam em língua cabinda, cacheu, tapa e até mesmo se reverencia em português para os gentis, encantados de família real, assim como para os caboclos.

De acordo com Pai Euclides, a primeira vez que um caboclo adentrou no Tambor de Mina foi na Casa de Nagô. O caboclo em questão é conhecido como Caboclo Velho, Sapequara ou Rei dos Caboclos. Essa entidade veio de um lugar muito conhecido em doutrinas do Tambor de Mina: a Barra do Cariri (Ferretti, 2000).

O processo de “nagotização” de todos os terreiros do Brasil não foi observado tão fortemente nos terreiros do Maranhão, talvez, em função do enorme prestígio que os Jeje possuíam por aqui (Ferretti, 2000). No Brasil atual, os terreiros funcionam como uma espécie de unidade. Os cultos se tornam cada vez mais semelhantes, utilizando cada vez mais elementos com notáveis semelhanças. Acerca das origens e a formação dos terreiros no Brasil, Edison Carneiro (2008, p. 10) aduz que “o foco da irradiação do modelo foi a Bahia, com focos menores no Pernambuco e no Maranhão, nesta ordem”.

Atualmente, talvez com o declínio das grandes casas tradicionais de Tambor de Mina, os terreiros de São Luís estão cada vez mais próximos do padrão nagô dos Candomblés da Bahia. Segundo Edson Carneiro (2008), o Nagô acabou por ser o modelo que irradiou e aglutinou o culto aos ancestrais africanos, principalmente nos três estados supramencionados. Como já dito anteriormente, antes mesmo da chegada ao Brasil, os africanos nagôs, de língua iorubá, já possuíam sua religião difundida na África, de forma que os africanos oriundos do litoral do Golfo da Guiné professavam religiões semelhantes à do povo nagô.

Outro terreiro que marcou a tradição do Tambor de Mina foi o Terreiro do Egito. Este importante local sagrado foi fundado por uma africana oriunda da Costa do Ouro, hoje República de Gana, em 12 de dezembro de 1864. Seu nome africano era Massinokou Alapong, aqui conhecida como Basília Sofia, uma mulher que detinha conhecimentos sobre o culto aos ancestrais do seu povo, os Fanti-Ashanti. O Egito foi a casa matriz de muitos pais e mães de santo renomados no Maranhão, dentre eles Jorge Itaci de Oliveira e Euclides Menezes Ferreira (Amaral, 2012).

Foi no terreiro do Egito que Pai Euclides dançou pela primeira vez e que, em 1950, foi iniciado para o Vodum Lissá (conhecido como Rei dos Mestres), pelas mãos de Mãe Maria Pia, a sucessora de Massinokou Alapong (Amaral, 2012).

No 1º dia do mês de janeiro de 1958, era inaugurada a Casa Fanti-Ashanti, herança do Terreiro do Egito, sob a chefia de Pai Euclides, juntamente com sua tia Isaura Anunciação Ferreira, e as vodunsis Maria dos Remédios Silva, Vitória Onorina do Nascimento e Maria José Silva Pereira. Data que até os dias atuais é comemorada com toque de Tambor de Mina em louvor à passagem de aniversário da Casa e à Nochê Nayadê.

2.5 Pai Euclides e o Candomblé da Casa Fanti-Ashanti

Figura 3- Pai Euclides Talabyan.



Fonte: Márcio Vasconcelos Fotografia (s.d.).

Pai Euclides Talabyan foi iniciado no Tambor de Mina, no Terreiro do Egito, para o Vodum Lissá. Após o falecimento de sua mãe de santo, ele precisou de alguém para que fossem feitos os rituais de retirada da “*mão de vumbe*” (termo da nação Angola, mas que é corriqueiramente utilizado em terreiros de todas as nações como “mão de morto”). Em São Luís, as casas que tinham capacidade para conduzir esse ritual em Pai Euclides eram de ordem matriarcal, de forma que foi necessário ir em busca de sacerdotes em outros lugares (Amaral, 2012).

Em São Luís, as casas que tinham capacidade para conduzir esse ritual em Pai Euclides eram de ordem matriarcal, de forma que foi necessário ir em busca de sacerdotes em outros lugares (Amaral, 2012).

A convite de um amigo, em 1976, Pai Euclides chega em Recife para conhecer mais sobre os terreiros daquela cidade. Recebeu um convite de uma mãe de santo chamada Maria das Dores (Talaby Deyi), para que fosse a uma obrigação

de Oxalá em seu terreiro. Ao chegar lá, o Vodum de Pai Euclides se manifestou no momento dos cânticos para Oxalá, onde, após tratativas internas, Pai Euclides recebeu o aviso que os rituais de retirada de mão de vumbe deveriam ser feitos com Mãe das Dores (Amaral, 2012).

Pai Euclides retorna para São Luís com uma lista dos materiais que deveria comprar para a realização dos rituais. Quando voltou novamente ao Recife, estava acompanhado de uma de suas filhas de santo, Lindalva Costa Ribeiro (Odé Miasyi), iniciada para Oxóssi. No momento da realização dos rituais, o Vodum de Pai Euclides falou através do oráculo que algo estava faltando. Alguns procedimentos de confirmação foram realizados, até que o oráculo acusou que a peça faltante era o Babalorixá Raminho de Oxóssi (Amaral, 2012).

Raminho de Oxóssi é um pai de santo que possui em seu terreiro o culto aos Voduns jeje, algo raro em Pernambuco, visto a força do Xangô e do Xambá. Sua raiz está na Roça do Ventura, um dos mais importantes terreiros de Candomblé do Brasil. Pai Raminho é filho de santo de Pai Zezinho da Boa Viagem, que é filho de Santo de Tata Fomotinho, que é filho de Santo de Mãe Maria Angoresi (Amaral, 2012). Desta forma, o Candomblé da Casa Fanti-Ashanti possui vínculos ancestrais com o Terreiro do Egito, fundado pela africana Massinokou Alapong, de tradição Fanti-Ashanti, como Sítio de Pai Adão, que é a casa de Iemanjá Ogunté, fundada por Ifá Tinuké, de tradição Nagô Egbá, e com a Roça do Ventura, Kewê Sejá Hundê, terreiro de tradição Jeje-Mahi, fundado por Maria Angoresi, em Cachoeira - BA.

Pai Euclides, em entrevista à Renata Amaral para a construção do livro *Pedra da Memória*, pontuou o seu processo de aprendizagem no Candomblé e a incorporação dessa nova religião afro-brasileira na Casa Fanti-Ashanti. Veja-se:

A partir de 1976 fui sempre a Recife, fui aprendendo, e em agosto de 1980 dei uma obrigação grande, e finalmente no dia 29 de setembro de 1980 foi a entrada do Candomblé aqui na Casa Fanti-Ashanti, o primeiro toque de Candomblé do Maranhão, que agora está aí se expandindo, já tenho alguns filhos de santo com casa aberta, e essa é mais uma das coisas dos ancestrais (Amaral, 2012, p. 69).

A prática pioneira do Candomblé inovou diversos aspectos nos terreiros de São Luís. Um exemplo claro dessa inovação, segundo Pai Euclides, foi o fato de que, antes da chegada do Candomblé, não existia jogo de búzios nos terreiros da capital maranhense. Foi algo trazido por ele, visto que faz parte da dinâmica do próprio Candomblé. Antes, pais e mães de santo do Tambor de Mina faziam

garrafadas, banhos, remédios para arrumar trabalho ou favores amorosos, mas nunca abriam jogo de búzios(Amaral, 2012).

O Candomblé da Casa Fanti-Ashanti, que destaco como sendo a primeira e mais importante casa de Candomblé do Maranhão, é estabelecido como um Candomblé Jeje-Nagô, onde são cultuados tanto os Vodunsjeje, como os Orixás nagô. Entretanto, de acordo com Pai Euclides, existe uma correspondência entre as divindades das duas nações. Por exemplo, o olorí (dono da cabeça) de Pai Euclides era o Vodum Lissá, que corresponde a Oxaguiam, divindade nagô que é guerreira, veste branco e come iname.

3 DIVINDADES CULTUADAS NO CANDOMBLÉ, COM ÊNFASE PARA O CANDOMBLÉ DO MARANHÃO

3.1 Dos reinos africanos aos Candomblés do Brasil: os ancestrais divinizados que são adorados nos terreiros

De acordo com a obra Candomblé A Lei Complexa, de autoria de Pai Euclides (1990, p.143/144), “as divindades cultuadas no Candomblé da Casa Fanti-Ashanti são: Exú; Ogum; Oxóssi; Logum Edé; Osanyin; Obaluayê; Oxumarê; Xangô; Locô; Oyá; Obá; Ewá; Iemanjá; Oxum; Nanã e Oxalá”. Com exceção de Locô, todas são facilmente encontradas nos Candomblés de modo geral e possuem uma dinâmica de culto muito similar.

É importante entender a natureza elementar de cada Orixá para o fomento da discussão que está sendo colocada. Para isso, utilizarei perspectivas de autores diferentes, sendo eles Pai Euclides Talabyan, Maria de Lourdes Siqueira, Vagner Gonçalves da Silva, Pierre Fatumbi Verger e Reginaldo Prandi, todos autores que buscaram identificar as principais características dos Orixás iorubás e seu culto no Brasil.

Em 1992, Pai Euclides publica um livro intitulado “O Candomblé no Maranhão” que traz uma série de ensinamentos e esclarecimentos acerca da prática religiosa recém-chegada no estado. Neste livro, ele elabora um quadro analítico de cada Orixá e conversa sobre os elementos que estão ligados à cada divindade. Assim também o fez Pierre Verger, na obra Orixás (1981), onde elenca as principais diferenças entre o culto dos Orixás na África e no Brasil e traz importantes

comentários sobre o processo de diáspora na formação do culto de Orixá no novo mundo. Reginaldo Prandi escreveu em *Mitologia dos Orixás* (2018) um apanhado de diversos *itans*, histórias míticas das divindades iorubás, fundamentais no culto dos Orixás, que nos ajudam a entender a dinâmica dos deuses e sua relação com os elementos de natureza. Maria de Lourdes Siqueira e Vagner Silva trazem valiosos comentários sobre as divindades a partir de experiências e estudos em diversos terreiros. Entendamos, então, um pouco sobre cada Orixá.

3.1.1 Exú

Exú é comumente conhecido como o mais humano dos Orixás. É ligado às ruas, às encruzilhadas, aos comércios, às trocas e às mensagens. É o mensageiro dos Orixás, sendo responsável por levar os recados, pedidos e agradecimentos dos homens às divindades. É o primeiro que come e que tudo come. No Brasil, o cristianismo transformou Exú no diabo cristão. Entretanto, para os terreiros de Candomblé, ele é um sábio guardião, protetor, muito reverenciado e respeitado.

O Exú-Orixá reverenciado no Candomblé difere dos Exús-entidade louvados por outras denominações religiosas que possuem elementos da tradição africana dos Orixás, como a Umbanda ou a Kimbando. Os Exús-entidade são famosos no cotidiano popular, pois possuem um lado revolucionário e transgressor que choca diretamente com as tradições cristãs, visto que estas buscam a todo custo a demonização da essência de Exú. Cito alguns exemplos: Zé Pelintra, Tranca-ruas, Exú-Caveira, Exú-Morcego, dentre outros.

Exú é um Orixá múltiplo e contraditório, de forma que é difícil estabelecer uma definição de maneira coerente. Ao mesmo tempo que pratica o bem, Exú gosta de suscitar disputas e calamidades. É grosseiro, astuto, vaidoso e considerado “indecente” para os padrões ocidentais. Os primeiros missionários ficaram assustados com o culto a Exú e acabaram considerando-o o próprio diabo, fazendo desta divindade um símbolo de maldade, perversidade, ódio, em oposição à pureza e ao amor do Deus cristão (Verger, 1981).

Um belo e significativo *itam*, retirado da obra de Prandi(2018, p. 70/72), traduz a essência de Exú e demonstra como ele usa de suas artimanhas para ensinar e trazer suas mensagens. Vejamos:

Um dia, foram juntas ao mercado Oiá e Oxum, esposas de Xangô, e Iemanjá, esposa de Ogum.

Exu entrou no mercado conduzindo uma cabra.

Ele viu que tudo estava em paz e decidiu plantar uma discórdia.

Aproximou-se de Iemanjá, Oiá e Oxum e disse que tinha um compromisso importante com Orunmilá.

Ele deixaria a cidade e pediu a elas que vendessem a cabra por vinte búzios.

Propôs que ficassem com metade do lucro obtido.

Iemanjá, Oiá e Oxum concordaram e Exú partiu.

A cabra foi vendida por vinte búzios.

Iemanjá, Oiá e Oxum puseram os dez búzios de Exú à parte.

E começaram a dividir os dez búzios que lhe cabiam.

Iemanjá contou os búzios.

Havia três búzios para cada uma delas, mas sobraria um.

Não era possível dividir os dez em três partes iguais.

Da mesma forma Oiá e Oxum tentaram e não conseguiram dividir os búzios por igual.

Aí as três começaram a discutir sobre quem ficaria com a maior parte.

Iemanjá disse: “é costume que os mais velhos fiquem com a maior porção. Portanto, eu pegarei um búzio a mais”.

Oxum rejeitou a proposta de Iemanjá, afirmando que o costume era que os jovens ficassem com a maior porção, que por isso lhe cabia.

Oiá intercedeu, dizendo que, em caso de contenda semelhante, a parte maior cabia à do meio.

As três não conseguiram resolver a discussão.

Então elas chamaram um homem do mercado para dividir os búzios equitativamente entre elas.

Ele pegou os búzios e colocou-os em três montes iguais.

E sugeriu que o décimo búzio fosse dado à mais velha.

Mas Oiá e Oxum, que eram a segunda mais velha e a mais nova, rejeitaram o conselho.

Elas se recusaram a dar a Iemanjá a maior parte.

Pediram a outra pessoa que dividisse equitativamente os búzios.

Ele os contou, mas não pode dividi-los por igual.

Propôs que a parte maior fosse dada à mais nova.

Iemanjá e Oiá não concordaram.

Ainda um outro homem foi solicitado a fazer a divisão.

Ele contou os búzios, fez três montes de três e pôs p búzio a mais de lado.

Ele afirmou que, nesse caso, ele afirmou o búzio extra deveria ser dado àquela que não é nem a mais nova e nem a mais velha.

O búzio deveria ser dado a Oiá.

Mas Iemanjá e Oxum rejeitaram o seu conselho.

Elas se recusaram a dar o búzio extra a Oiá.

Não havia meio de resolver essa divisão.

Exú voltou ao mercado para ver como estava a discussão.

Ele disse: “onde está a minha porção?”

Elas deram a ele os dez búzios e lhe pediram para dividir os dez búzios delas de modo equitativo.

Exú deu três a Iemanjá, três a Oiá e três a Oxum.

O décimo búzio ele segurou.

Colocou-o num buraco no chão e cobriu com terra.

Exu disse que o búzio extra era para os antepassados, conforme o costume que se seguia no Orum.

Toda vez que alguém segue algo de bom, deve se lembrar dos antepassados.

Dá-se uma parte das colheitas, dos banquetes e dos sacrifícios aos orixás, aos antepassados.

Assim também como o dinheiro. Este é o jeito como é feito no céu.

Assim também na Terra deve ser.

Quando qualquer coisa vem para alguém, deve-se dividi-la com os antepassados.
 ‘Lembraí que não deve haver disputa pelos búzios’.
 Iemanjá, Oiá e Oxum reconheceram que Exú estava certo.
 E concordaram em aceitar três búzios cada.

Exú é um Orixá que se vale das manobras, gracejos e trapagens para deixar ensinamentos valiosos para os cultuadores de Orixá na terra. A história, para além do lúdico, é uma forma de demonstrar a ligação entre as pessoas de Candomblé e a ancestralidade. Essa ligação sagrada é a base do culto aos Orixás. Alimentar a terra e dar comida aos ancestrais é parte fundamental do Candomblé.

3.1.2 Ogum

Ogum é um Orixá guerreiro que está elementar e costumeiramente ligado à tecnologia, às guerras, às vitórias em batalha, aos metais e, em alguns casos, às folhas (Ferreira, 1982). É conhecido como “o senhor que abre os caminhos” e, no Brasil, é fortemente sincretizado com os santos católicos São Jorge e São Sebastião. O Senhor do Ferro é uma divindade que também é caçadora e, segundo Pai Euclides (1982, p. 31), é responsável pela invenção das armas. Juntamente com Oxóssi e Ossãe, Ogum possui domínio sobre as folhas e as matas, entretanto, sua primazia é ser “um grande soldado desbravador e construtor de ferramentas”.

Em África, Ogum é o protetor dos ferreiros e de todos aqueles que trabalham com ferro: caçadores, agricultores, açougueiros, barbeiros, marceneiros, escultores, dentre muitos outros. No Brasil, o Grande Guerreiro perdeu sua posição de protetor dos agricultores em função da escravidão, vez que os negros escravizados não tinham interesse na qualidade e na abundância das colheitas dos seus senhores (Verger, 1981).

Ogum é uma das energias primordiais da criação, segundo a tradição Iorubá. Um *ítam* de Ogum conta como este Orixá ajudou na criação do mundo (Prandi, 2018, p. 108):

Olodumare resolveu criar o mundo.
 Seus filhos foram convocados para ajudar nessa tarefa, cada qual levou consigo o que era necessário: jóias, dinheiro, tecidos...
 A Ogum coube levar a espada e um saco de terra preta.
 Carregando essas coisas, Ogum saiu caminhando em direção ao lugar onde o mundo havia de ser criado.
 Quando se cansou, foi dormir no alto de uma palmeira.

Apanhou algumas folhas de mariô para cobrir seu corpo e defender-se de insetos que o incomodavam.
 A chuva chegou e não parou mais.
 Ogum abriu o saco de trazia e, do alto da palmeira, espalhou a terra preta que havia nele.
 A terra espalhou-se, fazendo surgir uma lagoa.
 Do fundo da lagoa, da lama do fundo, apareceu Nanã.
 Ogum e Nanã saíram criando o mundo.
 Ogum construiu casas, fez plantações e todos ouviram falar de seu reino próspero.
 Um dia seus irmãos vieram conhecer seu reino e tentaram dividi-lo entre si.
 Aconselhado por Nanã, Ogum apanhou sua espada mágica e derrotou todo aquele que tentava usurpar o que era seu.

Ogum é um Orixá que o culto foi vastamente difundido no Brasil. Sua relação com a vitória em obstáculos e batalhas fez com que este Orixá pudesse estar presente nas mais diversas situações cotidianas da vida, seja de um motorista que pede a sua proteção nas estradas, seja de um ferreiro que pede sua ajuda para o bom desempenho de seu trabalho.

Ogum foi o Orixá de cabeça de célebres personagens históricos que construíram e foram responsáveis pela manutenção do Candomblé, dentre os quais podemos destacar Simpliciana da Encarnação, mais conhecida como Mãe Simplicidade Ogum; Procópio Xavier de Souza, conhecido como Pai Procópio de Ogunjá, o responsável pela criação das feijoadas em homenagem a Ogum; e também o grande “povoador do Candomblé”, responsável pela iniciação de diversos sacerdotes e sacerdotisas (como Pai Pecê de Oxumarê, Mãe Neinhade Nanã e Gaiacu Luiza), o senhor Manuel Cerqueira do Amorim, o lendário Pai Nezinho de Muritiba.

3.1.2 Oxóssi

No prefácio do livro “História de um Terreiro Nagô”, de Mestre Didi (1988), Muniz Sodré escreveu que o culto ao Orixá Oxóssi teve o seu período áureo em sua cidade africana de origem, Ketu. A capital do reino de mesmo nome, que existia entre o reino do Daomé e a Nigéria, foi destruída por inúmeras guerras, principalmente no final do século XIX. Com as guerras, muitos sacerdotes de Orixá foram trazidos como escravos para o Brasil, principalmente para a Bahia, de tal modo que na reconstrução da cidade de Ketu o culto a Oxóssi foi sendo perdido.

Sodré (Santos, 1988, p. 1) continua: “há quem diga, entretanto, que se o povo de Ketu pretendesse restabelecê-lo, teria de buscar na Bahia o saber necessário”.

Para Pai Euclides (1982, p. 33) “Oxóssi é a representação da caça, é o dono das matas”. É um Orixá caçador, que representa a fartura, a força e a energia que vem da floresta e dos seres que nela habitam. É muito reverenciado em todos os terreiros do país e possui uma ligação (talvez construída a partir da interação de povos indígenas e povos africanos) muito forte com o culto aos espíritos das matas do Brasil, de ancestralidade indígena.

Um *itam* de Oxóssi (Prandi, 2018, p. 116) conta como Orunmilá, seu pai, o consagrou Orixá das florestas e da caça. Vejamos:

Um certo dia, Orunmilá precisava de um pássaro raro para fazer um feitiço de Oxum.
Ogum e Oxóssi saíram em busca da ave pela mata adentro, nada encontrando por dias seguidos.
Uma manhã, porém, restando-lhes apenas um dia para o feitiço, Oxóssi deparou com a ave e percebeu que só lhe restava uma única flecha.
Mirou com precisão e a atingiu.
Quando voltou para a aldeia, Orunmilá estava encantado e agradecido com o feito do filho, sua determinação e coragem.
Ofereceu-lhe a cidade de Queto para governar até sua morte, fazendo dele o Orixá da caça e das florestas.

No Candomblé, grandes sacerdotes foram consagrados a este Orixá, como Maria Stela de Azevedo, a grande Mãe Stela de Oxóssi, escolhida no dia 19 de março de 1976 para ser a lalorixá de um dos mais importantes terreiros da Bahia, o Ilê Axé Opô Afonjá (Santos, 1988), também Severino Martiniano da Silva, mais conhecido como Pai Raminho de Oxóssi, o *Babakekerê* (pai pequeno) de Pai Euclides na lei do Candomblé.

3.1.3 Logum Edé

Logum Edé é um Orixá nascido do amor entre Oxum e Oxóssi. É um caçador, assim como seu pai, e possui os encantos de sua mãe. Seu culto é bastante difundido nos Candomblés do Brasil e seus filhos adeptos do Candomblé geralmente usam colares de miçanga de vidro que intercalam o dourado e o azul.

A relação de Logum Edé com Oxum e Oxóssi, bem como seu vínculo com as águas doces e as matas, pode ser interpretado através do seguinte *itam* (Prandi, 2018, p. 137/138):

LogumEdé era filho de Oxóssi com Oxum.
 Era o príncipe do encanto e da magia.
 Oxóssi e Oxum eram dois orixás muito vaidosos.
 Orgulhosos, eles viviam às turras.
 A vida do casal estava insuportável e resolveram que era melhor se separar.
 O filho ficaria metade do ano nas matas com Oxóssi e a outra metade com Oxum no Rio.
 Com isso, Logum se tornou uma criança de personalidade dupla: cresceu metade homem, metade mulher.
 Oxum proibiu Logum Edé de brincar nas águas fundas, pois os rios eram traiçoeiros para uma criança de sua idade.
 Mas Logum era curioso e vaidoso como os pais.
 Logum não obedecia à mãe.
 Um dia Logum nadou rio adentro, para bem longe da margem.
 Obá, dona do rio, para vingar-se de Oxum, com quem mantinha antigas querelas, começou a afogar Logum.
 Oxum ficou desesperada e pediu a Orunmilá que salvasse o filho, que a amparasse no desespero de mãe.
 Orunmilá, que sempre atendia a filha de Oxalá, retirou o príncipe das águas traiçoeiras e o trouxe salvo à terra.
 Então deu-lhe a missão de proteger os pescadores e a todos que vivessem nas águas doces.

Pierre Verger (1981) destaca que Logum tem numerosos adeptos no Brasil, e tem como particularidade viver seis meses do ano terra firme, comendo caça, e os outros seis meses no rio, comendo peixes, como se pode depreender da leitura do *itam* supracitado.

3.1.4Ossãe

O culto ao Orixá Ossãe desempenha um papel fundamental na dinâmica do Candomblé. Ossãe tem o domínio das folhas, as quais possuem uma grande importância litúrgica, seja na preparação de banhos rituais ou na própria louvação aos Orixás. Está ligado aos processos medicinais de cura por meio das folhas, além de sua associação aos espíritos sagrados das matas e florestas (Silva, 2022).

Pai Euclides (1984) defende que todos os Orixás dependem de Ossãe, pois sem folha não há Orixá. Muitos Orixás, inclusive, são adornados com folhas, a exemplo de Ogum, que dança com mariô, que é a própria folha de dendezeiro desfiada. É comum que as casas de Candomblé, e todos os terreiros de um modo geral, tenham em seus espaços muitas plantas, árvores e flores, que possuem poderes de cura e são utilizadas nos fundamentos da casa.

Entretanto, como muito terreiros estão localizados nas cidades, em áreas que a urbanização cresce sem freios, é comum que muitas das folhas utilizadas nos rituais sejam trazidas de outros lugares para o terreiro, o que vem se tornando cada vez mais difícil, visto a destruição dos espaços verdes urbanos.

Ossaim era o nome de um escravo que foi vendido a Orunmilá. Um dia ele foi à floresta e lá conheceu Aroni, que sabia tudo sobre plantas. Aroni, o gnomo de uma perna só, ficou amigo de Ossaim e ensinou-lhe o segredo das ervas. Um dia, Orunmilá, desejoso de fazer uma grande plantação, ordenou a Ossaim que roçasse o mato de suas terras. Diante de uma planta que curava dores, Ossaim exclamava: ‘Esta não pode ser cortada, é a erva que cura dores’. Diante de uma planta que curava hemorragias, dizia: “Esta estanca o sangue, não deve ser cortada”. Em frente de uma planta que curava a febre, dizia: ‘esta também não, porque refresca o corpo’. E assim por diante. Orunmilá, que era um babalaô muito procurado por doentes, interessou-se então pelo poder curativo das plantas e ordenou que Ossaim ficasse junto dele nos momentos de consulta, que o ajudasse curar os enfermos com o uso das ervas miraculosas. E assim Ossãe ajudava Orunmilá a receitar e acabou sendo conhecido como o grande médico que é (Prandi, 2018, p. 152).

O *itam* acima sintetiza a relação de equilíbrio e necessidade que o culto aos Orixás mantém com as folhas, o domínio de Ossãe, uma das fontes primordiais do Axé, a força vital que é acessada e partilhada pelos terreiros. As propriedades espirituais e medicinais das folhas revelam-se como um dos pilares do Candomblé. Sem folha não existe Orixá.

3.1.5 Obaluayê

Obaluayê é o Orixá da cura e das doenças, sendo comumente concebido como o Senhor da Terra. Esta divindade é bastante respeitada nos terreiros de Candomblé, que recorrem à sua essência para a cura de enfermidades e proteção contra pestes. Obaluayê, no culto nagô é equivalente ao vodum Sakpatá, do povo jeje. Ambos são guardiões da terra, das doenças, da cura e dos mortos.

Obaluayê gosta de silêncio. Todos os seus rituais são realizados com máxima atenção e cuidado. Nada deve sair errado durante a invocação da energia do Senhor da Terra. Pai Euclides (1984, p. 39) explica que a energia de Obaluayê também está relacionada à transformação. Quando “Obaluayê, trata-se do jovem –

representa o início, a alegria e o nascimento de tudo”, e quando “Omolu, trata-se do velho – o fim, a tristeza e a morte”.

No Brasil, quando Obaluayê se manifesta por meio do transe de seus filhos, todos os presentes o saúdam com gritos de “Atotô!”. Seus filhos incorporados dançam com uma vestimenta que cobre o corpo inteiramente de palhas, e carregam nas mãos o “xaxará”, um instrumento que se assemelha a uma pequena vassoura feita de palhas e decorada com búzios, contas de vidro e cabaças penduradas (Verger, 1981).

O principal ritmo tocado para Obaluayê nos atabaques é o “opaniyé”, que significa “ele mata qualquer um e come”, no dialeto iorubá. Os Candomblés também reverenciam Obaluayê com pipoca de milho, sua comida favorita, sendo muito utilizada em rituais para afastar doenças. Sua festa anual é o Olubajé, o banquete do rei, em que as casas de Candomblé ofertam comidas aos presentes para cura e fortalecimento da saúde de todos (Verger, 1981).

Conta um *ítam* que:

Obaluaê era um menino muito desobediente.
Um dia, ele estava brincando perto de um lindo jardim repleto de pequenas flores brancas.
Sua mãe havia lhe dito que ele não deveria pisar as flores, mas Obaluaê desobedeceu à sua mãe e pisou as flores de propósito.
Ela não disse nada, mas quando Obaluaê deu-se conta estava ficando com o corpo todo coberto por pequeninas flores brancas, que foram se transformando em pústulas, bolhas horríveis.
Obaluaê ficou com muito medo.
Gritava pedindo a sua mãe que o livrasse daquela peste, a varíola.
A mãe de Obaluaê lhe disse que aquilo acontecera como castigo porque ele havia sido desobediente, mas ela iria ajudá-lo.
Ela pegou um punhado de pipocas e jogou no corpo dele e, como por encanto, as feridas foram desaparecendo.
Obaluaê saiu do jardim tão bom como quando havia entrado (Prandi, 2018, p. 204).

No período colonial do Brasil, Obaluayê foi sincretizado com São Lázaro, São Roque e São Sebastião (todos santos católicos que possuem ligação com doenças e martírios), em função da grande incidência de doenças contagiosas a que estavam expostos os escravos e a população como um todo (Silva, 2022).

3.1.6 Oxumarê

Oxumarê é serpente e também arco-íris. Sua energia é ligada ao movimento e às forças que produzem o movimento, tanto da vida dos seres humanos quanto do próprio movimento da Terra. Oxumarê é atividade e mobilidade, permanência e continuidade, sendo a serpente sua principal representação. Acreditam os iorubás que se Oxumarê perdesse suas forças, o mundo chegaria ao fim (Verger, 1981).

Para o povo jeje, Oxumarê é equivalente ao vodum Dam. Pai Euclides (1984) explica que Dam é o vodum que faz a ligação entre o céu e a terra. Ele é o vodum Rei da nação jeje, sendo ricamente reverenciado nas casas de Candomblé Jeje e nos terreiros de Tambor de Mina de São Luís, que possuem uma forte influência daomeana.

Suas vestes e contas de vidro são verdes e amarelas, mas, em África, usa vermelho e azul. É também uma divindade que desafia o padrão ocidental de gêneros binários e fixos, tendo fases masculinas e femininas. A Grande Serpente da Riqueza, quando incorpora em seus filhos, dança representando uma serpente e fazendo gestos que simbolizam a ligação céu-terra, sempre enfeitada com muitos búzios e cobras de metal.

São numerosas as histórias de Oxumarê. O *itam* escolhido fala sobre a relação deste Orixá com a chuva. Vejamos:

Conta-se que Oxumarê não tinha simpatia pela Chuva.
Toda vez que ela reunia suas nuvens e molhava a terra por muito tempo, Oxumarê apontava para o céu ameaçadoramente com sua faca de bronze e fazia com que a chuva desaparecesse, dando lugar ao arco-íris.
Um dia Olodumare contraiu uma moléstia que o cegou.
Chamou Oxumarê, que da cegueira o curou.
Olodumare temia, entretanto, perder de novo a visão, e não permitiu que Oxumarê voltasse à Terra para morar.
Para ter Oxumarê por perto, determinou que morasse com ele, e que só de vez em quando viesse à Terra em visita, mas só em visita.
Enquanto Oxumarê não vem à Terra, todos podem vê-lo no céu com sua faca de bronze, sempre se fazendo no arco-íris para estancar a chuva (Prandi, 2018, p. 224).

Masculino e feminino, arco-íris e serpente, Rei de toda uma nação de Candomblé e presente em muitas outras denominações afro-religiosas, responsável pela dinâmica do movimento e pelas relações entre humanos e natureza. Oxumarê/Dam permeia as espécies de Candomblé e produz um belo intercâmbio de tradições e fundamentos.

Sua magnificência vai além do poder, das riquezas, do ouro e dos búzios. Ele é o contraponto exato ao modo demonizado com que os cristãos enxergam as

serpentes, consideradas animais inimigos, cruéis aos seres humanos. O Candomblé enxerga nas serpentes uma divindade a ser cultuada e protegida, independentemente de tamanho ou peçonha.

3.1.7 Xangô

O grande Orixá Rei, senhor dos trovões, do fogo, dos vulcões e da vida. É associado à realeza da cidade de Oyó, onde exerceu sua majestade. A ele pertence o fogo da vida e o âmago da sobrevivência, os prazeres e as abundâncias. Xangô vive em todos aqueles que foram e continuam a ser escolhidos para serem de Candomblé.

Xangô possui muitos caminhos, nos Candomblés conhecidos como “qualidades”, que podem estar relacionadas a ancestrais diferentes ou momentos diferentes da vida do mesmo ancestral. Os caminhos de Xangô com maior proeminência são Airá, Aganjú e, na Bahia, Afonjá. Todos os Orixás do trovão (que para alguns são partes, qualidades, do mesmo Orixá) são ligados à realeza, tidos como grandes guerreiros, dotados de força, riqueza e o poder de manipular elementos atmosféricos.

Nos Candomblés, Xangô é saudado com gritos de “Kaô Kabiesile” (*Káwóókábiyèsí*), que significa “venham ver e admirar o rei”, de acordo com a obra *O Candomblé da Barroquinha*, de Renato da Silveira (2006). No Recife, seu culto é tão emblemático e fortalecido que o Candomblé é conhecido como Xangô de Pernambuco, como já mencionado. Na Casa Fanti-Ashanti, Xangô é o patrono da atual zeladora e lalorixá do terreiro, Izabel dos Santos, mais conhecida como Mãe Kabeca de Xangô, e, também um dos donos da Casa.

Um dos principais símbolos de Xangô é o machado de duas lâminas, conhecido nos Candomblés como Oxê. O machado remete ao comportamento justiceiro de Xangô, pois este Orixá costuma punir os causadores de injustiças e mentirosos. Quando em transe, além do Oxê, Xangô usa o Xeré, uma espécie de chocalho que imita o barulho da chuva, e também uma bolsa de couro, onde, segundo a tradição, Xangô guarda as pedras de raio.

Para exemplificar e entender melhor esta divindade, trago um *ítam* que conta como Xangô se tornou o senhor dos trovões. Vejamos:

Xangô era um rei muito poderoso.
 Vivia com suas esposas Iansã, Obá e Oxum.
 Sempre preocupado em fazer guerra, estava à procura de uma nova magia para derrotar os inimigos.
 Um dia, pensando ter descoberto finalmente uma fórmula muito poderosa, Xangô subiu numa colina e lançou seu experimento.
 Era o raio, que maravilha, que poder!
 Mas foi muito grande sua decepção.
 Com rumor terrível, a invenção precipitou-se sobre seu palácio e o destruiu, incendiando também a cidade e matando grande parte de seus súditos.
 Desesperado, Xangô fugiu para a terra dos vizinhos tapas, seguido por Iansã.
 Refugiou-se depois na cidade de Cossô.
 Mas a dor não o deixava em paz.
 Não suportando mais a tristeza que sentia pelo ato impensado, Xangô bateu fortemente os pés no chão, desaparecendo terra adentro.
 Foi para o Orum.
 Iansã o acompanhou e fez o mesmo na cidade de Irá, sendo seguida por Oxum e Obá.
 Desde então Xangô está vivo no trovão, enquanto Iansã, Oxum e Obá correm como rios.
 Assim surgiram novos Orixás (Prandi, 2018, p. 260-261).

A força elementar de Xangô é associada tanto à natureza, na força dos trovões, quanto à dinâmica social humana. Um Orixá que foi rei e guerreiro, transformou-se em divindade e tem seu culto fortemente difundido em África e no Novo Mundo até os dias atuais. O Rei é patrono de importantes Casas de Candomblé do Brasil, como o Ilê Axé Opô Afonjá e o Ilê Axé Opô Aganjú, e de Tambor de Mina, que é o caso da Casa de Nagô Abioton.

3.1.8 Iansã -Oyá

Iansã-Oyá é uma Orixá naturalmente ligada aos ventos, às tempestades e ao fogo. Geralmente associada ao estereótipo de mulher de pavio curto, Oyá foi guerreira, mãe e, de acordo com Pierre Verger (1981), a primeira e mais leal das esposas de Xangô.

No Brasil, seu culto é bastante semelhante ao da África. Oyá tem como um de seus símbolos principais o chifre de búfalo (Verger, 1981). Sua principal oferenda é o acarajé (àkàrà), que são bolinhos de massa de feijão fradinho fritos no óleo de dendê. Esta receita saiu dos terreiros da Bahia por meio dos tabuleiros, como forma de ganho do sustento para mulheres negras que detinham o conhecimento da confecção dos bolinhos. Hoje são comercializados em todo o país, principalmente em Salvador.

Oyá-lansã possui estreita ligação ao culto dos mortos, os *Egungun*, de modo que determinados atos de suas danças (quando está em transe em algum de seus filhos) parecem expulsar os espíritos dos mortos com movimentos dos braços, que se movimentam estendidos e largamente abertos para frente (Verger, 1981).

Conta um *itam* de Oyá (Prandi, 2018, p. 302) que ela se transformou no próprio Rio Níger, explicando a origem do nome lansã, que, de acordo com Verger (1981), teria origem na expressão “aborimesan”, que significa “com nove cabeças”, em alusão aos supostos nove braços do delta do Níger. Pai Euclides (1984) escreve que ao invocar “Oyá Mesan Orum”, estamos invocando a “mãe dos nove céus”. Percebe-se, portanto, a ligação simbólica que existe entre essa Orixá e o número nove.

Oiá foi escolhida a prosseguir sua jornada ao lado do seu marido Xangô. Enquanto amasse esse homem, não deveria retornar a Irá, sua terra natal, onde vivia sua família. Dividida sentimentalmente, Oiá não seguiu as recomendações e voltou a Irá. Um dia recebeu a notícia da morte de Xangô. Sentindo grande tristeza pelo ocorrido, usou seus poderes sobrenaturais e transformou-se em um rio, Odô Oiá, o rio Níger (Prandi, 2018, p. 302).

No Brasil, em se tratando do contexto diaspórico dos Orixás, lansã não possui ligações diretas com os rios. Os rios são interpretados como pertencentes a Oxum. Oyá, nesse contexto, é a senhora dos ventos e das tempestades. No sincretismo católico, Oyá é associada à Santa Bárbara, uma jovem moça que usa vestes vermelhas e carrega espada, que foi condenada à morte pelo próprio pai após ter se convertido ao catolicismo, e, após a execução, o pai morreu abruptamente, atingido por um raio (Silva, 2022).

“A menina dos olhos de Oyá” foi o título do samba-enredo da Estação Primeira de Mangueira no desfile das escolas de samba do Rio de Janeiro no carnaval de 2016, em homenagem a cantora Maria Bethânia, iniciada para lansã-Oyá nos preceitos do Candomblé, no Terreiro do Gantois. A Marquês de Sapucaí foi tomada por uma apresentação com elementos ligados à lansã, como búfalos e borboletas.

Esta enérgica Orixá também foi dona da cabeça de célebres lalorixás do Candomblé baiano, como dona Olga Francisca Régis, mais conhecida como Mãe Olga do Alaqueto, responsável pela transmissão oral de muitos conhecimentos e

histórias sobre a formação do Candomblé Ketu, e dona Luisa Franquelina da Rocha, mais conhecida como Gaiacu Luisa, que foi sacerdotisa da Roça do Ventura, já mencionado anteriormente.

3.1.9 Obá

Obá é uma Orixá de culto bastante restrito e não tão difundido no Brasil como o de outras Orixás, como Iemanjá e Oxum. Possui natureza guerreira e, na África, é cultuada como o rio de mesmo nome. Foi uma das esposas de Xangô, a mais velha dentre elas, tendo travado brigas com Oxum por conta do marido, perdendo, inclusive, uma de suas orelhas (Verger, 1981).

Pai Euclides (1984) aduz que Obá representa a revolta, a queda, a perda de sangue e a perda de membros do corpo. Conta ainda que é uma divindade bastante ativa e resistente, tímida e determinada, com poucos filhos, pois não simpatiza com todos. Seus filhos costumam não ter sorte no amor.

Obá e Oxum competiam pelo amor de Xangô.
Cada semana, uma das esposas cuidava de Xangô, fazia comida, servia à sua mesa.
Oxum era a esposa mais amada e Obá imitava Oxum em tudo, inclusive nas artes da cozinha, pois o amor de Xangô começava pelos pratos que comia.
Oxum não gostava de ver Obá copiando suas receitas e decidiu vencer definitivamente a rival.
Um dia convidou Obá à sua casa, onde a recebeu usando um lenço na cabeça, amarrado de modo a esconder as orelhas.
Oxum mostrou a Obá um alguidar onde preparava uma fumegante sopa, na qual boiavam dois apetitosos cogumelos.
Disse à curiosa Obá que eram as suas próprias orelhas, orelhas que ela cortara, segredou cumplicemente.
Xangô havia de se deleitar com a iguaria.
Não tardou para que ambas testemunhassem o sucesso da receita.
O marido veio comer e o fez com gula, se fartou.
Elogiou sem parar os dotes culinários da mulher.
Obá quase morreu de ciúme.
Na semana seguinte, Obá preparou a mesma comida, cortou uma de suas orelhas e pôs pra cozinhar.
Xangô, ao ver a orelha no prato, sentiu engulhos.
Enojado, jogou tudo no chão e quis bater na esposa, que chorava.
Oxum chegou nesse momento, exibindo suas intactas orelhas.
Obá num segundo entendeu tudo, odiou a outra mais que nunca.
Envergonhada e enraivecida, precipitou-se sobre Oxum e ambas se envolveram em uma briga que não tinha fim.
Xangô já não suportava tanta discórdia em casa e esse incidente só fez aumentar a sua raiva.
Ameaçou de morte as briguentas esposas, perseguiu-as.
Ambas tentaram fugir da cólera do esposo.

Xangô procurou alcançá-las, lançou o raio contra elas, mas elas corriam e corriam, embrenhando-se nos matos, ficando cada vez mais distantes, mais inalcançáveis.

Contam-se delas que acabaram por ser transformadas em rios.

E de fato, onde se juntam o rio Oxum e o rio Obá, a correnteza é uma feroz tormenta de águas que disputam o mesmo leito (Prandi 2018, p. 314-316).

O *itam* acima amplamente conhecido em todos os Candomblés do país. A disputa entre Oxum e Obá, representada na correnteza do encontro entre os dois rios, é uma bela demonstração da diversidade religiosa e do modo iorubano de interpretar suas divindades. Longe da busca por uma ideia de perfeição e onipotência, os deuses africanos possuem falhas e acertos, orgulhos e arrependimentos, perdões, sofrimentos e tiranias. E continuam a ser deuses.

3.1.10 Ewá -Yewá

Assim como Obá, Ewá, ou Yewá, tem um culto pouco difundido no Brasil, com predominância em casas tradicionais de Candomblé e em alguns poucos terreiros de Tambor de Mina. Suas filhas são raras, sendo conhecida como uma Orixá que, diante de qualquer deslize, “foge”. Ewá é a senhora do entardecer.

Pai Euclides (1984) escreveu que Ewá, assim como Oxumarê, possui íntima relação com as cobras. Sua representação simbólica está ligada ao esconderijo, sendo ela a cobra que se esconde por baixo das folhas, que nunca erra um bote. O seguinte *itam* (Prandi, 2018, p. 238-239) narra a relação entre Ewá e Oxumarê, como descrito a seguir:

Filha de Nanã também é Euá.

Euá é o horizonte, o encontro do céu com a terra.

É o encontro do céu com o mar.

Euá era bela e iluminada, mas era solitária e tão calada.

Nanã, preocupada com sua filha, pediu a Orunmilá que lhe arranjasse um amor, que arranjasse um casamento para Euá.

Mas Euá desejava viver só, dedicada à sua tarefa de fazer cair a noite no horizonte, matando sol com a magia que guarda na cabaça *adô*.

Nanã, porém, insistia em casar sua filha.

Euá pediu então ajuda a seu irmão Oxumarê.

O Arco-Íris escondeu Euá por trás do horizonte e Nanã nunca mais pôde alcançá-la.

Assim, os dois irmãos passaram a viver juntos, para sempre inatingíveis no horizonte, lá onde o céu encontra a terra.

Onde ela faz nascer a noite com seu *adô*.

Maria de Lourdes Siqueira (1998), em pesquisa nos terreiros de Candomblé da Bahia, também observou que Ewá é uma divindade que poucos recebem, tendo

íntima relação com as águas. Verger (1981) descreve Ewá como uma divindade que possui origem em um rio africano de mesmo nome, que corre paralelo ao rio Ogum. Ambos os autores concordam que Ewá é uma Orixá que possui laços com o rio.

Ewá foi o Orixá de cabeça de uma histórica e importante figura do Candomblé da Bahia, dona Maria das Mercês dos Santos, mais conhecida como Mãe Cotinha de Ewá, a primeira mulher a ocupar o posto de lalorixá da Casa de Oxumarê, em Salvador.

3.1.11 Iemanjá

Iemanjá, no Brasil, está associada às águas do mar e aos peixes. É a mãe, cujos filhos são peixes. Talvez Iemanjá seja o Orixá mais popular do país, visto que é fortemente cultuada não só no Candomblé, no Tambor de Mina e na Umbanda, mas também em diversas outras manifestações religiosas espiritualistas. Iemanjá cuida das cabeças, proporcionando paz e equilíbrio. É a “Yá Orí”, a mãe de todas as cabeças.

Em África, Iemanjá é a Orixá do povo Egbá, uma nação iorubá que outrora esteve estabelecida na região entre Ibadan e Ifé. Lá existe o rio “Yemojá” (Verger, 1981). No Brasil, Iemanjá está ligada aos mares e oceanos, e não ao rio como na África. Seus filhos usam colares de contas de vidro transparentes, azuis ou verdes, e, quando em transe em algum de seus filhos, dança fazendo gestos que remetem às ondas do mar.

Pai Euclides (1984) defende que Iemanjá também é uma representação da criação do mundo e dos seres humanos, assim como é uma divindade capaz de restaurar emoções e prover a nutrição dos indivíduos. Ela é a mãe de todos os Orixás e, junto a Oxum e Orunmilá, coordena todos eles.

Um *ítam* de Iemanjá com Olodumare (Prandi, 2018, p. 388), o senhor do destino, revela a ligação entre Iemanjá e as cabeças de todas as pessoas. Vejamos:

Dia houve em que todos os deuses deveriam atender ao chamado de Olodumare para uma reunião.
Iemanjá estava em casa matando um carneiro, quando Legba chegou para avisá-la do encontro.
Apressada e com medo de atrasar-se e sem ter nada para levar de presente para Olodumare, Iemanjá carregou consigo a cabeça do carneiro como oferenda para o grande pai.

Ao ver que somente Iemanjá trazia-lhe um presente, Olodumare declarou:
 “Awoyóorí Dori re”.
 “Cabeça trazes, cabeça serás”.
 Desde então Iemanjá é a senhora de todas as cabeças.

Iemanjá foi a dona de célebres sacerdotisas e sacerdotes de terreiros em todo o Brasil, tais como Mãe Beata de Iemanjá, Mãe Dudu da Casa de Nagô, Pai Jorge Itacy, Mãe Gisèle Omindarewa, Manoel Papai e Mãe Tieta de Iemanjá.

3.1.12 Oxum

A força das águas doces, das cachoeiras, das lagoas e das nascentes. A protetora das crianças, da gestação e do parto. A feiticeira, astuta e inteligente. Oxum é graça, maternidade e complexidade. Por ela, todos já se apaixonaram ou um dia se apaixonarão. A divindade do ouro e dos rios é buscada em razão de sua conhecida capacidade de proceder com a realização dos pedidos de todos aqueles que lhes são fiéis.

Seja na Bahia ou na África, o elemento que melhor representa Oxum são os corpos de água doce. Oxum reina sobre rios, lagos, lagoas, diques, córregos e cachoeiras, exercendo ampla influência sobre a fertilidade e a abundância de riquezas. Oxum intervém em conflitos com palavras de paz, sempre com astúcia e determinação (Siqueira, 1998).

Pai Euclides (1984) escreveu que Oxum é a protetora das parturientes, sendo ela uma Orixá que gosta muito de crianças, além de perfumes, enfeites dourados e joias. Ela possui um comportamento vaidoso e é deveras ciumenta com seus filhos. Os seus filhos são completa e alucinadamente apaixonados por essa Orixá, numa relação que se assemelha aos laços químicos e biológicos existentes entre mãe e filho.

Oxum, assim como outras divindades já mencionadas, é adorada como um rio de mesmo nome que corre no território da Nigéria, em Ijexá e Ijebu. Contam os *itans* que Oxum teria sido a segunda mulher do rei Xangô, entretanto, viveu antes com Ogum, Orunmilá e Oxóssi. Seu nome deu origem ao nome da cidade de Oxogbô, onde até os dias atuais é reverenciada com festividades à beira do rio, mantendo estreitos laços com os reis de Oxogbô (Verger, 1981).

No Brasil, por ser uma divindade relacionada ao amor maternal, Oxum geralmente é sincretizada com a imagem de Nossa Senhora da Conceição (Silva,

2022), com poucas exceções. Suas celebrações e entrega de presentes costumam acontecer no dia oito de dezembro ou doze de outubro.

Um *itam* conta como Oxum salvou a terra da seca. Vejamos:

Uma vez Olodumare quis castigar os homens.
Então levou as águas da terra para o Céu.
A terra tornou-se infecunda.
Homens e animais sucumbiam pela sede.
Ifá foi consultado.
Foi dito que se fizesse um ebó.
Com bolos, ovos, linha preta e linha branca, com uma agulha e com um galho.
Oxum encarregou-se de levar o ebó ao Céu.
No caminho Oxum encontrou Exú e ofereceu-lhe os fios e a agulha.
Em seguida, encontrou Obatalá e entregou-lhe os ovos.
Obatalá ensinou-lhe o caminho da porta do Céu.
Lá chegando, Oxum encontrou um grupo de crianças e repartiu entre elas os bolos que levava.
Olodumare viu tudo aquilo e se comoveu.
Olodumare devolveu à Terra a água retida no Céu e tudo voltou a prosperar (Prandi, 2018, p. 492).

Oxum foi mãe de célebres sacerdotes e sacerdotisas do Candomblé do Brasil, como dona Maria Bibiana do Espírito Santo, conhecida como Mãe Senhora de Oxum, que iniciou diversos filhos e filhas no Axé Opô Afonjá (entre elesse destacam Pierre Verger, Pai Balbino de Aganju e Mãe Stella de Oxóssi), Mãe Janda de Oxum Bakundê, mãe biológica de Manoel Papai, do Sítio de Pai Adão, e aquela que talvez tenha sido a mais famosa e importante lalorixá do Brasil, dona Maria Escolástica da Conceição Nazaré, a inoxidável e irreverente, Mãe Menininha do Gantois.

3.1.13 Nanã

A mais velha de todos os Orixás. A senhora que representa o princípio de tudo, a criação do mundo e dos seres humanos através da lama, e o fim de tudo, a morte. Assim como Obá e Ewá, Nanã é uma Orixá que possui poucos filhos. Seu culto se assemelha ao de Obaluayê, vez que seus rituais demandam muita seriedade, para que nada desagrade a Grande Mãe. Nanã vive na essência dos lamaçais, dos manguezais, dos pântanos e das lagoas.

Pai Euclides (1984) escreveu que Nanã é uma divindade muito bondosa e que ajuda seus filhos em todos os objetivos, entretanto, é preciso ter muito cuidado

para não despertar o lado negativo desta Orixá, vez que ela é, também, encarregada de destruições, ruínas e tragédias.

As observações de Siqueira (1998) corroboram a visão de Pai Euclides acerca da divindade Nanã. Ela é a mãe maior, respeitável e admirável, detentora dos saberes que transformam terra e água em vida, a lama como força vital, a lama é o axé. Nanã seria a mãe de Obaluayê, comandando, junto a ele, os caminhos da terra e da morte.

No Brasil, Nanã Buruku, ou somente Nanã, é sincretizada com Senhora Santana, que teria sido a avó de Jesus Cristo (Verger, 1981). Nos candomblés, seus filhos usam contas de tom azul claro ou roxo, e dançam incorporados em movimentos lentos, curvados, com mãos fechadas que simbolizam a lama sendo amassada com as mãos.

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, o orixá tentou vários caminhos.
Tentou fazer o homem de ar, como ele.
Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu.
Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura.
De pedra ainda a tentativa foi pior.
Fez de fogo e o homem se consumiu.
Tentou azeite, água e até vinho de palma, e nada.
Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro.
Apontou para o fundo do lago com seu ibirí, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama.
Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã.
Oxalá criou o homem, o modelou no barro.
Com o sopro de Olorum ele caminhou.
Com a ajuda dos orixás povoou a Terra.
Mas tem um dia que o homem morre e seu corpo tem que retornar à terra, voltar à natureza de Nanã Burucu.
Nanã deu a matéria no começo, mas quer de volta no final tudo o que é seu (Prandi, 2018, p. 196-197).

Este *itam* de Nanã nos mostra a visão mítica iorubá sobre a criação da humanidade. É possível perceber, também, a ideia de troca, de retorno. Pai Euclides era sábio ao dizer que “é da terra que vem tudo e é pra terra que volta tudo”. A matéria, que outrora fora emprestada, retorna em forma de axé ao seu berço ancestral para que novas vidas possam ser formadas.

3.1.14 Oxalá

O Orixá pai da criação, que deu vida ao homem, junto a Nanã. Oxalá é associado à cor branca e, no Brasil, todas as sextas-feiras lhe são dedicadas. Pode ser representado como um jovem guerreiro, Oxaguiam, ou como um velho senhor, Oxalufam, que anda curvado e se apoia em um cajado, o opaxorô.

Verger (1981) afirma que o Grande Orixá, também rei do Pano Branco ou Obatalá, ocupa um lugar único e incontestado no panteão dos Orixás como o mais importante entre os deuses Iorubás. Oxalá também é conhecido como “Obá Igbò”, o rei dos Igbôs, bem como, no caso de Oxaguiam, o rei da cidade de Ejibô, o “Elegibô”.

Um *ítam* descrito por Prandi (2020, p. 596-597) descreve a criação da vida e da morte por Oxalá. Vejamos:

Quando o mundo foi criado, coube a Obatalá a criação do homem.
O homem foi criado e povoou a Terra.
Cada natureza da terra, cada mistério e segredo, foi tudo governado pelos orixás.
Com atenção e oferendas aos orixás, tudo o homem conquistava.
Mas os seres humanos começaram a se imaginar com os poderes que eram próprios dos orixás.
Os homens deixaram de alimentar as divindades.
Os homens, imortais que era, pensavam em si mesmos como deuses.
Não precisavam de outros deuses.
Cansado dos desmandos dos humanos, a quem criara na origem do mundo, Obatalá decidiu viver com os orixás no espaço sagrado que fica entre o Aiê, Terra, e o Orum, o Céu.
E Obatalá decidiu que os homens deveriam morrer, cada um num certo tempo, numa certa hora.
Então Obatalá criou Icu, a Morte.
E a encarregou de fazer morrer todos os humanos.
Obatalá impôs, contudo, à Morte uma condição: só Olodumare podia decidir a hora de morrer de cada homem.
A Morte leva, mas a Morte não decide a hora de morrer.
O mistério maior pertence exclusivamente a Olorum.

Oxalá foi o Orixá dono da cabeça de Pai Euclides, e, como muitos dizem, foi também o Orixá responsável pela vinda do Candomblé ao Maranhão. O memorável Talabyan (1984) acreditava que Oxalá é pai e senhor de tudo que existe no mundo, simbolizando a paz, o amor, a luz e a procriação.

Pai Euclides (1984) aduz que Oxalufam está ligado ao descanso, à premeditação e à recuperação, enquanto Oxaguiam é representado pelo progresso, pelas batalhas e pela prestatividade. Oxaguiam é o dono da Casa Fanti-Ashanti, junto com Oxum Abalou e Xangô Aganju.

Para Santos (2022), Oxalá foi sincretizado com o culto católico a Jesus Cristo por terem características similares, já que ambos são filhos do Deus supremo e representam a paz. De acordo com Siqueira (1998), Oxalá é cultuado nos Candomblés como o pai de todos os Orixás e diversas são as cerimônias que celebram este Orixá na Bahia, dentre elas a Lavagem do Bonfim e o ritual das “águas de Oxalá”.

Oxalufam é simbolizado pelo Opaxorô, uma espécie de cajado que serve tanto para apoiar o velho Orixá, quanto para simbolizar a paz. Oxaguiam carrega uma espada, para vencer suas guerras, e uma mão de pilão, que ele usa para amassar sua comida favorita e mais simbólica, o inhame (Siqueira, 1998).

Possuo uma estreita ligação com Oxalá. Ele é o Orixá da navalha que raspou a minha lalorixá, o próprio Pai Euclides. É também o dono do axé em que fui iniciado, a Casa Fanti-Ashanti. A ligação maior se fez em minha iniciação, pois tive o privilégio de ser o primeiro de um barco de dois laôs, sendo o segundo consagrado para Oxaguiam, meu irmão e grande amigo, Felipe Araujo de Oxalá.

Além de Pai Euclides e Mãe Isaura, a primeira mãe pequena da Casa Fanti-Ashanti, muitos foram os sacerdotes de terreiros consagrados a Oxalá. Atualmente, o posto de lalorixá do Terreiro do Gantois é exercido por dona Carmen Oliveira da Silva, a grande Mãe Carmen do Gantois, filha biológica de Mãe Menininha.

3.2 O Candomblé do Maranhão na atualidade: Mãe Kabeca De Xangô, a sucessora Da Casa Fanti-Ashanti

Com a morte de Pai Euclides, em 2015, a filha adotiva do inoxidável Talabian, Mãe Kabeca de Xangô, assume a chefia da casa matriz do Candomblé do Maranhão. A Casa ficou temporariamente fechada, durante um ano, em respeito ao período fúnebre, conforme é praxe nos Candomblés. Sua reabertura aconteceu em 29/09/2016, com um retumbante Candomblé para Xangô.

Sob o comando de Mãe Kabeca, todas as festividades da Casa seguem sendo realizadas com a primazia e o rigor de sempre. Preparada desde os 13 anos de idade para assumir o posto de lalaxé da Casa Fanti-Ashanti, Mãe Kabeca leva o legado de seu pai e iniciador com maestria.

Mãe Kabeca já iniciou uma leva de filhos e filhas tanto no Tambor de Mina, quanto no Candomblé, sendo sempre muito reverenciada por autoridades políticas e religiosas de todos os segmentos. Sua autoridade enquanto zeladora da primeira Casa de Candomblé do Maranhão é reconhecida nacional e internacionalmente, de modo que recebe visitas de pessoas de diversas localidades do mundo e concede entrevistas a muitos veículos que buscam conhecer o Tambor de Mina e o Candomblé do Maranhão.

Atualmente, São Luís possui outras casas de Candomblé que não descendem da Casa Fanti–Ashanti, oriundas de outras cidades do Brasil e também de outras nações do Candomblé. A Casa fundada por Pai Euclides segue sendo uma referência cultural e religiosa para muitos, até mesmo para aqueles que não descendem do Axé Fanti-Ashanti.

Por escolhas do destino e dos Orixás, tive eu o privilégio de ser o primeiro elegum (filho de santo que entra em transe) iniciado por Mãe Kabeca após o falecimento de Pai Euclides, junto com meu irmão, Felipe de Oxalá, na Lei do Candomblé da Casa Fanti-Ashanti, em 03/12/2021. Foi uma grande festa comemorada por toda a comunidade, pois significava o retorno das iniciações do Candomblé, elemento essencial para a continuidade e manutenção do Axé.

Minha iniciação me trouxe inúmeras provocações, principalmente a respeito do lugar que os candomblés teriam no mundo de hoje e no futuro, com degradação ambiental em massa e desaparecimento de povos e comunidades tradicionais em função do modelo de sociedade adotado pelo Estado brasileiro. Essa problemática se soma ao fato de que, desaparecendo a natureza e enfraquecendo o modo de viver saudável entre o homem e o ambiente, também desaparece a essência do Orixá.

Os Orixás são como partes da natureza, que quando juntos estão em total equilíbrio. Iemanjá está associada ao mar, Oxum aos rios, Nanã à lama, ao manguê e aos pântanos, Oxóssi às matas, dentre outros. Pensando a partir dessa perspectiva, a existência de espaços como rios, mangues e matas se torna essencial para o culto às divindades africanas.

Partindo da ideia de que “Orixá é natureza”, poderíamos dizer que existe a necessidade de espaços de natureza para a continuidade da existência de Orixá e seu culto? Por mais que muitos terreiros estejam localizados em espaços urbanos,

moldados às cidades construídas com base no modelo capitalista de produção e exploração, a ideia relacional da natureza com as divindades africanas é presente até mesmo naqueles terreiros que não possuem uma árvore sequer. Entretanto, creio que a resposta para a pergunta será discorrida ao longo deste trabalho. Dito isso, entendo ser importante contextualizar o modo como os terreiros se encontram nos tempos atuais.

O histórico das religiões de matriz africana foi preservado quase anonimamente, com violentas tentativas de apagamento. Em comparação às religiões dominantes no Brasil, muito pouco se registrou sobre a formação dos terreiros que, diga-se de passagem, estão presentes em quase todas as cidades do país (Silva, 2005).

Essa visão violenta sobre os terreiros, orientada inicialmente pela igreja católica e até hoje fortemente difundida principalmente entre segmentos evangélicos, reverberou em diversos aspectos presentes nos terreiros e em seus membros, desde a forma de cultuar as divindades até o modo como os terreiros são enxergados pelas instituições.

Conceituo terreiro como um espaço sagrado que funciona como morada, refúgio e amparo a todos os descendentes de africanos escravizados que até os dias atuais existem e resistem no Brasil. O Terreiro é aglutinador, produz e propaga união; é um espaço sagrado, pois guarda os segredos do culto aos ancestrais africanos que foram divinizados ainda no Continente Mãe; é um lugar de cura, vez que transmite práticas que buscam a saúde e o bem-estar da comunidade (Montreuil, 2023).

A professora Maria de Lourdes Siqueira (1998, p. 173) possui um dos mais completos conceitos acerca do espaço Terreiro:

Terreiro é um espaço social, mítico, simbólico, onde a natureza e os seres humanos se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como o real, na qual as pessoas que o constituem acreditam. É o espaço onde o mito e o rito fazem parte da própria vida das pessoas que dele participam.

Este espaço mítico de adoração aos deuses é também uma trincheira de resistência contra as mais diversas formas de racismo. A reunião de africanos de diferentes regiões da África, que antes era deliberadamente planejada para impedir qualquer forma de articulação ou organização entre os negros, é exemplificada no

contexto dos terreiros de Candomblé, onde indivíduos ligados a divindades de diferentes regiões da África estão irmanados pelos laços do axé.

As divindades africanas que antes eram cultuadas por comunidades, cidades e países inteiros, cada qual em seu território, passaram a ser, no Brasil, adoradas e louvadas em conjunto, nos Terreiros de Candomblé. Pierre Verger (1981, p. 22) escreveu que “quando o africano era transportado para o Brasil, o Orixá tomava um caráter individual, ligado à sorte do escravo, agora separado do seu grupo familiar de origem”.

Atualmente, um filho de Iemanjá, a senhora do povo Egbá, compartilha a mesma vida religiosa com um filho de Xangô, o grande rei do povo de Oyó. Estes Orixás iorubanos representam, hoje, a herança de indivíduos que atravessaram o Oceano Atlântico sob as condições mais degradantes possíveis, lutaram por sua existência e pela continuidade dos laços ancestrais. Os terreiros têm, além do papel social e religioso inerente ao Axé, um compromisso para com os antepassados que tanto lutaram pela preservação de sua religiosidade.

4 RACISMO AMBIENTAL COMO VIOLÊNCIA AOS CANDOMBLÉS: AS BASES RACISTAS DO ESTADO BRASILEIRO, REFLEXOS DE POLÍTICAS AMBIENTAIS RACISTAS E DIREITOS FUNDAMENTAIS NA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988

4.1 Colonialidade, racismo e ambiente

No que diz respeito à discussão desenvolvida neste trabalho, tomo por marco teórico o conceito de racismo estrutural, estudado e difundido no Brasil por Silvio Almeida (2019), pois entendo que o processo de subjugação de indivíduos em função da raça está ligado ao modelo capitalista de produção e acumulação de riquezas, indo muito além de uma simples ação individual.

Esse conceito de racismo estrutural vai além do racismo institucional (sem, contudo, excluí-lo) (mas não o exclui), pois identifica que as instituições são, na verdade, reflexo da sociedade que representam, portanto, é algo estrutural. Nas palavras de Almeida (2019, p. 47): “as instituições são racistas porque a sociedade é racista”.

A ideia de visualizar o racismo de forma estrutural na sociedade brasileira parte do pressuposto de que o racismo é, também, um processo político e histórico. A prática da inferiorização de pessoas com base na raça remonta à expansão econômica e à descoberta do novo mundo pelos europeus. A expansão comercial burguesa e a crescente cultura renascentista europeia moldaram o ideário do “homem universal”, com a intenção de estabelecer que o homem branco, europeu, do gênero masculino seria o ideal-superior, de modo que todo o restante não condizente com este homem universal foi considerado menos evoluído (Almeida, 2019).

Os europeus oriundos das metrópoles de Portugal, Espanha, Inglaterra e outros países basearam o funcionamento do sistema econômico mercantilista da época na escravidão de povos africanos e indígenas, com o objetivo de produzir excedentes e acumular riquezas, e estabelecer as bases desenvolvimentistas do capitalismo, nos mesmos moldes de subordinação (Garcia, 2020).

Para Carlos Alfredo Hasenbalg (1982, p. 67):

A expansão européia iniciada no século XV teve como resultado o contato entre europeus brancos e populações não-brancas das áreas que iam

sendo incorporadas ao mercado internacional. Desses contatos resultaram na incorporação de povos inteiros aos domínios coloniais metropolitanos, migrações forçadas de trabalhadores entre continentes e regiões e a sujeição de populações de cor a sistemas repressivos de trabalho.

A negação total ou parcial da humanidade de pessoas negras, bem como de demais pessoas não brancas, é a essência do racismo, que foi a justificativa utilizada pelos brancos europeus para exercerem o domínio sobre os povos racializados, como um subproduto do desenvolvimento capitalista (Hasenbalg, 1982).

Utilizo a interpretação marxista para as análises de raça e classe do presente estudo, com base nas leituras de Lélia Gonzalez (2020), Carlos Hasenbalg (1982) e Silvio Almeida (2018). Desse modo, entendo que o capitalismo encontrou no racismo uma forma de manutenção de força de trabalho explorável. Nas palavras de Hasenbalg (1982, p. 76/77), “a origem do conflito racial se encontra no processo mais geral de mercantilização do trabalho”, de forma que “os arranjos racistas operam em benefício da classe capitalista e em detrimento de todos os trabalhadores”.

Para Aimé Césaire (2020), na obra “Discurso Sobre o Colonialismo”, o colonialismo europeu, fortalecido e engendrado pelo cristianismo, foi responsável pelas violências que vitimam negros, indígenas e asiáticos até os dias atuais. A propagação de ideias supremacistas, baseadas na equação “*cristianismo: civilidade; paganismo: selvageria*”, foi, para Césaire, o modo pedante que a Igreja utilizou a fim de justificar as atrocidades do período colonial e suas consequências.

A colonialidade permeia o modo de viver e existir da maioria das sociedades modernas, em especial no Brasil. Muitos argumentam, inclusive, que o “progresso” trazido pela Europa e seu modelo colonial foram fundamentais para a construção do mundo moderno conhecido atualmente. Nas palavras de Césaire (2020, p.24-25):

Falam-me do progresso, das realizações, das doenças curadas e dos níveis de vida elevados além de si mesmos. Mas eu falo de sociedades esvaziadas de si mesmas, culturas pisoteadas, instituições solapadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas. Mas eu falo de milhares de homens sacrificados na Congo-Océan.(...) Falo de milhões de homens arrancados a seus deuses, suas terras, seus costumes, sua vida, a vida, a dança, a sabedoria.

O pensamento de Césaire (2020) converge com o de Hasenbalg (1982) e o de Lélia Gonzáles (2020), no que tange à necessidade de combater pensamentos

que minimizam os impactos do racismo e do colonialismo, que muitas vezes são, inclusive, acompanhados por argumentos que defendem o modelo colonial, do sistema capitalista de acumulação de riquezas e do racismo.

O que considero como Racismo à Brasileira, termo cunhado por Lélia Gonzalez (2020), é exatamente o que todos esses pensadores e pensadoras vêm alertando em suas lutas, comunidades e trabalhos (acadêmicos ou não). Mas, como bem nos lembra Grada Kilomba, as memórias permanecem. As dores e as consequências, os massacres e as exclusões, todas as violências estão gravadas na memória.

4.2 Racismo como fruto do capitalismo colonialista

No contexto da presente pesquisa científica, os terreiros são ótimos exemplos de como o capitalismo, o racismo e o colonialismo atuam de forma feroz na tentativa de extinguir povos e culturas. Na página 119 do livro “Agora é Minha Vez”, de autoria de Pai Euclides (1982), está a reprodução de uma das diversas ‘permissões’ emitidas pela Polícia Civil do Maranhão para a realização das festividades nos terreiros, datada de 30 de novembro de 1963. De acordo com Pai Euclides (1982), embora se mencionasse ‘permissão gratuita’, o documento somente era emitido mediante pagamento. O povo de terreiro precisava solicitar permissão e pagar uma licença para não sofrer violência policial.

Este exemplo serve para entender que as instituições, e a sociedade como um todo, legitimam e fortalecem mecanismos racistas de repressão e violência. No entanto, em muitos ainda pode persistir a dúvida sobre a relação entre perseguição aos terreiros, racismo e colonialismo. Nas palavras de Grada Kilomba (2021, p. 37):

No mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como objeto “ruim”, incorporando os objetos que a sociedade branca tem reprimido e transformado em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável – permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa.

O cristianismo europeu foi um dos mais importantes atores nos processos de colonização e exploração de países americanos, africanos, oceânicos e asiáticos, de

modo que religiões e crenças, como a dos africanos trazidos para o Brasil, deveriam ser expurgadas. Os terreiros são, portanto, locais habitados pelo demônio cristão, e devem ser dizimados. O negro cultua o diabo. O branco cultua Deus. Negros que quiserem ser “aceitos” (destaco que as aspas significam um caráter relativo) devem dobrar os joelhos a Jesus, o único salvador — o mesmo que é figurado padecendo na cruz, mas que seus seguidores não pestanejavam ao ver corpos humanos, vivos, amarrados em pelourinhos, torturados, estuprados, à mercê da boa vontade daquele que detinha, legalmente, documento de propriedade sobre seus corpos.

Mesmo atualmente, a Europa ainda tenta engendrar um discurso de “mal necessário para o progresso”, legitimando a ação colonizadora, como bem reflete Aimé Césaire (2020). As sociedades destruídas pelo imperialismo não buscavam o ideal de progresso europeu; elas não idealizavam, pois já o possuíam à sua maneira.

Todo esse processo de colonização e subalternização resultou em silenciamentos, apagamentos, opressões e violências, consequências estas que são cotidianas na vida de pessoas de terreiro, moradores das periferias, povos indígenas, entre muitos outros. Entretanto, como bem coloca Grada Kilomba (2021), não se pode pensar que todas essas violências e racismos transformaram os sujeitos colonizados em sujeitos calados, passivos, sem capacidade para organização política. Os sujeitos colonizados não aceitaram calados, como não aceitam até os dias atuais. Corroborando esse pensamento e refutando o argumento da “colonização fundamental para o progresso”, dispõe Césaire (2020, p. 27):

Uma prova disso é o fato de que atualmente são os nativos da África ou da Ásia que reivindicam as escolas, e é a Europa colonizada que as recusa; é o homem africano que exige portos e estradas, e é a Europa colonizadora que, nesse assunto, cerceia; é o colonizado quem quer ir adiante, e é o colonizador quem o retarda.

Aníbal Quijano (2005) aduz que toda a lógica de poder estabelecida na construção do capitalismo colonial e eurocentrado está fundamentada na classificação social dos indivíduos por meio de raça. Este autor observa, inclusive, que a ideia de raça inexistia antes da colonização das Américas, de modo que a origem do conceito está ligada aos argumentos supostamente biológicos que basearam a diferenciação e hierarquização de seres humanos no processo colonial.

“Raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (Quijano, 2005, p. 117).

Com o passar do tempo, a cor tornou-se o símbolo fenotípico dos indivíduos colonizados, de modo que a categoria racial se resume basicamente à cor. Desta forma, todos os povos dominados/conquistados foram classificados em patamares de inferioridade, em relação aos povos europeus, classificados como brancos, resultando na subjugação com base em traços fenotípicos, manifestações culturais e descobertas mentais (Quijano, 2005).

É nesse contexto que nasce, cresce e se reproduz a ideia de inferiorização e exploração de indivíduos que não estejam dentro do ideal de homem europeu. Indígenas, africanos, aborígenes, todos tidos como biologicamente subalternos e, conseqüentemente, relacionados a ideais culturais, tradicionais e religiosos com graus de inferioridade.

Ailton Krenak (2020, p. 11), importante intelectual indígena do Brasil, observou que:

A ideia de que brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história.

A perspectiva de Krenak se entrelaça com a dos demais autores e ratifica a ideia de que a colonização se baseia na imposição de supostas verdades absolutas. Esse *modus operandi* do colonizador europeu cunhou a ideia de que o trabalho realizado por colonizados, escravizados, de grupos raciais considerados inferiores, não poderia ser pago, remunerado, pois esses indivíduos estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus senhores. O trabalho que era compensado, o trabalho assalariado, era privilégio das pessoas brancas (Quijano, 2005).

A Europa se transformou no centro do capitalismo mundial e possuía, portanto, o poder de impor seu domínio colonial em todos os lugares do planeta. “Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados em uma só ordem cultural global em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial”. (Quijano, 2005, p. 121)

O resultado de séculos de exploração, escravização, subalternização e desumanização é o que Lélia Gonzalez (2020) coloca como básico para o entendimento de tal problemática: o capitalismo que aí está, industrial e monopolista, é o grande empecilho para o equilibrado crescimento das forças produtivas em países subdesenvolvidos. Existe, portanto, uma dependência econômica neocolonial desses países com os ditos países desenvolvidos do norte global.

No Brasil, enquanto país sul-global forjado a partir do capitalismo colonial-escravista, as pessoas brancas são as grandes beneficiárias do processo de exploração do capitalismo, em especial o processo exploratório de pessoas negras, o racismo. Nessa dinâmica, mesmo pessoas brancas que não detêm os meios de produção acabam se beneficiando do racismo. Pessoas negras com a mesma capacitação de pessoas brancas não possuem as mesmas oportunidades e chances de êxito nos mercados de trabalho e demais instâncias da sociedade (Gonzales, 2020).

O presente trabalho não possui como objetivo a discussão da divisão racial do trabalho, entretanto, para chegarmos à problemática do racismo ambiental, foi preciso fazer uma breve introdução acerca das forças do capitalismo na construção da sociedade brasileira atual, bem como as formas utilizadas pelo capitalismo e por seu filho predileto, o racismo, para a manutenção das estruturas de desumanização e exploração de indivíduos.

Existe, no Brasil, ainda na atualidade, o mito da democracia racial. Este mito busca difundir a ideia de que o racismo por aqui possui uma faceta mais branda que em outras localidades, seja por conta da miscigenação racial ou pela inexistência de leis segregacionistas. O livro “Casa Grande & Senzala”, de Gilberto Freyre, ajuda a difundir a tese da democracia racial no Brasil desde a metade do século XX (Ribeiro, 2019).

A tese da democracia racial ganhou força durante a ditadura militar do Brasil. A luta de diversas entidades negras em torno da formação Movimento Negro Unificado trouxe a construção de eventos históricos que buscaram a mudança de símbolos que sustentavam a ideia de democracia racial, principalmente durante a ditadura. Um exemplo emblemático é a instituição do dia 20 de novembro, data da morte de Zumbi dos Palmares, como Dia Nacional da Consciência Negra. Um manifesto do MNU, datado de 4 de novembro de 1978, glorifica a existência de

Palmares e o emblema do 20 de novembro, bem como rechaça a alusão do 13 de maio, data da abolição da escravatura, como um símbolo de libertação (Gonzalez, 1982).

Em discussões sobre a temática racial, é comum presenciar falas que defendem que no Brasil não existe racismo ou, mesmo quando admitida a existência, que o racismo não é como “a gente” acha que é. Esse discurso, além de perigoso, é extremamente eficaz e uma das melhores manobras do racismo em nosso país. Quando negamos a existência de algo, ou subestimamos a sua capacidade de causar problemas, damos vazão e abrimos o caminho para que essa mesma coisa se prolifere e alcance seus objetivos. E qual é o objetivo do racismo? Todos sabem ou fingem não saber.

Faço tal afirmação, pois, de forma direta, enxergo que as estruturas racistas entranhadas na sociedade desumanizam, criminalizam, encarceram, escravizam e demonizam o negro, sua existência e seus símbolos de resistência, por terem uma meta a ser atingida: esgotamento de vidas negras, a própria morte.

Essa desumanização de pessoas negras está ligada à concepção, quase que dominante, já colocada anteriormente, de que alguns seres humanos são mais humanos que outros e a consequência disso é a naturalização de desigualdades e racismos. Uma vez que certos humanos estejam com sua humanidade “incompleta”, os seus direitos humanos também estão mitigados (Carneiro, 2022).

Sueli Carneiro (2022) corrobora a perspectiva de Carlos Hasenbalg (1982) ao criticar o mito da democracia racial e coloca tal construção ideológica no mesmo patamar das vertentes políticas de esquerda que minimizam o racismo em face da luta de classes. Carneiro defende, inclusive, que as duas ideologias possuem pontos em comum, dentre os quais se destacam o não reconhecimento e a invisibilização do caráter interseccional existente entre raça, direitos humanos e justiça social.

Agora, imaginemos os reflexos do racismo à brasileira, velado perigoso, negado e exploratório, nas divisões dos espaços. Ao branco, os melhores espaços; ao negro, o que for mais difícil e distante. O ambiente se torna, também, racialmente dividido, de modo que as mazelas do capitalismo que resultam da destruição do ambiente refletem diretamente na vida dos indivíduos racialmente marginalizados.

4.3 Racismo ambiental: conceito e aplicação no contexto brasileiro

Dentre todas as formas de racismo que acometem os terreiros, o racismo ambiental é uma das formas de violência mais significativas. Esse recorte se dá pela conexão existente entre as religiões de matriz africana e a natureza, como fora exemplificado no primeiro capítulo deste trabalho, sem folha não existe Orixá. Sem rio não existe Orixá. Sem mangue, sem praia, sem seres humanos vivendo em equilíbrio com a natureza, não existe Orixá.

Adiante iremos analisar como a degradação ambiental, em especial no contexto das cidades, pode afetar as tradições dos terreiros de Candomblé e o culto aos Orixás Nagô, os Voduns Jeje e os Inkisses Banto, bem como identificar aspectos do racismo existentes no modelo de expansão das cidades, modificação dos espaços e conceituação de problemas.

Para iniciar a conceituação de racismo ambiental, destaco que o presente trabalho não se reduz à ideia de “meio ambiente”, pois entendo que tal conceito é limitante e diz respeito tão somente à natureza não humana. Partiremos da ideia de “ambiente”, que foge da perspectiva de que a sociedade é apenas um “fator antrópico”.

Ambiente é um conceito que abarca as ideias de espaço e natureza, onde as relações sociais, o homem, não podem ser colocadas em separado, vez que a Terra é morada humana. Entretanto, a Terra não é lar apenas dos seres humanos. A distinção entre “sociedade” e “natureza” é uma construção ocidental, de modo que tal diferenciação é estranha a muitas comunidades tradicionais e culturas tribais (Souza, 2019).

É durante a construção da Modernidade e do Iluminismo que começa a ser formada essa percepção dualista do mundo, em que de um lado está a sociedade humana e do outro está a natureza não-humana, entretanto, não foi essa a sua única fonte formadora. O monoteísmo judaico-cristão já dispunha que os seres humanos estavam abaixo de Deus e dos anjos e acima de todas as outras criaturas. Tal noção de coisificação de tudo que estiver hierarquicamente abaixo do homem dá ao próprio o poder de dispor e gozar como quiser de rios, matas, outros animais, e todo o restante (Souza, 2019).

Marcelo Lopes de Souza (2019, p. 79), por fim, conceitua ambiente como “uma totalidade, a qual abarca todas as espécies animais (e, na verdade, o conjunto dos organismos vivos) e o seu contexto físico (abiótico)”, e completa “o ambiente, assim, não é algo que “nos envolve”, um envoltório: o ambiente somos também nós, histórica e culturalmente situados”.

O presente trabalho utiliza esse conceito de ambiente por entender que a própria dinâmica dos Orixás e dos terreiros é abarcada pela ideia de totalidade integrativa entre homem e ambiente. Exú circunda todos os espaços em que reinam os outros Orixás. Exú é o mais humano dos Orixás, gosta de encruzilhadas, cidades e estradas, mas possui íntima relação com os outros Orixás que fazem morada nas matas, rios e mangues, tais como Oxum, Oxalá, Iemanjá e todas as outras divindades.

Essa circulação de Exú por todos os espaços, bem como a ligação (algumas vezes até interdependência) entre as divindades africanas, é um belo exemplo de como a visão dos terreiros sobre ambiente é total e integrada. Além do mais, pensemos: se na visão Iorubá os ancestrais divinizados e com forte ligação com espaços naturais vêm ao mundo para proteger, auxiliar, dançar, aconselhar e fazer parte da vida das pessoas, não seria essa uma afirmação de que seres humanos e natureza são, essencialmente, complementares? Acredito que sim.

Ao passo que a sociedade capitalista moderna e seu modo de produção e acumulação causam danos severos e, muitas vezes, irreversíveis aos ecossistemas (à natureza como um todo), é cediço destacar que comunidades tradicionais, como terreiros, quilombos e terras indígenas protegem, zelam e respeitam a convivência com a natureza. Souza (2019, p.77) também visualiza essa mudança de hábitos com a natureza a depender da cultura e do grupo humano, senão vejamos:

As fronteiras e o conjunto dos limites e das territorialidades estatais são como que garantidores de processo de exploração do trabalho e “dominação da natureza” (não raro com implicações de verdadeira rapina e devastação ambiental), ao passo que populações tradicionais ou “pré-modernas” corriqueiramente estabelecem relações de muito maior cuidado com os recursos dos quais elas – como bem sabem – estreitamente dependem, não só materialmente (sobrevivência física, abrigo, alimentação), mas também culturalmente (modo de vida).

Ailton Krenak (2020) defende que, em função desse modelo ocidental (hoje enraizado em quase todos os cantos do mundo), os seres humanos estão ficando cada vez mais desconectados do organismo Terra, de modo que os únicos que

ainda persistem e buscam estar junto à Terra são aqueles considerados “sub-humanos”, esquecidos nos confins do planeta, nas margens dos rios, na beira das praias, no meio das matas. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes, entre muitos outros.

Embora o pensamento de Krenak traga a ideia de um afastamento cada vez maior entre humanos e o restante do planeta, enxergo que pensar o ambiente enquanto um todo que abarca seres humanos e natureza nos ajuda a ir contra os objetivos do capitalismo predatório, que é justamente o modelo que legitima e busca essa dicotomia, pois entende que os seres vivos que não são humanos podem ser utilizados para servi-los.

A necessidade de entender o homem como parte do ambiente é justamente um dos pontos mais importantes para entender o conceito de racismo ambiental, em minha perspectiva. Racismo ambiental e injustiças ambientais se alimentam e ficam fortalecidos com a ideia de que a destruição da natureza se resume, por exemplo, aos números de florestas desmatadas. É preciso cautela para não se reduzir ao que Malcolm Ferdinand (2022, p. 111) vem chamar de “discurso da injustiça”, que é justamente a narrativa utilizada pelo capitalismo (e por muitos ambientalistas também) para responsabilizar pessoas pobres, humanos marginalizados e comunidades tradicionais pela destruição da natureza.

Muitos são os casos de pessoas que denunciam terreiros por derrubarem uma árvore para produzir lenha, ou mesmo por ter deixado alguma louça de barro com oferendas às margens de um rio. Considero que um ambientalismo ou qualquer movimento de proteção à natureza que enxergue destruições ambientais sem se preocupar com todas as violências coloniais e injustiças sociais que moldaram o mundo atual está completamente desconectado da realidade e possui altas cargas de racismo. O morador da favela que não tem acesso ao saneamento básico e faz uma encanação rudimentar para despejar seus dejetos no rio próximo de sua residência é tão destruidor do ambiente quanto os empresários que, em função do lucro e da ambição, “matam” rios inteiros com barragens de minério ou destroem biomas em prol da monocultura?

É nessa perspectiva que começaremos a pensar o racismo ambiental e como esse problema afeta os terreiros. Para isso, uma vez que já entendemos os malefícios do colonialismo e do racismo para a sociedade brasileira atual, bem como

a ideia de ambiente que este trabalho utiliza, passemos então a analisar como o percurso de conceitos que precederam as observações acerca do racismo ambiental se estabeleciam sob o viés da desigualdade social e racial.

Para iniciar a construção das seguintes colocações, seguimos o entendimento de que um terreiro de Candomblé é uma comunidade tradicional composta majoritariamente por pessoas negras, de baixa renda e moradoras de periferias, áreas rurais e demais espaços marginalizados da sociedade. Acselrad, Mello e Bezerra (2009) analisam o termo “injustiça ambiental”, que seria o fenômeno existente na desproporcionalidade social no acometimento de fatores como a desertificação, a ausência de políticas de controle dos depósitos de lixo tóxico, ocupações e moradias de risco, entre outros problemas.

Como contraponto, nasce “justiça ambiental”, que viria a ser a superação da desigualdade social existente no sofrimento dos impactos ambientais. Vê-se que, pois, a degradação ambiental não é democrática. Essa visão, que embora não faça recortes raciais e sim de classe, foi e continua sendo importante para lutar contra o discurso de que “toda a humanidade sofre com a destruição ambiental com as mudanças climáticas globais”, responsável por difundir a falsa ideia de que todos os seres humanos estão igualmente sujeitos aos efeitos de crises ambientais, uma vez que todos estão habitando o mesmo macro ecossistema global, qual seja, a Terra.

O movimento por justiça ambiental surge na década de 1980, nos Estados Unidos, por meio de articulações entre movimentos e lutas sociais, territoriais, ambientais e raciais (por direitos civis). Acselrad, Mello e Bezerra (2009, p.16) definem Justiça Ambiental como:

[...] O direito ao meio ambiente seguro, sadio e produtivo para todos, onde o “meio ambiente” é considerado em sua totalidade, incluindo suas dimensões ecológicas, físicas construídas, sociais, políticas, estéticas e econômicas. Refere-se, assim, às condições em que tal direito pode ser livremente exercido, preservando, respeitando e realizando plenamente as identidades individuais e de grupo, a dignidade e autonomia das comunidades.

A pedido da Comissão de Justiça Racial da United Church of Christ, em 1987, Robert D. Bullard realizou uma pesquisa que comprovou que a composição racial de determinada comunidade é a variável mais confiável para explicar a existência ou inexistência de depósitos de rejeitos perigosos de origem comercial. Evidenciou-se, pois, que por mais que o fator baixa-renda também fosse correlacionado à existência

de depósitos, o fator raça era mais fortemente correlacionado, mesmo estando ambos os fatores fortemente interligados (Acselrad; Mello; Bezerra, 2009).

Foi por meio da pesquisa realizada por Bullard que o reverendo Benjamin Chavis estabeleceu o conceito de “Racismo Ambiental”, que seria a desproporcionalidade na imposição – com intencionalidade ou não – de rejeitos perigosos às comunidades negras. O enfrentamento do racismo ambiental era parte das pautas levantadas pelos movimentos por direitos civis, nos Estados Unidos, de modo que o Movimento por Justiça Ambiental adotou estratégias que, dentre os muitos louros, superou, em partes, as desconfianças entre o movimento negro e ambientalistas (Acselrad; Mello; Bezerra, 2009).

As diversas catástrofes climáticas, a exemplo do Furacão Katrina, que devastou a cidade de Nova Orleans, nos Estados Unidos, foram demonstrativos da racialização dos impactos ambientais. A cidade americana, de população majoritariamente negra, sofreu diversas violências estatais após a passagem do furacão, de modo que até os dias atuais não conseguiu reconstituir-se por completo. A cantora estadunidense Beyoncé, famosa por pautar artisticamente as lutas e dificuldades de pessoas negras nos Estados Unidos, denunciou o descaso do governo americano para com as vidas negras no estado da Louisiana após a tragédia no videoclipe “Formation”.

No Brasil, presenciamos desastres climáticos com mais frequência a cada ano. Ailton Krenak fala do Rio Doce com saudosismo e tristeza. O rio doce, que para o povo Krenak se chamava Watu, era alguém que fazia parte da família, uma pessoa, e não apenas uma fonte de recurso. Este rio, que é um sustentáculo familiar dos Krenak, foi violentamente coberto de material tóxico após o rompimento de uma barragem de contenção de resíduos. Com o rio “em coma”, os Krenak foram atingidos de maneira radical, vez que uma parte das suas famílias foiseveramente machucada, agredida, vítima de um crime de proporções gigantescas e abafadas pela grande mídia (Krenak, 2020).

É importante destacar que, conforme argumenta Selene Herculano (2008), o racismo ambiental não se configura unicamente quando existem ações racistas ou com intenção racista. Independentemente da intenção que lhes tenha dado origem, todas as ações que possuem consequências ambientais danosas e impacto racial estão, portanto, classificadas como racismo ambiental.

Trago um exemplo. A construção de um porto que afetaria toda uma área de mata e praias considerada sagrada para os povos de terreiro de uma cidade. A construção pode não ter nenhum objetivo racista, pelo menos diretamente. Entretanto, no momento que tal construção violenta um espaço que possui identidade, ligação ancestral e representatividade para diversas comunidades que descendem daquele espaço, estaremos, desta forma, diante de uma clara situação de racismo ambiental.

O conceito de racismo ambiental é recente no Brasil. Bueno (2021) aduz que a mobilização em torno da pauta começou a partir da segunda metade dos anos 2000, em função do processo de desterritorialização causado pelas obras dos megaeventos. Durante esse processo surge uma clara demonstração de que comunidades negras e indígenas são muito mais atingidas pelas consequências da degradação ambiental.

Nascia, no Brasil, a importância do conceito e do movimento, de modo a permitir articulações e reflexões acerca do liame existente entre impactos ambientais e o racismo (Bueno, 2021). Nas concepções de Herculano (2014), o termo racismo ambiental só nasce definitivamente no Brasil em 2005, durante o I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental. O evento, que contava com diversos setores da sociedade, entre acadêmicos, ativistas, representantes de movimentos sociais e de comunidades tradicionais, pautou a discussão sobre as injustiças ambientais que recaem estrategicamente sob grupos étnicos e racializados.

O conceito de racismo ambiental, proposto inicialmente por Benjamin Chaves, teve, no Brasil, um comprometimento de sentidos e de linguística, vez que existem muitas confusões acerca da sua diferenciação com o conceito de injustiça ambiental. É muito difícil que alguém que não sinta o racismo na pele consiga entender que as dores raciais chegam primeiro que as dores da desigualdade social. Diosmar de Santana Filho (2021) enxerga que esse comprometimento de tradução se dá por pessoas não negras.

Santana Filho vai além e defende que, quando as definições e desdobramentos do racismo ambiental são encaixadas no guarda-chuva da injustiça ambiental, vão-se também a centralidade da estrutura racial, bem como do racismo estrutural e institucional. Prova disso é que, na obra de Acselrad, Mello e

Bezerra (2009) sobre justiça ambiental, já citada neste capítulo, o racismo ambiental é conceituado, contextualizado, mas retirado de cena.

Para tanto, escolho a construção epistêmica que muito reflete o posicionamento das matriarcas de terreiro que será analisada no próximo capítulo e a construção de conhecimento do povo Krenak, também já analisado. Comunidades negras e indígenas sofrem racismo ambiental antes de justiça ambiental em função da não existência, para povos tradicionais racializados, de uma dicotomia natureza-seres humanos. Nos terreiros as árvores e as pedras são ancestrais, assim como nas aldeias os rios e montanhas fazem parte da família.

É nessa perspectiva que o entendimento de Herculano (2014) consegue sintetizar a eficiência do racismo ambiental no Brasil, vez que o racismo ambiental não existe apenas em situações com dolo racista. Se a falta de tratamento de esgoto afeta uma comunidade que não possui recursos para água potável e depende dos recursos hídricos do rio poluído, temos racismo ambiental. Se um empreendimento industrial destrói um rio que faz parte da vida de uma comunidade indígena, temos racismo ambiental. Se uma empresa polui um mangue ou derruba um pedaço de mata que era utilizado por terreiros para a entrega de oferendas, configura-se, assim, racismo ambiental e religioso.

Winnie Bueno (2021, p. 61) é assertiva ao destacar que as situações em que a lei ambiental não é aplicada estão intimamente relacionadas com as populações não brancas. Vejamos:

Inseridas na lógica do genocídio do povo negro e indígena, outras formas de eliminação dessas populações são as alterações no regime tradicional de uso e ocupação do território e a falta ou irregularidade na sua demarcação; a intoxicação de pessoas por substâncias nocivas; inundações e enchentes; insegurança alimentar; e violências e ameaças.

A discussão sobre os impactos do racismo ambiental nos indivíduos que ele persegue (perseguição no sentido orgânico, vez que o racismo é um elemento formador da nossa sociedade e continua sendo uma das armas utilizadas na continuidade da estratificação social com base na raça) perpassa a necessidade de discutir princípios fundamentais que existem na Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988. Por determinação desse documento jurídico supremo do nosso ordenamento, o Estado brasileiro é responsável por erradicar desigualdades raciais e sociais.

A ideia de trazer uma perspectiva constitucional e infraconstitucional ao presente trabalho baseia-se na necessidade de entendermos os aspectos jurídicos, de modo mais abrangente, acerca do Estado brasileiro e os direitos e garantias constitucionais que regem — ou ao menos deveriam reger — a vida de todos os cidadãos.

Como bem destaca Virgílio Afonso da Silva (2021), uma constituição não é apenas um emaranhado de regras que dispõem sobre o exercício do poder, vez que é mais que isso. Para ser Constituição, e não apenas regras de exercício do poder na sociedade, é preciso que o documento verse sobre os Direitos Fundamentais. Tais direitos fundamentais, que possuem aparato histórico na ascensão do liberalismo, após a segunda metade do século XVIII, dizem respeito às liberdades dos indivíduos face ao próprio Estado.

É desse movimento que surge a liberdade de expressão, o direito de não ser preso sem justificativa, a liberdade de poder associar-se ou pertencer a qualquer religião ou profissão, dentre outros. Seguido a isto, tem-se que, também, a separação dos poderes (no caso brasileiro, temos executivo, legislativo e judiciário) é elemento essencial à consolidação de uma constituição, e teve como base a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão francesa (Afonso da Silva, 2021).

Para além dos requisitos já elencados de uma constituição, outro fator primordial ao documento é a necessidade de sua existência ser um pacto, como bem aponta Virgílio Afonso da Silva (2021). Esse pacto é o que dá às constituições o poder de sobreviver em tempos conturbados, com ataques à democracia e intenções golpistas.

O presente trabalho possui uma perspectiva decolonial e antirracista que foge dos parâmetros e ideais ocidentais de sociedade e direito. Entretanto, precisamos trabalhar com o real e o concreto. Somos povos tradicionais que estamos sob a égide do Estado brasileiro e sua constituição. Por mais que existam muitas críticas (válidas) a respeito do documento pátrio, é necessário reconhecer que ele tem sido o melhor dos escudos contra o autoritarismo e todas as formas de violência que tentam adentrar no cenário político-social brasileiro e sua construção teve como alicerce a luta e as reivindicações dos movimentos sociais e do movimento negro.

A Constituição do Brasil de 1988 é baseada em diversos movimentos liberais, revoluções europeias e experiências brancas. Mas, também, trouxe inovações que

mudaram a realidade brasileira. A CF/88 é uma constituição dirigente (Afonso da Silva, 2021), que estabelece objetivos a serem concretizados e determina a realização de políticas públicas, tais como a erradicação da pobreza e a redução das desigualdades sociais. É uma constituição que determina a promoção do bem de todos, sem distinção de origem, raça, cor, crença ou idade. Portanto, por mais que existam tantas dificuldades na concretização dos objetivos desta Constituição, precisamos reconhecer o êxito de seu texto e a força dos movimentos sociais presentes nos eventos constituintes.

O Conselho Nacional de Justiça – CNJ instituiu o Protocolo para Julgamento com Perspectiva Racial, no ano de 2024, como documento norteador e de aplicação obrigatória em todo o judiciário brasileiro. O protocolo constrói um aparato jurídico com base em princípios e dispositivos legais do ordenamento jurídico brasileiro, de modo que tomaremos por base a estrutura construtiva do texto para, também, explicitar os princípios constitucionais de proteção às comunidades não brancas e combate ao racismo nesta pesquisa.

Início a discussão com o primeiro dos grandes princípios basilares da Constituição de 1988, sendo um dos alicerces do ordenamento pátrio e de elementar observância no combate ao racismo, qual seja, o princípio da dignidade da pessoa humana, disposto no art. 1º III, da Constituição (Brasil, 1988, n.p.). Veja-se:

Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:
(...)
III - a dignidade da pessoa humana;

É importante destacar, também, o princípio da igualdade e da vedação à discriminação, disposto no caput do art. 5º e no art. 3º, IV, ambos da Constituição Federal. Veja-se:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...)
Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: (...)
IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (Brasil, 1988, n.p.).

Por fim, ainda no âmbito principiológico, o art. 4º, VIII, da Constituição dispõe acerca do princípio do repúdio ao terrorismo e ao racismo, consoante ao mandado de punição a toda forma de discriminação, disposto no art. 5º, XLI, bem como a criminalização do racismo, art. 5º, XLII. Vejamos:

Art. 4º A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: (...)
VIII - repúdio ao terrorismo e ao racismo;
Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...)
XLI - a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais;
XLII - a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei (Brasil, 1988, n.p.);

Como bem esclarece o Protocolo para Julgamento com Perspectiva Racial do CNJ (2024), todas essas disposições constitucionais foram elementares e suficientes para que as legislações infraconstitucionais intensificassem o combate ao racismo. Como exemplo, temos a Lei nº 7.716/1989, conhecida como Lei Caó; a Lei nº 12.288/2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial; e as Leis nº 12.711/2012 e nº 12.990/2014 que instituem, respectivamente, as cotas no ensino superior e no Serviço Público Federal.

Por mais que tenhamos muito a avançar para que seja possível viver a plenitude de igualdades racial e social no Brasil, é impossível negar os avanços resultantes de toda a força de povos tradicionais, periféricos e marginalizados que lutam cotidianamente por justiça e por direitos. Fazendo um recorte com enfoque no presente trabalho, as lutas dos povos e comunidades de terreiro atualmente estão diversificadas e as violências sofridas insurgem de espaços, contextos e realidades diferentes; dito isso, atentarei para os aspectos jurídicos inerentes ao racismo ambiental, vez que o racismo religioso, outro tópico importante desta pesquisa, já fora debatido no capítulo anterior.

Neste contexto, é importante destacar que, no Brasil, o ambiente ecologicamente equilibrado é um direito fundamental, tal como a vida ou a saúde. Para comentar brevemente sobre o aspecto jurídico e o conceito de racismo ambiental, não me aterei à legislação infraconstitucional, vez que a Constituição é o texto supremo do ordenamento jurídico brasileiro e nela encontramos respaldo suficiente para o entendimento legal do tema proposto.

A Constituição da República Federativa do Brasil instituiu o direito constitucional fundamental ao “meio ambiente ecologicamente equilibrado”. De acordo com o art. 225 da Carta (Brasil, 1988, n.p.):

Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

Vemos, portanto, que o ambiente ecologicamente equilibrado não é somente uma necessidade do ser humano, mas também um dever de garantia por parte dos poderes estatais. Desta forma, é possível dizer que o Estado brasileiro tem o dever de agir e garantir que todos aqueles que estão sob a égide do ente estatal tenham o seu direito ao ambiente ecologicamente equilibrado garantido.

Ademais, como bem destaca Virgílio Afonso da Silva (2021), por mais que o rol de dispositivos do art. 225 da Constituição tenha como objeto um dito “meio ambiente natural”, como florestas, pântanos e rios, é de se pensar que a interpretação dos dispositivos como protetores apenas de áreas não urbanizadas e não-humanas é, no mínimo, reducionista.

Nesta senda, é de se concluir que o Estado brasileiro e sua Constituição Federal garantem direitos às pessoas de candomblé de manterem vivas as suas tradições, em especial as tradições que necessitam de praias, rios, matas e mangues. A não discriminação por raça ou cor, assim como o ambiente equilibrado, são pilares constitucionais que devem ser utilizados na garantia dos Candomblés na luta contra o racismo religioso e ambiental.

Como bem destaca Sidnei Nogueira (2020), a violência sofrida por seguidores de religiões afro-brasileiras não acontece somente em terreiros. É comum para nós, pessoas de axé, sofrermos com os ataques do racismo religioso em diversos locais públicos, como praças, centros comerciais, hospitais, escolas, praias, parques, dentre muitos outros. Essa forma de violência é cotidiana, quase inerente a toda e qualquer pessoa de terreiro no Brasil.

Para nós, pessoas de terreiro, pessoas de Candomblé, o sagrado não está presente apenas dentro do território demarcado e delimitado que chamamos de terreiro. Exú quer e busca o movimento. O nosso sagrado também está nas ruas, nas árvores das ruas e nas árvores das matas, nos rios que cortam a cidade e nos rios que ainda estão intocados, nas praias movimentadas e nas praias desertas.

Orixá é ancestral divinizado e, para o Orixá, seres humanos também compõem a natureza.

Partindo desta visão, no próximo capítulo trabalharemos a experiência de duas mulheres de grande importância dentro do Candomblé em São Luís, que nos contarão um pouco da sua trajetória na religião, suas vivências e impressões pessoais acerca da relação entre as divindades do Candomblé e a natureza, assim como a relação entre a religião e as mudanças climáticas e todos os fatores que a ocasionam, em especial no contexto urbano.

5 RACISMO AMBIENTAL, RACISMO RELIGIOSO E O CANDOMBLÉ: INFLUÊNCIAS DA DEGRADAÇÃO AMBIENTAL NAS TRADIÇÕES DO CANDOMBLÉ EM SÃO LUÍS

5.1 Terreiros de Candomblé e os Sítios Naturais Sagrados

Neste capítulo serão retomados os conceitos discutidos nos três capítulos anteriores para, então, compreender os impactos da degradação ambiental na continuidade das práticas exercidas nos terreiros de Candomblé, demonstrando como o avanço urbano desordenado, a degradação dos espaços de natureza e a consequente manutenção de violências raciais impactam diretamente nas tradições dos terreiros de Candomblé.

Serão utilizadas entrevistas autorizadas, realizadas com integrantes de dois terreiros de Candomblé em São Luís, a Casa Fanti-Ashanti e o Ilê Axé AlagbedéOlodumare, a fim de dar voz aos protagonistas deste trabalho e entender na fonte a problemática em questão, de modo a discutir as falas das sacerdotisas entrevistadas com categoria de pesquisa e marcos bibliográficos.

Figura 4 - Procissão de Oxalá da Casa Fanti-Ashanti.



Fonte: Márcio Vasconcelos Fotografia.

Para um melhor entendimento das discussões que serão apresentadas neste capítulo, é preciso conceituar a categoria de povos e comunidades tradicionais, vez que o entendimento do tema proposto faz parte da própria dinâmica do fomento às reflexões. De acordo com o art. 3º, inciso I, do Decreto 6.640/2007, temos a definição adotada e reconhecida pelo Estado brasileiro. Vejamos:

Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007, n.p.).

É cediço mencionar que “povos e comunidades de terreiro” é um termo genérico que designa diversos grupos sociais vinculados às práticas religiosas de origem afro-brasileira e afro-ameríndia. Dentro dessas práticas religiosas reconhecidas pela agenda pública, uma das mais exponenciais é o Candomblé, embora haja uma extensa lista de práticas reconhecidas (Oliveira, 2020).

Os terreiros de Candomblé são, portanto, reconhecidos como comunidades tradicionais tanto por estudiosos do tema quanto pelo Estado na promoção de políticas públicas voltadas para essas comunidades. Para tanto, destaco outro dispositivo legal, o art. 3º, II, da Lei n.º 11.428/2006, a Lei da Mata Atlântica, que diz o que segue:

Art. 3º Consideram-se para os efeitos desta Lei: (...)
II - população tradicional: população vivendo em estreita relação com o ambiente natural, dependendo de seus recursos naturais para a sua reprodução sociocultural, por meio de atividades de baixo impacto ambiental (Brasil, 2006, n.p.).

Essa estreita relação que existe entre pessoas do culto aos Orixás e os locais sagrados é o que faz dos terreiros territórios sagrados. Entretanto, assim como as pessoas de Candomblé (na atualidade) não são encontradas apenas dentro dos terreiros, o sagrado para o candomblecista também pode extrapolar os muros. É o caso das praias, local sagrado para a adoração do Orixá Iemanjá, que, assim como os rios e matas, são espaços sagrados e considerados morada das divindades.

Para uma melhor compreensão deste ponto, trago uma categoria de análise pouco difundida no Brasil e que possui estreita ligação com a presente pesquisa: os Sítios Naturais Sagrados (SNS).

Como já debatido anteriormente, muitas políticas ambientais, fóruns ambientais, modelos de preservação ambiental e argumentações, de modo geral, justificam a necessidade de proteção da natureza em função dos benefícios econômicos que tal ato pode trazer. Esse ponto de vista destoa do significado de natureza dentro dos terreiros de Candomblé.

A ideia de “sítios naturais sagrados” é baseada na relação existente entre comunidades tradicionais e locais considerados sagrados, dotados de força espiritual, com relação até familiar em alguns casos, que podem ser florestas, uma única árvore, cavernas, montanhas, pedras, rios, dentre muitos outros (Pinto; Irving, 2018).

Tais concepções ainda são rechaçadas em diversos espaços, como na própria academia, sendo muitas vezes alvo de desqualificação (Pinto; Irving, 2018), pois, como bem coloca Grada Kilomba (2021, p. 52), “quando elas/eles falam é científico, quando nós falamos é acientífico”.

Algumas organizações internacionais vêm fazendo um trabalho de mapeamento dos SNS no mundo, de modo a permitir traçar um panorama global desses espaços. As recomendações internacionais têm alertado para a urgência desse mapeamento, vez que muitos desses sítios se encontram ameaçados. Mesmo existindo um amplo debate sobre o tema na atualidade, as políticas públicas nacionais para resguardar os SNS ainda são limitadas e pouco instigadas (Pinto; Irving, 2018).

Importante destacar um ponto específico diante da problemática que envolve a identificação dos SNS, que é justamente o fato de que os lugares dotados de valores religiosos são frequentemente consagrados ou elaborados com artefatos humanos. Deste modo, podemos considerar como sítios naturais sagrados os lugares que têm ou não intervenções antrópicas, dentro das mais diversas denominações religiosas ou culturais.

Assim como os candomblecistas possuem seus rios e praias sagrados, os neopentecostais possuem seus montes de oração, os católicos possuem suas grutas, e assim por diante. Para serem considerados SNS, seguindo o que leciona a UNESCO, é preciso que haja um viés espiritual/religioso nos espaços (Pinto; Irving, 2018).

Como exemplo para esta análise, utilizarei a praia do Olho d'água, em São Luís. Na praia existe uma estátua do Orixá Iemanjá, que olha para o mar e fica de costas para a avenida litorânea, produzida pelo artista plástico Eduardo Sereno (Governo do Maranhão, 2023). Nesse espaço, muitos fiéis e simpatizantes de todas as religiões afro-brasileiras e afro-ameríndias celebram e presenteiam a Rainha do Mar. O local recebe as oferendas no dia dois de fevereiro, nacionalmente reconhecido como o dia de Iemanjá, e cotidianamente.

Da conceituação de sítios naturais sagrados é possível que entendamos que uma igreja, um templo budista ou o prédio de um terreiro poderão, ou não, ser considerados como sítios naturais sagrados. Existem exceções para grutas naturais que se tornaram locais de adoração, ou mesmo pedras e árvores sagradas dentro de espaços de terreiro. Mas, no âmago do conceito, trazendo para o rol desta pesquisa, os barracões de Candomblé não seriam sítios naturais sagrados propriamente.

Entretanto, os terreiros de Candomblé, e afirmo esta colocação com propriedade de pertencimento, necessitam de espaços que poderiam muito tranquilamente ser considerados sítios naturais sagrados, como o citado exemplo da praia do Olho D'água, mais especificamente no ponto em que está localizada a estátua de Iemanjá, ao final da Avenida Litorânea, em São Luís.

Faço uma primeira ponderação acerca do tema, pois nem sempre o mesmo local é utilizado por todos os terreiros. O ponto da estátua de Iemanjá possui certa fama e acaba por ser bastante procurado, assim como o Dique do Tororó em Salvador – BA, mas, a depender do terreiro, as divindades podem simplesmente escolher outro local para o recebimento de suas oferendas, e estes locais podem mudar constantemente.

A segunda ponderação é acerca do espaço que se encaixa ou não no conceito de SNS, e temos um exemplo de terreiro que, atualmente, deve ser reconhecido como tal: o Terreiro do Egito. Falei anteriormente que os prédios ou barracões de Candomblé, sem a presença de rios, matas ou outros elementos ou espaços de natureza, não se encaixariam no conceito de SNS. Entretanto, o Egito, ou Ilê Nyame, como já colocado no primeiro capítulo, nunca possuiu um imóvel fixo. O barracão, feito de palha e madeira retirada no próprio local, era construído e

reconstruído em todas as festas. As árvores centenárias que compõe o local são consideradas como pontos de adoração das divindades Ashanti (Ferreira, 1997).

O espaço do Terreiro do Egito fica localizado na comunidade Cajueiro, zona rural de São Luís (Arcangeli, 2020), e integra o conceito por ser um espaço natural que é de grande importância para muitos terreiros do Maranhão e do Pará, como a Casa Fanti-Ashanti, o Terreiro de Iemanjá, o Terreiro Fé em Deus, de Mãe Elzita, e diversas outras casas descendentes. As árvores, o poço d'água que ainda permanece no local, o chão, a própria localização, que possui vista para o mar (onde era o visto o mítico navio de Dom João), são elementar e espiritualmente sagrados e de importância inextinguível aos povos de terreiro do Maranhão, sendo um perfeito caso de local a ser reconhecido como SNS.

Para continuar a proposta de dar voz a quem pode e deve falar, busquei, para o enriquecimento desta pesquisa, pessoas com cargos importantes e reconhecimento histórico dentro do Candomblé ludovicense. Mãe Kabeca de Xangô, minha Yalorixá e atual Yalaxé da Casa Fanti-Ashanti, e Mãe Venina de Ogum, minha madrinha de Orunkó e Yalorixá do Ilê Axé Alagbedé Olodumare (Casa de Axé Ferreiro de Deus). Ambas são autoridades dentro do Candomblé e possuem décadas de vivência e aprendizado na religiosidade.

5.1.1 Entrevista com Izabel Mesquita dos Santos, Mãe Kabeca de Xangô, a Yalorixá e Yalaxé da Casa Fanti-Ashanti

João Vitor: É um prazer fazer uma entrevista com Mãe Kabeca de Xangô, Yalorixá e Yalaxé de Casa Fanti-Ashanti, minha mãe que eu amo... Bom, a primeira coisa que eu gostaria de saber, Mãe Kabeca, é sobre a sua chegada no Candomblé. A Senhora tem uma história de mais de 50 anos no Tambor de Mina e que, no Candomblé, a senhora deu continuidade a sua história. Como foi sua chegada no Candomblé?

Mãe Kabeca: Então, vou me apresentar primeiro... Meu nome é Izabel Mesquita dos Santos, mas sou conhecida como Mãe Kabeca, e tenho como meus Orixás protetores Xangô, Oxum e Oxóssi. Meu pai foi Euclides Menezes Ferreira e minha mãe pequena foi Isaura Ferreira. Meu pai Euclides era de Oxaguiam e minha madrinha Isaura era de Oxalufam. Então, eu cheguei no candomblé diferente de

muitas pessoas que vão por necessidades de saúde... não foi o meu caso. No meu caso foi uma necessidade, mas para ajudar o pai Euclides. Ele precisou dar obrigação no Candomblé, lá do Recife, e chegando aqui o povo Mina recebeu, acolheu e deu suporte para que o Candomblé se expandisse e se instalasse na Casa Fanti-Ashanti.

A Casa Fanti-Ashanti é a pioneira no Candomblé aqui no Maranhão, diga-se de passagem. Isso aqui em São Luís. Então, para que eu pudesse dar suporte ao meu pai de santo, Euclides Menezes Ferreira, eu tive que passar pelo processo de obrigações dentro do Candomblé... Porque eu já tinha sido iniciada no Tambor de Mina, portanto eu tive que me submeter a esse novo ritual que havia chegado na Casa Fanti-Ashanti.

João Vitor: Mãe Kabeca, também sobre as tradições do Candomblé as divindades que são cultuadas. A senhora vê relação entre essas divindades e a natureza? Como a senhora enxerga essa relação?

Mãe Kabeca: Então, eu acho que não tem Orixá sem natureza... porque nós falamos muito da natureza, cultuamos a natureza. O que é Orixá? São energias que nós não pegamos, não enxergamos, mas sentimos... Então, por exemplo, Xangô é uma energia muito forte. Ele é o poder do fogo, o poder da vida, da força de viver... Xangô é vida e é fogo. E é também justiça... Nós falamos muito dessa energia cósmica que não pegamos, mas sentimos. É o poder da própria natureza. Sem natureza nós não somos ninguém.

João Vitor: a senhora acha que, com a crescente destruição desses espaços de natureza, destruição das matas, da poluição dos rios, dos mangues e das praias... a senhora acha que isso pode afetar de alguma forma as nossas tradições do candomblé?

Mãe Kabeca: Com certeza! E com certeza isso enfraquece a nossa energia... não que a gente não sinta mais a energia, mas nós sentimos falta de como era antes... dos rios, das praias, dos poços... Porque, nós precisamos das matas e das folhas, que é de onde sai toda a essência. Porque sem folha não existe Orixá. Existe um Orixá chamado Ossãe que é o deus das folhas, da essência das folhas. Dentro do culto, nós não podemos viver sem a folha, as raízes, as cascas dos troncos... Nós não podemos viver sem essas energias. Sobre a água, que também em hipótese alguma pode faltar nos nossos ritos. Sem água não existe folha, e por isso

não teremos banho, não teremos *amanci* (nome dado ao banho feito com sumo de diferentes folhas). Hoje em dia o que está acontecendo? A poluição, a destruição dos rios... Porque, hoje você anda, procura um riacho, procura um rio, procura uma mata... e está sendo muito difícil encontrar um lugar onde a gente possa fazer nossas obrigações, nossos *ebós*, nossos despachos, como é falado no Tambor de Mina. Temos tido muita dificuldade... ainda bem que a Casa Fanti-Ashanti possui um pequeno espaço onde a gente tem um pouco de mata, de terra, para podermos fazer alguns dos nossos *ebós*. Só que nem todo mundo tem um espaço desses, como a Casa-Fanti-Ashanti tem... E mais, nós precisamos de espaços muito maiores que esse que a Casa Fanti-shanti tem. Isso traz muito impacto pra gente. Essa falta de natureza, de rio, de mar... Eu tenho muito cuidado quando vamos levar o presente de Iemanjá ou o presente de Oxum, para que as pessoas não coloquem vidros, espelho, pentes de plástico... As painéis eu substituí por cestas de palha, e mesmo sendo de palha eu tenho o cuidado de não deixar na praia, para não acontecer de peixes e outros animais ficarem presos, por isso eu decidi não deixar nem as cestas de palha na praia...

5.1.2 Entrevista com Maria Venina Carneiro Barbosa, Mãe Venina de Ogum, Yalorixá do Ilê Axé Alagbedé Olodumare

João Vitor: Tenho a honra de estar entrevistando a Yalorixá do Ilê Axé Alagbedé Olodumare, que é um privilégio estar aqui com ela nesse momento, em que ela divide o seu conhecimento... Minha madrinha, eu queria saber um pouco de como foi a sua chegada no Candomblé. Como o Candomblé apareceu em sua vida?

Mãe Venina: Bom dia, meu irmão e afilhado. Somos da mesma raiz! O Candomblé é uma continuidade da minha espiritualidade que começou muito cedo. Eu comecei em casa, pegando espírito curador. Era muito estranho para a minha família, toda de raiz católica, e não tinha esse conhecimento... Eu acho que essa espiritualidade vem também de avô, de tio, de irmão... e assim chegou em mim, que era a caçula, a quinta dos filhos. Eu era muito nova quando isso começou acontecer, essa manifestação espiritual em mim... Há uma diferença entre a pessoa que recebe espírito recém desencarnado, que recebe mensagem, ainda mais enquanto criança... isso ocorreu. Me levaram em lugares para benzer e eu acho que lá também se manifestou. Quando eu estava um pouco maior, começou a aparecer um

espírito de curador. Veio o maracá... e com ele chegou uma entidade em mim que disse aos presentes que era para me levarem lá em um senhor no Cruzeiro do Anil. Minha mãe tinha uma comadre chamada Dona Remédios, da Cohab mesmo, e ela falou “deve ser a casa de Euclides”... e aí eu fui pra lá. Fui pra Mina. Durante muitos anos estive na Mina. É uma disciplina bem... quase igual ao Candomblé, mas lá temos os Caboclos... Então, meu pai Euclides foi para o Candomblé. Ele fez uma troca. Ele não trocou de cabeça, ele foi apenas dar continuidade à espiritualidade dele por conta do falecimento da Vó Pia. Ele sempre foi muito criterioso. Meu pai conheceu muitas pessoas e acabou ficando nas raízes do Recife, com uma senhora chamada Das Dores, Minha avó Das Dores, que é filha de Lufam. Na vinda dele, ele já veio com algumas recomendações. Logo na vinda dele, do Candomblé, eu não cheguei a bolar, mas me senti muito mal... e depois não teve como, meu ancestral, que eu fui saber que era Ogum, se manifestou. Então, acho que o Candomblé que me encontrou... e essa vivência no Candomblé e na Mina foi um enriquecimento para mim... na minha fé, na minha confiança... Porque viver e conviver com seres humanos é difícil, isso em qualquer segmento religioso... Seja na Umbanda, no Candomblé, na Mina, no Catolicismo ou no protestantismo... O ser humano é o ser humano, e por isso que estamos sempre em evolução e em várias vertentes. Não é Deus que tem várias vertentes, nós é que temos e fazemos com que essa vertente venha à tona. E assim foi a minha chegada... eu fui embalada pelos ancestrais.

João Vitor: Minha madrinha, nós sabemos que o culto aos ancestrais no candomblé se entrelaça com a natureza, com a força da natureza. Oxum é ligada aos rios, Oxóssi e Ossãe são ligados às matas e às folhas... eu queria saber a sua visão de como funciona essa ligação entre os ancestrais e as energias da natureza.

Mãe Venina: Todos esses ancestrais, uns são divinizados e outros são a própria manifestação da natureza. Tudo está interligado. Uma pessoa que é das águas (aqui ela faz referência às pessoas que são consagradas aos orixás das águas, como Oxum e Iemanjá), ela vai evoluindo sabendo que ela tem um poder, uma força, no elemento água... Essa coisa com a natureza existe porque nós somos a natureza! E nós precisamos estar conectados com essa força da natureza, que é a pura manifestação de Deus. Uma árvore, quando se bem observa, você vê que começa um carocinho, depois cria raiz, cria caule, cria folha... é igual o ser humano. Nós somos a natureza. O que nos diferencia do restante da natureza é o Orí, a

divindade Orí. Que fala, que vê, que sonha e nos mostra as nossas passagens espirituais... Essa natureza foi muito estudada pelos nossos ancestrais... Quando nos encontramos com uma roseira, com um coqueiro, ficamos ali olhando e admirando a obra Deus... mas se você olhar para dentro de si, pensar nas veias, no sangue, na carne, nos caminhos, você vai perceber o entrelaço entre nós e natureza... e disso, o grande diferencial é Orí.

João Vitor: Madrinha, agora a última pergunta. Quais são os impactos na tradição do Candomblé que nós podemos enfrentar com a destruição da natureza? Como isso pode afetar as nossas tradições e a nossa espiritualidade?

Yá Venina: Isso já nos afeta. O Candomblé sempre foi local de ensinar o poder da força da natureza. O que a folha fazia na senzala, ajudando a todos a resistir... Nossas Yás trouxeram o conhecimento para manipular os elementos da natureza. Quando você desvirtua a natureza, você desvirtua a energia dela. Nós do candomblé que buscamos a virtude e o encantamento das folhas ao nosso favor. Mas, eu digo uma coisa... os Orixás não vão se suicidar... Eu sempre digo, sem folha não há nada. Sem folha não há Orixá... Nós do Candomblé precisamos estar dentro do meio ambiente, pois quem faz essa preservação também somos nós. Natureza e Orixá não morrem... nós vamos lutar.... um chá de ervas é melhor que muito remédio por aí.

5.1.3 Análise

Mãe Kabeca de Xangô e sua sabedoria trazem pontos interessantes e pertinentes para a presente discussão. O primeiro deles é que o seu entendimento corrobora a ideia já proposta de que não existe Orixá sem natureza. Não podemos dizer que essas divindades deixarão de existir em caso de uma possível destruição total dos espaços de natureza (o que, a meu ver, é praticamente impossível), entretanto, ao dizer que as energias não são mais como já foram um dia e associar tal fato à destruição dos espaços de natureza, Mãe Kabeca chama atenção para o fato de que, por mais que Orixás possam jamais desaparecer, a essência e o culto como conhecemos pode sofrer grandes modificações e perdas.

Outro ponto que coaduna com esta pesquisa foi a consciência coletiva sobre a importância de cuidado para com esses espaços. Longe de concordar com as

ideias vazias acerca da preservação ambiental (que deve ser cobrada muito mais das grandes indústrias e das grandes nações poluentes do que das pessoas de Candomblé e seus *ebós*), Mãe Kabeca traz uma fala especial sobre a possibilidade de nós, pessoas de terreiro, substituímos objetos na realização das oferendas e despachos, vez que o movimento de conservação dos espaços sagrados (e muitas vezes públicos) também depende de nós.

A sabedoria de Mãe Venina ao dizer que a natureza somos nós, corrobora o entendimento de que o ambiente é uma totalidade, e que pensar em uma dualidade entre seres humanos e natureza não é o caminho para entendermos os problemas ambientais da atualidade. O ambiente, portanto, não deve servir apenas como fonte de recursos, de lucros, de exploração e a concomitante destruição. O ambiente, a natureza, deve ser alimentado para que nos alimente. Deve ser cuidado e protegido para que não vire as costas para nós.

Podemos depreender, também, do depoimento de Mãe Venina, que os terreiros são territórios de produção de cura e cuidado, por meio da manipulação da natureza. As folhas que produzem chás, tinturas, garrafadas e banhos são encantamentos que existem e atravessam o tempo por meio das mães e pais nos terreiros, guiados pela força da ancestralidade e da cosmovisão baseada no respeito aos pés descalços na terra e nas mãos dotadas de axé que maceram e manipulam com saberes mágicos.

A professora Maria de Lourdes Siqueira (2010, p. 36), em artigo sobre a contribuição de organizações afro-brasileiras na construção social do conhecimento, reflete o que segue:

Entre os valores africanos mais cultivados no interior de culturas e sociedades africanas, destacam-se o respeito pelos ancestrais e antepassados, a transmissão dos conhecimentos nas organizações étnicas pela tradição oral, o cultivo das relações pessoais e sociais, o gosto e o respeito pela natureza, o prazer da solidariedade e do estar reunido, o ser social, ter fé e esperança na vida, em diferentes circunstâncias.

Além de sintetizar o entendimento sobre os valores africanos, que são transmitidos até hoje nos terreiros de Candomblé, o pensamento e a pesquisa da professora Lurdinha trazem um afago para os vieses desta pesquisa e para a constante angústia de ver o sagrado, a natureza, a oralidade e os valores sendo violentados e deturpados. As culturas e sociedades africanas partilham da fé e

esperança na vida. A sobrevivência do todo, a prevalência do coletivo, a força ancestral e a ciência da natureza são pilares de esperança.

A importância da natureza e a relação dos elementos com o Candomblé foram evidenciadas nas falas das Yalorixás. O povo de Candomblé depende da natureza e entende que a natureza não está dissociada dos seres humanos. Tudo e todos somos natureza. Haverá natureza e conexões até mesmo na mais cinza e predial das cidades. Os seres humanos e suas cabeças são parte fundamental da existência do culto aos Orixás e à ancestralidade, que, utilizando os demais elementos, como as folhas, as pedras, a água, as mais diferentes argilas e muitos outros, consegue evocar a força espiritual e divina de reis e rainhas africanos.

5.2 Cosm visões De Terreiro: Problemas Socioambientais E Tradições De Candomblé Em São Luís

São Luís é a capital do estado do Maranhão, uma cidade que, assim como as capitais Vitória – ES e Florianópolis – SC, situa-se em uma ilha. Entretanto, se difere das outras duas por estar localizada totalmente na área insular. Essa concentração dentro da área insular, sem crescimento para o restante do continente, como acontece nas outras duas capitais citadas, pode significar uma maior pressão sobre os ecossistemas da ilha (Prado, 2016).

Para Prado (2016, p. 54):

Os aspectos de transformação da paisagem, de natural em cultural, manifesta mais veementemente a importância do planejamento ecológico, pois a substituição ou degradação do ecossistema natural em função da expansão urbana coloca em risco permanente as cidades, as pessoas e a vida biótica localizada nas ilhas.

Percebemos, pois, que a autora nos traz um ponto acerca da especificidade de São Luís e sua característica urbana insular. A cidade, portanto, só cresce dentro da própria Ilha, pelo menos até agora. O crescimento da população e a crescente urbanização pressionam por uma transformação do espaço, da paisagem, tomando áreas de forma desordenada com progressiva degradação ambiental (Prado, 2016).

Um dos resultados do fenômeno acima é o fato de que quase todos os rios da Ilha, que é composta pelos municípios de São José de Ribamar, Paço do Lumiar,

Raposa e São Luís, estarem classificados no grau máximo de poluição, em função do lançamento *in natura* de esgotos domésticos e industriais (Prado, 2016).

Consoante ao aspecto particular supra, é preciso entender que o crescimento urbano de São Luís vem ocorrendo de forma descontrolada, quase que abrupta, fruto de migrações, crescimento populacional que, aliados a ineficácia na aplicação dos marcos legais urbanos e ambientais, acabam por criar um cenário em que coexistem uma “cidade legal”, que recebe investimentos e infraestrutura, e uma cidade informal, eivada de desordem urbana e descaso do poder público (Salgado Neto, 2015).

O crescimento urbano de São Luís ocorreu após eventos e conflitos no interior do estado, que forçaram a migração da população rural para a capital. Isso possibilitou que grileiros e os “novos proprietários” das terras ocupassem essas áreas. Além disso, grandes obras, como o Projeto Grande Carajás (PGC), e outros empreendimentos portuários ou voltados para a mineração, atraíram ainda mais pessoas para a capital (Santos, 2013).

A pesquisadora Nyedja Rejane Tavares Lima (2023, p. 88) aduz que:

A urbanização na cidade de São Luís trouxe consigo a ampliação das desigualdades sociais no que tange a moradia, saneamento e transporte, ressaltando as ameaças ambientais, o que ampliou as distancias espaciais e sociais, ou seja, adotou um urbanismo voltado para segregação e isolamento das classes sociais menos favorecidas.

O intenso crescimento populacional de São Luís tem gerado efeitos sobre a vegetação de proteção nas áreas dos rios e suas nascentes. Como exemplo, vemos que grande parte das causas do processo de degradação dos corpos hídricos e das matas ciliares na capital decorrem da não aplicação das leis ambientais. A preservação legalmente exigida para estes ambientes não se consolida, de forma que é mantida somente no plano conceitual e documental (Pinheiro, 2016).

Na Ilha do Maranhão, existe um conjunto de 12 bacias hidrográficas, distribuídas entre os quatro municípios, com diversos cursos d’água de pequeno volume, que sofrem variação de volume a depender da época do ano, em função das chuvas, sendo eles: Anil, Bacanga Tibirí, Paciência, Estiva, Cachorros, Itaqui, Santo Antônio, Jeniparana, Guarapiranga, Inhaúma e das Praias (Claro, Calhau, Pimenta e Jaguarema) (Salgado Neto, 2015).

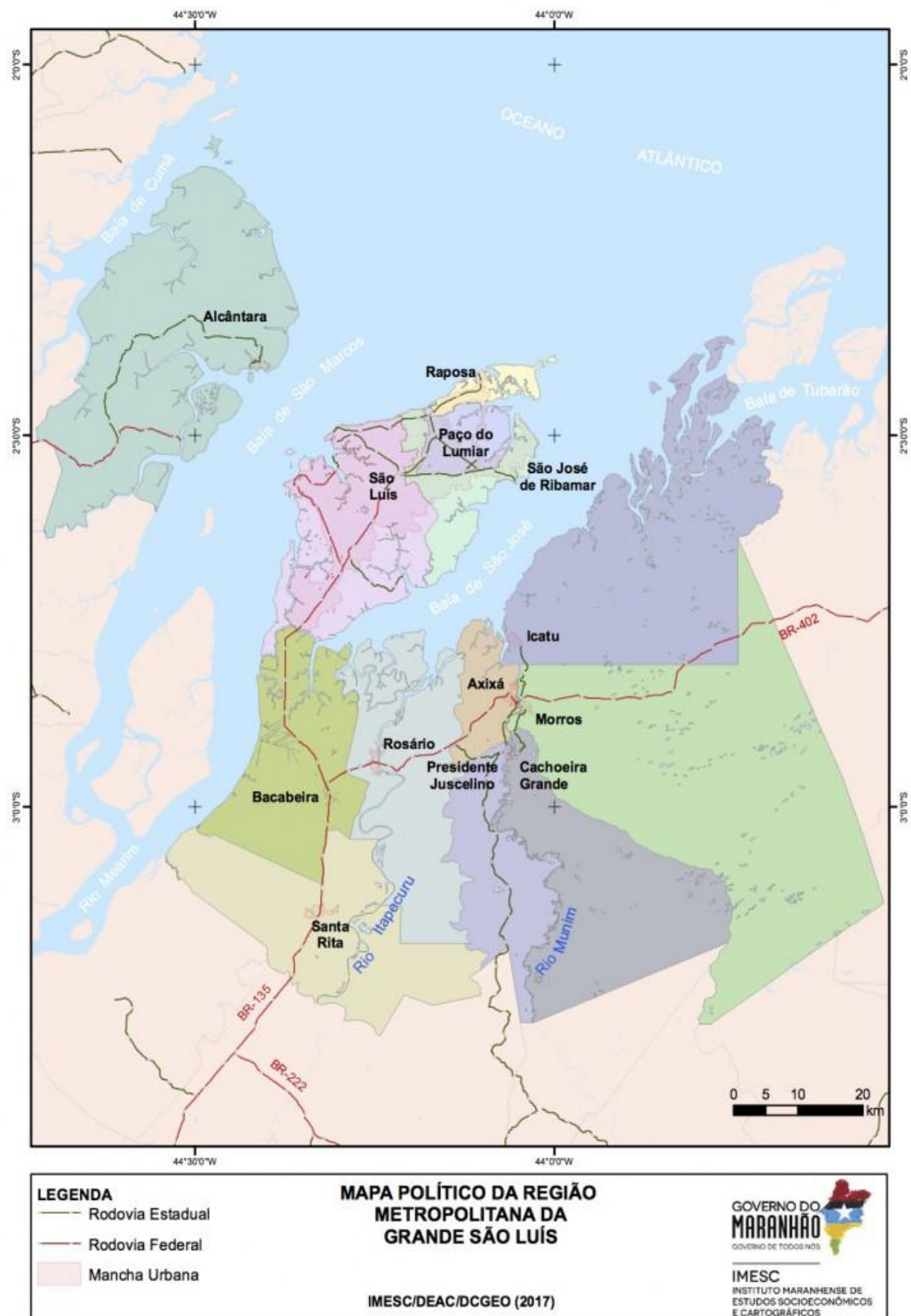
A poluição desses rios, para além de ser um problema que afeta diretamente a vida da população, em especial os mais pobres e não brancos, é um caso de racismo ambiental que influi diretamente nos terreiros que precisam de rios, a força das águas de Oxum e dos mangues, morada de Nanã, para a realização de ebós.

Nas palavras de Rangel e Gomberg (2016, p. 43):

Em tempos de crise hídrica, como a que estamos vivendo em diferentes lugares do Brasil e do mundo, eles (os Orixás) trazem uma ajuda imprescindível para a nossa sobrevivência neste planeta finito, mas que insistimos em consumi-lo infinitamente, até o seu colapso. Eles nos dizem que precisamos temer, adorar e respeitar a natureza.

É cediço que a exploração predatória dos ditos recursos naturais e, também, a consequente degradação ambiental, têm um impacto desproporcional sobre grupos racializados e étnicos, causando disparidades socioambientais (Rodrigues, 2024).

Figura 5 - Mapa Político da Região Metropolitana da Grande São Luís



Fonte: IMESC/DEAC/DCGEO (2017)

No capítulo anterior, conceituamos e contextualizamos o racismo ambiental, e este é um claro exemplo de práticas que, talvez, não tenham o intuito de ser racistas, mas, em função do resultado, acabam por ser, sim, racistas.

Entretanto, temos que considerar que a impossibilidade de realização de determinados rituais é apenas uma das facetas do racismo ambiental e religioso que permeia as questões socioambientais das pessoas de Candomblé em São Luís. De acordo com Salgado Neto (2015, p. 207), por exemplo, morar em áreas próximas à manguezais representa um grave risco à saúde, com ameaças de ordem socionatural que prevalecem através de inúmeras doenças dermatológicas, parasitárias, dentre outras. Citando uma pesquisa de Diniz e Fraga, realizada em 2005, José Salgado Neto coaduna com o entendimento de que existe uma associação entre condições de vida precárias, agressão à natureza e problemas de saúde.

Um bom exemplo é a Casa Fanti-Ashanti, localizada no Bairro Cruzeiro do Anil, ao lado de uma das muitas nascentes do Rio Anil, conhecida como córrego azul. O córrego se transformou em um lixão a céu aberto, com o corpo hídrico (que antes era uma fonte de águas límpidas para o terreiro) e atualmente deixado para receber todos os dejetos sanitários das casas da rua e adjacências.

Portanto, o racismo ambiental pode afetar um terreiro dificultando ou impedindo a realização de rituais sagrados, bem como em situações em que a poluição do ambiente atinge a saúde, a moradia e o bem-estar das pessoas de terreiro. O relato de Babá Edvaldo de Oxaguian sobre o crime ambiental de Brumadinho (Santos, 2021, p. 20) também nos ajuda a entender como o racismo ambiental pode ser cruel e atinge pessoas de Candomblé. Vejamos:

Nosso terreiro teve seu axé implantado no município de Juatuba, próximo a Belo Horizonte, em Minas Gerais, a partir de uma escolha da própria espiritualidade, que pedia proximidade àquelas águas, para nós tidas como sagradas. O crime da Vale golpeou duramente as comunidades tradicionais da região. Entre os vários danos sofridos, chamo a atenção para os seguintes: gastos com deslocamento para a realização de cultos em outras localidades; compra de água mineral para consumo humano em decorrência da contaminação; gastos com construção de estruturas e compras de caixa d'água para mitigar os efeitos do abastecimento; desvalorização dos imóveis; degradação das condições ambientais; aumento da sensação de insegurança com relação aos novos rompimentos; piora da qualidade de vida; perda do convívio da natureza nas Unidades Territoriais Tradicionais e dos espaços onde eram realizados ritos sagrados; e, ainda, a contaminação de lugares de axé.

O relato do Babalorixá é um importante exemplo de como o capitalismo predatório, imbuído de racismo ambiental, pode afetar um terreiro de forma trágica e irreversível. O desastre de Brumadinho, considerado o maior crime ambiental da história do país, demonstra como ações de destruição do ambiente podem afetar diretamente a vida de pessoas de Candomblé e toda a continuidade das tradições de um terreiro.

Entendidas as formas de como o racismo religioso e ambiental afeta um terreiro de Candomblé e seus membros, há de se pensar em uma abordagem interseccional que abarque ambos os conceitos para um melhor entendimento da questão. Estamos falando de raça (nos capítulos anteriores indiquei que neste trabalho a raça é uma categoria política), ambiente (em contraponto ao termo meio ambiente), território e religiosidade.

O racismo ambiental que uma pessoa de Candomblé sofre também pode ser considerado racismo religioso. Estamos diante de uma questão permeada pela interseccionalidade, repleta de encruzilhadas. O conceito foi cunhado primeiramente pela intelectual estadunidense Kimberlé Crenshaw, como forma de teoria crítica da raça para contrapor teorias feministas que não abarcavam mulheres negras (Akotirene, 2019).

Entendamos que muitas interseccionalidades podem surgir nesta discussão, algumas envolvendo gênero ou até orientação sexual, mas focarei em dois pontos que considero cruciais. Os movimentos ambientalistas e seus métodos políticos não abarcaram as questões relacionadas à raça, mesmo no movimento por justiça ambiental, de modo que surge, como já mencionado, o conceito de racismo ambiental para categorizar a violência racial e esclarecer que pessoas racializadas possuem mais chances de sofrer com problemas ambientais e climáticos do que pessoas brancas.

De tal modo, uma pessoa de Candomblé, religião afro-brasileira que carrega estigmas e sofre violências das mais diversas sortes na atualidade como se fosse ainda no passado, sofre racismo religioso quando encontra impedimento de realização de culto em função da destruição de espaços de natureza. Existe uma encruzilhada, como bem colocado por Carla Akotirene, em que as violências e opressões se cruzam e, portanto, aumentam as opressões sobre os indivíduos.

A interseccionalidade que Akotirene discute está focada em experiências de mulheres negras com gênero, raça e classe, e é de certo que as mulheres negras de Candomblé são também atravessadas por questões de gênero que são, também, cruzadas por raça, classe, território e religiosidade. São as mulheres que, em sua grande maioria, recorrem à Oxum, aos rios, para obterem graças e bênçãos no puerpério e na maternagem. Nas palavras de Akotirene (2019, p. 41-42):

O impacto do colonialismo à natureza fez milhares de pretos serem atirados ao Oceano e lançou a dicotomia entre natureza e humanidade do padrão capitalista global. As feminilidades e masculinidades construídas pelo cisheteropatriarcado e racismo, juntos, saíram dessa experiência; no Atlântico, africanas choraram feminilidades e africanos seguraram o choro das masculinidades.

A obra de Carla Akotirene cita Aníbal Quijano e Lélia González para desembocar no entendimento de que interseccionalidade é útil para que possamos perceber, por exemplo, “onde começa o racismo e termina a discriminação regional, a xenofobia e as opressões ressignificadas contextualmente” (Akotirene, 2019, p. 48), ou onde começa o racismo ambiental e termina o racismo religioso.

As falas das matriarcas são sensivelmente semelhantes ao que fora citado de obras de teóricos e acadêmicos. A sabedoria, o conhecimento da terra e da natureza, o vínculo com a espiritualidade ancestral através das folhas, do vento e da chuva, é suficiente para entender que as mudanças que vem ocorrendo, cada vez mais aceleradas, conflituam com os ensinamentos e a dinâmica dos terreiros. A resistência é a única solução possível. Nossos ancestrais nos ensinaram a resistir com fé e esperança em dias melhores.

É possível que aprendamos com os terreiros, com as aldeias e com os quilombos. É possível que os saberes tradicionais sejam enfim respeitados. Como nos disse Mãe Venina, “Os Orixás não vão se suicidar”. A natureza devolve aquilo que recebe, é o equilíbrio da balança de Exú, o Orixá que faz o translado da comunicação entre homens e deuses. As encruzilhadas interseccionais mostram que é preciso atravessar os caminhos para entender os problemas e, somente assim, desvendar soluções.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como ponto de partida algumas das experiências pessoais de minha caminhada enquanto homem de Candomblé. As angústias das comunidades, dos terreiros, ao verem seus rios e suas matas serem cada vez mais degradados e poluídos me instigaram a buscar soluções nas mais diversas esferas da sociedade civil.

O primeiro ofício encaminhado à Secretaria de Estado de Direitos Humanos e Participação Popular – SEDIHPOP sobre a situação do córrego azul, uma nascente do rio anil localizada na rua militar, foi redigido por mim, em 2019, sob orientação de Mãe Kabeca de Xangô, para que o poder público pudesse tomar providências acerca do lixão e do esgoto a céu aberto que estava se formando no local. Os anos de descaso com a população do bairro e adjacências acarretaram um processo de erosão e deslizamentos que ameaçava diversas casas e o Egbé d’Obá Tobalasy, o espaço sagrado do Candomblé da Casa Fanti – Ashanti.

A experiência me fez enxergar que aquele caso era apenas um dentre os vários casos de terreiros que sofriam e sofrem até os dias atuais com a destruição do ambiente, seja no campo ou na cidade. Essa experiência me instigou a buscar respostas para a situação, a entender os motivos de serem situações recorrentes e, também, o modo como as vítimas são afetadas.

A presente pesquisa busca responder a estas questões e vislumbrar possibilidades estratégicas para os povos de terreiro. Durante a construção deste trabalho, busquei fazer com que vozes comumente silenciadas fossem ouvidas. Na perspectiva de Boaventura de Souza Santos (2008), realizei uma espécie de “transgressão metodológica”, em que conhecimentos, métodos e formas de pensar de uma comunidade tradicional são colocados com status de saber científico. Desta forma, explorei obras que pouco são citadas em escritos sobre terreiros, como as de Pai Euclides, e utilizei entrevistas com figuras que possuem autoridade perante a comunidade de Candomblé, mas que muitas vezes seus conhecimentos são considerados desprovidos de caráter científico.

Também na construção do texto, realizei levantamento de bibliografia relevante para a temática, com enfoque em obras e autores que pertencem aos terreiros, voltadas às temáticas dos povos de terreiro, meio ambiente e cidade,

assim como uma fundamentação jurídica pertinente ao tema, para compreensão dos direitos assegurados aos terreiros e seus filhos enquanto indivíduos que dependem da identidade territorial para continuidade de suas tradições.

As entrevistas foram um ponto chave da pesquisa, pois, durante o projeto, busquei identificar os fundamentos da proteção do território, do meio ambiente e de sua liberdade religiosa, produzindo uma interação direta com os sujeitos e o ambiente ao qual estão inseridos (Minayo; Deslandes, 2007). As entrevistas com Mãe Kabeca de Xangô e Mãe Venina de Ogum, coletadas por mim, a entrevista com o Babalorixá Edvaldo de Oxaguian, feita por Maurício Santos, são essenciais para entender como o racismo ambiental pode estar diretamente ligado ao racismo religioso, de modo que essa intersecção atinge diretamente a vida e a religiosidade de pessoas de Candomblé.

É notório que casos como o acontecido no terreiro de Pai Edvaldo, que foi afetado pelo rompimento de uma barragem de resíduos, ou da Casa Fanti-Ashanti, que lida com deslizamento de seu terreno em função do assoreamento do córrego que se transformou em um esgoto a céu aberto, são urgentes e podem ser denunciados como casos evidentes de racismo ambiental e religioso. Entretanto, busquei demonstrar, também, que ações indiretas, como a falta de tratamento dos esgotos da cidade, ou mesmo o avanço irregular de construções urbanas sobre mangues, dunas e matas, podem ser classificadas como racismo ambiental e religioso, vez que podemos considerar racista a ação que não tenha o objetivo inicial de ser racista, mas acaba tendo resultados racistas.

Durante a finalização da pesquisa, minha primeira conclusão é de que o conceito de SNS pode ser bem utilizado para resguardar espaços que são importantes para as tradições afro-religiosas, como o Terreiro do Egito e suas árvores sagradas, entretanto, é preciso entender que, talvez, para os terreiros de Candomblé, também é importante que o ambiente como um todo esteja em equilíbrio e em salvaguarda. Não adianta termos uma árvore mantida em pé por ser considerada sagrada, enquanto todas as outras são derrubadas ou queimadas no mundo inteiro. Também não adianta mantermos um braço de rio limpo e com vegetação, a fim de entregar oferendas para Oxum, enquanto todos os outros rios sangram, cheios de lixo e metais pesados.

O modo de viver e se relacionar com a natureza existente nos terreiros é baseado nas filosofias de vida africanas, baseadas nos ciclos contínuos da vida e na sabedoria do tempo. Nós, pessoas de Candomblé, valorizamos as folhas que caem para se transformarem em alimento para as outras árvores, assim como também valorizamos o animal que é sacrificado para se transformar em alimento comunitário.

Deste modo, é possível perceber que os impactos da degradação ambiental sobre as comunidades de terreiros são múltiplos e profundos, afetando não apenas o ambiente, mas também as práticas religiosas e cultura das comunidades de Candomblé. As experiências e relatos colhidos durante este estudo reforçam a necessidade urgente de uma abordagem mais consciente e integrada entre as questões ambientais, sociais e religiosas, principalmente para povos tradicionalmente marginalizados, como os praticantes do Candomblé.

Portanto, observo que a intersecção dos conceitos de racismo ambiental e religioso é um fenômeno complexo, muitas vezes invisibilizado, mas que os efeitos são concretos no modo como as pessoas se relacionam com o espaço e a natureza. Observo, também, a importância da valorização de saberes e práticas tradicionais, de modo que é necessário que entendamos que as soluções dos problemas enfrentados pelas comunidades de Candomblé devem partir, em grande parte, de seus próprios conhecimentos, que devem ser reconhecidos como legítimos e fundamentais.

Concluo, deste modo, que o cuidado com a natureza, intrínseco às práticas de Candomblé, precisa ser reconhecido como uma prática fundamental para a manutenção do ambiente ecologicamente equilibrado, de modo que o sistema de proteção do ambiente contemple tanto a preservação dos espaços e elementos simbólicos e sagrados, quanto o equilíbrio ecológico. Além de políticas públicas voltadas para a preservação ambiental, é fundamental que a identidade territorial das comunidades de Candomblé seja respeitada e protegida, garantindo a continuidade de suas tradições e práticas, essenciais para a formação de um mundo em que seres humanos e natureza sejam novamente parte do mesmo todo.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecília Campello; BEZERRA, Gustavo das Neves. **O que é justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

AFONSO DA SILVA, Virgílio. **Direito constitucional brasileiro**. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.

AGÊNCIA EXECUTIVA METROPOLITANA. **Mapa política da divisão metropolitana da Grande São Luís**. Disponível em: <https://agem.ma.gov.br/programas-ou-campanhas/mapas-grande-ilha>. Acesso em: fev. 2025.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Organização: Djamila Ribeiro. 1. ed. São Paulo: Pólen; Sueli Carneiro, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. Organização: Djamila Ribeiro. 1. ed. São Paulo: Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

AMARAL, Renata. **Pedra da memória**: Euclides Talabayan, minha universidade é o tempo. 1. ed. São Paulo: Maracá Cultura Brasileira, 2012.

AMARAL, SharysePiroupo do. **Módulo 2**:História do negro no Brasil. Salvador: CEAO/UFBA, 2010.

ARCANGELI, Saulo Costa. **Cajueiro**: a luta de uma comunidade pelo direito de existir. São Paulo: Sundermann, 2020.

BOGÉA, Denis Carlos Rodrigues. **Tambor de Mina**: a casa de Nagô sob a perspectiva da etnografia de tela em um filme Super 8. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2020.

Disponível em:

https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/17530/2/DENIS_CARLOS_RODRIGUES_BOGEA.pdf. Acesso em: jan. 2024.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: dez. 2024.

BRASIL. **Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989**. Define os crimes resultantes do preconceito de raça ou de cor. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm. Acesso em: dez. 2024.

BRASIL. **Lei nº 11.428, de 22 de dezembro de 2006**. Dispõe sobre a utilização e proteção da vegetação nativa do Bioma Mata Atlântica, e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11428.htm. Acesso em: jan. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: jun. 2024

BUENO, Winnie. Umas poucas linhas sobre racismo ambiental. Onde está nkisi? Capitalismo e a destruição da vida. **Caderno Maloca**, v.2, n.2. Foz do Iguaçu, 2021.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Protocolo para julgamento com perspectiva racial**. Brasília: CNJ, 2024.

COSSARD, Gisele Omindarewa. **Awó: o mistério dos Orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

FERDINAND, Malcolm. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

FERREIRA, Euclides Menezes. **Candomblé: a lei complexa**. São Luís: Estação Produções, 1990.

FERREIRA, Euclides Menezes. **O Candomblé no Maranhão**. 1. ed. São Luís: Gráfica e Editora Alcântara, 1984.

FERREIRA, Euclides Menezes. **Tambor de Mina em conserva**. 1. ed. São Luís: Estação Produções, 1997.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís: a Casa Fanti-Ashanti*. 2. ed. rev. e atual. São Luís: EDUFMA, 2000.

FERRETTI, Sergio F. **Querebetã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

GARCIA, Antonia dos Santos. Espaço, gênero e raça: os movimentos sociais e os desafios contemporâneos. **Revista da ABPN**, v. 12, n. 34. Acesso em: maio 2024.

GOMES, Brunno Ferreira. A história do Candomblé. **Revista In Totum**, v. 4, n. 2, 2017.

GONZALEZ, Lélia. O movimento negro da última década. In: GONZALEZ, Lélia; HASSELBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. A juventude negra e a questão do desemprego. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GOVERNO DO MARANHÃO. **Governo avança na recuperação de estátua de Iemanjá destruída por vândalos**. Disponível em: <https://www.ma.gov.br/noticias/governo-avanca-na-recuperacao-de-estatua-de-iemanja-destruida-por-vandalos>. Acesso em: jan. 2025.

HARVEY, David. **Cidades rebeldes**: do direito à cidade à revolução urbana. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HASENBALG, Carlos Alfredo. Raça, classe e mobilidade. In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos (org.). **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

HERCULANO, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. **Interfacehs** – Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente, v. 3, n. 1, abr. 2008.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora de Livros Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LIMA, Cláudia Maria de Assis Rocha. **Olùdándè**: estudo da normatização nas estruturas de poder nas Casas-matrizes iorubá no Recife e em Salvador. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010. Disponível em: http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/305/1/dissertacao_claudia_maria.pdf. Acesso em: dez. 2023.

LIMA, Nyedja Rejane Tavares. **Indicadores de sustentabilidade ambiental urbana**: enfoque na urbanização da Laguna da Jansen, *São Luís – Maranhão*. 2023. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

MARQUESE, Rafael Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Revista Brasileira de História**, v. 26, n. 51. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002006000100007>. Acesso em: dez. 2023.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; DESLANDES, Suely Ferreira. **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 25. ed. rev. e atual. Petrópolis: Vozes, 2007.

MONTREUIL, João Vitor Meira de. O culto ao Orixá Oxum, no contexto dos impactos ambientais nos rios da cidade de São Luís-Estado do Maranhão. In: FREITAS, Flávio Luiz de Castro; FAÇANHA, Luciano da Silva; SODRÉ, Ronaldo Barros (org.). **Ebook do XVII Encontro Humanístico da UFMA: ciências, humanidades e reconstrução democrática**. São Luís: UFMA, 2023.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. Organização: Djamila Ribeiro. 1. ed. São Paulo: Jandaíra; Selo Sueli Carneiro, 2020. (Coleção Feminismos Plurais).

OLIVEIRA, Jorge Alberto Fernandes de. **O reconhecimento dos povos de terreiro enquanto comunidades tradicionais no Brasil**: limitações das categorias jurídicas frente às dinâmicas epistemológicas do ser e do não ser. Rio de Janeiro: Núcleo Interdisciplinar do Meio Ambiente da PUC-Rio, 2020. Acesso em: jun. 2024.

PINHEIRO, Cláudio Urbano B. Matas ciliares e conservação das nascentes dos rios Anil, Bacanga e Tibiri, na Ilha de São Luís, Maranhão. **Revista Brasileira de Geografia Física**, v. 9, n. 4. Recife: UFPE, 2016.

PORTAL GELEDÉS. *Rotas da escravidão*. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/rotas-da-escravidao/>. Acesso em: mar. 2025.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PRADO, Bárbara Irene Wasinski. **Paisagem urbana de São Luís**: transformação das formas e arranjos naturais na Ponta d'Areia. 1. ed. São Luís: Edição do Autor, 2016.

RANGEL, Maria Cristina; GOMBERG, Estélio. A água no Candomblé: a relação homem – natureza e a geograficidade do espaço mítico. **Revista do Programa de Pós-graduação em Geografia**, v. 8, n. 1, p. 23–47, Maringá, 2016.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RODRIGUES, Júlia Fernandes. Racismo ambiental: uma abordagem interseccional das questões de raça e meio ambiente. **Revista em Favor de Igualdade Racial**, v. 7, n. 1, p. 150–161, Rio Branco, 2024.

SALGADO NETO, José Bello. **Riscos e políticas públicas do habitat nos manguezais em São Luís do Maranhão**. 1. ed. São Luís: Editora UEMA, 2015.

SANTANA FILHO, Diosmar. Racismo ambiental e territórios negros: diálogos sobre o Estado racial. In: **Dossiê racismo ambiental: onde está nkisi?**. Caderno Maloca, v. 2, n. 3. Foz do Iguaçu: UNILA, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. **História de um terreiro Nagô**. 2. ed. São Paulo: Max Limonad, 1988.

SANTOS, L. E. N. dos. **Estratégias do capital na produção do espaço urbano de São Luís**: sobre verticalização e desigualdades socioespaciais. 2013. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Socioeconômico) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2013.

SANTOS, Maurício. Povos, orixás e os conflitos socioambientais: crime de Brumadinho. In: **Onde está nkisi?** Capitalismo e a destruição da vida. Caderno Maloca, v. 2, n. 2. Foz do Iguaçu:UNILA, 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2022.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. 1. ed. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **AgôAgôLonan**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. A contribuição de organizações afro-brasileiras na construção social do conhecimento. In: **N'assysim**: a íris dos olhos da alma africana. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Ambientes e territórios**: uma introdução à ecologia política. 1. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

VASCONCELOS, Márcio. **Foto da série Casa Fanti-Ashanti**. Disponível em: <https://www.marciovasconcelos.com.br/casa-fanti-ashanti/>. Acesso em: mar. 2025.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubanos na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio; Círculo do Livro, 1981.