

Quem é realmente dono dos ventos?
**Percepções e agenciamentos de uma comunidade candomblecista sobre o avanço
do empreendimento eólico em Caetité (BA)¹**

Yuri Tomaz dos Santos (doutorande PPGAn-UFMG/Brasil)
Antônio Carlos da Silva Costa de Souza (professor IFBaiano-BJL/Brasil)
Amanda Jardim (doutoranda PPGAn-UFMG/Brasil)

Resumo: O objetivo deste trabalho é examinar múltiplos modos de agência, bem como estratégias de agenciamentos e regimes de (re)conhecimentos e (in)visibilidades empenhados por integrante da comunidade candomblecista Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn, localizada em Caetité (BA), frente às crescentes violações de direitos ambientais e outras violações que ameaçam a continuidade de ritualísticas em lugares sagrados, como a Passagem da Pedra, devido às instalações de torres eólicas realizadas por empresas especializadas no ramo. Buscamos contribuir com discussões já consolidadas no campo antropológico sobre megaempreendimentos, impulsionados pelo modelo neoliberal de economia e apoiados em discursos falaciosos sobre sustentabilidade e transição energética. Em nosso caso, interessa-nos como as tensões, os conflitos e as violências se apresentam como um conjunto tripartite de coisas que tornam essas comunidades vulneráveis, visto que o tratamento dos ventos como mercadoria revela uma dinâmica de poder que tanto verticaliza hierarquicamente, por meio dos operadores do direito, quanto horizontaliza, como se os interesses pela manutenção do status quo de maior produtor de energia eólica, no caso do nordeste brasileiro, desconsiderasse a finitude dos recursos naturais. Ou, ainda, que esses interesses pudessem ser equiparados àqueles que as comunidades tradicionais encampam. Para este fim, além do trabalho de campo em curso, interessa-nos escrutinar entrevistas com interlocutores(as) candomblecistas, especialmente os que moram no terreiro supracitado, além de analisar pequenos excertos de uma decisão judicial recentemente expedida acerca da violação.

Palavras-chave: Empreendimento eólico; Racismo; Direitos ambientais.

Introdução

O presente trabalho examina regimes e estratégias de agenciamento(s), modos de (re)conhecimento(s) e (in)visibilidade(s) entre integrantes da comunidade candomblecista Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn, terreiro de nação Ketu localizado no município de Caetité, no semiárido do sudoeste da Bahia. O cerne da pesquisa reside na análise das respostas de religiosos frente às crescentes violações de direitos socioambientais que ameaçam a continuidade de práticas ritualísticas em localidades eleitas sagradas pela tradição estudada, que abrange o território da comunidade.

Em tempo, sublinhe-se que são essas respostas mesmas de integrantes, cuja gramática é convertida na rejeição de serem despossuídos/as de seus territórios, é que

¹ Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026), GT 104 - Povos e comunidades tradicionais no contexto de grandes empreendimentos econômicos.

instauram o que estamos a chamar, aqui, de agência. De um ponto de vista estritamente analítico, interessa-nos o exercício da posicionalidade entre esses distintos atores, de modo que os gestos de ação e resistência nos acenem para estratégias diante de forças esmagadoras, frente às estruturas maciças (Ortner, 2007). Em outros termos, o exame de como reagem distintos sujeitos frente aos megaprojetos, revela como essas mesmas relações de poder são assimétricas. Afinal, o que leva a comunidade em tela permanecer em um território cada vez mais fagocitado pela lógica de modernização ecológica? Essa resistência enquanto agência ao poder, como nos acena a antropóloga Sherry Ortner (2007), é o que confere legitimidade à experiência prática das estruturas. Não se trata de um desejo que é descolado das motivações, pois como nos lembra a teórica Saba Mahmood (2019), há uma inflexão espinhosa em desconsiderar cultura e história nesse mesmo processo.

O caso mais emblemático relacionado à referida comunidade é a instalação do empreendimento eólico na localidade conhecida como *Passagem da Pedra*, uma área que abriga uma rica biodiversidade por estar situada em uma zona de transição entre a Caatinga, o Cerrado e a Mata Atlântica, além da presença de uma barragem/represa. Esse espaço, mais recentemente, tem se caracterizado também pela presença de torres de energia eólica. Além de ser considerada uma área de preservação ambiental, ali é também um espaço propício para práticas ritualísticas da comunidade, uma vez que a mata, os bichos, a água e o vento daquela se valem como um portal de comunicação com o sagrado – o que, na gramática local, são constituem-se em elementos igualmente sacro. A presença recente dos aerogeradores, envolvem o local que, impactado pela instalação desse empreendimento, ganha outra conformação paisagística, espantando os animais da mata adjacente e fazendo com que o espelho d'água reflita algo mais, que não se basta em um céu encoberto por hélices – algo que também afugenta a espiritualidade, nos termos nativos.

A reboque, é preciso que se diga que essa é uma pesquisa que, embora em fase inicial, não se furta de dialogar com questões estruturantes e/ou debates consolidados ao longo da história da antropologia e das ciências sociais, agudizando o convite de uma tradição que tem insistido nas consequências da implantação de megaempreendimentos em territórios tradicionais. Tais projetos, impulsionados pela lógica neoliberal de desenvolvimento econômico, encontram amparo em discursos corporativos e estatais falaciosos sobre sustentabilidade, energia limpa e transição energética. Sob o verniz do capitalismo verde, esconde-se a perpetuação de lógicas coloniais de espoliação territorial

que, na prática, inviabilizam os modos de vida de comunidades tradicionais de matriz africana, configurando um nítido quadro de racismo ambiental.

É essa mesma lógica neoliberal, indicativa de problemas estruturais do e no capitalismo, que endossa o marco da modernização ecológica – discurso que prevalece no território foco de nosso estudo. Isso significa que do ponto de vista político e econômico, o capital é injetado sob a égide de desenvolvimento, cuja posse de territórios e a concentração deles é eminentemente legislada e presidida pelas próprias iniciativas privadas, sem nenhuma intervenção estatal. A modernização ecológica é, de acordo com Acserald et al (2021), um modelo assumido na década de 90 que busca conciliar três grandes eixos: a economia de mercado, o progresso técnico e o consenso político. O fato de a economia de mercado ser um dos eixos, ao lado dos outros dois, é sugestiva para a ardil crença de que é possível conciliar o desenvolvimento e a seguridade ambiental, de modo que haja uma contenção dos conflitos ambientais.

A partir disso, esses elementos nos catapultam a outras duas questões, a fim de compreender esse *ethos* brasileiro: as *commodities* e o neoextrativismo. As *commodities* são bens primários, ou aquilo que a literatura chama de “produtos intensivos [...] ou com pequeno grau de industrialização” (Veríssimo; Xavier, 2014, p. 274). Essas *commodities* podem ser de origem dos recursos naturais, agrícolas ou agropecuários, geralmente com alto grau de importação. A pesquisadora Maristella Svampa (2013; 2019), argumenta que entre os anos 2000 e 2003, os países latino-americanos foram afetados pela alta dos preços a partir de cotações globais. Destaca-se que, a partir de 2013, as *commodities* foram standardizadas, de modo a produzir uma inclinação produtivista que desconsiderasse os impactos ambientais, políticos e territoriais.

Fundamentalmente associadas às *commodities*, o neoextrativismo é um conceito analítico latino-americano que aponta para as assimetrias nas relações de poder (Svampa, 2019) no que diz respeito à acumulação. Se concentrando, sobretudo, em exploração de recursos naturais, o neoextrativismo produz uma série de desequilíbrios ambientais. Os destaques são para o Brasil e países da América Latina, visto que são os principais destinos de fundo de investimento para posterior exploração. Sob o verniz da modernização tecnológica e ecológica, o que se tem enquanto materialidade é a reabilitação colonial-aristocrática do que outrora fora e nunca não foi as terras *brasilis*, face às incessantes destruições e desposseção de povos e comunidades tradicionais de seus territórios, além da fixação de uma assimetria sem esperanças de findar. Esse modelo desenvolvimentista, que tem suas origens no colonialismo, como nos sinaliza o

importante pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015), tecnifica a vida tradicional, de modo que sua existência seja constantemente ameaçada.

Tudo isso se fixa à ideia de que o neoextrativismo, a modernização ecológica e as *commodities* para exportação vulnerabilizam vidas humanas, mais-que-humanas e não humanas, tendo de um lado uma dinâmica de poder que verticaliza hierarquicamente, por meio de omissões e concessões, vacância de proteção jurídica, disputas de interesses, ausência de blindagem das comunidades tradicionais e de seus territórios e, de outro, horizontaliza, como se a concessão para a implementação dos megaempreendimentos desconsiderasse a finitude dos recursos, ou se esse tipo de exploração e uso dos recursos naturais fossem harmônica àquela ejetada por aqueles/as que possuem uma relação ontológica com os bens naturais. Mais que nos posicionar contra o desenvolvimento, o que estaremos a sustentar é que essa gramática é espinhosa do ponto de vista cosmológico. Aliás, que gramática passa a vigorar a partir do insistente slogan de desenvolvimento em Caetité e quais efeitos de dimensões simbólicas, ontológicas, práticas, éticas e materiais isso projeta?

Embora essa pesquisa se inscreva no campo da antropologia, seja pelo campo formativo das pessoas idealizadoras, seja pela natureza etnográfica, ela admite uma interdisciplinaridade entre áreas, que ao nosso juízo seria imperícia desconsiderar a própria contribuição do campo da geografia, desenvolvimento regional, direito etc. Além disso, reconhecemos que certos conceitos, mesmo que localizados em escolas e abordagens conflitivas, desde que não cotejados, podem ser exportados, porque circulares e não homeostáticos. Aqui, tomaremos esses empréstimos menos do ponto especulativo e mais para reforçar o rigor argumentativo, além de validar discussões clássicas.

Ainda sobre esse aspecto, estamos advertidos de que algumas das referências conflitam entre si, sobretudo em função da abordagem teórica. Assumir isso é um risco, assim como toda experiência etnográfica e antropológica. E, se a fazemos, esse é um convite para que não “congelemos” a imagem, em linguagem *latouriana*. O paradoxo da relação é quando faculta apenas entre seus semelhantes. Mas, aqui, não cotejamos a bibliografia a fim de que seja um imbróglio descabido; em concomitância com os antropólogos Edgar Barbosa Neto e Márcio Goldman (2022), acreditamos bem que a modulação da diferença recusa a sepsia que advoga pelo purismo, rejeitando-o. Malear a experimentação do múltiplo é rejeitar a absoluta excepcionalidade entre eles.

2. Caetité entre o “progresso” e a disputa territorial

Conhecida historicamente como a "Princesinha do Sertão" e/ou o “Berço da Educação”, Caetité, localizada no Território de Identidade Sertão Produtivo do estado da Bahia, e distante a cerca de 645 km da capital, Salvador, e com extensão territorial que estende-se por cerca de 2.442,9 km², ganhou, nos últimos anos, uma nova identidade: a “Cidade das Torres Eólicas”. A transformação da cidade em um dos maiores polos de energia eólica do Brasil não foi ao acaso. A região está localizada no chamado "Canal de Vento do Nordeste". Devido ao relevo acidentado e à altitude da Serra Geral, o município conta com ventos unidirecionais, constantes e com velocidade considerada ideal para a geração de energia eólica. É notável um contraste esteticamente marcante. De um lado, o casario colonial preservado no centro da cidade, que remete aos tempos do Império e a figuras ilustres como Anísio Teixeira e Waldick Soriano; do outro, o horizonte dominado pelos imensos cata-ventos modernos.

A história econômica recente da região é profundamente marcada pela chegada inicial de outro setor estratégico e muito mais controverso: a mineração de urânio, iniciada na virada dos anos 2000 pelas Indústrias Nucleares do Brasil (INB). A análise desse processo revela as tensões entre as promessas de progresso estatal e a realidade socioambiental vivida pelas populações locais. Na década de 1990, o fechamento da mina de Poços de Caldas (MG) fez com que o foco do programa nuclear brasileiro se deslocasse para o distrito de Maniaçu, em Caetité, que abriga a única mina de urânio em atividade na América Latina. A operação comercial começou efetivamente no ano 2000. Na época, o discurso oficial e hegemônico trazia promessas clássicas de grandes projetos desenvolvimentistas: a criação de empregos, a injeção de royalties na economia municipal, a melhoria da infraestrutura urbana e a inserção de Caetité na vanguarda tecnológica nacional como fornecedora do combustível para as usinas de Angra I e II.

Comunidades rurais do entorno passaram a relatar o rebaixamento do lençol freático devido aos poços profundos cavados pela empresa, algo agudizado pelo convívio histórico com a escassez hídrica. Além disso, o medo da contaminação radioativa tornou-se um fantasma permanente. Estudos e relatórios independentes (frequentemente conduzidos por órgãos como a Fiocruz e o Greenpeace) apontaram, ao longo dos anos, episódios de vazamento de licor de urânio e níveis elevados de radiação em poços de água que abasteciam a população rural. A empresa e órgãos governamentais muitas vezes contra-argumentaram que a presença do urânio na água se deve à "lixiviação natural" (a

chuva desgastando a rocha que já é rica no mineral), mas a falta de contraprovas independentes alimentou um cenário de profunda desconfiança.

O território de Caetité e Lagoa Real é povoado por agricultores familiares e diversas comunidades quilombolas (como Malhada, Vereda do Cais e Pau Ferro). Críticos e movimentos sociais, como o Movimento pela Soberania Popular na Mineração (MAM) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), apontam que esses povos historicamente sofreram com o processo de invisibilização. A ausência de consultas prévias, livres e informadas – conforme exige a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) – permite que empreendimentos como esse avancem ignorando o modo de vida tradicional e o direito à terra dessas populações.

A experiência prévia com o urânio moldou a forma como a população de Caetité passou a enxergar a chegada das torres eólicas anos mais tarde. Quando os parques eólicos começaram a ser desenhados nas serras, a comunidade já trazia a cicatriz de um modelo de desenvolvimento que extrai a riqueza do território e deixa o ônus social e ambiental para os locais. Embora a energia eólica gere um impacto menos expressivo, e seja rotulada como mais limpa e segura do que a nuclear, nesse contexto ela herdou parte das dinâmicas de disputa de terras (através de contratos de arrendamento complexos) e alteração de paisagens rurais. A história do urânio em Caetité serve para lembrar que experiências com empreendimentos anteriores, ativam memórias antigas de enfrentamento por parte daqueles atingidos, criam novas formas de agenciamentos, atualizam violências e sofrimentos que se perpetuam.

Atualmente, o cenário que se avança com a presença das eólicas pode ser descrito da seguinte maneira: durante a noite, observa-se um horizonte repleto de luzes vermelhas que piscam sincronizadas no topo de cada torre ao longo das serras como uma série de faróis que avisam a instalação de centenas de torres. Servem de sinalização aérea, criando um cintilar que pode ser visto a quilômetros de distância, com efeito estroboscópico que tonteia – como o observado de dia entre o contraste de luz e sombra das hélices em uma superfície terrena, quase semelhante a cenas de filmes futuristas, um céu descido desenhado pelo megaempreendimento onde constelações artificiais brilham e anunciam o antropoceno. Para além da experiência visual, nos parques eólicos é possível encontrar um ruidoso som de "suish" constante, provocado pelo atrito das pás com o vento forte da região, som do progresso que embala o desenvolvimento local, afeta o sono e a lucidez de moradores que se residem a poucos metros das torres e também espantam animais domesticados e selvagens.

Além disso, as torres, sentinelas do vento e símbolo do pretenso progresso, também compõem o desenho da logomarca da prefeitura da cidade sendo símbolo expressivo de um neoextrativismo verde que encontrou refúgio na lógica e discurso estatal. Não obstante, é possível abastecer milhões de lares, consolidando-se como um símbolo de sustentabilidade, tecnologia e orgulho para o interior da Bahia. Segundo informações contidas no *Atlas do Potencial Eólico* do Estado da Bahia, Caetité apresenta o maior potencial eólico do estado, com ventos cuja velocidade média anual a 50m de altitude marcam de 8,42 a 8,49 m/s (Amarante et al, 2011).

É imprescindível destacar que o estímulo à produção de energia alternativa, em que se inscreve a eólica, faz parte de um processo histórico, impulsionado a partir da década de 1970, com a crise do petróleo. A ideia de um recurso renovável, adjacente aos custos mais vantajosos e abundantemente acessível, faz do Nordeste, mais especificamente da Bahia, em nosso caso, um estado privilegiado pela alta produtividade e intensidade acima do necessário para a produção de energia. Além de Caetité, outros dois municípios do Sertão Produtivo se destacam na geração de energia eólica, devido ao relevo que propicia o vento ascendente e sua localização quanto à circulação atmosférica: Guanambi e Igaporã. De acordo com Rogério Marques (2023), somente em 2021 foram gerados cerca de 21,15TWh de energia, tamanha capacidade desse TI. Isso significa uma capacidade de geração extremamente alta, equivalente a cerca de 2 meses de abastecimento de metrópole, ou cerca de 3 meses de geração da Itaipu, a maior do país.

No caso de Caetité, esse “progresso”, que se choca com a disputa territorial, encontra na própria literatura endossamentos de uma crença entre uma possível conciliação de um território que é comercializado e despido com a modernização ecológica. Essa controvérsia, resultado de uma captura que desconsidera as ontologias e o antropoceno como enunciador de um fim iminente, e que é real porque ontológico pelo menos para povos e comunidades tradicionais é, na realidade, o pacto à laminação aos direitos. A inconciliabilidade consentida lança Caetité na feminilização do “Princesinha” que pode ser possuída, esposada. E é sobre a rubrica da empregabilidade e desenvolvimento local, da indenização, da inconsistência pela relatividade ontológica que se gesta uma sobrevida histórica despolitizada.

Laminar em prol do progresso significa sempre uma confusão que se converte em dominância e absolutismo. A Caetité do urânio é a mesma das eólicas e das solares, que compreende os recursos como abnegados e ilimitados. Ao rejeitar essa captura, o Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn é mais um dos exemplos, diríamos, notáveis, no que diz respeito às agências

coletivas, que reconhecem sua ética ontológica, visto que é nessa mesma Caetité que disputam exercício da fé e reafirmação da vida com a hegemonia e assimetria a partir do antrope-cegos (De la Cadena, 2018).

Passemos a ele.

3. O Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn como território tradicional e espaço de ancestralidade

O Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn é uma comunidade tradicional de matriz africana fundada em 10 de março de 1991, na cidade de Caetité, no território de identidade Sertão Produtivo, Bahia. Constituída majoritariamente por pessoas negras e periféricas, a comunidade é formada por sujeitos historicamente atravessados pelas desigualdades sociais, pelo racismo estrutural e pelo racismo religioso, o que faz do terreiro um espaço de resistência, acolhimento, reconstrução de ancestralidades e promoção da dignidade humana. Enquanto território tradicional, o Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn articula práticas religiosas, culturais, educativas e comunitárias que reafirmam os vínculos entre memória, pertencimento e ancestralidade afro-brasileira.

Na condição de terreiro de Candomblé, o Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn é reconhecido² pela legislação brasileira como povo e comunidade tradicional, nos termos do Decreto nº 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. A fundação do Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn está ligada à trajetória do bàbálórìṣà Antônio Carlos da Silva Costa de Souza (Bàbá Thonny Hawany), letrólogo, bacharel em Direito, mestre em Educação, professor do IFBaiano e co-autor desse artigo. Iniciado em 1985, na cidade de São Paulo, pelo bàbálórìṣà Joselito de Souza Costa, descendente do Viva Deus, nascido em Feira de Santana (Bahia). Após o falecimento de seu iniciador, Bàbá Thonny passou a integrar outra linhagem de àṣẹ, vinculada à iyálòrìṣà Jucineia Silva Alves Ferreira dos Santos (Mãe Neinha de Ná-Bùkú), pertencente a uma tradição religiosa que remonta aos primeiros anos do século XIX. Desde sua constituição, a comunidade construiu relações profundas com o território ocupado, transformando-o em espaço sagrado, de culto, moradia, preservação ambiental e produção de

² Tal reconhecimento é igualmente respaldado pelos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, que asseguram proteção às manifestações culturais afro-brasileiras enquanto patrimônio cultural nacional, bem como pelo Decreto nº 7.387/2010, vinculado às políticas de promoção da igualdade racial. Assim, os terreiros passam a ser compreendidos como sujeitos coletivos de direitos, portadores de formas próprias de organização social, territorial, cultural e religiosa.

conhecimentos ancestrais, reafirmando a inseparabilidade entre natureza, espiritualidade e vida coletiva.

Nas últimas décadas, o crescimento urbano acelerado da cidade de Caetité, associado à expansão da malha viária, à instalação de grandes empreendimentos econômicos – especialmente os complexos eólicos – e ao avanço da especulação imobiliária sobre áreas antes consideradas periféricas, passou a produzir impactos diretos sobre o território sagrado do Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn. O espaço que, em 1991, encontrava-se distante do núcleo urbano e marcado pela presença de vegetação nativa do Cerrado, passou a ser cercado pelo avanço da cidade e pela valorização econômica da terra, intensificando conflitos territoriais e simbólicos.

Nesse contexto, a comunidade vem sendo vítima de múltiplas formas de violência, que incluem tentativas de esbulho possessório, destruição de áreas ritualísticas, vilipêndio de objetos e espaços sagrados, além de recorrentes manifestações de racismo religioso voltadas à deslegitimação de sua existência histórica e cultural. Tais ataques não se limitam ao plano material, mas integram processos mais amplos de apagamento epistemológico, territorial e identitário dessa comunidade tradicional de matriz africana, cujos modos de vida frequentemente entram em choque com projetos urbanos e econômicos orientados pela lógica patrimonial, mercantil e colonial da terra.

A invasão do território sagrado do Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn, ocorrida em 2024, evidencia justamente a permanência dessas estruturas de desigualdade, nas quais interesses econômicos e discursos jurídicos hegemônicos tendem a invisibilizar o valor ancestral, coletivo, religioso e cultural do território tradicional afro-brasileiro. No dia 13 de março do referido ano, parte da área reconhecida pela comunidade como espaço sagrado foi alvo de intervenção promovida no contexto do avanço da especulação imobiliária sobre a região, algo intensificado pela instalação dos parques eólicos. Conforme amplamente denunciado pelo Ojú Oòrùn, especuladores, utilizando uma retroescavadeira, adentraram o território realizando supressão da vegetação nativa, abertura de vias e movimentação de terra em áreas utilizadas para práticas ritualísticas, recolhimento de folhas sagradas, oferendas, rezas, obrigações e conexão espiritual com os Encantados e Orixás.

Esse conflito fundiário resulta do não reconhecimento da posse sobre o território, cujo *modus* é uma operação repetitiva no sistema de dominação que pressupõe uma incomensurabilidade entre aqueles que o fazem e grupos historicamente postos no ostracismo, cuja discussão já é amplamente conhecida por nós. Em nosso campo mais

especificamente, a atuação dos empreendimentos imobiliários tem uma característica em comum com os eólicos. Trata-se de sistêmicos modos de desterritorialização, cuja imunidade fiscal e legal está inscrita sob o rótulo da permuta que produz o progresso. A gramática da modernização urbana e transição energética esconde um modo de pensar a vida de maneira escalonada, em que os princípios da modernidade forja o desencantamento do mundo e intervém nas hierarquias pseudo democratizantes.

Sendo um território tradicional, a invasão mecanizada, que desconsidera distintas formas de vida locais para além daquilo que a visão enquanto sentido orna, não apenas revela como circula uma ideia universal de que todos os coletivos se relacionam de mesma forma com os diferentes elementos naturais, como acena que o mote despolitizado de toda a ação é expansão de imóveis, inscrita sobre o que estamos a chamar de controvérsia dos grandes projetos. Vejam, tal ilicitude, embebida pelo racismo religioso, porque intencionalmente vilipendia um território tradicional sabidamente racializado e sistematicamente vítima do processo arenoso de criminalização de suas práticas cosmológicas, é uma renovação, se não uma atualização, de estratégias micropolíticas presentes dos complexos eólicos: a ideia de posse e repatriarcalização, cuja dimensões viemos implicitamente mobilizando ao longo de nossa argumentação.

Ao problematizar a modalidade de ocupação territorial, pesquisadoras do chamado ecofeminismo – uma abordagem crítico-teórica latino americana ao patriarcado e à excessiva exploração dos recursos naturais – propõem interrogar o que subsiste de patriarcal e colonial nessa posse. Desse ponto de vista, trata-se de pensar um Sul Global em que gênero, raça e classe exige uma articulação indissociável do ponto de vista analítico para pensar sua cartografia crítica. García-Torres et al (2020), argumentam como o patriarcado, o capitalismo e o colonialismo estão historicamente imbricados ao protagonismo do extrativismo.

No caso do Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn, torna-se indispensável reconhecer o coletivo enquanto um corpo sumariamente alvo de um projeto extrativo, não apenas do ponto de vista simbólico, mas material, dado que tudo isso produz efeitos concretos na vida cotidiana dos/as adeptos/as. Ele é um corpo generificado, racializado e com demarcação de classe bem definido. Nesse sentido, o que estamos a argumentar é que a insuficiência dos governos, incluindo os progressistas, revelam como a captura pelo neoliberalismo aristocrático é o que anui a exploração dos países do Sul. Tanto a invasão ao território quanto o empreendimento eólico ameaçam, continuamente, os encantados e deidades locais assentados, cujo modo de vida encontra entre os nativos o consenso de que há uma

eficácia entre as existências compartilhadas e codependentes entre humanos e mais-que-humanos. Etnograficamente, na gramática nativa, mais que representações sociais, as divindades ali existem enquanto realidades ontológicas, sendo elas mesmas agentes de domínio e de regulação desses espaços e recursos – conflitando ontologicamente com o projeto moderno e anuindo a uma guerra real pela existência (Almeida, 2013; De la Cadena, 2015; Stengers, 2018 [2015]).

Em nosso campo, o terreiro, a partir de seus membros/as, revela uma verdadeira heterotopia por excelência, visto que é um espaço que se contrapõe, tanto ontologicamente quanto em termos composição e protagonismo feminino, às estruturas hegemônicas de poder patriarcais-coloniais eurocentrais. A matripotência, nos termos da socióloga oxunista Oyèrónké Oyěwùmí (2016) é um operador conceitual que, fundamentalmente, está associado aos poderes de Ìyá, derivados do excêntrico papel procriador e cocriador ao mesmo tempo. Podemos aprender com Oyěwùmí sobre o caráter anafêneo de Ìyá, quando ela argumenta que a construção dela não é generificada, porque o poder ético-político nesse caso está associado ao seu papel cocriador no mundo yoruba.

Embora no Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn o sacerdócio seja exercido por um babalorixá, isso não corresponde à anulação do princípio matripotente ou o desconhecimento dessa proposição – reiterada e sabida pelos próprios princípios cosmológicos locais. Ao nosso juízo, a própria estrutura hierárquica assegura os domínios de autoridade feminina autônoma, sem laminações, de modo que os cargos distribuídos constituem uma perícia atribuidora um poder rizomático e inegociável dentro da tradição do candomblé e assegurada neste Ilé. Nessa perspectiva, a matripotência não é um atributo associado apenas topo hierárquico formal; é antes uma distribuição relacional de agências por toda ecologia institucional do terreiro. O babalorixá herda, custodia e assegura uma estrutura, cujo *imago mundi* é matriarcal, assim como a sua fundação ontológica.

Nesse sentido, a despatriarcalização territorial, no contexto das comunidades de terreiro, não se reduz ao enfrentamento das desigualdades de gênero intramuros. Trata-se de confrontar o próprio dispositivo colonial-patriarcal que, ao invadir e explorar territórios sagrados, viola simultaneamente corpos femininos, divindades assentadas e modos de vida comunitários. Pode-se dizer que a comunidade Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn ao permanecer em seu território, continuar ocupando a Passagem da Pedra com a finalidade ritual, demonstra que a defesa ao território e ao modo de existência é uma prática contra-colonial por excelência (Santos, 2015), articulada à cosmoecologia política, mental, ambiental, social e ancestral contra o extrativismo predatório.

Essa violência praticada, que supramencionamos, não atingiu apenas o espaço físico, mas também os vínculos simbólicos, espirituais e coletivos construídos ao longo de décadas pela comunidade tradicional. O território do Ojú Oòrùn não pode ser compreendido apenas como um bem patrimonial privado submetido à lógica mercantil da compra, venda e valorização imobiliária. Trata-se de um espaço de memória ancestral, de preservação ambiental, de reprodução cultural e de continuidade das tradições afro-brasileiras radicadas no Sertão Produtivo da Bahia desde a fundação do Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn. Nesse sentido, a destruição da vegetação e dos espaços ritualísticos representa também uma forma de racismo religioso e ambiental, na medida em que compromete diretamente as condições materiais e simbólicas necessárias à existência plena da comunidade de terreiro (Silva Jr. 2025).

Trata-se de um impacto direto na integridade existencial e cósmica de uma comunidade de terreiro. Quando as máquinas rasgam a terra e destroem a vegetação nativa, ocorre uma ruptura drástica no fluxo da força vital do Axé. Esse fenômeno é explicado por Amanda de Yemanjá, *èkéjì* do Ojú Oòrùn, antropóloga e coautora deste artigo, que aponta como o equilíbrio do sagrado – que transborda e preenche todo o território – foi severamente comprometido. O trauma sofrido pelo solo foi tão profundo que fez trepidar o seu *Ìgbá Òrìṣà* (assentamento), resguardado nas casas de Oxalá e Iemanjá. Mesmo a quilômetros de distância do terreiro, Amanda sentiu o eco dessa profanação em seu próprio corpo, manifestado por meio de tonturas, ansiedade e uma forte apreensão. O avanço desse tipo de ofensiva não viola apenas o espaço físico que guarda os objetos rituais; ele abala profundamente o elo vital e o cordão umbilical que liga o território tradicional à própria existência dos praticantes do candomblé.

Para além do seu território principal, o Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn, ao longo de sua existência, utiliza espaços externos como “territórios complementares” (Hédio Jr. (2025), a exemplo, como já dissemos, da Passagem da Pedra, local de onde são retirados elementos sagrados como folhas, cascas, raízes e água em estado natural. Sobre isso, importa sublinhar que a Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Limpeza Pública (SeMMA), em parceria com o Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos (INEMA), iniciou em 2024 o processo de criação de uma Unidade de Conservação em Caetité na microbacia da Passagem da Pedra e da Moita dos Porcos (SEMMA, 2024).

A relação entre o Ojú Oòrùn, outros terreiros de candomblé e umbanda de Caetité e cidades vizinha, e esse espaço sagrado – hoje profundamente impactado pelos empreendimentos eólicos – encontra respaldo no princípio cosmológico expresso na frase

yorùbá “Kosi Ewé Kosi Òrìṣà”, que significa: “sem folha não há orixá”. Em sentido mais amplo, sem natureza torna-se impossível o culto aos òrìṣà(s), visto que estes se manifestam por meio dos próprios elementos naturais. Nesse sentido, “alguns líderes, de fato, têm procurado se engajar em movimentos preservacionistas, alertando os seguidores dos Orixás da necessidade de se defender da poluição ambiental locais usados pela religião, como cachoeiras e fontes, lagos e bosques” (Prandi, 2025, p. 2017).

A natureza, nesse entendimento, não se reduz a elementos de fauna e flora objetificados pelo olhar técnico-científico ocidental. A natureza e a humanidade convencionalmente entendidas assim pela tradição ocidental, se borram e se completam ao sagrado, sem serem partes interdependentes. Para Kopenawa e Albert (2015), quando o homem ataca a natureza (na concepção ocidental), está atacando a si mesmo e ao seu próprio sagrado. Práticas como a mineração e outras formas predatórias de exploração ambiental não representam apenas agressões ecológicas, mas ataques à própria sustentação do cosmos.

Enquanto o povo do Ojú Oòrùn louva os ventos ao louvar Oyá/Iansã, o “povo da mercadoria” (Kopenawa e Albert, 2015) transforma a vida, a natureza e tudo o que existe em bem econômico. Enquanto o povo do Ojú Oòrùn louva as águas ao cultuar Òṣun e Yemanjá, o “povo da mercadoria” as contamina com mercúrio e outras substâncias químicas em nome da extração mineral. Enquanto o povo do Ojú Oòrùn reverencia a terra ao louvar Onílẹ e Obaluaiê, o “povo da mercadoria” escava, revolve e fragmenta o solo em busca do que atualmente denomina “terras raras”. Enquanto o povo do Ojú Oòrùn louva as matas e tudo o que nelas habita ao cultuar Òsányìn e Òsóòssi, o “povo da mercadoria” desmata, incendeia e converte a floresta em ativo econômico. Esse pensamento ganha eco com o que defende Antônio Bispo dos Santos em sua obra “A terra dá, a terra quer” (2023 p. 99), “Qual será o impacto dos ventos sintetizados sobre a movimentação das abelhas? As pessoas certamente não estão atentas a isso. Estão roubando o nosso vento, estão roubando o nosso sol”.

Kopenawa e Albert (2015), ao construírem uma contra-antropologia a partir do olhar yanomami sobre o homem branco, afirmam que o ser humano não está separado da natureza. Destruir a floresta é, portanto, um ato de autodestruição — uma forma de automutilação coletiva. A própria compreensão ambiental desenvolvida no interior do Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn demonstra que a relação da comunidade com o território ultrapassa dimensões meramente utilitárias ou econômicas. Há cerca de dois anos, o Caboclo Sultão, entidade de Bàbá Thonny, reconhecida como grande orientador espiritual do terreiro,

proibiu a execução de uma antiga cantiga tradicionalmente entoada em torés, sessões e festas de Caboclos e Encantados. A cantiga dizia: “Botei fogo no gerais / Acabei com as campinas”. Segundo os ensinamentos transmitidos por Seu Sultão, a repetição desses versos estimula simbolicamente práticas de destruição ambiental, uma vez que o fogo sobre os gerais e campinas comprometeria a existência das plantas sagradas, das cascas, raízes, sementes e flores utilizadas nas práticas ritualísticas, além de destruir habitats de aves, répteis e pequenos animais.

Mais do que uma preocupação ecológica em sentido estrito, a orientação espiritual evidencia uma compreensão cosmológica segundo a qual natureza, espiritualidade e existência humana constituem dimensões inseparáveis. Na perspectiva do Ojú Oòrùn, a invasão do território implica também o enfraquecimento da atuação dos Encantados responsáveis pelo equilíbrio das forças da natureza e pela manutenção das relações entre seres humanos, ambiente e espiritualidade. Assim, o cuidado com o bioma não se reduz à preservação material da paisagem, mas integra uma ética ancestral de proteção da vida, da memória e das territorialidades sagradas afro-brasileiras. Tanto por isso que segundo Prandi (2025, p.17), “alguns defendem a necessidade do próprio candomblé deixar de usar nas oferendas feitas fora do terreiro e nos despachos material não biodegradável”.

Esse entendimento permite compreender que a violência sofrida pela comunidade em decorrência da invasão territorial não representa apenas dano patrimonial ou ambiental, mas também uma violência simbólica (Bourdieu, 2012). O poder simbólico que ameaça modos tradicionais de existência historicamente construídos pelas populações afro-brasileiras. Desse modo, os conflitos vivenciados pelo Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn permitem compreender que as disputas em torno dos empreendimentos eólicos ultrapassam questões meramente econômicas, ambientais ou fundiárias, alcançando dimensões cosmológicas, espirituais e existenciais. Não se trata apenas da instalação de torres ou da exploração dos ventos enquanto recurso energético, mas da imposição de uma racionalidade que transforma elementos vitais e sagrados da natureza em mercadoria, subordinando-os à lógica do lucro e da expansão do capital.

Nesse cenário, o avanço dos grandes empreendimentos revela o choque entre dois modos distintos de compreender o mundo: de um lado, a cosmologia das comunidades tradicionais de matriz africana, para as quais vento, terra, folhas, águas, pedras e matas constituem extensões do sagrado e da própria vida; de outro, a racionalidade mercantil que fragmenta a natureza em recursos exploráveis e territórios economicamente produtivos.

Assim, ao atacar os espaços sagrados, destruir vegetações ritualísticas, alterar paisagens ancestrais e inviabilizar práticas religiosas tradicionais, esses empreendimentos atingem não apenas o meio ambiente físico, mas também os modos de existência, as memórias coletivas e as epistemologias produzidas historicamente pelas comunidades tradicionais.

A luta do Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn, portanto, não se restringe à defesa de um território material, mas à preservação de uma forma própria de viver, sentir, experienciar e interpretar o mundo. Em última instância, a pergunta sobre “quem é realmente dono dos ventos?” desvela uma disputa profunda acerca de quem possui legitimidade para definir os sentidos da natureza, do desenvolvimento e da própria continuidade da vida.

Deveríamos também nos perguntar se a crise é vivida como rotina ou de maneira breve pelos sujeitos da pesquisa. Roitman (2016), Vigh (2008) e CRIA (2009) na compreensão dos conceitos de crise como contingência/latência histórica, como contexto/em contexto, como evento/processo, a fim de perceber como seus usos são manipulados para produção de discriminações e desigualdades permanentes nos dão algumas possíveis interpretações para analisar a situação etnográfica. Janet Roitman (2016) se posiciona em relação a invocação do termo crise na compreensão de uma fase de transição histórica única, como um não lugar para significar uma contingência a produzir um diagnóstico da história. A autora enfatiza a utilização do conceito crise como recorrência, como latência e se diz favorável ao abandono da utilização do mesmo como evento. Em outras palavras, a explanação teórica da autora é convergente a de Vigh (2008) quanto à compreensão que esse faz da crise como contexto.

Entretanto, diferente de Roitman, Vigh reconhece a existência da crise em contexto, como evento crítico, sem a ela estar atrelada uma cronicidade. Também, Vigh (2008) explora o entendimento da crise como evento crítico em contextos de conflitos permanentes, ou seja, em que a crise em contexto (evento crítico) agudiza a crise como contexto (crise crônica), ou melhor dizendo, o acentuamento da “crise embutida na crise” (NORDSTORM apud VIGH, 2008, p.13). Os autores do CRIA (Centro de Rede em Investigação em Antropologia/ FCSH-UNL, ISCTE-IUL, FCT-UC, UM), norteados pelas explicações de Vigh (2008), tecem seus argumentos de maneira a corroborar a ideia de crise como cronicidade e como evento crítico.

Em analogia, desenvolvem entendimentos sobre a crise como processo e crise como evento (CRIA, 2009). A crise como processo é apresentada como “vida normal” entre os desprivilegiados, como “um lugar que não se regressa nunca, mas que, todavia,

permite a recriação nas margens, após a vivência de crises biográficas mais traumáticas do que qualquer crise estrutural anunciada” (CRIA, 2009, p. 5). A crise como evento é explorada “não [como] algo passageiro mas sim uma condição de vida” (idem, p. 6). Com a chegada das eólicas após o cenário anterior, entendemos crise como cronocidade e crise como evento crítico como entendemos a invasão do território.

4. Quem pode possuir o vento? Cosmologia, mercadoria e o direito à existência

A antropóloga Débora Danowski e o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2014), em *Há mundo por vir?*, discutem quais são os efeitos do antropocentrismo para o atual cenário que, ao revés, enunciam um “nós sem mundo”. O diálogo com o pensamento ameríndio na proposição de uma cosmopolítica que inclui mundos, modos e lógicas próprias, inclusive dos animais e do ecossistema, nos convidam à reflexão sobre a agência de outros seres. Tanto na ontologia indígena quanto nas comunidades de matriz africana, animais, espíritos, divindades coexistem com humanos e são inteiramente codependentes.

Essa perspectiva nos leva à discussão mais profunda sobre o antropoceno. A antropóloga Donna Haraway (2015) nos acena que o antropoceno está historicamente associado ao sistema de *plantation*, que perdurou mais fortemente entre o século XV e XIX. Haraway não desconsidera o aspecto antropogênico do antropoceno, mas discorda criticamente que, eventualmente, que a culpa deva ser distribuída em escala global, como se não houvesse grupos se opondo também historicamente. Dessa maneira, podemos nos questionar se o que ocorre com o Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn não são ecos do plantationceno, já que é palpável a permanência desse modelo na transformação da terra, corpos, biodiversidade em *commodities*, forjando o que a própria Haraway (2015) entende como alianças multiespécies e simétricas em meio às nefastas reinvenções em meio às distopias, chamado por ela de Chtuluceno (2016).

De fato, certas realidades escapam à colonização da vida advogada pelo capitalismo. Afinal, a incomensurabilidade entre a linguagem tecnocrática que naturaliza a modernização ecológica e catapulta a desigualdade dos custos ecológicos, nos termos de Andrea Zhou e Raquel Oliveira (2006) não nos interessam aqui, seguramente. Interessa-nos, ao revés, a matriz de inelegibilidade de como se converte intolerâncias e indiferenças na arte do respeito e na potência de se refazer entre as frestas. Aprender no e com o candomblé, mais especificamente com o Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn é um gesto cosmopolítico que, assim como as múltiplas etiquetas e gramáticas ritualizadas, próprias dessa tradição religiosa, convida-nos à recusa da captura que traduz os ventos que sopram

no território como um trivial recurso natural, dado que eles são manifestações de outra natureza, intimidade ligados à Oyá.

Diante do que viemos sustentando, como se traduz, então, a posse sobre o vento? Que formas esse recurso assume e como ele se traduz no cotidiano desse coletivo? Para a primeira pergunta, talvez bastasse permanecer defendendo que o vento é um recurso comum, passível de ser possuído, capturado, mediante licença estatal e ambiental. Isso significa que essa é uma questão de ordem intrinsecamente associada ao direito, entendido amplamente, aqui, tanto como o dispositivo jurídico, quanto a faculdade de poder/possuir. Na cosmologia candomblecista local, esse colapso ontológico produz um sufocamento que destitui a reciprocidade, coexistência e o mundo em composição, que só faz reiterar o modelo bipartite entre sociedade complexa e comunidades tradicionais: de um lado essa faculdade de se relacionar com os mais diversos seres, inclusive sendo possuídos por eles e, de outro, um regime naturalista, que separa e binariza radicalmente humanos e recursos.

Essa forma taxonômica de organização e classificação do mundo revela como essa assimetriação, resultado das constantes colisões entre os projetos de mundos, anui para o caráter asséptico de um sistema “ista” – patriarcalista, capitalista, colonialista, neoextravista, racista, mercantilista – que torna o vento e a terra como recurso energético, ativo econômico e mercadoria, ao passo que instaura novos modos de agências em meio às ruínas (Tsing, 2015). Isso nos leva à segunda pergunta que abre essa seção.

O colapso ontológico é um projeto político. Mas, enquanto uma heterotopia e tecnologia social africana e de resistência, a vida social do Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn evidencia que ao se converter em distintas linguagens, o vento, enquanto o próprio corpo da orixá Oyá, acompanha *pari passu* os/as adeptos/as e os/as tomam de diversas formas, seja a partir da posse ritual, seja a partir das distintas formas de comunicação, convertida sobre a brisa no rostos, no apagar das velas, no tinir das folhas distribuídas pela extensão do território. Dessa forma, um debate purista e essencialista endossado pela coisificação dos recursos, implica no impacto direto de como esse corpo-vento-Oyá chega. Do ponto de vista etnográfico, mais que símbolo cultural que carece de relativização, em nosso campo o vento é uma prática cotidiana e processual de composição de mundo que deve, antes, ser experimentado pelo próprio corpo enquanto também território (do) sagrado, assim como ser levado a sério que não se trata de aspectos de reversibilidade pela forma, porque o vento não representa, ele apresenta Oyá em sua forma agente. Essa irreversibilidade é a recusa pela tradução, próprias de uma convivialidade e de uma

tradição que engendra uma constituição da *Pessoa* candomblecista a partir dos processos rituais. Não se trata de um pensar geométrico ou topológico entre Oyá e Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn.

Em *Trilhas de sangue e mel* (2021), a antropóloga Marília Flôor Kosby chama de cosmoecologias negras a relação existente entre os distintos modos de estar negro entre quilombolas e comunidades de terreiro no contexto gaúcho. Segundo ela, é preciso um certo cuidado quanto à abordagem que diferencia e aparta, a partir de diferenças cosmológicas e identitárias, numa perspectiva que leve a sério o contraidentitarismo. Assim, o Ilé em tela não deve ser tomado como uma unidade de análise que desconsidera o diálogo com os demais terreiros da cidade, com comunidades indígenas e tradicionais outras e locais, bem como os próprios cidadãos em geral. A cosmoecologia negra enquanto modo compartilhado entre comunidades negras de habitar o mundo é a chave que se liga à dimensão nodal de essas comunidades serem de resistência e subversão fronteiriça desde a diáspora (Anjos, 2003; Goldman, 2005).

A nostalgia, porém, toma forma quando da constatação de que essas mesmas comunidades negras permanecem sendo constatáveis zonas sacrificáveis, vítimas de sistêmicos processos de racismo religioso e racismo ambiental. No nordeste brasileiro, o neoxativismo eólico inscreve-se na rubrica do capitalismo verde como operação ambivalente: de um lado, apresenta-se como solução climática e impulsiona a engrenagem do mercado de trabalho; por outro, a expropriação territorial e as afetações macro e micropolíticas dos impactos são ignorados. Transformados em ativos energéticos e instalados em propriedade pública, arrendada ou desapropriada próximas ou pertencentes às comunidades tradicionais, temos igualmente um outro duo: o racismo ambiental, que destitui essas comunidades de direito e o racismo religioso, que aniquila a sacralidade do território por meio do que chamaremos aqui de indiferença ontológica.

Para nós três, pesquisadores/as candomblecistas cujos corpos sentem os impactos de tudo isso na relação entre corpo x campo x experiência ritual, e aqui essa afirmação não se trata da já bem conhecida autoridade etnográfica, é possível dizer que a falácia do capitalismo verde não permite a colateralidade e a multiplicidade porque é um projeto de governabilidade topológico. É essa assimetria entre horizontalização e verticalização que faz, sugerimos vigorar, uma (in)sustentabilidade monoespécie, indiferente, vil, atroz, que só reconhece na mercadoria e no capital algum caráter digno de luto e relevância sacra.

Transversalizar não é desejo nem do Estado, nem do expansivo nicho de empresários neoliberais. Do ponto de vista estritamente analítico, a transversalidade se converte, para nós, como a capacidade de reconhecimento e da visibilidade de que não somos um coletivo uniforme, universalmente movidos pelos mesmos desejos e práticas dentro de uma homogenia. Esse modo unívoco que deglute o mundo de maneira a não sobrar ou regurgitar nada para as cosmologias tradicionais, leva a sério o delírio coletivo de um quatro utópico em que exista um mundo sem mundo – uma ideia que, sob imposição autoritária, cria cada vez mais capilaridade na política neofascista e neoliberal. Não raro estão sob a rubrica de “comunidades atrasadas” ou obstáculos para o progresso, além de serem constantemente criminalizadas, como atesta o processo judicial supracitado por nós. Mas, como, então, despurificar isso?

Considerações Finais: O Direito à Existência

Ao tensionar a narrativa hegemônica da sustentabilidade tecnocrática, este trabalho evidenciou que a transição energética não pode ser feita às custas do sacrifício de minorias étnico-religiosas. A experiência do Ilé Àșe Ojú Oòrùn em Caetité descortina a necessidade urgente de novos parâmetros antropológicos e jurídicos que garantam que os corpos e os territórios sagrados do Candomblé deixem de ser tratados como zonas de sacrifício para o mercado global de *commodities* energéticas. Essas mesmas *commodities*, como arguimos, resultam de um projeto de governança que anui para essa conversão econômica do vento, visto que não há uma regulamentação de como se apropria e converte o vento em matéria-prima ((Traldi; Rodrigues, 2023). Eis porque, então, a criação de linhas de fuga, como têm feito coletivos diversos, e a simetria transversal entre antropologia e direito, que aqui defendemos.

Atomizados, antropologia, direito, geografia e outros campos de saberes, produzem mundos próprios que colidem uns com os outros quando se trata de uma mesma discussão, embora desvelados sobre parâmetros, pragmáticas, epistemologias e interesses distintos. Ao conflitar com o mundo relacional de comunidades tradicionais, propriedade, modernidade e sujeitos que advogam em prol de um território escalonado força uma coabitação calcada pelo dissenso e pela recusa, como é o caso de nosso *locus*. Os regimes de existência não devem negociar, entretanto, o direito à existência dos humanos, não humanos e mais-que-humanos.

Essa inconciliabilidade não deseja converter a ícone as comunidades historicamente destituídas de direitos e constantemente criminalizadas pelo exercício de seu modo existência; ao revés, a experiência de grupos organizados contra o avanço do colonialismo e capitalismo nega a crise e a reprodução das estruturas de poder “ista”. Além disso, este pato significaria outorgar a (re)patriarcalização territorial por meio das tomadas de decisões masculinizadas, fomentação de uma economia que vigora sobre o poder patriarcal, ruptura com os ciclos e modos de existência, contribuições espinhosas aos estereótipos sexistas e controle e disciplinamento do corpo a partir de múltiplas violências (García-Torres; Vázquez; Cruz; Jiménez, 2020).

Se esse é um processo cosmopolítico contra o racismo religioso e ambiental, que não mais se limita à ou tem qualquer vergonha de se fazer estender da esfera privada antiambientalista, racista, capitalista, neoliberalista, patriarcalista e neoextrativista, é porque a própria zona de sacrifício impõe um nova ordem diante dos dissensos instaurados pelo “capitalismo verde”. E lógico, não estamos aqui a crer ingenuamente, ou a defender, que a cosmopolítica seja um consenso universal. Antes, ela é, para nós, um gesto contínuo que modula a transversalidade, e não algo que deva ser traduzido para a linguagem daqueles que “passam o rolo do trator” em cima da tradição, negando-a, em nome da modernidade.

Entre frestas e rachaduras, o Ilé coexiste sobre dois regimes: o da própria ontologia Oyá e o das *commodities*. A resolução desse conflito, sugerimos, não está nos moldes modernos, que é parte do mesmo projeto que é em si o problema. A frase comum “sem natureza, não há axé” atesta também o contrário para essas comunidades religiosas, pois sem axé a natureza se torna um simples recurso. E isso não é superstição, tão conhecida entre nós antropólogos sob o regime do etnocentrismo. Estamos de acordo com Marisol de La Cadena (2018) de que há uma incapacidade de ordem política do Estado em não reconhecer a nocividade da separação humanos e não-humanos. Mas é exatamente esse desejo deliberado que faz vigorar a soberania da atual ruína, em que aqueles que não foram capturados pela alienação moderna são adjetos-dejetos.

As múltiplas agências, aliadas aos regimes de (re)conhecimento e (in)visibilidade são ejetados, no Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn, de modo que a responder à questão inicial “Quem é realmente dono dos ventos?” passa pela própria cosmologia. Ao resistir à invasão das máquinas e se oporem ao avanço acentuado das eólicas próximo ou em território de comunidades tradicionais, a comunidade oferece uma resposta concreta de que o dono dos ventos são os mesmos donos do território, que neste caso Oyá – Iyá cuja matripotência

sustenta o axé da casa. Mas aqui, essa pergunta deve ser pensada menos como uma laminação que universaliza, de maneira que desconhece outros modos tradicionais de existências, que têm o vento divinizado sobre cosmologias próprias. É importante que a questão aqui assuma um tom obrigatoriamente de inquietação já que, a tarefa seja menos de responder à pergunta “Quem é realmente dono dos ventos?”, embora ela também se coloque em relação com o campo descrito, e mais de suportar o dissenso que ela instaura.

Referências

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Caipora e conflitos ontológicos. **R@U - Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013. Disponível em: https://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf. Acesso em 27 maio de 2024.

AMARANTE, Odilon A. Camargo do; SILVA, Fabiano de Jesus Lima da; RIBEIRO, Vanessa da Cunha Melo; VIDAL, Manuel Júlio Bautista; MARTIN, Ricardo Souza. *Estado da Bahia Atlas do Potencial Eólico*. Coelba. 2011. Disponível em: https://web.archive.org/web/20110904221931/http://www.coelba.com.br/ARQUIVOS_EXTERNOS/O%20SETOR%20ELETRICO/ENERGIA%20ALTERNATIVA/ATLAS%20EOLICO/AtlasBA_Rev_1.pdf . Acesso em 08 de julho de 2026.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. “Raça e pobreza rural no Brasil Meridional: a comunidade de São Miguel dos Pretos – um estudo de caso”, **Teoria e Pesquisa**, 42-43, p. 199-220, 2003. Disponível em: <https://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/61>. Acesso em 13 abr. 2025.

BARBOSA NETO, E. R; GOLDMAN, M. A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 1ª. Parte. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 65, n. 1, p. 1 22, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/hwkpwQT4JW4Lcbqhrq5W6Tg/>. Acesso em 14 mar. 2024.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CRIA – Centro em Rede de Investigação Antropológica. **A crise é a vida normal. A antropologia face à Crise**. 2009. Disponível em: <https://www.ics.ulisboa.pt/file/9450/download?token=S7zXAsZG>. Acesso em: 29 jun. 2026.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 95-117, 2018. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rieb/a/m9S6Cn7yqLFmftGHfddCk5b/?format=pdf>. Acesso em: 2 jun. 2024.

DE LA CADENA, Marisol. **Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds**. Durham: Duke University Press, 2015.

GARCIA-TORRES, Miriam; VÁSQUEZ, Eva; HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz; JIMÉNEZ, Manuel Bayón. Extrativismo e (re)patriarcalização dos territórios. In: HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz; JIMÉNEZ, Manuel Bayón (Orgs). **Corpos, Territórios e Feminismos: compilação latino-americana de teorias, metodologias e práticas políticas**. Quito-Ecuador, México, 2020.

GOLDMAN, Marcio, “Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”, **Religião e Sociedade**, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005. Disponível em: <http://religioesociedade.org.br/wp-content/uploads/2021/09/Religiao-e-Sociedade-N25.02-2005.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2022.

HENRI, Acserald; FURTADO, Fabrina Pontes; BARROS, Juliana Neves; PINTO, Raquel Giffoni; ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. Neoextrativismo e autoritarismo: afinidades eletivas. **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 53, set./dez., p. 167-194, 2021. Disponível em: <https://rima.ufrj.br/jspui/bitstream/20.500.14407/8725/1/Neoextrativismo-e-autoritarismo-afinidades%20eletivas.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2026.

HARAWAY, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. **Environmental Humanities**, v. 6, n. 1, p. 159-165, 2015. DOI: 10.1215/22011919-3615934.

HARAWAY, Donna. **Staying with the Trouble: Making kin in the Cthulhucene**. Duke University Press, Durham e Londres, 2016.

KOPENAWAN, Davi e ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSBY, Marília Flôor. Trilhas de sangue e mel: esboço peregrino de uma cosmoecologa negra no sul do Brasil. *Etnográfica*, n. 25, v. 2, p. 379-403, 2021. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/etnografica/article/view/32354>. Acesso em: 9 abr. 2026.

MARQUES, Rogério Santos. **A análise dos fatores de competitividade da energia eólica: um estudo de caso no complexo eólico alto sertão na Bahia**. 209f. 2023. Tese (Doutorado em Engenharia Industrial). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023. MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. 23, v. 1, p. 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/6431>. Acesso em: 5 out. 2024.

AMARANTE, Odilon A. Camargo do; SILVA, Fabiano de Jesus Lima da; RIBEIRO, Vanessa da Cunha Melo; VIDAL, Manuel Júlio Bautista; MARTIN, Ricardo Souza. *Estado da Bahia Atlas do Potencial Eólico*. Coelba. 2011. Disponível em:

https://web.archive.org/web/20110904221931/http://www.coelba.com.br/ARQUIVOS_EXTERNOS/O%20SETOR%20ELETRICO/ENERGIA%20ALTERNATIVA/ATLAS%20EOLICO/AtlasBA_Rev_1.pdf . Acesso em 08 de julho de 2026.

ORTNER, Sherry. “Poder e Projetos: reflexões sobre a agência”. In: GROSSI, Miriam Pillar, ECKERT, Cornelia e FRY, Peter (Orgs). **Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas**. Blumenau, Nova Letra, 2007, p. 45-80.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_matripot%C3%A4ncia.pdf. Acesso em: 31 jun 2023.

PRANDI, Reginaldo. Brasil africano: orixás, sacerdotes, seguidores. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos – modos e significados**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu, 2023. SEMMA- Caetité. Balanço de ações executadas na gestão: 2021-2024.2024/Relatório fotográfico de ações, 2024. Disponível em: <https://caetite.ba.gov.br/site/wp-content/uploads/2024/11/RELATORIO-FOTOFRAFICO-DAS-ACOES-SeMMA.pdf>. Acessado em 08 de junho de 2026.

SILVA JR., Hédio. Racismo religioso: histórico e aparato jurídico do ódio ao legado civilizatório africano. São Paulo: Saraiva, 2025.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018 [original de 2005].

TRALDI, Mariana; RODRIGUES, Arlete. O duplo caráter da despossessão na produção de energia eólica no semiárido brasileiro. **Espaço e Economia**, ano XII, v. 25, p. 1-21, 2023. Disponível em: <https://journals.openedition.org/espacoeconomia/23885>. Acesso em: 12 nov. 2025.

TSING, Anna Lowenhaupt. **The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins**. Princeton: Princeton University Press, 2015. (Tradução brasileira: O cogumelo no fim do mundo. São Paulo: N-1, 2020.).

vIGH, Henrik. “**Crisis and Chronicity: Anthropological Perspectives on Continous Conflict and Decline**” in Ethos. Journal of Anthropology, v. 73, n. 1, p. 5-24, 2008.

VERÍSSIMO, Michele Polline; XAVIER, Clésio Lourenço. Tipos de commodities, taxa de câmbio e crescimento econômico: evidências da maldição dos recursos naturais para o Brasil. **Revista de Economia Contemporânea**, n. 18, v. 2, p. 267-295, 2014. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rec/a/GzXNXQBDtbmqwVxhLRwY6Tj/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 13 dez. 2025.

ZHOURI, Andréa; OLIVEIRA, Raquel. Paisagens industriais e desterritorialização de populações locais: conflitos socioambientais em projetos hidrelétricos. **Teoria & Sociedade**, 2006. Disponível em: http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-44712006000100001. Acesso em: 29 jun. 2026.