

# “Kó sí ewé’, kó sí òrisà” (sem folha, não há orixá): o axé como ressignificação da relação entre ser humano e meio ambiente

“Kó si ewé’, kó sí òrisà” (*without leaf, there is no orisha*): *axé as a resignification of the relationship between human beings and the environment*

Jeferson de Medeiros Botelho

Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD-UFF)

Córa Hisae Monteiro da Silva Hagino

Doutora em Direito, Justiça e Cidadania pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (UC), Portugal. Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD-UFF) e Professora Adjunta do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da UFF.

Erika Macedo Moreira.

Doutora em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Professora Associada da Universidade Federal de Goiás (UFG), Câmpus Goiás e Professora Permanente do Programa de Pós Graduação Sociologia e Direito (PPGSD-UFF)

Juliana de Castro dos Santos

Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD-UFF)

## Resumo

Este artigo apresenta uma reflexão que relaciona a literatura especializada afro-brasileira com o estudo crítico da modernidade. Analisa-se as cosmovisões

desenvolvidas nos Terreiros de matriz afro-brasileira como possibilidade de ressignificação do pensamento científico contemporâneo acerca do meio ambiente: a dualidade entre ser humano e a natureza. O problema de pesquisa se norteia no questionamento de como os saberes tradicionais dos Terreiros de matriz afro-brasileira contribuem para a preservação do meio ambiente. Utilizando uma metodologia qualitativa, analisou-se bibliografias relacionadas à temática socioambiental, bem como a cultura oral e popular praticada pelos religiosos de matriz afro-brasileira. Os resultados indicaram que os saberes ancestrais africanistas, aliados à releitura da ciência ocidental, por meio de uma ecologia de saberes, são capazes de nortear às dinâmicas socioambientais em que a cosmologia ocidental não é hegemônica, tampouco auto suficiente para lidar com os problemas complexos da sociedade moderna.

**Palavras-chave:** povos de terreiro; ecologia de saberes; meio ambiente.

## Abstract

*This article presents a reflection that relates Afro-Brazilian specialized literature to the critical study of modernity. It analyzes the worldviews developed in Afro-Brazilian religious Terreiros as a possibility for re-signifying contemporary scientific thought about the environment: the duality between humans and nature. The research problem is guided by the question of how the traditional knowledge of Afro-Brazilian Terreiros contributes to environmental preservation. Using a qualitative methodology, bibliographies related to socio-environmental themes were analyzed, as well as the oral and popular culture practiced by Afro-Brazilian religious people. The results indicated that African ancestral knowledge, combined with a reinterpretation of western science through an ecology of knowledge, can guide socio-environmental dynamics in which western cosmology is neither hegemonic nor self-sufficient to address the complex problems of modern society.*

**Keywords:** Terreiro people; ecology of knowledge; environment.

## Introdução

Há um ditado popular e religioso que diz "kó si ewé, kó si Òrisà" (sem folha, não há Orixá), o que revela a preocupação pela existência do meio ambiente saudável como possibilidade da continuidade de sua religiosidade, cultura e até da existência do grupo, como movimento social propriamente dito. Os Orixás são o ápice da religiosidade, de modo que a manutenção do existir destas divindades revela a própria manutenção do ser humano e do ambiente que o cerca.

Neste sentido, a presente pesquisa tem como tema a análise do processo cultural e religioso das religiões de matriz afro-brasileira como diálogo entre o humano e demais seres viventes e não viventes e seus desdobramentos epistemológicos

como possibilidade de ressignificação do pensamento científico contemporâneo, sob o prisma da Teoria Crítica.

Como pano de fundo norteador da temática, tem-se por problema de pesquisa o seguinte questionamento: Como os saberes tradicionais dos Povos de Terreiro<sup>1</sup> contribuem para a conservação do meio ambiente?

Adiante, o estudo tem por objetivo geral compreender a relação estabelecida entre as religiões de matriz afro-brasileira e o meio ambiente. Como objetivos específicos, pretende-se: (i) analisar a relação entre homem e meio ambiente estabelecida pela modernidade ocidental e sua ciência; (ii) averiguar a possibilidade do processo cultural e religioso do Povos de Terreiro como possibilidade de renovação epistemológica da ciência, por meio de uma ecologia de saberes.

Para a elaboração deste artigo científico, foi utilizado o método de pesquisa qualitativa, com a análise de bibliografia e da cultural oral e popular praticada pelos adeptos de religião de matriz afro-brasileira.

Um dos autores do trabalho é pai de santo de um Terreiro de Umbanda e copresidente da Mojubá Comissão de Terreiros de Volta Redonda, RJ. Os outros autores frequentam terreiros de umbanda e de candomblé. Desse modo, acredita-se que essa vivência permita um diálogo mais amplo e concreto sobre a temática.

Este artigo está dividido em três capítulos. No primeiro, faz-se um estudo acerca da divisão Norte e Sul, oriunda do período colonial e seus impactos na ciência e no meio ambiente. No segundo, tem-se a análise da ciência eurocêntrica e os desdobramentos socioambientais alavancados por sua aplicabilidade. Já no terceiro capítulo, traz-se a análise dos saberes tradicionais das religiões de matriz afro-brasileira e o resultado de sua interação do homem com os demais seres viventes e não viventes, e com o meio ambiente.

## 1. A linha que nos separa: apropriação e violência

As linhas cartográficas que delimitavam o Velho e o Novo Mundo no período colonial subsistem epistemologicamente no pensamento moderno ocidental. Desse modo, essas linhas permanecem constitutivas das relações políticas e culturais de exclusão do Sul Global, de seus povos e saberes.

---

<sup>1</sup> Terreiro é sinônimo de Casa de Axé e de templo religioso.

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal, que consiste num sistema de linhas invisíveis, que separam o Norte e o Sul global, o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. Nessa divisão, a dicotomia “regulação/emancipação” se aplica apenas às metrópoles. Já “o outro lado da linha”, que corresponde aos territórios coloniais, é tratado como inexistente, a eles sendo imposta a dicotomia “apropriação/violência” (SANTOS, 2009).

Isso significa que o mundo está fraturado epistemicamente por linhas abissais que separam o existente do não existente e o possível do indesejado. Essas linhas se movem de acordo com o tempo e com o contexto sócio-político. Interessante observar que a maior parte das populações mundiais e suas formas de produzir, suas economias, seus saberes e seus modos de vida não fazem parte do capitalismo moderno ocidental, encontram-se “do outro lado” (HAGINO e QUINTANS, 2015, p. 604)

No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão do monopólio à ciência moderna ocidental, ignorando uma ecologia de saberes pré-existentes. Nesse sentido, os conhecimentos populares, camponeses, de povos de terreiro, quilombolas, indígenas estão “do outro lado da linha”, e desaparecem enquanto conhecimentos relevantes socialmente. As sociedades coloniais e seus povos compreendem, portanto, uma gama de experiências e saberes desperdiçados e invisibilizados.

Do outro lado não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas. Assim, a linha visível que separa a ciência de seus “outros” modernos está assente na linha abissal invisível que separa, de um lado, ciência, filosofia e teologia e, de outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem nem aos critérios científicos (SANTOS, 2009, p. 23).

A epistemologia moderna ocidental historicamente renegou as outras formas de saber e viver nas terras colonizadas. Por um lado, os diversos conhecimentos dos povos originários foram invisibilizados, no mesmo passo que descredibilizou o pluriverso africano que aportou em nossas praias juntamente com os negros escravizados.

Na sociedade capitalista ocidental o conhecimento tradicional é tratado como experiências práticas locais, sendo reduzido a superstições e a irracionalidades subordinadas ao saber científico (HAGINO e QUINTANS, 2015).

Inaugurou-se um verdadeiro massacre epistemológico com a colonização brasileira, restando aos não europeus um local desvalorizado, demonizado e irrelevante. Somente os saberes do velho mundo eram considerados para o avanço da

sociedade. Somente sua tecnologia era considerada útil para a solução de conflitos e organização do que consideravam sociedade civilizada e em expansão.

A diversidade étnica e cultural é, na verdade, sinônimo de riqueza de formas e de multiplicidades de comportamentos e de experiências sociais, que precisam ser consideradas dentro de sua própria realidade. É impossível entender o tempo dos povos indígenas sob a perspectiva do tempo do capitalismo. Do mesmo modo, suas práticas só podem ser entendidas dentro de um contexto situacional, assim como o capitalismo moderno ocidental só pode ser entendido dentro de sua própria conjuntura (HAGINO e QUINTANS, 2015, p 7).

Pois bem, após séculos de apagamento cultural, marginalização das estruturas de conhecimento não europeias, o mundo passa por uma crise epistemológica na qual a ciência moderna oriunda do Norte global, não alcança soluções que permitam aos sistemas sociais manterem-se estáveis e resistentes diante da preocupante decadência de seus ambientes.

A degradação ambiental atinge o planeta como um todo, mas em especial o sul global e seus povos, em razão do fenômeno do racismo ambiental. Seja em razão das mudanças climáticas ou pela deterioração cotidiana ao meio ambiente, a ciência moderna e os Estados nacionais vêm sendo desafiados a se mobilizarem e a apresentarem soluções sustentáveis ao modelo atual de desenvolvimento capitalista. Ao mesmo tempo, pesquisadores e estudiosos precisam rever os conceitos científicos que forjaram a cosmologia social atual, fadada ao fracasso.

A sociedade contemporânea pode não mais existir como resposta da própria natureza às diversas intervenções autoritárias e violadoras que sofrera do homem global, capitalista e detentor de uma suposta superioridade de sua espécie em detrimento dos outros viventes e não viventes.

No Brasil coexistem e resistem diversos saberes, cultura e modo de viver. A religião é um dos exemplos de diversidade de complexidade dos arranjos sociais das terras colonizadas brasileiras pois, apesar do Estado ser laico, há um movimento estrutural de marginalização e demonização dos símbolos religiosos de matriz afro-brasileira, desde o Brasil colônia, que escravizou os povos negros e solidificou os mandos e desmandos do eurocentrismo opressor.

No entanto, mesmo diante dos movimentos de racismo religioso e estrutural que permeiam as relações sociais brasileiras, as religiões de matriz afro-brasileiras, desde seus primórdios, indicaram uma ascendente preocupação com o equilíbrio

ecológico, com a estrutura do meio ambiente e, por conseguinte, com a própria existência do humano diante uma crise climática e humanitária.

## 2. Jamais fomos modernos

Apesar de não ser objetivo desta pesquisa realizar um panorama histórico da construção do pensamento científico ocidental, tem-se por enfrentamento inicial a análise da modernidade científica europeia como definidora das relações entre o ser humano e a natureza, com o possível desdobramento que nos alavanca rumo ao desequilíbrio do meio ambiente e a extinção de espécies animais e vegetais no planeta.

Para Latour (1994), a queda do Muro de Berlim, em 1989, é o marco de uma potencial reflexão sobre a crise epistemológica do saber ocidental. Se de um lado tem-se a ascensão do capitalismo globalizado, do outro surgem as primeiras conferências sobre a crise climática, evidenciando-se a necessidade de um olhar mais apurado sobre a assimetria científica entre homem e natureza.

Adiante, o autor (1994) afirma que o pensamento científico moderno, na prática desta assimétrica separação entre sujeito e objeto, homem e natureza, deixou de analisar os fatores híbridos desta interação, criando verdadeiros “monstros socioambientais” capazes de influenciar os rumos da existência humana e de suas próprias criações pautadas nas justificativas modernas da orientação ocidental.

Mas os quase-objetos continuavam a proliferar, monstros da primeira, da segunda, da terceira revolução industrial, fatos socializados e humanos que se tornaram mundo natural. Mal eram finalizadas, as totalidades rachavam em todos os lados. Os fins da história, apesar de tudo, davam continuidade a uma história (LATOUR, 1994, p. 57).

Acompanhado de Schwartz e Charvolin (1998), Latour retoma tal reflexão apontando que aquilo considerado exterior para os modernos, portanto híbrido, passa a ser pensado como englobante, vinculante na produção do conhecimento científico. Deste modo, estaria a sociedade industrializada no mesmo grau de produção de conhecimento das demais sociedades, num contexto reacionário à racionalização do conhecimento e do epistemicídio dos saberes oriundos dos povos originários e negros escravizados.

A técnica dos modernos, portanto, estaria na contramão do que realmente se evidenciou pelo próprio ocidente, no que se refere à produção de conhecimento, quanto pelo que era praticado por outras cosmologias não eurocentradas, mas de

alguma forma subjugadas pelos colonos detentores de uma verdade em colapso pela realidade ambiental planetária.

Na mesma esteira, Escobar (2015), nos orienta a perceber o nosso mundo como possibilidade de coexistência com muitos outros mundos, de modo que existam outras concepções de desenvolvimento e vida social que não passem pelo crivo do capitalismo e seus desdobramentos, com outras ontologias (formas de ser) e com outras cosmologias (mundos no plural/pluriverso).

Se de um lado o modernismo científico pode ser orientado por uma ontologia dualista, que prega a separação assimétrica e desigual entre sujeito e objeto, homem e natureza, viventes e não viventes. Do outro lado, percebe-se a existência de ontologias relacionais que reforçam o ideal da não separação entre humano e não humanos, a inexistência desta dualidade e tampouco a desigualdade assimétrica.

Lévi-Strauss<sup>2</sup> (2008, p.30), ao analisar a produção de conhecimento de povos originários das Américas, admitiu a existência de pelo menos duas vertentes de formação do pensamento científico: uma mais aproximada da sensibilidade humana, do conteúdo holístico da observação empírica, e outro mais distante deste fator, apropriado pelos modernos. Para tanto, salientou-se não haver uma sobreposição de uma vertente à outra, mas somente diferenciação na construção do conhecimento.

De certo que, alavancado pelas grandes revoluções industriais, pelo iluminismo e pela hegemonia eurocêntrica, a ciência moderna tomou proporções globais numa marcha pelo apagamento cultural e desconstrução de pensamento de outros povos, a fim de tornar único e central o seu formato de impulsionar a vida humana. Todavia, seus anseios esbarram no fato de que sua epistemologia não leva em consideração a impossibilidade da separação entre sujeito e objeto, humano e não humano. O seu orgulho, a dualidade científica, é na verdade o desencadeamento de uma crise do conhecimento ocidental.

---

<sup>2</sup> "O homem do neolítico ou da proto-história foi, portanto, o herdeiro de uma longa tradição científica; contudo, se o espírito que inspirava, assim como a todos os seus antepassados, fosse exatamente o mesmo que o dos modernos, como poderíamos entender que ele tenha parado e que muitos milênios de estagnação se intercalam, como um patamar, entre a revolução neolítica e a ciência contemporânea? O paradoxo admite apenas uma solução: é que existem dois modos diferentes de pensamento científico, um e outro funções, não certamente estádios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico - um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudesse ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado".

Crises climáticas, aquecimento global, desertificação do planeta, extinção de biomas e espécies, má distribuição de renda, desigualdade socioeconômica, disputas territoriais e conflitos socioambientais, são exemplos da latente crise da epistemologia ocidental. Seria o meio ambiente elucidando ao homem que ele jamais fora moderno, que suas convicções de supremacia humana não condizem com a realidade de não verticalização entre as relações de humanos e não humanos, viventes e não viventes.

Deste modo, reconhecida a crise do processo de conhecimento dos modernos, evidenciada a pluralidade de ontologias e cosmologias, bem como enaltecida a importância de outros saberes distintos da ciência cartesiana ocidental, resta a análise dos mecanismos de discurso que operam pela manutenção da ciência dual, alheia à existência dos híbridos e precária nas respostas à crise ambiental.

Para Escobar (1994), o discurso hegemônico de uma ciência dualista e etnicida é mecanismo de poder de caráter “sub-reptício”, pautada na justificativa do desenvolvimento (industrialização), com argumentos etnocêntricos e tecnocráticos. O autor aponta o sujeito técnico (em muitos casos, o cientista) como enunciador qualificado que inspira os reprodutores (replicadores leigos) à continuidade e propagação do discurso social capaz de alavancar conceitos dualistas, hegemônicos e prejudiciais ao meio ambiente e, por consequência ao próprio homem.

Tal discurso é tão profundo e latente na sociedade global, que disciplinas como sociologia ambiental, ecossociologia, desenvolvimento sustentável, equilíbrio ecológico e demais cosmos-visões relacionais ainda encontram-se em fase inicial e, por consequência, não estruturadas de forma expansiva na academia, tampouco no meio social.

Assim sendo, torna-se necessário reestruturar o processo de conhecimento científico face ao cenário ambiental mundial, perpassando por uma mudança de paradigmas ontológicos, mas também pelo crivo de uma educação ambiental libertadora, com políticas públicas que sustentem a não dualidade vertical entre ser humano e natureza.

Para isto, o presente artigo científico sugere a reavaliação da conjuntura científica brasileira pelo prisma dos saberes tradicionais dos Povos de Terreiro, oriundos da interligação religiosa de seus adeptos com os demais seres viventes e não viventes, com o meio ambiente equilibrado, como um exercício da percepção e respeito a outras cosmologias.

### 3. Terreiros: “sem folha, não há Orixá”

Conforme inicialmente descrito, “kó si ewé, kó si Òrisà” (sem folha, não há Orixá). De certo que tal ensinamento esculpido nos *i/ê/s*<sup>3</sup> de todo o Brasil reflete um complexo sistema de significados oriundos de uma fé africanista. Para as cosmologias africanas, a natureza é humanizada e a humanidade naturalizada ao mesmo tempo (rompendo dualidades), o ser humano depende da natureza para a comunicação com o Sagrado, com ela divide a interligação do vivente com o não vivente.

Ademais, seriam os Orixás<sup>4</sup> a própria força da natureza, ou os guardiões mais íntimos de um local de vibração do meio ambiente. É o que se traduz no seguinte ponto cantado, que tem por autoria o pensamento afro-brasileiro, e que é altamente difundido nos Terreiros de matriz afro-brasileira:

Oxalá criou a terra, Oxalá criou o mar.  
Oxalá criou o mundo onde reina os Orixás.  
Oxalá criou a terra, Oxalá criou o mar.  
Oxalá criou o mundo onde reina os Orixás.  
  
A pedra deu pra Xangô, meu pai é rei justiceiro.  
A mata deu para Oxóssi, caçador grande guerreiro.  
Grandes campos de batalha, deu para Ogum guerreiro.  
Campinas pai Oxalá, deu para seu Boiadeiro.  
  
Mar com pescaria farta, ele deu para Yemanjá.  
Os rios para Oxum e os ventos para Oyá.  
Jardins com lindos gramados deu pras crianças brincar.  
Oxalá criou o mundo onde reina os Orixás.  
  
Mas Oxalá criou a terra, Oxalá criou o mar.  
Oxalá criou o mundo onde reina os Orixás.  
Oxalá criou a terra, Oxalá criou o mar.  
Oxalá criou o mundo onde reina os Orixás.  
  
O poço deu pra Nanã, a mais velha Orixá.  
E o cruzeiro bendito deu pras almas trabalhar.  
Finalmente deu as ruas com estrelas e luar  
Pra Exú e Pomba-gira nossos caminhos guardar<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Ilê possui o mesmo significado que Casa de Candomblé; o Terreiro.

<sup>4</sup> Os orixás são divindades da mitologia africana iorubá que se popularizaram no Brasil com as religiões de matriz africana Umbanda e Candomblé.

<sup>5</sup> Oxalá criou a Terra. Autor desconhecido.

Oxalá, então, seria o criador de todos os meios ambientes, do que é palpável, etéreo e até do intuitivo. Teria formado os rios, montanhas, lagos, as praças, cruzeiros e até as ruas e encruzilhadas: o meio ambiente natural e artificial, em outras palavras. Destas várias criações, muitas delas seriam, numa cosmologia ocidental, fruto das conclusões do ser humano, afastando a possibilidade de uma divindade tê-las realizado. Percebe-se Oxalá o criador, os demais Orixás guardiões da criação, e divindades multiplicadoras dessa verdade e da importância ímpar e relacional do meio ambiente, em contraponto ao discurso de uma ciência moderna tendente à hegemonia de comportamentos.

Neste viés, é válido salientar que a oralidade é o documento vivo que norteia as pesquisas referentes às religiões de matriz afro-brasileira. O que, por si, já denota uma quebra de paradigmas de uma “visão eurocêntrica e cartesiana de formatação ocidental”<sup>6</sup>(MADEIRA FILHO e PORTO, 2024, p. 540-541). A produção de saberes deste grupo, portanto, se traduz na busca pelo entendimento do conhecimento empírico, esculpidos na fala de Lévi Strauss (2008) como uma vertente da formação do pensamento científico próxima à sensibilidade humana, ao conteúdo holístico da observação empírica.

Noutro giro, diversos são os processos de racismo religioso e estrutural que marginalizam as Casas de Axé<sup>7</sup> e que dificultam o diálogo sobre a epistemologia dos saberes ancestrais dessa minoria social. E muitos destes processos perpassam por conflitos socioambientais, oriundos do pensamento hegemônico e eurocêntrico, como as manobras de distanciamentos dos Terreiros dos aglomerados urbanos, da planta arquitetônica das cidades e até de sua formalização perante o Poder Público, com a imposição de uma exacerbada burocracia para a expedição de alvarás de funcionamento dos templos, por exemplo.

Deste contexto, percebe-se a dificuldade da sociedade, estruturada no processo

---

<sup>6</sup> “As instâncias para a elaboração e pesquisa no campo das religiosidades de matriz africana (aqui, no Brasil, expressa pelo Candomblé e pela Umbanda) tem seguido um caminho de documentação da experiência, transformando o conhecimento oral em ensinamento estruturável, sem se preocupar, no entanto, com certa hierarquização das formas de conhecimento, pois, fora de uma visão eurocêntrica e cartesiana de formatação ocidental, a produção de saberes e explicações acerca das religiosidades não ocidentais tem ilustrado uma forma “superior” de conhecimento, que cataloga as formas outras, tidas como “primitivas”, como se a tradição oral não fosse conhecimento e documento vivo, externalizados por pessoas e indivíduos ocupantes de um lugar de fala peculiar e reconhecido. A oralidade é documento vivo e, numa dimensão cultural da cosmovisão africana, não é o processo de escrita que dá a exata valoração”.

<sup>7</sup> Axé é um termo de origem iorubá, com múltiplos significados. Fundamentalmente, é a força vital que está em todos os seres e todas as coisas. Seus demais significados derivam desta ideia. Portanto, Casa de Axé seria o local onde se cultua essa força vital, seria o mesmo que templo religioso, Igreja em uma concepção cristã.

dualista de saberes, identificar a importância da relação íntima entre o religioso de matriz afro-brasileira e o meio ambiente onde seu Terreiro fora fixado. De certo que uma Casa de Axé não se forma em qualquer local, o solo é consagrado para todo o sempre e dele seus fieis se nutrem. Ou seja, a ameaça à permanência de um templo de matriz afro-brasileira no espaço físico em que se constituiu é um desrespeito ao modo de vida de um povo, ameaça à própria continuidade da cultura africanista e, revela a limitação cognitiva e científica que os “modernos” tem de uma relação entre o ser humano e o meio ambiente; viventes e não viventes.

A pretensão de universalidade do capitalismo moderno ocidental tenta se impor sobre povos culturalmente diferenciados como os não ocidentais, os não cristãos, entre outros. Esta pretensão que, em outros momentos da história levou ao desaparecimento de diversos povos, hoje persiste na eliminação pela invisibilização das formas do saber e viver de povos colonizados. Como exemplo disso, temos os saberes locais, que adquirem status inferior ao saber científico na modernidade e, dessa forma, impõe-se uma nova forma de dominação e violência pelo não reconhecimento destas práticas sociais. Neste sentido, a diversidade epistemológica do mundo fica reduzida à ciência produzida nas universidades e nos laboratórios, recusando-se saberes e experiências populares, que são tratados como inexistentes (HAGINO e QUINTANS, 2015, p. 605)

No contexto, Menezes e Lobão<sup>8</sup> (2020, p. 115) aduzem que todo este simbolismo incutido na convivência sociocultural de um Terreiro o elevaria ao patamar de “Lugar” e, portanto, a permanência é neste sentido inerente a complexidade existente nessas relações de pertencimento e que não se encerram nas possibilidades limitadas do direito civil.

Muito embora a sociedade ainda necessite discutir as relações de simbiose entre Terreiro e meio ambiente, entre humano e sagrado, há se destacar um avanço na incursão sobre o processo de revisão ontológica da estrutura do conhecimento científico. Desde 2023, que o Conselho Nacional de Saúde, por meio de sua orientação nº 46, anexo II, da Resolução nº 715/2023<sup>9</sup> (BRASIL, 2023), reconheceu os Terreiros de matriz afro-brasileira como porta de entrada para os serviços do Sistema Único de Saúde (SUS).

<sup>8</sup> “Pensar novos instrumentos de política urbana e socioambiental que não sejam a reprodução de um estatuto de posses precárias para cidadãos de segunda categoria, a permanência enquanto um direito demanda reconectar e ressignificar as relações do homem com seus lugares de criar, fazer e viver”.

<sup>9</sup> “(Re)conhecer as manifestações da cultura popular dos povos tradicionais de matriz africana e as Unidades Territoriais Tradicionais de Matriz Africana (terreiros, terreiras, barracões, casa de religião, etc.) como equipamentos promotores de saúde e cura complementares do SUS, no processo de promoção da saúde e 1ª porta de entrada para os que mais precisavam e de espaço de cura para o desequilíbrio mental, psíquico, social, alimentar e com isso respeitar as complexidades inerentes às culturas e povos tradicionais de matriz africana, na busca da preservação, instrumentos esses previstos na política de saúde pública, combate ao racismo, à violação de direito, à discriminação religiosa, dentre outras”.

Sabe-se que o arranjo comunitário dos Terreiros é opção primeira no trato de saúde até por quem detém recursos suficientes para o alcance dos mais sofisticados equipamentos ofertados pelo Estado e pela iniciativa privada.

Os Terreiros são mais do que espaços para manifestação da fé, são verdadeiros emblemas de cuidado. Diferente das religiões ditas tradicionais, as Casas de Axé se prestam também ao acolhimento, partilha de culpas, alegrias, anseios, troca de afetos, de experiências, bem como ofertam conselhos, afagos de seres espirituais que se encontram num patamar espiritual superior, o que denota um estreitamento da relação imperiosa entre os vivos e não vivos.

Nesta esteira, Bastide (1961) entende que os templos de matriz afro-brasileira fomentam a interação social entre frequentadores enquanto sociedade, haja vista a troca de saberes que se alcança nesta comunhão, em uma “solidariedade mística”. Para o autor (1961, p.133), a comunhão se faria também “na unificação de todos os êxtases particulares” dos filhos e filhas de santo durante as cerimônias.

Adiante, para Santos (2019)<sup>10</sup> os templos de matriz africana trazem a cura através do acolhimento, da disseminação do saber ancestral, do sentimento de pertencimento ao grupo social, da comunhão entre o ser e todos aqueles que vieram antes. Muitas dessas curas remetem à natureza, como banhos de ervas e o uso de chás. Ao buscar acolhimento em um Terreiro, o olhar sobre o fiel é holístico, daí inicia-se o processo de cura espiritual, psicológica e material que, por conseguinte, pode ser porta primeira de acesso aos serviços tradicionais ofertados pelos aparelhos estatais. É a mais cristalina aplicação da construção do saber científico pautado no olhar intuitivo, empírico e holístico abordado no capítulo anterior e traduzido nas falas de Lévi-Strauss.

Alves e Seminotti (2009, p. 90) aduzem que, muito embora “os terreiros, com suas auto-organizações, têm um modo específico de produzir e cuidar da saúde, que não condiz com a lógica técnico-científica e a prática dos profissionais do sistema Único de Saúde”, eles prestam serviços de acolhimento e tratamento de diversas

---

<sup>10</sup> “O acolhimento atualiza o cuidar trazido pelos saberes da ancestralidade, tais como são transmitidos pela oralidade no terreiro angola-congo. Acolher é trazer para um espaço de pertencimento do corpo e do espírito. Acolher, neste sentido, tem efeitos de cura, de equilíbrio do corpo e espírito, de retomada da memória, uma vez que é trazer a pessoa necessitada para mais próximo da Terra, ou dos inquices. Corpo e espírito é a mutuê, cabeça, divindade individual, cuidada com banhos de ervas e alimentada com folhas, grãos, mel carnes, azeite, para que a pessoa ou mutuê se fortaleça: mutuê, ngi ambate ku kiriri kiuba (cabeça, leve-me para o bom lugar). o ermo corpo e espírito poderia expressar essa composição, que nas religiões de matriz africana, é inseparável, uma vez que a alimentamos com as mesmas comidas dos santos”

demandas oriundas da comunidade, utilizando de práticas similares àquelas inseridas na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares do SUS.

Ademais, é de relevância considerar a existência de outros saberes/epistemes quando se fala em saúde, é necessário o exercício de escutar. E só é possível que a escuta ao próximo se concretize, se estivermos inclinados a construirmos um ponto de intersecção do saber sem excluir a individualidade de cada um, num verdadeiro respeito e observação da diversidade, numa ecologia de saberes. Desse modo, o processo de repercussão de uma ciência moderna só poderia ser ressignificada com o avanço de diálogos com outros mundos, com outras perspectivas de produção de conhecimento.

O reconhecimento dos saberes e práticas populares de saúde, sobretudo os saberes, de matrizes africanas, oferece visibilidade à importância da memória e da ancestralidade, no contexto do cuidar da saúde nestes territórios e fortalecer a luta política, como elementos de resistência ao racismo vivido e à assimilação cultural ou genocídio dos povos (ALVES e SEMINOTTI, 2009, p. 85).

Tal perspectiva por novos saberes/epistemes estaria incutida nas estratégias globais de busca pela justiça ambiental. Para Acselrad, Mello e Bezerra (2009, p. 33-34), os indivíduos deveriam realizar pressão por novas rationalidades no exercício do poder estatal, a fim de adequar a postura de um governo tecnicista à demanda cultural e relacional dos homens com a natureza, de modo que as variáveis socioambientais, culturais e políticas fomentadas pelo Povos de Terreiro fossem critério imperativo para a elaboração de políticas públicas de zoneamento urbano e trato com o meio ambiente.

Portanto, seria o reconhecimento dos Terreiros como porta de entrada para o SUS um marco importante deste debate, não só pela utilidade pública que evidenciou-se com os serviços dos templos de matriz afro-brasileira, mas com a possibilidade de reconhecer outras cosmologias como potenciais formadoras de ciência, elaboração de políticas públicas e até mesmo um caminho para a reafirmação da justiça ambiental alavancada nos atuais modelos de debates socioambientais nacionais e globais.

## Considerações finais

Viver em sociedade permite a revisitação de várias temáticas. Sob o prisma de diversos pontos de vista, há se denotar novos horizontes para antigos paradoxos, inclusive no que se refere ao processo de formação e reconhecimento de saberes.

O conhecimento científico deve estar a serviço da sociedade como força motriz para avanços e melhorias, nunca como fonte de opressão e colonização de outros saberes.

Evidenciou-se que a humanidade na contemporaneidade passa por uma crise epistemológica sobre os conceitos e paradigmas científicos, que nos alavanca para um preocupante colapso global ambiental e, por conseguinte, a própria ruína da espécie humana. O que se vive globalmente é um latente desequilíbrio do meio ambiente capaz de ruir com todos os sistemas sociais, com toda a hegemonia ocidental e que aponta vestígios de equívocos sobre a condução da ciência pautada na ontologia dualista e assimétrica.

Jamais fomos modernos é uma frase de efeito que marca a ruptura de uma epistemologia utilizada para propagar o eurocentrismo, que eliminou povos de cosmologias distintas e seus conhecimentos em nome de uma superioridade intelectual e social do Norte sobre o Sul Global, do ser humano sobre a natureza e entre seres viventes e não viventes.

Neste estudo, concluiu-se que os saberes ancestrais de matriz afro-brasileira, aliados à uma ressignificação da ciência moderna ocidental, por meio de uma ecologia de saberes, são capazes de nortear às dinâmicas socioambientais em que a cosmologia ocidental não é hegemônica, tampouco auto suficiente para lidar com os problemas complexos da sociedade na atualidade. A crise climática, por exemplo, pode ser analisada e compreendida sob o prisma do Povos de Terreiro, com os ensinamentos dos Orixás, elucidada pelos mentores da Aruanda<sup>11</sup>.

Assim como fora reconhecida a importância dos Terreiros para a ciência, como porta de entrada para os serviços de saúde pública; que continuemos reconhecendo a importância de sua oralidade, de seus saberes empíricos e sensoriais para o enfrentamento das questões sociais, fortalecimento das relações entre os seres humanos e a natureza, entre os viventes e não viventes. O homem depende da natureza, assim como *kó si ewé, kó si Òrisà* (sem folha, não há Orixá).

---

<sup>11</sup> Aruanda é um conceito presente nas religiões afro-brasileiras, sobretudo na Umbanda, bem como no Espiritismo brasileiro. Descreve um local no mundo espiritual, que varia muito de acordo com a corrente religiosa, mas que de modo geral poderia ser equiparado a uma espécie de paraíso espiritual.

## Referências

- ACSELRAD, Henri.; MELLO, Cecília Campello do A.; BEZERRA, Gustavo das Neves. *O que é Justiça Ambiental*. Rio de Janeiro: Gramond, 2009.
- ALVES, Miriam Cristiane; SEMINOTTI, Nédio. "Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro". *Rev. Saúde Pública*, Suplemento 1, v. 43, n. 1, 2009, p. 85-91.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- BRASIL. *Resolução nº 715 do CNS*, de 20 de julho de 2023. Dispõe sobre as orientações estratégicas para o Plano Plurianual e para o Plano Nacional de Saúde provenientes da 17ª Conferência Nacional de Saúde e sobre as prioridades para as ações e serviços públicos de saúde aprovadas pelo Conselho Nacional de Saúde. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 21 de julho de 2023. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes-cns/3092-resolucao-n-715-de-20-de-julho-de-2023>. Acesso em 07 de jul. de 2024.
- ESCOBAR, Arturo. "Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio". *Revista DeMA, Desenvolvimento e Meio Ambiente*, vol. 35, dezembro de 2015, p. 89-100.
- \_\_\_\_\_. "The Invention of Development". In: *Current History*, California: University of California Press, Vol. 631, 1999, p. 382-396.
- HAGINO, Cora; QUINTANS, Mariana Trotta. "O reconhecimento de povos tradicionais e os usos contra-hegemônicos do direito no Brasil: entre a violência e a emancipação social". *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, Vol. 06, N. 10, 2015, p. 598-644. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/15428/11723> Acesso em 7 de jul. de 2024.
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno; SCHWARTZ, Cécile; CHARVOLIN, Florian. "Crises dos meios ambientais: desafios às ciências humanas". In: ARAÚJO, Hermetes Reis de. (org) *Tecnociência e Cultura, ensaios sobre o tempo presente*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p 91-125.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "A ciência do concreto". In: *O pensamento selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini, Campinas, SP, Papirus editora, 2008.

MADEIRA FILHO, Wilson; PORTO, Claudio. "OXÊ: o senso de justiça em Xangô nos caminhos das comunidades tradicionais de terreiro". In: PEDRINHA, Roberta; MADEIRA FILHO, Wilson. *Cadernos Anti-Cárcere*. Rio de Janeiro, Autografia, 2024, p. 533-559.

MENEZES, Allan Sinclair Haynes de; LOBÃO, Ronaldo. "Espaço e lugar nos conflitos socioambientais intratáveis: reflexões sobre o direito de permanência". In: MIRANDA, Napoleão; MADEIRA FILHO, Wilson (orgs). *Desenvolvimento insustentável: conflitos socioambientais e capitalismo no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Autografia, 2020, p. 99-116.

SANTOS, Abrahao de Oliveira. "O Enegrecimento da Psicologia: Indicações para a Formação Profissional". *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 39, n. 8, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/Phjf88DnyttsFSHMNxcmWLJ/?lang=pt>. Acesso em 7 de jul. de 2024.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes". In: *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 23-71.