

# **Paisagismo dos orixás: esboço para uma definição não completa**

**Céline Veríssimo**

¡DALE!, MALOCA, PPGPD / UNILA

**Mauricio Santos**

MALOCA / UNILA

## Paisagismo dos orixás: esboço para uma definição não completa

### Resumo

Para além de um espaço religioso, o terreiro de Candomblé sempre foi um espaço doméstico comunitário de resistência histórica contra a opressão externa colonizadora na luta pela libertação do Povo de Santo – e ainda o é, até os dias de hoje. Observando-se as práticas no Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó em Foz do Iguaçu, no Paraná, para resistir à marginalização, o espaço exterior do terreiro inclui, em ambas as suas dinâmicas doméstica e religiosa, um paisagismo comestível, ritualístico, sagrado e medicinal, um cotidiano doméstico e um outro, religioso, bem como a criação de renda familiar/comunitária. Este artigo debruça-se, por um lado, sobre o enquadramento histórico dos terreiros de Candomblé, com vistas ao reconhecimento e à valorização desses espaços como patrimônio arquitetônico e paisagístico afro-latino. Por outro, propõe um olhar crítico sobre as dinâmicas paisagísticas sagradas, ritualísticas, de cura, de resistência e de autonomia no espaço exterior dos terreiros de Candomblé, no Brasil. Esta análise recorre à teoria da ecologia política orientadas ao giro decolonial, sobre a luta dos povos originários e tradicionais pelos direitos humanos, os direitos da natureza; e à ecologia de saberes, que emerge da pluriculturalidade e dos interconhecimentos além conhecimentos ocidentais, com vista a uma igualdade biocêntrica. As perspectivas hegemônicas de Estado, capitalismo global e patriarcado da modernidade eurocêntrica, caracterizam o desenvolvimento como a naturalização da desigualdade. Deste modo, os povos marginalizados defendem seus recursos naturais para evitar a perda de um patrimônio biocultural irrecuperável e combater a continuidade histórica de opressão, o epistemicídio, o racismo ambiental e prover a resistência espacial. As ações higienistas, antidemocráticas e ultraliberais, da atual conjuntura política do país, agravam os riscos do Povo de Santo, na luta por uma sociedade igualitária, libertária e autogestionada. O esboço para uma definição não completa de Paisagismo dos Orixás convida a imaginar outras vidas e outros mundos.

**Palavras-chave:** Paisagismo dos orixás; Terreiro de Candomblé; Espaço Exterior do Terreiro; Ecologia Política Decolonial; Ecologia de Saberes.

## *Paisajismo de los orixás: bosquejo de una definición no completa*

### Resumen

*Además de ser un espacio religioso, el terreiro de Candomblé siempre ha sido un espacio doméstico comunitario de resistencia histórica contra la opresión colonizadora externa en la lucha por la liberación del Pueblo de Santo - y lo sigue siendo, hasta los días de hoy. Observando las prácticas en Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó en Foz do Iguaçu, Paraná, para resistir la marginalización, el espacio exterior del terreiro incluye, tanto en su dinámica doméstica como religiosa, un paisajismo comestible, ritualista, sagrado y medicinal, una rutina doméstica y una religiosa, así como la creación de ingresos familiares/comunitarios. Este artículo se centra, por un lado, en el marco histórico de los terreiros de Candomblé, con miras a reconocer y valorar estos espacios como patrimonio arquitectónico y paisajístico afrolatino. Por otro lado, propone una mirada crítica a la dinámica sagrada, ritualista, curativa, de resistencia y autonomía en el espacio exterior de los terreiros de Candomblé, en Brasil. Este análisis utiliza la teoría de la ecología política orientada al giro decolonial, sobre la lucha de los pueblos originarios y tradicionales por los derechos humanos, los derechos de la naturaleza; y la ecología de los saberes, que surge de la pluriculturalidad y del interconocimiento, más allá del conocimiento occidental, con miras a la igualdad biocéntrica. Las perspectivas hegemónicas del Estado, el capitalismo global y el patriarcado de la modernidad eurocéntrica caracterizan el desarrollo como la naturalización de la desigualdad. De esta manera, los pueblos marginados defienden sus recursos naturales para evitar la pérdida de un patrimonio biocultural irrecuperable y combatir la continuidad histórica de la opresión, el epistemicidio, el racismo ambiental y brindar resistencias espaciales. Las acciones higienistas, antidemocráticas y ultraliberales de la actual situación política de Brasil agravan los riesgos del Pueblo Santo en la lucha por una sociedad igualitaria, libertaria y autogestionaria. El boceto de una definición incompleta del Paisajismo de los Orixás nos invita a imaginar otras vidas y otros mundos.*

**Palavras clave:** Paisajismo de los Orixás; Terreiro de Candomblé; Espaço Exterior del Terreiro; Ecología Política Decolonial; Ecología de los Saberes.

## Landscaping of the orixás: outline for a non-complete definition

### Abstract

*In addition to being a religious space, the Candomblé terreiro has always been a community domestic space of historical resistance against the external colonizing oppression in the struggle for the liberation of the Santo People – and it still is, to this day. Observing the practices at Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó in Foz do Iguaçu, Paraná, to resist marginalization, the terreiro outdoor space includes, in both its domestic and religious dynamics, an edible, ritualistic, sacred and medicinal landscaping, a domestic routine and a religious one, as well as the creation of family/community income. This article focuses, on the one hand, on the Candomblé terreiros historical background, aimed at recognizing and valuing these spaces as an Afro-Latin architectural and landscape heritage. On the other hand, it proposes a critical look at the sacred, ritualistic, healing, resistance and autonomous landscape dynamics in the Candomblé terreiros outdoor space, in Brazil. This analysis is based on a decolonial political ecology approach, regarding the struggle of indigenous and traditional peoples for human rights and the rights of nature. The ecology of knowledges emerges from the pluriculturality and inter-knowledge, beyond Western universality, with a view to biocentric equality. The hegemonic perspectives of the State, global capitalism and the patriarchy of Eurocentric modernity, characterize development as the naturalization of inequality. Likewise, marginalized communities fight for the conservation of their territories and natural resource-base, in order to avoid the loss of an unrecoverable biocultural heritage and combat the historical continuity of oppression, epistemicide, environmental racism to provide spatial resistance. The hygienist, anti-democratic and ultra-liberal actions of the current political situation in Brazil, aggravate People of Santo risks in their struggle for an egalitarian, libertarian and self-organized society. The sketch for an incomplete definition of Landscaping of the Orixás invites us to imagine different lives and different worlds.*

**Keywords:** Landscaping of the Orixás; Candomblé Terreiro; Terreiro Outdoor Space; Decolonial Political Ecology; Ecology of Knowledges.

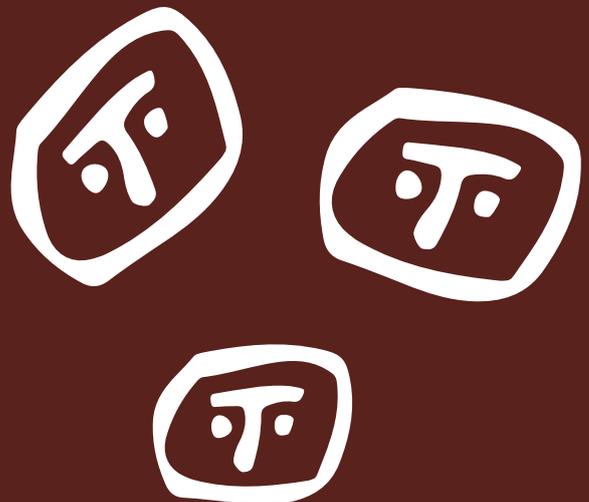






Foto: Erivan de Jesus Santos Junior



## Introdução

Para além de um espaço religioso, o terreiro de Candomblé sempre foi um espaço doméstico comunitário de resistência histórica contra a opressão externa colonizadora na luta pela libertação do Povo de Santo – e ainda o é, até os dias de hoje. O espaço exterior do terreiro inclui, em ambas as suas dinâmicas doméstica e religiosa, um paisagismo comestível, ritualístico, sagrado e medicinal, um cotidiano doméstico e um outro, religioso, bem como a criação de renda familiar/comunitária. Este artigo debruça-se, por um lado, sobre o enquadramento histórico dos terreiros de Candomblé, com vistas ao reconhecimento e à valorização desses espaços como patrimônio arquitetônico e paisagístico afro-latino. Por outro, propõe um olhar crítico sobre as dinâmicas paisagísticas sagradas, ritualísticas, de cura, de resistência e de autonomia no espaço exterior dos terreiros de Candomblé, no Brasil. Esta análise recorre à teoria da ecologia política orientadas ao giro decolonial, sobre a luta dos povos originários e tradicionais pelos direitos humanos, os direitos da natureza; e à ecologia de saberes, que emerge da pluriculturalidade e dos interconhecimentos além conhecimentos ocidentais, com vista a uma igualdade biocêntrica. As perspectivas hegemônicas de Estado, capitalismo global e patriarcado da modernidade eurocêntrica, caracterizam o desenvolvimento como a naturalização da desigualdade. Deste modo, os povos marginalizados defendem seus recursos naturais para evitar a perda de um patrimônio irrecuperável e combater a continuidade histórica de opressão, o epistemicídio, o racismo ambiental e prover a resistência espacial. As ações higienistas, antidemocráticas e ultraliberais, da atual conjuntura política do país, agravam os riscos do Povo de Santo, na luta por uma sociedade igualitária, libertária e autogestionada. O esboço para uma definição não completa de Paisagismo dos Orixás convida a imaginar outras vidas e outros mundos.

Integrado na linha de pesquisa *Decolonizar paisagens, territórios e corpos da América Latina* do Grupo de Pesquisa ¡DALE! – Decolonizar a América Latina e seus Espaços, e, também, em uma das linhas de pesquisa do Grupo de Pesquisa MALOCA (*Políticas públicas, território, direitos humanos e sociais*), a pesquisa em andamento tem como objetivo principal pesquisar o espaço exterior dos terreiros de Candomblé, cujos resultados prévios, aqui apresentados, provêm de experiências no terreiro Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó em Foz do Iguaçu, Paraná, focados nas dinâmicas paisagísticas, ritualísticas e de autonomia nessa comunidade. Pesquisas anteriores demonstraram que o Espaço Exterior Doméstico, ao integrar agricultura e pequenos negócios familiares, contribui para a segurança e a soberania alimentar e nutricional da família, também produzindo um microclima agradável e podendo levar à regeneração ambiental em espaços de vulnerabilidade socioeconômica e socioambiental (VERÍSSIMO, 2013).

Trata-se de um processo de auto-organização e autonomia que recorre à memória biocultural, neste caso dos terreiros de Candomblé e com base em práticas espaciais dessa religião afro-brasileira. Assim, este projeto assume como indispensável a discussão espacial dos direitos humanos relacionando o espaço exterior doméstico, o paisagismo e o Candomblé no combate à fome, ao racismo, à intolerância religiosa, e ao machismo. O estudo da dimensão paisagística e ritualística no espaço exterior dos terreiros tem como horizonte: (a) o direito à alimentação, pela soberania e a segurança alimentar e nutricional; (b) o direito à liberdade religiosa; (c) o direito à saúde; (d) o direito à manutenção dos saberes tradicionais e, por fim, (e) o direito à integração com o meio ambiente – todos aqui compreendidos como essenciais para a produção de um habitat humano justo, capaz de prover os recursos e as condições para a autonomia, a soberania e a regeneração socioambiental. Daqui, cruzando evidências empíricas obtidas de dentro da comunidade e críticas obtidas da discussão sobre conceitos-chave, buscamos obter uma definição não completa de *Paisagismo dos Orixás* – que aqui propomos como ponto de partida para uma compreensão-outra, na contracorrente do entendimento hegemônico, moderno e excludente de *paisagismo*.

## Contexto

Entre os séculos XVI e XIX, a América Latina e o Caribe receberam aproximadamente cinco milhões de africanos através do mercado escravo, originários de diversas regiões que, atualmente, correspondem aos países de Angola, Congo, Moçambique, Benin, Togo, Nigéria e Senegal, entre outros, dando lugar a três grandes matrizes culturais – Yoruba, Bantu e Ewe Fon (SEPPPIR, 2013). Estas comunidades caracterizam-se por padrões civilizatórios de gênese africana que consistem na vida comunitária, na ajuda mútua, na reciprocidade e em uma economia familiar de subsistência. Continuamente subjugados à violência do sistema escravista e do racismo pós-abolição, que perdura até os dias de hoje, as comunidades afrodescendentes, cuja população atual é de aproximadamente 200 milhões no subcontinente, sendo metade no Brasil (IBGE, 2015), geração após geração perpetuaram cosmovisões, conhecimentos e práticas ancestrais que fazem destes territórios e expressões arquitetônicas um importante patrimônio – que continua invisibilizado e crescentemente ameaçado.<sup>2</sup> Opressão e resistência – do mesmo modo que, historicamente, na África, primeiramente os estados feudais pré-capitalistas, mais tarde o colonialismo e a escravatura e, atualmente, a discriminação racial, a pressão dos grandes agentes econômicos internacionais e as concessões de terras – continuam a explorar as pessoas e bens comuns através de extrativismos, infraestruturas, monocultivos intensivos e transgênicos, energia hidroelétrica e pressão imobiliária.

## Compreender a marginalização e a resistência espacial afro-religiosa através das plantas

Historicamente, a população do continente africano enfrentou a opressão e a segregação socioespacial e reagiu de uma maneira que reforçou, ao invés de dismantelar, os seus valores tradicionais. Desde os tempos pré-coloniais, a estratégia da população para escapar à alteração ambiental e às perturbações da política externa foi reinventar a tradição, baseando-a nos princípios da resistência e autonomia. Por exemplo, no caso de Moçambique (VERISSIMO, 2012), a resistência espacial expressa-se através do desenvolvimento de povoações descentralizadas, envolvendo a apropriação da terra como espaço doméstico e a organização espontânea do espaço exterior doméstico e dos bairros – estratégias para proteger a população de violências coloniais consecutivas. Na tentativa de desenhar uma ponte entre as evidências de Moçambique e as religiões afro-brasileiras, emergem as seguintes hipóteses de investigação: (a) da mesma forma que o povo moçambicano em cenários de crise e opressão externa adotaram uma estratégia de resistência espacial buscando refúgio em locais suburbanos e periurbanos, não só para a sobrevivência e a liberdade, mas também para a preservação das suas formas de vivência coletiva, de religiosidade e de cultura próxima da natureza, os afrodescendentes também responderam espontaneamente por meio de uma resistência espacial, com base no conhecimento ancestral partilhado; (b) existe uma relação inata entre a humanidade e a natureza que, através da transferência geracional dos conhecimentos sobre a natureza, conduzem à autonomia, ao empoderamento e ao bem viver; e (c) como poderá um mapeamento de espaços de resistência

---

2 Nas poucas exceções encontram-se o Quilombo dos Palmares, em Pernambuco, no Brasil, e San Basilio de Palenque, em Bolívar, na Colômbia. Ambos os casos demonstram a sua gênese de resistência contra a opressão e a subjugação: fugidos dos maus tratos e abusos da escravatura desenvolveram assentamentos dispersos no meio rural. Classificado pela UNESCO como patrimônio da humanidade, em 2005, San Basilio de Palenque conta com 3.500 habitantes que conservam a língua (criollo palenquero : cruzamento entre espanhol, bantu e kikongo), a medicina tradicional, a dança, a gastronomia, a economia e a educação, e, provavelmente, algumas formas de construção das habitações.

ancestral desenvolvido pelo Povo de Santo desafiar as prerrogativas de poder e recuperar os direitos históricos à terra, à natureza, à religiosidade e à ancestralidade?

Cruzamos resultados entre esta pesquisa e outras desenvolvidas anteriormente (MOASSAB, 2011; 2014; 2015; VERÍSSIMO, 2012; 2014; 2015; VERÍSSIMO; MOASSAB, 2017; VERÍSSIMO; NAME, 2017) para a identificação de pontos comuns que possam demonstrar, ou não, as hipóteses de pesquisa. As religiões afro-brasileiras e os terreiros de Candomblé são entendidos como processos de resistência e libertação. As religiões afro-brasileiras são decorrentes da diáspora negra e são indissociáveis das práticas africanas e do período de escravidão no Brasil. Essas comunidades recompuseram criativamente muitas práticas culturais, perpetuaram memórias e referências africanas e afro-brasileiras. Entre as várias religiões afro-brasileiras, o Candomblé ocorre não só em todos os estados do Brasil, mas também em outros países – tais como a Argentina e o Paraguai, na região da tríplice fronteira com o Brasil, por exemplo. Este artigo resulta de um projeto de pesquisa que se deve à demanda dos/das próprios/as religiosos/as de Candomblé, em Foz do Iguaçu, que reforçaram a importância do reconhecimento científico sobre as plantas e seus importantes usos e significados.

Podemos considerar os terreiros como espaços “rurbanos”, ou seja, ficam entre o rural, por conta dos alimentos e da mata, e o urbano, devido à necessidade de compra de produtos no mercado. Como algumas lideranças religiosas costumam dizer, são parecidos com os quilombos, porque são frutos da resistência epistemológica e física, historicamente decorrida da colonialidade. Considerando as muitas mulheres negras, pobres que são as sacerdotisas destas comunidades, além da presença proeminente de grupos de jovens e idosos/as LGBTQ+, os terreiros continuam, até os dias de hoje – desde o século XVIII –, sendo espaços de resistência e liberdade para corpos/pessoas subalternizadas.



**Figura 1:** Dinâmicas sagradas e ritualísticas do paisagismo no Espaço Exterior Doméstico do Terreiro Ogum Funmilayo em Foz do Iguaçu (Fonte: Maurício Santos, 2018)

Em Moçambique, há a noção de “casa-aldeia” (VERÍSSIMO, 2012), e para o Povo de Santo, no contexto brasileiro, há também uma noção de “casa-aldeia” do ponto de vista doméstico coletivo, mas principalmente no que se refere ao culto das divindades chamadas de caboclos, que são os espíritos afro-índios-brasileiros que proclamam os terreiros. Os terreiros, por sua vez, são os espaços onde acontecem as cerimônias religiosas afro-brasileiras – como suas aldeias, em referência aos índios brasileiros (Figura 1). Os caboclos possuem, assim, uma forte relação com as plantas, mas outras divindades também: sobretudo Ossain (a divindade da flora), Oxóssi (divindade da fauna) e as Iyámi (que são cultuadas em árvores); algumas árvores-divindades, como é o caso de Iroko (divindade da Gameleira Branca), Danko (que é o Bambuzal), Apaoka (que é a Jaqueira), além da Jurema, da Akoko, do Obi e do Orobô (árvores extremamente consagradas nas religiões afro-brasileiras) (Figura 2).



**Figura 2:** Árvores-divindades: *Danko* (Bambuzal), *Iroko* (Gameleira Branca) e *Opaoka* (Jaqueira) (Fonte: Googleimages, 2018).

## Candomblé e ecologia política decolonial

Este artigo recorre à teoria para entender o estudo de caso e a realidade no terreno para demonstrar a teoria. Para isso, fundamenta-se numa abordagem epistemológica voltada à autonomia e à emancipação dos povos subalternos, num diálogo com autores que confrontam a modernidade eurocêntrica e que têm trabalhado na construção de uma epistemologia do Sul.

Conseqüentemente, os principais autores a guiarem este projeto são, por um lado, aqueles da perspectiva crítica da modernidade, como Aníbal Quijano (2005), Enrique Dussel (1993), Walter Dignolo (2005) e Edgardo Lander (2005); e, por outro, aqueles que relacionam a dominação colonial e a criação de raça, como Frantz Fanon (2006) e de Achille Mbembe (2001). Neste enquadramento, o enfoque ganha contornos na teoria da ecologia política decolonial, vital para entender terminologias como racismo ambiental e epistemicídio, bem como a resistência nos espaços das religiões afro-brasileiras. Para tal, recorreremos a Arturo Escobar (2012), Boaventura de Sousa Santos (2005; 2006; 2007), Eduardo Gudynas (2019), Hector Alimonda (1994) e Enrique Leff (1998), entre outros. Por outro lado, e para melhor entender a religião dos orixás e as dinâmicas nos terreiros de Candomblé, debruçamo-nos sobre os seguintes autores: Pierre Fatumbi Verger (1995), René Ribeiro (1978), Nina Rodrigues (1898), Agenor Miranda Rocha ([1928] 2000), Reginaldo Prandi (2001) e Mãe Stella de Oxóssi (2014), entre outros. O enquadramento teórico apoiado neste autores busca demonstrar, junto com as evidências empíricas nos terreiros, como a evolução histórica da economia política, na América Latina em geral e no Brasil em particular, desde a colonização europeia até os dias de hoje, se caracteriza pela subalternização de povos. No âmbito desta pesquisa, o Povo de Santo e as suas tradições, o espaço do terreiro de Candomblé conformam um caso em que a dialética da sociedade humana com a natureza tem se mantido como um processo de resistência histórica, apoiado pela religiosidade afro-brasileira, cujas práticas estão diretamente associadas aos elementos naturais.



**Figura 3:** Assentamento de Exu e de Iyami do terreiro (Fonte: Céline Veríssimo, 2019).

## Paisagismo dos/as orixás e a ecologia de saberes

Aqui é denunciada a violência histórica contra o Povo de Santo, resultante da hegemonia moderna-colonial, capitalista e patriarcal, que se mantém até os dias de hoje na lógica ocidental excludente, a que Boaventura Sousa Santos denomina de *pensamento abissal da epistemologia do Norte*, através do qual se geram dois universos radicalmente distintos – e que nos permite pensar além destes através das epistemologias do Sul.<sup>3</sup> No entanto, também apontamos que o paisagismo dos/as orixás, no espaço exterior do terreiro, confronta a “monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes” (SANTOS, 2007, p. 22). A ecologia de saberes, como pensamento pós-abissal, contrapõe-se ao epistemicídio<sup>4</sup> histórico da modernidade/colonialidade, propondo o reconhecimento da pluralidade de conhecimentos, que interagem de forma dinâmica e complexa entre si. Por isso, Santos entende que na ecologia de saberes existe o interconhecimento. No terreiro de Candomblé os interconhecimentos extrapolam os humanos e rumam para as árvores/folhas-humanos-divindades, além de qued humanos podem ser humanos-árvores/folhas-divindades libertas das dualidades convencionais do pensamento moderno. Por isso, pressupõe uma compreensão mais profunda e complexa das possibilidades entre seres vivos humanos e não humanos com seres não vivos.

Nesse sentido, o papel da ecologia de saberes, no paisagismo dos/as orixás, é: (1) através da combinação da religiosidade e da vida doméstica, no espaço do terreiro, praticar condições no mundo real que permitem exercer a ancestralidade e alargar o horizonte de possibilidades de operar face a externalidades adversas (resistência e luta); (2) ao privilegiar a força interior (espírito-corpo), em vez da exterior (matéria-corpo), intensificar a capacidade e a vontade na luta e de tecer cenários auspiciosos; e (3) prover a copresença e a pluralidade de mundos, tempos e saberes do pensamento pós-abissal, o que implica a articulação e a solidariedade nas lutas contra a colonialidade e o capitalismo e, nesse processo, desenvolver a capacidade de abrir caminhos na direção de um mundo pós-abissal.

### Aproximação (etno)botânica às vozes das folhas no Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó

Terreiros de todo o Brasil possuem um repertório etnobotânico assemelhado. Entretanto, os dados que aqui partilhamos resultam de aproximações em andamento junto aos/as religiosos/as do Ilê Asé Ojú Ogum Funmilaiyó, em Foz do Iguaçu, no Paraná. Em projeto de extensão realizado na UNILA, em 2014 (MOASSAB, 2014), foram mapeados 16 terreiros em Foz do Iguaçu, sendo que 6 destes são de Candomblé e 10 de Umbanda. Os terreiros, na região, surgiram no final dos anos de 1960 e início dos anos de 1970, quando religiosos/as vieram em busca de trabalho, atraídos principalmente pela grande necessidade de trabalhadores para a construção da Usina Hidrelé-

---

3 “Uma epistemologia do Sul assenta-se em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul”. Pressupõe, antes de mais nada, entender que o “conceito de Sul não aponta exclusivamente a uma geografia. É uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado, e da resistência a essas formas de opressão” (SANTOS, 1995).

4 Boaventura de Sousa Santos argumenta que a modernidade configurou um modelo de pensamento eurocêntrico universalizador, como se a sociedade mundial fosse uma única cultura, uma monocultura que invisibilizou e impediu outros saberes. Conduziu-se, assim, a um epistemicídio, ou seja, “à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas. Assim, “um epistemicídio maciço tem vindo a decorrer nos últimos cinco séculos, e uma riqueza imensa de experiências cognitivas tem vindo a ser desperdiçada” (2007, p. 29).

trica de Itaipu. Advindos, principalmente, dos estados do Nordeste, de São Paulo e do Rio Grande do Sul, alguns/mas desses/as retornaram e continuaram suas trajetórias religiosas nos locais de origem, enquanto que outros se fixaram em Foz do Iguaçu e deram início a novas comunidades.

Esse foi o caso da Mãe Marina de Ogum, Iyalorixá do Ilê Asé Oju Ogum Funmilaiyó, que o fundou em 1993, no bairro Morumbi I (Figuras 3 e 4). Tratou-se na verdade de uma transferência, uma vez que o terreiro já funcionava na Zona Sul de São Paulo. Essa comunidade de matriz africana, até o presente, conta com mais de 100 filhos/as de santo iniciados/as e aproximadamente 30 frequentadores/as e/ou praticantes diários. O terreiro está implantado em 3 lotes urbanos, cada um com aproximadamente 400 metros quadrados, com a seguinte disposição: o primeiro lote trata-se do terreiro chão (barracão) (Figura 5) e, ali, é onde acontecem as cerimônias públicas e privadas e o lugar da cozinha e a casa do caboclo (Figura 6); o segundo lote, que fica no centro, é o espaço exterior do terreiro e, ali, ficam maiormente as plantas utilizadas no jardim das folhas (Figura 7), bem como as cerimônias e festas que acontecem ao ar livre (Figura 1) e atividades domésticas; o último lote, por fim, é o da residência de Mãe Marina de Ogum. Esses três espaços, contudo, são usados pelos/as familiares da mãe-de-santo e dos/as religiosos/as, ali também se inserindo os/as participantes do Afoxé Ogum Funmilaiyó que vão ao terreiro para aprender a dançar e tocar ritmos religiosos afro-brasileiros.



**Figuras 4 e 5:** Maquete do terreiro elaborada por duas estudantes Paraguias do CAU/UNILA (Jéssica Belen Alvarez e Valéria Barreto Rodriguez); vista do Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó preparado para cerimônia aberta à comunidade (Fonte: Céline Veríssimo, 2019 e Mauricio Santos, 2019).

**Figura 6.** Interior do barracão onde se dão as principais das cerimônias: Mariwo na entrada de quarto de orixá e filho de santo com estudante do Curso de Arquitetura e Urbanismo da UNILA, mapeando as dinâmicas do espaço no terreiro e seus significados.





**Figura 7:** Comunidade matriarcal. Mãe-de-santo prepara e dispõe oferendas na Casa do Caboclo Boiadeiro 7 Laços, a partir do qual foi fundado o terreiro (Fonte: Maurício Santos, 2019).

**Figura 8:** Jardim das folhas no espaço exterior do terreiro (Fonte: Céline Veríssimo, 2019).

A noção de *paisagismo das/os orixás* é uma elocução advinda das religiões afro-brasileiras, que convida a pensar o paisagismo e o espaço exterior do terreiro desde as perspectivas do universo do Candomblé que, devido ao segredo, serão inatamente sempre incompletas. Apresentamos algumas perspectivas sobre a classificação das plantas, comumente conhecidas por folhas: os/as religiosos/as afro-brasileiros/as chamam todas as plantas de Ewê, e as consideram subdividindo-as em: Ewê Aféfé as folhas do ar que são consagradas a Oyá, Oxaguian; Ewê Iná as folhas do fogo, consagradas a Exu, Ogum, Oyá e Xangô; Ewê são as folhas da água, consagradas a Iemanjá, Oxum, LOgumede, Obá, Oxumare, Yewa e Oxalufan; Ewê Aiyê são as folhas da terra, consagradas a Oxóssi, Obaluaie, Omolu, Nanã. Portanto, as Ewê, podem ser classificadas como quentes ou frias, são igualmente classificadas como masculinas ou femininas, pois se possuem formatos mais estreitos serão consideradas como masculinas e se possuem formatos mais largos serão consideradas como femininas.

Existe uma cerimônia específica para as folhas nas religiões de matriz africana, conhecida como Sasain ou Sasanha. Nela, são entoados cantos específicos para cada planta, cujo desígnio é despertar as suas propriedades benéficas ou maléficas para o uso ritualístico e sagrado dos/as religiosos/as, como por exemplo: os banhos, o forro de esteiras para dormir, a alimentação comunitária (humana), a alimentação religiosa das divindades (não humana), a ornamentação dos espaços no terreiro (interior e exterior), as vestimentas das divindades e dos/as religiosos/as e durante as imolações de animais (Figura 8). Por exemplo, os Bambuzais são consagrados às divindades Danko, Oyá e Egungun. O Peregum – popularmente conhecido como *pau-d'água* – é consagrado a Ossain, Ogum e Oxóssi. A Pitangueira é consagrada às Iyámi. Diferentemente de Akoko, Obi e Orobô – plantas africanas cultivadas nas religiões afro-brasileiras –, que não são consagradas a nenhuma divindade e nem mesmo são divindades, mas cujos frutos e folhas são de tal eminência que, por isso, são sacralizadas. Dessa maneira Ossain é a divindade que rege a flora e, por esse motivo, lhe conferem todas as plantas, ou seja *folhas*. Contudo, as religiões afro-brasileiras cultuam algumas plantas-divindades, tais como, a Apaoka – que conhecemos com a Jaqueira que, tida como a mãe de Oxóssi, é uma Iyamin; a Iroko – conhecida como Gameleira Branca, é tida como representante da senilidade e da ancestralidade. Assim, os aspectos fundamentais das classificações das plantas, no Candomblé, e os incontáveis usos, aplicações e sentidos das Ewê, vão muito além dos usos e sentidos corriqueiros de caráter mais ornamental da estética hegemônica universalizada do paisagismo ocidental. Por isso, são incomparavelmente mais ricos e relacionados com este lugar de diáspora africana.

Se recorrermos ao termo *città in transe* (cidade em transe) cunhado por Reginaldo Prandi (1993), e transe nos termos de agência, como proposto por Eduardo Viveiros de Castro (1996), o que esboçamos, aqui, como Paisagismo dos Orixás, é dotado de qualidades agenciadoras, ou seja, as plantas não são seres inanimados, as folhas falam e para tal devem ser (en)cantadas (MÃE STELLA DE OXÓSSI, 2014). Na prática, esse Paisagismo em Transe pode provocar o transe dos/as religiosos/as, e as próprias plantas e as plantas/divindades podem fazer parte das ou são as próprias divindades em transe com os/as religiosos/as. Como exemplo disso, podemos mencionar que o Mariwô – conhecido como dendezeiro ou palmeira – é uma planta que serve de roupa para Ogum – divindade afro-brasileira metalúrgica, agricultora e guerreira. Assim, os/as religiosos/as consagrados/a a essa divindade são agenciados por essa planta; e, ao manejá-la, podem ser tomados por Ogum (Figura 9). Um outro exemplo de planta/divindade é Iroko – árvore que, na cosmopolítica afro-brasileira, liga o Brasil a África –, que ao ser manejada, os/as filhos/as consagrados/as sentem a mesma sensação da planta/divindade, por isso recomendando-se que não se toque nessa árvore/divindade: nomeadamente, não se pode podá-la porque isso amputaria os/as seus corpos humanos. Isto significa que, neste paisagismo, as árvores/plantas podem ser



**Figura 9:** Assentamentos de Exu do terreiro (Fonte: Céline Veríssimo, 2019).

simultaneamente árvores/folhas-humanos-divindades e seres humanos podem ser humanos-árvores/folhas-divindades. Ademais, aquilo que define sentidos é o transe, que pode ser causado por árvores/folhas-humanos-divindades e vice-versa. Em suma, arriscamos, por isso, também usar o termo Paisagismo em Transe (termo emprestado de Prandi, de seu “città in transe”), que aqui definimos como a propriedade de se entrar em transe e de provocar o transe, fazendo com que plantas-humanos-divindades coabitem e estabeleçam, assim, o Paisagismo dos Orixás.

Se no Paisagismo dos Orixás as folhas/plantas/árvores são sujeitos, também se trata de um paisagismo que come e dança: nas religiões afro-brasileiras as plantas/divindades dançam agenciadas pelos transe em seus filhos/as religiosos/as. Isto quer dizer que um/a religioso/a em transe com Iroko, por exemplo, é a própria planta/divindade evidenciada, e assim dança conforme as versas afro-brasileiras. Mas o que nos é mais importante aqui entender é a noção de comensalidade no Candomblé. Conforme Raul Giovanni Lody (2004), “nas religiões afro-brasileiras tudo come”, os monumentos que são elas próprias e representam as divindades também comem, da mesma forma que os/as religiosos/as comem, e deste modo, os elementos arquitetônicos e paisagísticos do terreiro igualmente comem. A comensalidade para as religiões afro-brasileiras é uma das formas de transmitir o Axé, isto é, a força de realização e a energia vital da ancestralidade afro-brasileira. Assim “o portão come, a porta come, os tambores comem, o chão – chamado de ixé - come, o teto – chamado de cumeeira – come”. Trata-se de uma arquitetura, ou melhor



**Figura 10:** Palmeira de Ogum; Guaco na cerca; Tapete de Oxalá (Fonte: Maurício Santos, 2020).

dizendo, de um paisagismo, que recebe oferendas, sejam elas minerais (os pós oriundos de pedras), vegetais (os extratos oriundos plantas) ou animais (sangue, penas, ossos oriundos das imolações de animais). Esses espaços, compostos por elementos arquitetônicos e paisagísticos: plantas/divindades, recebem esses dons e compartilham com a comunidade. Trata-se então, de um Paisagismo que Dança por que os humanos também podem estar em transe com as plantas/divindades e assim dançarem nas cerimônias afro-brasileiras; e trata-se também de um Paisagismo que Come , porque “tudo nas religiões afro-brasileiras come” e o espaço do terreiro não é diferente, as plantas/divindades igualmente comem.

## Considerações não finais

Queremos salientar neste artigo, que os terreiros não se restringem aos espaços construídos e nem mesmo aos muros, casas e ruas das comunidades e além (mar, rio, cachoeira, mato, encruzilhada, etc.). O espaço exterior no terreiro é de extrema importância porque ali vivem e convivem com elementos importantes para esses religiosos, sejam por exemplo plantas cultivadas nas próprias comunidades ou coletadas em matos próximos (mas cada vez mais longe) aos terreiros. Os usos dessas plantas são diversos e podem ser empregados de múltiplas formas, por exemplo: como esteiras para dormir, como roupas, como ornamentos, como alimentos, como assentamentos de orixás, como elementos litúrgicos, como elemento fitoterápicos além certamente das divindades, existe a elocução afro-brasileira que diz “Kosi ewe, kosi orixá” que quer dizer “sem plantas, sem orixá”, retratando que a importância das espécies vegetais supera as dimensões da (etno)ecologia, da(etno)botânica e da (etno)medicina no Candomblé, tal como sabiamente sugeriu a Mãe Marina de Ogum num evento em 2019 “o poder das folhas está no axé” e alertou (como que premonitório da crise ecológica, sanitária e política que vivemos) sobre a atualidade conflituosa da sociedade entre si e com a natureza, acrescentando que “sem as as folhas, não existe Candomblé e também não existe vida!”

O esboço que desenvolvemos de *paisagismo dos orixás* é uma elocução advinda das religiões afro-brasileiras. Por ser também *paisagismo em transe que dança e come* e é no espaço do terreiro que pode assumir forma/incorpora planta/folha-humano-divindade e desenvolver a capacidade de abrir caminhos na direção de outros mundos.

## Referências

ALIMONDA, H. A invenção da América Latina e outras obsessões. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 2, p. 23-40, 1994.

DUSSEL, E. **1492: o encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESCOBAR, A. **La invención del desarrollo**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2012.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFSJ, 2006.

GUDYNAS, E. **Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HARLEY, B. Mapas, saber e poder. **Confins**, v. 5, 2009.

INTECAB. **Nova Cartografia Social da Amazônia**: Afro-religiosos na cidade de Belém. s/l. s/d.

- LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LEFF, E. **Saber Ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. México: Siglo XXI/Unam/Pnuma, 1998.
- LIMA, F. et al. (org). **Bens móveis e imóveis inscrito no livro do tomo do instituto do patrimônio histórico e artístico nacional (1938-2009)**. Brasília: IPHAN, 2009.
- LODY, R. **Santo também come**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- MBEMBE, A. **On the postcolony**. Berkeley: California University Press, 2001.
- MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 35-54.
- MOASSAB, A. A destruição da memória: a inexistência de patrimônio edificado indígena e de origem Africana no Brasil. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO, 3, 2014. **Anais...** São Paulo: Mackenzie, 2014.
- MÃE STELLA DE OSHOSSI; PEIXOTO, G. D. **O que as folhas cantam: para quem canta folha**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2014.
- MOASSAB, A.; NAME, L. **Os Orixás em Terras de Mboi: mapeando os espaços e especializações afro-brasileiras em Foz do Iguaçu**. Foz do Iguaçu, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2014, projeto de extensão.
- PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, R. **Città in transe**. Roma: Edizione Acta, 1993.
- PRANDI, R. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.
- QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RIBEIRO, R. **Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. Brasília: Ministério da Educação/Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.
- ROCHA, A. M. **As nações Kêtu: origens, ritos e crenças. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: MAUAD Editora, (1928) 2000.
- SANTOS, B. S. **A crítica da razão indolente**. São Paulo: Cortez, 2007a.
- SANTOS, B. S. **Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Revista Crítica de Ciências Sociais, 78, p. 3-46, 2007b.
- SANTOS, B. S. **A gramática do tempo**. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice**. São Paulo: Cortez, 2005.
- SANTOS, B. S. **Toward a new common sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition**. New York: Routledge, 1995.
- SEMPIR. **Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana: 2013-2015**. Brasília: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2013.



VERGER, P. F. **Ewé, o uso de plantas na sociedade ioruba**. São Paulo: Odebrecht/Companhia das Letras, 1995.

VERÍSSIMO, C. Spatial resilience of outdoor domestic in mozambique. *journal of land use, mobility and environment*. **Tema**, v. 2, p. 131-146, 2012.

VERÍSSIMO, C. A importância do espaço doméstico exterior para um modelo de ecodesenvolvimento de cidades medias. O caso do Dondo, Moçambique. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 100, p. 177-212, 2013.

VERÍSSIMO, C. Mozambique's rescaled dualistic urbanisation: dealing with historical legacies of imperialism and resistance. In: Silva, C. N. (org.). **Urban planning in lusophone african countries**. Farnham: Ashgate, 2015. p. 183-202.

NAME, L.; VERÍSSIMO, C. Paisagem, paisagismo comestível e espaço exterior doméstico voltados à soberania alimentar: notas iniciais. In: ENCUESTRO DE GEÓGRAFOS DE AMÉRICA LATINA, 16, 2017. **Memórias...** La Paz. 2017.

VERÍSSIMO, C.; MOASSAB, A. Arquitectura afro-latina en America Latina y El Caribe: reconocimiento y protección de un patrimonio y cultura ancestral. In: Constanza LARACH, C.; VERAL, F. (org.). BIENAL DE ARQUITECTURA Y URBANISMO DE CHILE, 20, 2017. **Diálogos impostergables, identidad y futuro**. Santiago: Editorial Metales Pesados, 2017, p. 182-183.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.