



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
TERRITÓRIO, AMBIENTE E SOCIEDADE - PPGTAS**



EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS

**ILÊ AXÉ ODÔ OBÁ OBITIKÔ: MEMÓRIA E IDENTIDADE EM UM TERRITÓRIO
RELIGIOSO EM SALVADOR-BAHIA**

**SALVADOR, BAHIA
2026**

EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS

**ILÊ AXÉ ODÔ OBÁ OBITIKÔ: MEMÓRIA E IDENTIDADE EM UM TERRITÓRIO
RELIGIOSO EM SALVADOR-BAHIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Território, Ambiente e Sociedade da Universidade Católica do Salvador, como um dos requisitos para obtenção do grau de Mestra.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maina Pirajá Silva.

Linha de pesquisa 1: Sociedade, política, história e cultura em dinâmicas territoriais e ambientais

SALVADOR, BAHIA
2026

Dados de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha Catalográfica. UCSal. Biblioteca Dom Geraldo Majella Agnelo

S237 Santos, Eveline Auxiliadora Cruz Sowzer dos
Ilê Axé Odô Obá Obitikô: memória e identidade em um território religioso em
Salvador-Bahia/ Eveline Auxiliadora Cruz Sowzer dos Santos. – Salvador, 2026.
156f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica do Salvador. Pró-Reitoria de
Pesquisa e Pós-Graduação. Mestrado em Território, Ambiente e Sociedade.
Linha de Pesquisa: Sociedade, Política, História e Cultura em Dinâmicas
Territoriais e Ambientais.

Orientadora: Profa. Dra. Maina Pirajá Silva.

1. Ilê Axé Odô Obá Obitikô 2. Bamboxê Obitikô 3. Memória
4. Identidade Negra 5. Território Religioso I. Silva, Maina Pirajá – Orientadora
II. Universidade Católica do Salvador. Pró- Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
III. Título.

CDU 316.7(=414)(813.8)

TERMO DE APROVAÇÃO

EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS

**“ILÊ AXÉ ODÔ OBÁ OBITIKÔ: MEMÓRIA E IDENTIDADE EM UM TERRITÓRIO
RELIGIOSO EM SALVADOR-BAHIA”.**

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de
Mestre(a) em Território, Ambiente e Sociedade.

Salvador, 27 de março de 2026.

Banca Examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **MAINA PIRAJÁ SILVA**
Data: 31/03/2026 17:42:14-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profa. Dra. Maina Pirajá Silva

Documento assinado digitalmente
 **LAILA NAZEM MOURAD**
Data: 31/03/2026 18:40:45-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dra. Laila Nazem Mourad

Documento assinado digitalmente
 **PEDRO ACOSTA LEYVA**
Data: 31/03/2026 10:48:43-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dra. Pedro Acosta Leyva

*Dedico a pai Xangô, pelo seu centenário no ano de 2026;
ao Ilê Axé Odô Obá Obitikô
e a toda a minha família de santo.*

AGRADECIMENTOS

Vivenciar esse mestrado, escrever esta dissertação, foi atravessar o meu próprio “Atlântico”, mas eu não atravessei sozinha, e por isso agradeço: MODUPÉ!

Primeiramente, a Olodumare, princípio supremo da criação; aos meus ancestrais que me confiaram essa missão desafiadora; aos meus amados orixás, começando por Exu, que abriu os caminhos e permitiu que eu pudesse me comunicar; à minha mãe Oxum, de onde eu bebi águas de sabedoria e aprendizado; ao meu pai Xangô, que me deu forças para não desistir e a quem ofereço este trabalho em seu centenário.

Ao meu núcleo familiar (Hamilton, Edleuza, Aline, Marília e Rafael), pela paciência e apoio; à querida orientadora, professora doutora Maina Pirajá Silva, pela caminhada juntas, por me incentivar e, por muitas vezes, ter acreditado mais em mim do que eu mesma; ao meu querido amigo e irmão Neto, que esteve comigo dentro desta embarcação.

À Maíra, minha psicóloga, que me ajudou a “conduzir as velas dessa embarcação” com mais leveza; à Mãe Rita e Natasha, pela estadia na “Cidade Maravilhosa”; a Pai Anderson, e aos irmãos de axé Nádia e Júnior, pelo acolhimento; ao Terreiro Ilê Asé Osum Jokô Omin, na pessoa do pai Júnior de Omolu, irmão de axé, pela receptividade e ao colega Nubson, pela elaboração do mapa do terreiro.

Aos professores doutores da Universidade Católica do Salvador que ajudaram a mapear minha rota, especialmente Tagore Trajano, Livia Fialho, Cristina Alencar, Aparecida Teixeira, Liliane Vasconcelos, Silvana Carvalho e Laila Mourad.

À professora doutora Hildália Fernandes, pelo carinho e trocas valiosas; à professora doutora e amiga Lisa Castillo, pela partilha dos seus conhecimentos; a Isaura Genoveva e Silviane Ferreira, pela sororidade e incentivo, o Curso de Extensão Obinrin Mulheres de Axé foi o começo de tudo.

À Jair Cardoso, André Nascimento, George Hora, Celso Cunha, Cristiane Lima, Denis Matos, Victoria Paixão, Wadson Argolo, Ana Maria Silva, Alan Paixão e Aline Moita, pela escuta e cooperação; aos meus amigos, pacientes, família de santo e família biológica, que torceram, acreditaram e contribuíram com este trabalho; aos/as entrevistados/as desta pesquisa, pela confiança e participação.

À minha banca de avaliação: professora doutora Laila Nazem Mourad e professor doutor Pedro Acosta-Leyva, por aceitarem me receber no destino final dessa viagem, bem como pelas valiosas contribuições e trocas de conhecimentos.

E, por fim, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) pelo financiamento desta pesquisa.

RESUMO

A fé que cruzou o Atlântico reinventou-se em solo brasileiro, construindo, por meio de sofrimentos e lutas, um sincretismo que intensificou o sentimento de pertencimento e a identidade negra. Mesmo sob o peso do olhar eurocêntrico, os povos africanos transformaram a violência da escravidão em criação, em resistência, combinando idiomas, representações e lembranças, uniram diferentes realidades e, desse modo, reacenderam a herança ancestral que pulsa na tradição afro-brasileira. Dessa travessia, desenvolveu-se o Candomblé, obra viva da diáspora, guardião de cosmologias africanas que o tempo espalhou e o Brasil acolheu. Seus terreiros, territórios do sagrado, preservam linhagens, saberes e modos de existir. Nesse chão ritual, a memória costura passado, presente e futuro; renova histórias, atualiza gestos e mantém, no circular do tempo, a força que sustenta a identidade e a continuidade do povo de santo. É neste contexto que esta pesquisa, assumida como ato político e de resistência, buscou compreender como as memórias, práticas e territorialidades do terreiro Ilê Axê Odó Obá Obitikô, localizado no bairro de Luiz Anselmo, em Salvador, estado da Bahia, contribuem para a identidade afro-religiosa. Utilizando uma abordagem qualitativa e exploratória, combinando pesquisa documental, bibliográfica, etnográfica e entrevistas semiestruturada, além da análise de conteúdo, o trabalho foi organizado em categorias analíticas: memória, território e identidade, empregando uma gama de autores/as nacionais e internacionais, do pensamento crítico afro-diaspórico, privilegiando produções do Sul Global. Os capítulos trouxeram discussões sobre: a diáspora como espaço de reinvenção; a história e fundamentos do terreiro; sua configuração territorial e redes de relação; e o papel da tradição na construção de identidades e resistências. Os resultados mostraram que memória, território e identidade constituem dimensões indissociáveis, que se fortalecem mutuamente e sustentam a continuidade da tradição afro-religiosa, mesmo diante de processos históricos marcados pela violência, pela invisibilização e pela intolerância.

Palavras-chave: Ilê Axê Odó Obá Obitikô. Bamboxê Obitikô. Memória. Identidade negra. Território religioso.

ABSTRACT

The faith that crossed the Atlantic reinvented itself on Brazilian soil, building, through suffering and struggle, a syncretism that intensified the feeling of belonging and Black identity. Even under the weight of the Eurocentric gaze, African peoples transformed the violence of slavery into creation, into resistance, combining languages, representations, and memories, uniting different realities and, in this way, rekindling the ancestral heritage that pulsates in the Afro-Brazilian tradition. From this crossing, Candomblé developed, a living work of the diaspora, guardian of African cosmologies that time scattered and Brazil embraced. Its terreiros (sacred spaces), territories of the sacred, preserve lineages, knowledge, and ways of being. In this ritual ground, memory weaves together past, present, and future; it renews stories, updates gestures, and maintains, in the cycle of time, the strength that sustains the identity and continuity of the people of the saint. It is in this context that this research, undertaken as a political act and an act of resistance, sought to understand how the memories, practices, and territorialities of the Ilê Axê Odó Obá Obitikô terreiro (Candomblé temple), located in Luiz Anselmo, Salvador, Bahia state, contribute to the Afro-religious identity. Using a qualitative approach, combining documentary, bibliographic, and ethnographic research, semi-structured interviews, and content analysis, the work was organized into analytical categories: memory, territory, and identity, employing a range of national and international authors from a decolonial perspective. The chapters discussed: the diaspora as a space of reinvention; the history and foundations of the terreiro; its territorial configuration and networks of relationships; and the role of tradition in the construction of identities and resistance. The results showed that the terreiro, through its memories, ritual practices, and community ties, preserves ancestry and strengthens the Afro-religious cultural identity in Salvador, even in the face of challenges.

Keywords: Ilê Axê Odó Obá Obitikô. Bamboxê Obitikô. Memory. Black identity. Religious territory.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização do terreiro Ilê Axê Odô Obá Obitikô em Salvador, Bahia.....	20
Figura 2 – Recortes de jornal que mostram a venda ou troca de pessoas escravizadas no Rio de Janeiro – 1880.....	31
Figura 3 – “Círculo de Crianças”, Parque Submarino na Baía de Moiliner, Granada – 2006.....	32
Figura 4 – Imagem de <i>Bangbosê Obitikô</i> (Bamboxê Obitikô) - [s.d.].....	35
Figura 5 – Imagens de Ilha de Mutá, Bahia.....	37
Figura 6 – Terreiro da Casa Branca, no bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador, Bahia.....	38
Figura 7 – Imagem de Mãe Aninha - [s.d.].....	41
Figura 8 – Sítio Pai Adão, em Recife, Pernambuco.....	42
Figura 9 – Filhas de santo do Ilê Axé Odô Obá Obitikô cortando quiabo para o dia de Amalá de Xangô.....	45
Figura 10 – Maria Júlia Martins de Andrade, primogênita de Bamboxê Obitikô.....	46
Figura 11 – Ossuário de Bamboxê Obitikô e Felisberto Américo Sowzer na Igreja do Rosário dos Pretos, em Salvador, Bahia.....	48
Figura 12 – O babalaô, Felisberto Américo Sowzer (à esquerda), e com filhas de santo (à direita) – [s.d.].....	48
Figura 13 – Desenho com inscrição em iorubá, “Paciência é o remédio da vida”, na sala de Felisberto Sowzer.....	49
Figura 14 – Jogo de búzios, conhecido como <i>Sistema Bamboxê</i>	50
Figura 15 – Damázia Topázio, esposa de Felisberto, e seus quatro filhos: Taurino, Crispim, Regina e Ireneia (no colo).....	51
Figura 16 – Árvore genealógica família Bamboxê (Brasil).....	52
Figura 17 – Canal do Laboratório Milonga no <i>Youtube</i>	53
Figura 18 – Entrada do terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô.....	59
Figura 19 – Documento feito à mão pela <i>Iyá Ireneia</i> , contendo a data da fundação do terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô.....	60
Figura 20 – <i>Iyá Ireneia</i> (Mãe Irene) e esposo na área de entrada do terreiro.....	60
Figura 21 – Filhas de santo do terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô.....	65
Figura 22 – <i>Yiá Irene</i> e <i>Yiá Regina</i> no Ilê Axé Yamin.....	67

Figura 23 – Yjá Aline e Yjá Eveline no Ilê Axé Odô Obá Obitikô.....	67
Figura 24 – Oficina de toques no terreiro.....	69
Figura 25 – Aprendendo sobre folha de santo no terreiro.....	77
Figura 26 – Aprendendo a dançar as cantigas de orixás.....	80
Figura 27 – Manutenção na casa do Caboclo do Terreiro.....	86
Figura 28 – Imagens do barracão do terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô, 1982 e 2026	86
Figura 29 – Preparo de comida de santo.....	88
Figura 30 – Ritual da fogueira de Xangô.....	90
Figura 31 – Recipientes de barro utilizados no Candomblé.....	90
Figura 32 – Preparando comida no terreiro.....	94
Figura 33 – Ritual de maceração de ervas para banho.....	96
Figura 34 – Instrumentos tocados no Candomblé: agogô e atabaque.....	96
Figura 35 – Imagem da Rua Irene Bamboxê, bairro Santíssimo, Rio de Janeiro.....	101
Figura 36 – Ilê <i>Maroiáláji</i> (Alaketu), vizinho ao Ilê Axé Odô Obá Obitikô.....	104
Figura 37 – <i>Iyá</i> Olga e <i>Iyá</i> Irene.....	104
Figura 38 – Memorial do Ilê Asé Osum Jokô Omi, Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, 2026. Imagem de Mãe Irene ao centro do mosaico.....	105
Figura 39 – Imagem da entrada do Bairro Luiz Anselmo.....	108
Figura 40 – Imagem do Professor Dr. Luiz Anselmo da Fonseca.....	109
Figura 41 – Índice de áreas verdes do bairro Luiz Anselmo, 2001 e 2009.....	112
Figura 42 – Tipo de Infraestrutura domicílio particular permanente – Luiz Anselmo.....	114
Figura 43 – Parte da área de roça do Terreiro Obitikô.....	114
Figura 44 – Fonte d'água localizada no Terreiro Obitikô.....	115
Figura 45 – Casas de Exu e Omolu: antiga (à esquerda) e atual (à direita).....	116
Figura 46 – Rampa de acesso, localizada na frente do barracão do Terreiro.....	116
Figura 47 – Vandalismo no Terreiro Nzo Mutá Lombô ye Kayongo Toma Kwiza, localizado em Salvador, Bahia.....	119
Figura 48 – Licença emitida pela Delegacia de Jogos e Costumes ao Ilê Axé Kalebocum, localizado no bairro de Plataforma em Salvador, Bahia.....	121

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Representação analítica da investigação da pesquisa.....	26
Quadro 2 – Resumo de viagens Bamboxê Obitikô, datas aproximadas.....	43

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACCS – UFBA	Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade UFBA
FAUFBA	Faculdade de Arquitetura UFBA
FAPESB	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia
FENACAB	Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IPTU	Imposto sobre a Propriedade Predial e Territorial Urbana
ONU	Organização das Nações Unidas
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UCSAL	Universidade Católica do Salvador
UFBA	Universidade Federal da Bahia

GLOSSÁRIO

A

Abiã: adepto não iniciado. Variação: Abian.

Axé: Energia vital. Também, em resposta a votos de bençãos. Var. Àse

Amalá: Comida votiva do Orixá Xangô ou Iansã, feita com quiabo.

Awure: Pedido de benção na família Bamboxê.

Alaká: Pano da costa.

Alabê: Ogã responsável por tocar instrumento.

Ayê: Terra.

Adjá: Sineta. Var. àjà (iorubá).

Acaçá: alimento ritual feito a base de milho branco ou vermelho.

Agbá: aquele que tem mais de 50 anos de iniciação na religião.

Agudás: descendentes de africanos escravizados no Brasil que retornaram à África.

Assentar: fixar o assentamento no quarto dos orixás.

Assentamento: objeto sagrado onde está assentado o orixá.

Axexê: cerimônia fúnebre.

Axogum: Ogã responsável pelo sacrifício de animais nos processos rituais da nação.

Aguidavi: vareta usada para percussão dos atabaques.

B

Barco: grupo de pessoas que se iniciaram juntas.

Bater cabeça: modo de reverenciar o orixá.

Bater paó: palmas ritmadas e cadenciadas como forma de agradecimento e de se chamar o orixá.

Babalorixá: Pai de santo na nação *Ketu*.

Babá: ver babalorixá.

Babaegun: culto de ancestrais masculinos de religiões afro-brasileiras.

Babalaô: sacerdote do oráculo Ifá.

C

Candomblé: religião dedicada ao culto das divindades da natureza, aos orixás.

Cargos: títulos outorgados aos adeptos do candomblé em que estão no alto clero sacerdotal.

Cuia: cabaça.

D

Dar dobale: ato de deitar-se no chão para dar reverências ao mais velho ou orixá.

Despachar: oferendas realizadas para determinados objetivos.

“Dar comida”: oferecer alimentos rituais aos orixás.

Dilogum: sistema de oráculo que utiliza 16 búzios.

Divindades: orixás.

E

Ebome: Irmão mais velho. Iniciada que concluiu as obrigações de 7 anos.

Entidades: orixás.

Egunguns: ancestrais, espírito de pessoas mortas.

Exu: orixá da comunicação e dos caminhos.

Ebó: oferenda realizada para determinados objetivos.

Egun: espírito de morto.

Egbé: comunidade.

Ekurú: comida ritual à base de feijão branco.

Ebô: comida ritual feita com milho branco cozido, destinada ao orixá Oxalá.

Ekede: espécie de sacerdotisa que não entra em transe e auxilia o orixá, quando este se faz presente. Var. Ekede.

F

“Fazer santo”: ser iniciado.

Feitura: ato de “fazer santo”.

“Família de santo”: grupo familiar ligado por laços espirituais.

I

Iroko: orixá da grande árvore sagrada (Gameleira branca).

Ians: contas (colares) sagradas.

Ilê: casa. Var. Ylê.

Iorubá: um tipo de nação. Var. Yorubá

Iyalorixá: líder religiosa do terreiro Var. Ialorixá, Iyá

Iaô: iniciado que possui menos de 7 anos de tempo de iniciação. Var. Yaô

Ifá: sistema divinatório.

laquequerê: segunda pessoa da mãe de santo, mãe pequena do terreiro. Var.

Yaquequerê.

J

Jeje: um tipo de nação.

Jogo de búzios: jogo divinatório.

Jogar orobô: jogo divinatório que se faz com orobô.

Jibonan: pessoa responsável pelo cuidado e criação do iniciado.

K

Ketu: um tipo de nação.

L

Labé: ato ritual da iniciação.

“Levar o santo para casa”: levar o assentamento do seu orixá para casa.

M

Mão de vumbi: ritual realizado para tirar a mão do morto, geralmente para iniciados que tiveram seu zelador falecido. Ver vumbi.

Mãe pequena: segunda pessoa na ausência do pai de santo quanto aos filhos.

Matança: ato de sacrifício de animais.

Modupé: agradecimento.

N

Nanã: orixá, senhora da lama primordial.

O

Ogum: orixá do ferro, guerra, agricultura, fogo, tecnologia, e da sobrevivência.

Oxumarê: orixá-cobra, dono da chuva e senhor do arco-íris.

Oxum: orixá que representa as águas doces.

Odus: caminhos.

Ogã: sacerdote que não entra em transe. Var. Ogan.

Obrigações: rituais.

Ojá: pano de cabeça.

Ofá: ferramenta de arco e flecha do orixá Oxóssi.

Obé: faca.

Ori: cabeça.

Obi: fruto africano, como é conhecido a Noz de Cola.

Osé: espécie de ritual de purificação que consiste na limpeza dos sacrários e lavagem dos assentamentos das divindades.

Orobô: fruto africano.

Oyê: nome dado à cerimônia da cuia (decá) nos candomblés *Ketu*.

Olodumare: princípio supremo da criação

Olubajé: cerimônia ritual do orixá Omolu.

Oxóssi: orixá caçador.

Orixá: divindade do candomblé. Var. Orisà

Obatalá: Oxalá.

Opelé Ifá: instrumento sagrado de adivinhação do culto a Ifá.

Orun: mundo invisível.

P

“Pais pequenos”: Segunda pessoa na ausência do pai de santo quanto aos filhos.

Pejis: local onde se estão os assentamentos dos orixás. Quarto de santo.

Pirrunha: enfezado, irritado.

Peregum: Planta da família das dracenas.

Pano da costa: tecido de origem africana, usado para cobrir o peito e o ventre.

Pintar o yaô: Ato ritual de pintar os iniciados.

Plantar o axé: sacralizar a terra que será um terreno sagrado, um terreiro.

Padê: oferenda feita com farinha, para Exu.

Q

Quelê: Espécie de joia, um colar de miçangas com as cores representativas do orixá, o qual o iniciado carrega no pescoço durante o período de preceito. Var. *ke/ê*.

Quartinhas: pequeno vaso de barro.

R

Runcó: claustro provisório reservado para recolhimento dos iniciados na nação *ketu*.

Var. Rudemi

“Raspar yaô”: ato ritual de iniciação.

Raspado: ver “raspar yaô”.

“Receber a cuia”: cerimônia de autorização para ser líder religioso.

S

Saída: ritual público do iaô.

Saqué: nome popular para galinha d'angola.

X

Xangô: orixá masculino da justiça, relacionado ao fogo e trovão.

Xirê: ritual festivo de abertura no Candomblé.

T

“Tirar o axé”: retirada de certas vísceras dos animais sacrificados.

V

Vumbi: espírito de um falecido. Ver mão de vumbi.

Y

Yemanjá: orixá feminino relacionado ao mar e à reprodução.

Yaô: Ver iaô.

Yiá: Ver Ialorixá.

Yansã: orixá feminino relacionado aos ventos e raios.

Yamassê: qualidade específica do orixá Yemanjá.

Yorubá: Língua falada pelos nagôs. Var. Iorubá.

Z

Zacar: Local reservado para banhos rituais. Var. Azacá.

SUMÁRIO

1	REFLEXÕES INICIAIS.....	19
2	QUANDO O TROVÃO ATRAVESSA O ATLÂNTICO E RESISTE: <i>BANGBOSÈ</i> <i>OBITIKÔ</i>.....	29
2.1	O “ATLÂNTICO DIASPÓRICO” E SUAS CORRENTES.....	29
2.2	SOB O FOGO DE <i>BANGBOSÈ</i> <i>OBITIKÔ</i> : A DIÁSPORA QUE REACENDE A ANCESTRALIDADE E A RESISTÊNCIA.....	35
3	MÉMORIA E TRADIÇÃO DO ILÊ AXÉ ODÔ OBÁ OBITIKÔ: FUNDAÇÃO, FAMÍLIA DE SANTO E APRENDIZADOS.....	54
3.1	MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE: PERSPECTIVAS AFRO-DIASPÓRICAS E DECOLONIAIS.....	54
3.3	ENTRE RAÍZES E LAÇOS: A TRADIÇÃO VIVA DA FAMÍLIA DE SANTO.....	63
3.4	APRENDIZADO QUE GUARDA OS PRINCÍPIOS E TECE GERAÇÕES.....	75
4	TERRITÓRIO SAGRADO E COSMOLÓGICO.....	82
4.1	TERRITÓRIO DE PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO E CURA.....	92
4.2	REDE DE TERRITORIALIDADES.....	99
4.3	TRANSFORMAÇÕES NO ENTORNO URBANO E TERRITÓRIO FÍSICO.....	107
4.4	CONTRA A SOMBRA DA INTOLERÂNCIA: IDENTIDADE QUE FLORESCE EM RESISTÊNCIA.....	117
5	REFLEXÕES FINAIS.....	123
	REFERÊNCIAS.....	128
	ANEXO 1 – PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ÉTICA DA PESQUISA (CEP)/UCSAL.....	135
	APÊNDICE A – ROTEIRO 1 DE ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADO.....	139
	APÊNDICE B – ROTEIRO 2 DE ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADO.....	141
	APÊNDICE C – TERMO DE CONFIDENCIALIDADE DA PESQUISADORA.....	143
	APÊNDICE D – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) PARA ENTREVISTAS.....	144
	APÊNDICE E – TERMO DE CONSENTIMENTO PARA USO DE ACERVO FOTOGRÁFICO.....	147

1 REFLEXÕES INICIAIS

Desde criança, fui iniciada ao Candomblé, guiada pela minha família paterna, que também era minha família de santo. Crescer perto do terreiro era como viver em casa: um lugar de carinho, união e fé, onde lembranças, costumes e o dia a dia se misturavam naturalmente. Atividades que poderiam ser vistas apenas como religiosas, na verdade, faziam parte do cotidiano. Um exemplo disso é pedir a bênção aos mais velhos, independentemente de sua filiação religiosa, mostrando respeito por sua experiência — algo muito importante no Candomblé, onde a hierarquia se baseia no tempo de iniciação e na autoridade construída com os anos, o conhecimento e os rituais. Essa estrutura valoriza a memória dos mais experientes, que guardam o axé e as histórias da comunidade.

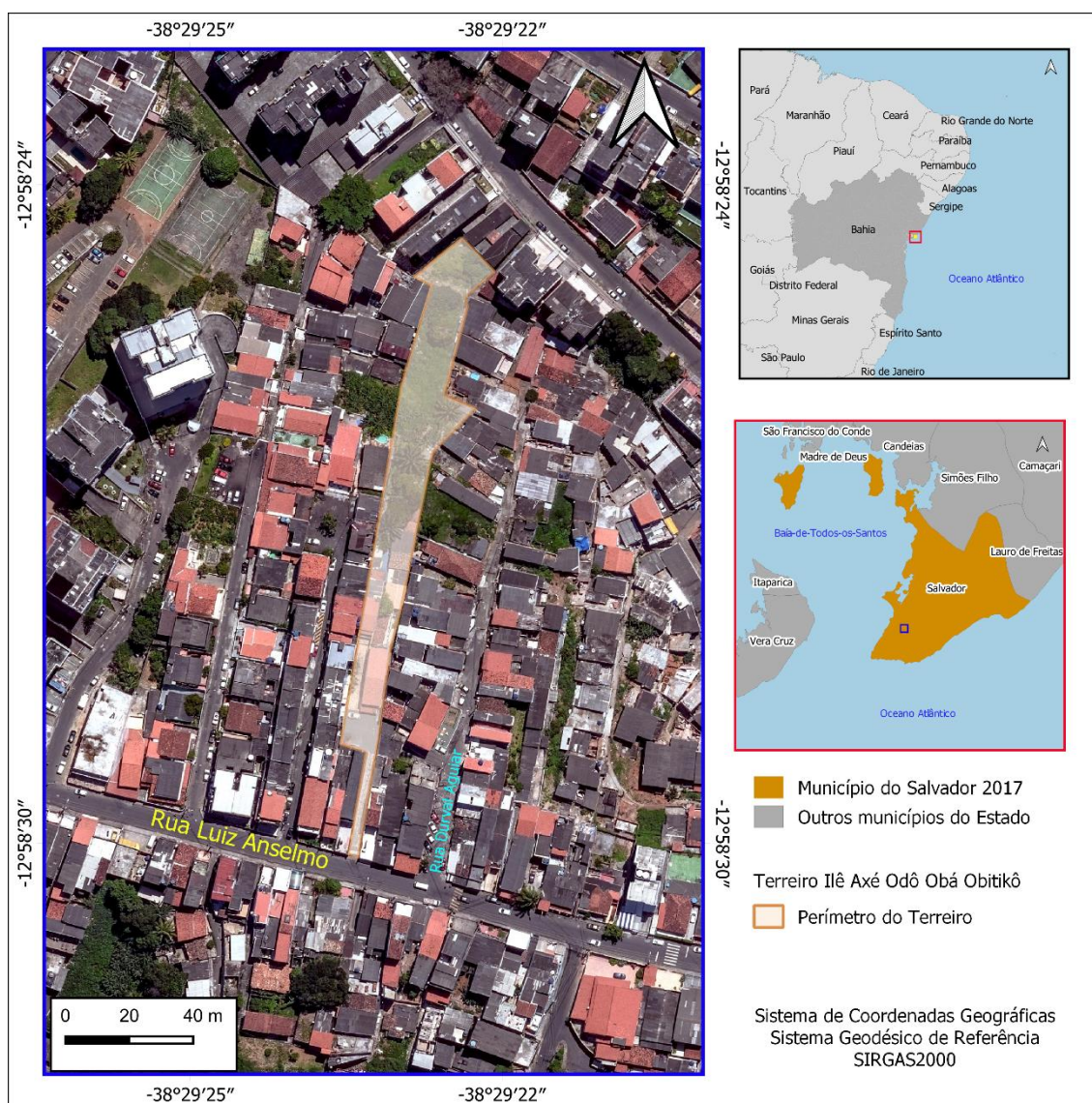
Na minha família, aqueles que vieram antes deixaram uma rica herança de saberes religiosos, transmitidos pela oralidade, ao longo de gerações entre os descendentes e filhos de axé, formando um legado, que se renova com o tempo. Os ensinamentos oriundos do continente africano foram adaptados à realidade brasileira, em contato com outras culturas e momentos históricos, criando o Candomblé que conhecemos hoje (Vatin, 2019). Nesse caminho, o espaço do terreiro e a identidade se tornam inseparáveis: é ali, no lugar físico, simbólico e espiritual, que a história dos ancestrais se mantém viva, influenciando nossos valores e sentimentos.

Bangbosê Obitikô (Bamboxê Obitikô) em iorubá, Rodolfo Manoel Martins de Andrade, nome de batismo em português, é o ancestral mais antigo que conhecemos na minha família paterna e uma figura chave na organização do culto aos orixás no Brasil. Ele nasceu no reino de Oyó, na África, quando adulto fora sequestrado e levado à Bahia, escravizado, e alguns anos depois conseguiu a sua liberdade. Viveu e praticou sua fé em vários lugares do Brasil, como Rio de Janeiro e Recife, mostrando como o culto se espalhou e como a Bahia foi um ponto central da tradição iorubá no país.

A necessidade de entender essa formação histórica e simbólica, e sua relevância que ultrapassa as fronteiras do terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô, objeto de estudo, localizado no bairro Luiz Anselmo, em Salvador, estado da Bahia (Figura 1), despertou em mim o desejo de converter minha curiosidade pessoal em estudo formal. Como dizia Mãe Stella de Oxóssi em “O meu tempo é agora”, “O chamado de *orisá*

ocorre por diferentes maneiras, mas a aceitação tem que ser de coração. [...] Às vezes o chamado é feito através da realização de uma pesquisa científica no Terreiro ou, simplesmente, por meio de fortes questionamentos interiores.” (2010, p. 30). No meu caso, essa convocação ocorreu em três fases: inicialmente, quando eu era mais jovem e fui iniciada; depois, ao assumir o papel de *yakekerê* (mãe pequena do terreiro), e mais tarde, quando fui convidada para esta jornada intelectual no mestrado. Perante as questões que surgiram, aceitei novamente: confirmei meu compromisso com o axé e com a ideia de usar a pesquisa como forma de retorno e renovação.

Figura 1 – Localização do terreiro Ilê Axê Odô Obá Obitikô em Salvador, Bahia



Ao adentrar a universidade com essa disposição, compreendi a necessidade de legitimar este lugar de fala. Falar do meu povo, da minha comunidade e da minha

ancestralidade dentro de um espaço historicamente construído para silenciar corpos negros e cosmovisões africanas é, também, um gesto de enfrentamento político. Esta pesquisa é um ato de resistência, pois reinscreve no campo acadêmico vozes que, durante séculos, foram apagadas ou interpretadas sob lentes racistas e eurocentradas. Dar centralidade às memórias do Candomblé significa reconhecer sua potência civilizatória, sua complexa organização territorial e sua capacidade de produzir identidades que resistem, reinventam-se e florescem mesmo diante de sucessivas violências.

É neste contexto que situa-se a problemática desta pesquisa: como o resgate das memórias do Ilê Axé Odô Obá Obitikô e suas territorialidades contribuem para a construção da identidade cultural afro-religiosa? A partir dessa questão-problema, formulou-se a hipótese de que as lembranças e a oralidade acionadas pelos descendentes do terreiro (filhos e filhas de santo), articulados ao território sagrado, às práticas cotidianas, à circulação de saberes e à rede de relações internas e externas, atuam como mecanismos de preservação da memória cultural e fortalecimento da identidade étnica e afro-religiosa. Dessa forma, memória, território e identidade aparecem como pilares que se sustentam mutuamente, constituindo um campo de continuidade ancestral e de resistência política.

Em consideração ao exposto, o objetivo central da pesquisa foi analisar os elementos de memória do Ilê Axé Odô Obá Obitikô, suas territorialidades e contribuição no processo de construção da identidade cultural afro-religiosa.

Para a elaboração desse estudo, foram delineados os seguintes objetivos específicos: (i) Mapear as raízes ancestrais e identificar os elementos de memória do Ilê Axé Odô Obá Obitikô. (ii) Explicitar a consolidação do terreiro como território religioso e suas extensões de territorialidades. (iii) Analisar a tradição do terreiro e sua contribuição na (re)construção da identidade cultural afro-religiosa.

Este estudo revela-se de profunda relevância pessoal para a autora, motivado pelo interesse em conhecer as origens de sua família e compreender sua influência na formação histórica do Candomblé. Trata-se também de um gesto de preservação da memória ancestral, desenvolvido a partir de sua vivência como mulher preta, candomblecista e descendente de africanos escravizados que resistiram ao regime escravagista. A pesquisa, portanto, constitui não apenas um compromisso acadêmico, mas também um ato de afirmação identitária e resistência histórica.

No que se refere à relevância acadêmica e científica, este estudo contribui para a produção de conhecimento sobre as dinâmicas territoriais populares, suas manifestações culturais e religiosas, além de promover uma aproximação entre a comunidade e a universidade, compreendida como um espaço de diálogo, intercâmbio e valorização da diversidade religiosa e da alteridade.

Do ponto de vista social, a pesquisa ganha destaque por possibilitar reflexões sobre a territorialização das religiões de matriz africana no Brasil, especialmente em Salvador, e sobre os processos de ressignificação das estratégias de luta, resistência, superação e afirmação identitária do povo negro, sob uma perspectiva decolonial.

Em relação à metodologia¹, esta pesquisa partiu de uma abordagem qualitativa, cujo fenômeno pode ser melhor compreendido no contexto em que ocorre e do qual é parte, devendo ser analisada numa perspectiva integrada. Ela é relevante por estudar grupos com características culturais distintas, com destaque na subjetividade e complexidade da experiência humana (Silva, T., 2023).

Segundo Marconi e Lakatos (2022), nessa abordagem, o problema de pesquisa foi formulado, resultante da imersão da pesquisadora na vida e no contexto da população pesquisada; foi estabelecido pelos sujeitos da pesquisa e constituído apenas depois do reconhecimento das informações das pessoas e dos grupos envolvidos. Assim, os participantes da pesquisa contribuíram com suas experiências e visões, sendo descrito suas práticas sociais, modo de vida e o ambiente em que vivem (Flick, 2013).

No intuito da familiarização com o objeto de investigação e auxiliar na identificação conceitual e compreensão temporal dos fatos, este trabalho utilizou o método exploratório, por meio do levantamento de fontes documentais e pesquisa bibliográfica, mediante consultas a materiais disponíveis em plataformas de pesquisa científica, como: Periódicos Capes, Scielo, Google Acadêmico e Repositório institucionais de dissertações e teses, bem como registros de entidades religiosas e acervos de organizações governamentais. Para o levantamento bibliográfico, foram utilizados os descritores: diáspora africana, colonialidade do poder, raça, racismo,

¹ Ao longo da pesquisa, foi utilizado apoio pontual de ferramentas de inteligência artificial (IA) para revisão textual e organização de ideias, sem interferência na análise, interpretação dos dados ou construção teórico-metodológica, que são de responsabilidade exclusiva da autora.

religião, Candomblé, resistência, memória, identidade cultural, identidade negra, território, território religioso, terra e territorialidade.

Para o levantamento documental foram realizadas pesquisas ao banco de dados do Arquivo Público do Estado da Bahia e do Arquivo Histórico Municipal de Salvador. O primeiro possui um acervo composto de gêneros documentais textuais, iconográficos e cartográficos, além de possuir uma biblioteca especializada em História da Bahia. O acervo bibliográfico é constituído por obras que remontam ao período colonial, monárquico e republicano, além de documentos impressos de caráter Executivo e Legislativo. O segundo é composto por um patrimônio documental rico, que revela a história e cultura da cidade do Salvador desde 1624 até os dias atuais. Acessar esses arquivos e a riqueza de dados que eles guardam, trouxeram conhecimento sobre a origem do terreiro e de seus antepassados, sendo primordial para compreender a sua história, construir memórias e investigar suas relações sociais, sendo fontes primárias inestimáveis tanto para pesquisadores, como para qualquer cidadão. Registros fotográficos também foram integrados como instrumento de pesquisa de caráter participativo.

De posse das informações coletadas, realizou-se uma análise preliminar dos documentos para definir a ordem de prioridade, com base na relevância dos dados apresentados nas introduções e conclusões, correlacionados ao problema de pesquisa. Na análise do conteúdo da bibliografia selecionada, foi realizada uma leitura exploratória, seguida de fichamento analítico e de citação.

A pesquisa também se deu por meio da oralidade, da pesquisa etnográfica, se constituindo de observação participante, que implicou na inserção da pesquisadora no contexto a ser estudado, de sua ancestralidade. Esse método é normalmente utilizado para elaborar um discurso sobre um grupo cultural, possível pelo envolvimento no universo proposto para a pesquisa, e de momentos de descrição e análise da experiência de observação, posicionando aquilo que foi interpretado dentro de um contexto cultural mais amplo, resultado da interação com os sujeitos da pesquisa (Venson, P., 2012). Estudos sobre o Candomblé ressaltam a importância da tradição oral na transmissão dos saberes nos terreiros (Castillo, 2010).

Na pesquisa de campo², o instrumento de coleta de dados foi o uso de dois roteiros de entrevistas semiestruturados (Apêndice A e B), definidos a partir dos objetivos específicos. A entrevista é uma ferramenta e fonte tanto da história quanto da antropologia, disciplinas amparadas nos estudos sobre a memória, sua produção e significação. Para Candau (2023, p. 11), “a Antropologia [...] esforça-se em compreender a partir de dados empíricos, como os indivíduos chegam a compartilhar práticas, representações, crenças, lembranças, produzindo, assim, em uma determinada sociedade, aquilo que chamamos de cultura.”

Delimitar os sujeitos da pesquisa foi uma etapa importante no estudo acadêmico, pois foram direcionados esforços e recursos de forma mais eficaz, levando em consideração as limitações referentes a tempo e acesso (Silva, T., 2023). A estratégia amostral escolhida foi intencional, devido à relevância das informações que poderiam ser trazidas por esses participantes. Inicialmente, 15 (quinze) pessoas foram convidadas a participarem da pesquisa, porém 1 (uma) não quis participar e 2 (duas) não conseguiram encontrar tempo disponível para agendar a data da sua entrevista, ficando um total de 12 (doze) pessoas para serem entrevistadas. As entrevistas aconteceram no período de julho a setembro do ano de 2025. Contudo, ao longo das entrevistas, 3 (três) nomes foram indicados por alguns entrevistados, inclusive por mais de uma pessoa, sendo adotada também a amostragem por bola de neve (*snowball sampling*).

A pesquisa contou, então, com um total de 15 (quinze) participantes, sendo: 7 (sete) homens e 8 (oito) mulheres, com faixas etárias entre 43 (quarenta e três) e 97 (noventa e sete) anos, reunidos em 2 (dois) grupos distintos devido à especificidade das perguntas contidas nos roteiros de entrevista semiestruturados. O primeiro grupo foi composto por 08 (oito) pessoas, filhos/as de santo do terreiro, escolhidos/as por terem tido contato com a liderança anterior, e alguns/mas deles/as fazerem parte do terreiro há mais de 50 (cinquenta) anos, trazendo relatos importantes da memória e relações sociais do seu início. O segundo grupo foi composto por 07 (sete) pessoas, selecionadas por manterem relações sociais e/ou familiares. 06 (seis), dos 15 (quinze) participantes, residiam na cidade do Rio de Janeiro - RJ, o que gerou a necessidade

² Aprovada pelo Comitê de Ética da Pesquisa (CEP)/UCSAL (Anexo 1).

do deslocamento da pesquisadora para realização das entrevistas, sob custeio da mesma, no período de 18 a 28 de julho do ano de 2025.

As entrevistas foram realizadas em um local previamente combinado com os/as participantes, onde a própria pesquisadora executou o procedimento, indo ao encontro do local escolhidos por eles/as, priorizando conforto, segurança e evitando que lhes fossem gerados quaisquer custos para deslocamento. Porém, alguns/mas participantes optaram por se deslocarem, escolhendo outros locais que não fossem as suas residências, sendo os lugares escolhidos: o terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô, a residência de um outro entrevistado e um restaurante. Esta última escolha dificultou um pouco o momento da transcrição, devido ao barulho do local, exigindo mais de atenção na escuta do áudio para complementar a transcrição. Embora deveriam ser realizadas através de conversas individuais, alguns/mas participantes optaram pela presença de outras pessoas, de sua escolha e confiança, durante a entrevista, sendo inevitável a interferência dessas com novas perguntas e/ou o chamado do/a entrevistado/a para que o/a acompanhante participasse do relato. O que pôde trazer mais informações, mas também dispersar, em alguns momentos.

As entrevistas tiveram duração média de 1 (uma) hora e foram gravadas, através do uso de um gravador de áudio para auxiliar na análise das respostas, garantindo a integridade da pesquisa e evitando a perda de informações importantes. Seu armazenamento foi realizado de forma confidencial e seguro, com acesso restrito à pesquisadora responsável pela análise (Apêndice C). Não houve pré-teste. Foram seguidos os critérios e modos de proteger eticamente as pessoas e dados coletados, buscando autorização prévia por meio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Apêndice D). As informações coletadas serão armazenadas por um período de 5 (cinco) anos, de forma digital, protegidas por dispositivo com senha, com *backup*, em aparelho portátil de USB. Atingido o período de armazenamento das informações, as mesmas serão excluídas.

As entrevistas foram transcritas com rigor e objetividade, preservando o seu conteúdo, através da utilização da IA *NotebookLM* da empresa *Google*, formando um banco de dados. Os mesmos passaram pela fase de decomposição em busca da identificação dos padrões das informações e, posteriormente, na fase de recomposição dos dados, do qual foram analisados e correlacionados com este estudo (Yin, 2016).

A partir da construção do referido banco de dados, foi realizada a análise de conteúdo, ilustrado pela criação de um quadro síntese (Quadro 1). Esta apreciação apresentou diferentes fases: (i) a pré-análise (organização), caracterizada pela leitura exploratória inicial, foi realizada com o objetivo de obter uma familiarização e as primeiras impressões do material gerado; (ii) a exploração do material (codificação), com o estabelecimento das primeiras relações entre os temas encontrados e o agrupamento por categorias de análise, sendo elas: Memória, Território e Identidade – definidas a partir dos principais temas tratados nas entrevistas –, e posteriormente, as subcategorias emergentes destas; e (iii) o tratamento dos resultados (inferência e interpretação crítica), bem como a busca por novos materiais que pudessem se somar à análise, como referências bibliográficas e documentos oficiais.

Quadro 1 – Representação analítica da investigação da pesquisa

Objetivo específico	Categoria	Subcategoria	Perguntas relacionadas
1. Mapear as raízes ancestrais e identificar os elementos de memória do Ilê Axé Odô Obá Obitikô.	Memória	- Histórico de fundação. - Família de santo. - Aprendizado.	Roteiro 1: 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 17, 19, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38. Roteiro 2: 8, 12, 13.
2. Explicitar a consolidação do terreiro como território religioso e suas extensões de territorialidade.	Território	- Território sagrado e cosmológico. - Território de produção de conhecimento e cura. - Rede de territorialidade. - Transformações do entorno urbano e território físico.	Roteiro 1: 6, 7, 8, 9, 10, 13, 15, 21, 22, 39, 40, 41, 42, 43, 44. Roteiro 2: 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21.
3. Analisar a tradição do terreiro e sua contribuição na (re)construção da identidade cultural afro-religiosa.	Identidade	- Tradição. - Práticas rituais (culinária, dança, música, rezas). - Resistência. - Discriminação religiosa.	Roteiro 1: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 34, 35, 38, 39, 40, 41. Roteiro 2: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22.

Fonte: Elaborado pela pesquisadora, 2026.

Uma das principais formas de análise de dados qualitativos na pesquisa brasileira, como em entrevistas, é a análise de conteúdo. Dentre elas, as diferentes versões do manual de Bardin (2011) dominam as citações acerca de método de escolha. Em sua pesquisa, Sampaio *et al.* (2022) relata que 66,8% dos casos estudados fazem referência ao uso de alguma edição do manual de Bardin, confirmando pesquisas anteriores, não encontrando qualquer crítica ou expressão que limitasse o uso ao modelo apresentado e validando a qualidade da aplicação dessa técnica, sendo este, o método escolhido para este estudo.

Assim, a metodologia escolhida é a que melhor atende às especificidades da pesquisa, pois através da união dessas abordagens, pretendeu-se obter uma compreensão enriquecedora e contextualizada. Tal prática teve o intuito de buscar possíveis soluções no âmbito científico para a resolução do problema, já levantado nesta pesquisa: como o resgate das memórias do Ilê Axé Odô Obá Obitikô e suas territorialidades contribui para a construção da identidade cultural afro-religiosa?

Para atender ao que foi proposto, a dissertação foi dividida em cinco capítulos, sendo o primeiro as reflexões iniciais e o quinto as reflexões finais, o segundo capítulo discutiu como a travessia do “Atlântico Diaspórico” constituiu um espaço de circulação e recriação cultural, em que memórias africanas, práticas rituais e cosmologias se transformaram, mas não se perderam. Ao compreender o Atlântico como uma zona de encontros e reinvenções, evidenciou-se que a diáspora, embora violenta, também produziu continuidade simbólica. Nesse cenário, o poder de *Bangbosè Obitikô* surgiu como um pilar fundamental dessa luta: sua chama simbólica personifica a energia que reacende as raízes no Brasil, sobretudo em Salvador, possibilitando que as heranças iorubás sejam readaptadas em diversos lugares. Desse modo, o capítulo uniu a visão do oceano como ligação e cicatriz, enquanto ressalta a constância do axé de *Bangbosè* como uma força de confirmação de identidade e espiritualidade.

No terceiro capítulo, mergulhamos na trajetória, nos fundamentos espirituais e no funcionamento interno do Ilê Axé Odô Obá Obitikô, entendendo o terreiro como um local de lembranças, raízes ancestrais e perpetuação. Sob olhares afro-diaspóricos, evidencia-se que a memória, mais que guardar o passado, sustenta modos de existir que resistem à colonialidade. Para orientar esta compreensão, os pensadores escolhidos foram: Hall, Gilroy, hooks, Mbembe, Santiago, Nascimento, Sodrê, Gonzalez, Martins e Carvalho. A pesquisa reconstruiu a criação do terreiro e seus

inícios, revelando como o axé surge de narrativas, figuras de liderança e decisões coletivas. Além disso, ressaltou a importância da família de santo como uma rede ativa que conecta vínculos emocionais, cerimônias ritualísticas e ações políticas, preservando a tradição e assegurando a passagem dos conhecimentos. O aprendizado se mostra como um caminho diário, edificado pela vivência, pelo acompanhamento e pela partilha, entrelaçando valores que ultrapassam as gerações e consolidam a existência do axé.

O terreiro enquanto um espaço territorial multifacetado, no qual se interligam aspectos espirituais, sociais e urbanísticos foi analisado no quarto capítulo, onde apresentou este local sagrado como fonte de saber, acolhimento e restabelecimento, ativando conhecimentos tradicionais, manuseio de ervas e cerimônias rituais para fortalecer o indivíduo e o coletivo. Além de explorar como a herança cultural, disseminada por meio de narrativas, saberes e recordações coletivas, influencia a maneira como cada pessoa se identifica no axé, estabelecendo conexões emocionais e religiosas e de que maneira o terreiro forja identidades, estabelece laços de pertencimento e constrói interpretações da realidade. Salientou, ainda, que o terreiro não se encontra à margem, mas integrado numa teia de territorialidades que o associam à vizinhança, a outros terreiros e à urbe, edificando sendas de propagação do axé e delineando laços de amparo e salvaguarda. Em derradeiro ponto, explorou de que maneira as mutações do meio urbano envolvente, desde investidas imobiliárias até alterações ambientais, afetam o território material e imaterial do terreiro, requerendo táticas contínuas de oposição com o intuito de manter ilesa a sua sacralidade. Ao mesmo tempo, o capítulo expõe os desafios impostos pela intolerância religiosa, mas evidencia que, mesmo sob ataques, o terreiro floresce, fortalecendo identidades e ampliando sua rede de proteção, reafirmando-se como espaço de resistência e criação. Para a construção teórica deste capítulo, tem-se a contribuição de pensadores como: Saquet, Haesbaert, Nogueira, Munanga, Asante, Indi e Nanque.

2 QUANDO O TROVÃO³ ATRAVESSA O ATLÂNTICO E RESISTE: *BANGBOSE OBITIKÔ*

Compreender o “Atlântico Diaspórico” como um espaço de travessias forçadas, encontros culturais e reinvenções identitárias, lança à luz tanto sobre a violência estrutural que marcou a diáspora africana quanto sobre a potência de resistência própria que emergiu desse processo. A história dos povos africanos, por vezes obscurecida por narrativas eurocêntricas, guarda um passado bastante anterior ao tráfico Atlântico, profundamente marcado por civilizações, saberes e sistemas filosóficos de vasta extensão. Todavia, a colonialidade do poder⁴ promoveu a desterritorialização, o apagamento cultural e a hierarquização racial, mas não foi capaz de apagar a resistência e a capacidade de reconstrução e articulação de memórias, espiritualidades e ancestralidades que estavam baseados nessa ligação ao sagrado e aos ciclos da vida, vistos a partir das cosmologias africanas. Assim, histórias como a de *Bangbosè Obitikô* e seus descendentes ilustram, de forma clara, que a diáspora não apenas sequestrou pessoas, mas também gerou novas territorialidades, redes de saberes e formas de ser. Acompanhar as estradas, memórias e recriações dessa linhagem nos demonstra que a ancestralidade não se perdeu nas águas do Atlântico, ela se reacendeu, cruzando tempos e territórios para manter o legado civilizatório africano vivo nos recantos brasileiros.

2.1 O “ATLÂNTICO DIASPÓRICO” E SUAS CORRENTES

A definição do conceito de diáspora tem origem em antigos termos gregos e está associada à ideia de migração e colonização da Ásia Menor e do Mediterrâneo (800 a 600 a.C.) (Reis, M., 2010).

A diáspora africana, aqui considerada como o sequestro do povo negro do continente Africano, foi um dos maiores movimentos migratórios da História moderna. Estima-se que entre dez e cinco milhões de pessoas tenham feito a travessia forçada pelo oceano Atlântico (Santos, José, 2008).

³ Alusão ao orixá Xangô.

⁴ Ver Aníbal Quijano (2005).

Segundo Almeida (2008), “[...] a diáspora é um fenômeno que implica a territorialidade, a desterritorialização e reterritorialização que podem envolver uma ou um número variado de pessoas alterando as relações entre espaço e tempo.” É um fenômeno histórico-social caracterizado pela violência e exploração de homens, mulheres e crianças, fruto da transladação forçada dos negros oriundos de diferentes sociedades africanas.

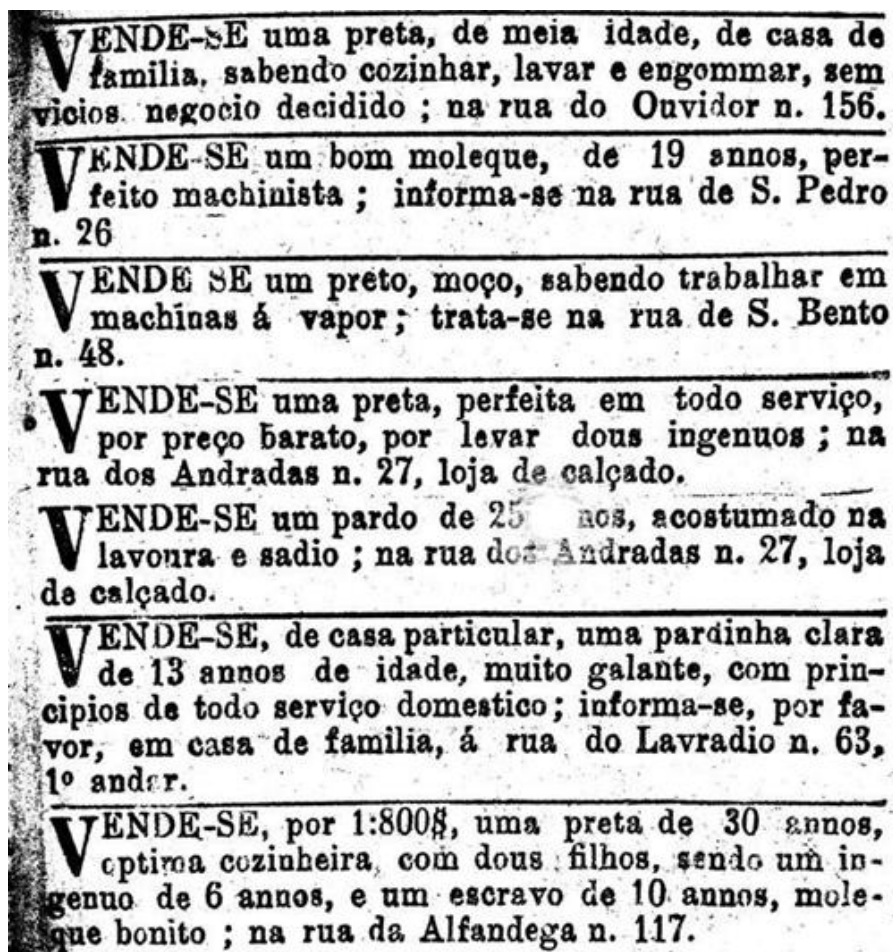
O continente Africano fora devastado e invadido por um “mercado” que sequestrava o que de mais precioso pode existir em uma nação: sua civilização. Todo esse processo envolveu sequestro e a redefinição identitária cultural. Independentemente da faixa etária ou do gênero, esses seres humanos foram escravizados, vendidos a comerciantes europeus e obrigados a embarcar em navios para terras distantes. Lá, suas vidas e corpos foram explorados para enriquecer as potências europeias, enquanto suas próprias relações sociais e comerciais foram desfeitas e destruídas (Santos, José, 2008).

Acosta-Leyva (2015) discute a versão romantizada, amplamente propagada, de que somente os europeus realizavam tal crime, o que denomina “mito da captura”. Elites africanas, de alguns reinos, também eram responsáveis pela captura e venda de escravizados, visto que exerciam o poder no seu território, controlando o comércio e as atividades militares, alimentando o sistema do tráfico Atlântico europeu.

Por conseguinte, a expansão marítima europeia do século XVI trouxe para as Américas, na condição de pessoas escravizadas, parte significativa dos diferentes povos africanos. Esses passaram por um doloroso processo de desterritorialização e desenraizamento cultural. Assim, o “Novo Mundo”, também compreendido nesse contexto como espaço diaspórico, tornou-se o *locus* do encontro de múltiplas culturas, a saber: as que vieram das diversas partes dos territórios e reinos do continente Africano, e as já existentes nas Américas: pré-colombiana e pré-cabraliana (Silva, M., 2010).

Esse doloroso processo de transladação das pessoas escravizadas acontecia de forma degradante, provocando, inclusive, a morte precoce de muitos daqueles que eram transportados. Nesse sentido, arrancados de seu continente, os africanos foram transformados em mercadoria, coisa, peça, objetos. Humanos desumanizados! (Figura 2).

Figura 2 – Recortes de jornal que mostram a venda ou troca de pessoas escravizadas no Rio de Janeiro - 1880



Fonte: Quebrando Tabu (2018).

De fato, muitas vidas não contabilizadas nesta diáspora foram ceifadas. Em função disso, durante as travessias, muitos escravizados organizavam motins contra o capitão. Essas lutas libertárias e de resistência eram marcadas pelas condições deploráveis de confinamento e das incertezas (Reis, V., 2012).

Amontoados nos navios transportados para a travessia da “Calunga Grande”, para a enormidade das águas salgadas, imersos pela esperança de que, um dia, retornassem à Terra Natal já que a “morte” para eles tinha um sentido de libertação, de possibilidade de fazer, em sentido inverso, a travessia do oceano Atlântico. (Reis, V., 2012, p. 15).

Na Figura 3, a seguir, mostra o “Círculo de Crianças”, situado no Parque Submarino na Baía de Moilinere, em Granada, feito pelo escultor britânico Jason de Caires Taylor, como protesto contra esse horror.

Figura 3 – “Círculo de Crianças”, Parque Submarino na Baía de Moilnere, Granada - 2006



Fonte: Portal Vermelho (2019).

A política de transladação forçada que permeou no Brasil, principalmente no período colonial e imperial, envolveu a imposição de valores culturais e sociais dos colonizadores sobre a população local, com a supressão das culturas nativas e, consequentemente, envolveu a perda de identidade cultural, com a exploração dos corpos negros e coerção.

Somente no final do século XIX, após desenvolverem novas tecnologias e ocuparem boa parte do continente Africano, os europeus substituíram o tráfico de pessoas pela contínua colonização e exploração direta dos africanos, suas riquezas, em seu próprio continente (Santos, José, 2008).

Aníbal Quijano (2005) desenvolveu o conceito de colonialidade do poder, a partir do ocorrido no Brasil, assim como em outras colônias, com a legitimação das formas de violência de caráter genocida praticadas além-mar pela Europa, quando os indígenas e negros tiveram os seus territórios usurpados.

Além de serem escravizados, a crença numa hierarquia racial verdadeira e o domínio sobre os considerados “inferiores” eram o ponto de partida para que os europeus praticassem a violência e a colonização, justificados em termos ideológicos

e baseados em ideias eugenistas de eliminar e civilizar seus costumes, ditos bárbaros (Santos, José, 2008).

Para Quijano (2005), na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A Europa se constituiu como padrão de identidade mundial e suprema sobre os não-europeus, naturalizando, assim, as práticas das relações sociais como superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados, sendo os povos conquistados classificados como inferiores, portanto, os seus saberes, traços fenotípicos e cultura. A raça passou a ser critério fundamental para estratificar a população mundial em níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade.

Com o objetivo de promover reparação, direitos humanos e dignidade às pessoas africanas e afrodescendentes, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou, no dia 25 de março de 2026, a resolução que reconhece o tráfico transatlântico de africanos escravizados como o crime mais grave contra a humanidade, destacando-o como um marco de ruptura na história humana, gerando consequências que se estenderam no mundo inteiro, por séculos (Organização das Nações Unidas, 2026).

[...] a resolução também solicita que de forma pronta e desimpedida seja feita a restituição de bens culturais, objetos de arte, monumentos, peças de museu, artefatos, manuscritos e documentos, e arquivos nacionais. O documento enfatiza o valor espiritual, histórico, cultural ou de outra natureza para os países de origem, sem ônus, e insta ao fortalecimento da cooperação internacional em relação às reparações por quaisquer danos causados. (Organização das Nações Unidas, 2026, s.p.).

Portanto, durante muito tempo, a história foi negada aos africanos – sua civilização, cultura, religião, ciência, tecnologia, filosofia, relações internacionais e intercâmbios comerciais. A África é o berço da humanidade e é desse continente que começa a história da humanidade, a partir da história egípcia. Isso quer dizer que a história da África não começou com o tráfico, a história tem passado e presente. Ressalta-se que não foram os africanos que negaram a sua história, mas por questões ideológicas e eurocêntricas, acabou invisibilizando e alienando a personalidade coletiva do próprio africano (epistemicídio), o que se constituiu em uma das ferramentas mais eficazes da dominação étnica/racial (Munanga, 2012).

Nesta perspectiva, quanto ao conceito de raça, Kabengele Munanga (2006, p. 27) afirma que não existem raças humanas do ponto de vista científico, mas que é preciso reconhecer a existência do racismo, enquanto atitude. Só há sentido em usar o termo raça numa sociedade racializada, ou seja, que define o outro através da aparência. O conceito de raça nada tem a ver com o biológico, mas é um conceito carregado de ideologia. A raça é uma construção política e social que se organiza a partir de um sistema de poder socioeconômico de exclusão, o racismo (Quijano, 2005).

No Brasil, o racismo é sempre estrutural, uma vez que é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. Sendo tudo aquilo que é caracterizado como normal, natural de uma sociedade, longe de apresentar como num aspecto de anormalidade ou patológico, permeia na estrutura da sociedade, a partir da discriminação, beneficiando algumas raças em detrimento das outras. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção.

Outro efeito da diáspora é a resignificação como forma de resistência cultural, criando uma nova realidade, sem que a cultura original perca seus traços de essencialidade. Nesse entendimento, surgem as religiões de matrizes africanas, resultado da fusão dos seus elementos essenciais de africanidade e outros que se formam no espaço diaspórico (Silva, M., 2010).

Essa resignificação foi um movimento criador, de reconstrução dos universos simbólicos em condições adversas dos africanos. Expressa a capacidade dos povos africanos deslocados à força de reconstruírem seus referenciais de pertencimento em contextos marcados pela violência, pelo racismo e pela tentativa sistemática de apagamento identitário. Dessa forma, mitos, rituais, músicas, danças etc. foram reorganizados para sobreviver no espaço escravocrata. É nesse processo que emergem essas religiões, não como reproduções exatas das práticas africanas, mas como expressões profundas e complexas, nascidas do encontro entre os elementos essenciais da tradição africana e os desafios, injunções e possibilidades do espaço diaspórico (Silva, M., 2010).

Essa reinvenção visível nas religiões afro-diaspóricas, nas formas de vestir, nas expressões musicais, nos usos do corpo e na criação de laços comunitários, não indica uma ruptura, mas sim uma continuidade impulsionada pela criatividade e pela

resistência. Desse modo, a identidade afro-diaspórica se estabelece como um processo dinâmico, flexível e diverso, em que a memória africana é constantemente renovada e reinterpretada para atender às demandas históricas e simbólicas do mundo que emergiu após a escravização transatlântica.

2.2 SOB O FOGO⁵ DE *BANGBOSE OBITIKÔ*: A DIÁSPORA QUE REACENDE A ANCESTRALIDADE E A RESISTÊNCIA

Dentre os milhares de africanos sequestrados e trazidos ao Brasil, este estudo destaca a trajetória de alguns desses sujeitos, com ênfase em *Bangbosè Obitikô* (Bamboxê Obitikô) (Figura 4), o ancestral mais antigo que se tem conhecimento da família desta pesquisadora, e que esteve envolvido na criação do terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô. Seus descendentes preservam, até a atualidade, práticas religiosas do Candomblé em diferentes regiões do país, reafirmando vínculos contínuos com a ancestralidade e com a memória das tradições que os constituem.

Figura 4 – Imagem de *Bangbosè Obitikô* (Bamboxê Obitikô) - [s.d.]



Fonte: Acervo pessoal.

⁵ Novamente faz-se alusão ao orixá Xangô. Bamboxê Obitikô é considerado sacerdote de Xangô.

Não há consenso nas tradições orais sobre as circunstâncias da vinda de Bamboxê à Bahia. Porém, [documentações históricas] confirmam a versão de que ele veio escravizado. Seu senhor, Manoel Martins de Andrade, era um imigrante português que dividia seu tempo entre Salvador e uma propriedade rural, a fazenda Mutá, no município de Jaguaripe, Recôncavo da Baía de Todos-os-Santos. [...] Bamboxê foi batizado em 26 de dezembro de 1850 na freguesia rural de Pirajuaia, pertencente a Jaguaripe. [...] O ritual aconteceu em um oratório particular, na casa do sogro de seu senhor. Segundo as regras brasileiras, os africanos tinham de ser batizados em até um ano após sua chegada, o que indica que Bamboxê deve ter desembarcado na Bahia por volta de 1849. O registro de seu batismo não oferece muitos detalhes, descrevendo-o apenas como “Rodolfo Nagô, adulto”, mas outros documentos sugerem que a essa altura ele tivesse 20 e poucos anos de idade. (Castillo, 2016, p. 127-128).

A configuração geográfica e demográfica da fazenda Mutá, localizada na ponta de uma península cujo acesso, em períodos de maré cheia, dependia exclusivamente de embarcações, contribuiu para a construção de um ambiente isolado. Naquele período, a freguesia de Pirajuaia possuía poucos habitantes, e a população escravizada constituía uma minoria, o que restringia de forma significativa as possibilidades de convivência e articulação comunitária entre africanos de mesma origem (Castillo, 2016).

É provável, portanto, que Bamboxê tenha vivido com reduzidas oportunidades de interação com outros nagôs, além dos poucos cativos pertencentes ao mesmo senhor. Registros indicam que, ao longo dos anos anteriores, cerca de 15 (quinze) escravizados passaram pela propriedade sob o domínio de Manoel Martins de Andrade, sendo posteriormente vendidos ou alforriados, o que sugere uma rotatividade contínua que dificultava a formação de vínculos estáveis e redes de sociabilidade entre os cativos (Castillo, 2016).

No ano de 2016, o tataraneto de Bamboxê, Hamilton, visitou a ilha de Mutá (Figura 5) juntamente com sua esposa e acompanhados da pesquisadora Lisa Castillo (que muito tem contribuído para os estudos sobre o Candomblé na Bahia e sobre Bamboxê Obitikô, além de ter se tornado uma amiga familiar). Destino motivado pelo incentivo de Erelu Lola Ayorinde, também descendente de Bamboxê, radicada atualmente na Inglaterra, que acreditava ser de fundamental importância que se conhecesse esse local, realizando um resgate ancestral.

Figura 5 – Imagens de Ilha de Mutá, Bahia



Fonte: Fotografias cedidas por Lisa Castillo, 2016.

Em 22 de maio de 1857, seis anos e meio após seu batismo, Rodolfo Manoel Martins de Andrade (Rodolfo Nagô) adquiriu sua alforria pelo valor de 1:750\$000 réis, em transação realizada em Salvador. O montante, superior à média paga por homens de sua faixa etária, indica que o curto período de sua escravização influenciou diretamente o preço estipulado. No dia seguinte, a nagô liberta Marcelina da Silva, ialorixá do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (hoje conhecido como Terreiro da Casa Branca) (Figura 6), vendeu outro africano ao senhor de Bamboxê por aproximadamente

metade do valor da alforria. Embora a documentação não registre explicitamente uma relação entre ambas as negociações, a proximidade temporal sugere a possibilidade de um acordo informal destinado a compensar o proprietário pela perda dos serviços do recém-liberto (Castillo, 2016). Na tradição oral, Bamboxê é lembrado como um dos atores importantes nos ritos de abertura da Casa Branca, entre 1839 e 1885 (Castillo, 2012).

Figura 6 – Terreiro da Casa Branca, no bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador, Bahia



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

Todas as tradições orais se referem a uma amizade entre a ialorixá e o baba-lão, apontando para o envolvimento deste nas atividades religiosas do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Em uma entrevista dada a Pierre Verger em meados do século XX, Mãe Senhora, tataraneta de Marcelina, afirmou que Bamboxê veio ao Brasil junto com Marcelina com o propósito de prestar serviços no terreiro, quando esta retornou após uma viagem de sete anos à cidade iorubá de *Ketu*, junto com Iyá Nassô, fundadora do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Verger, 1992, p. 89). Essa versão da chegada de Bamboxê à Bahia tem sido amplamente difundida entre o povo de santo e também na literatura acadêmica. (Castillo, 2016, p.129).

Silveira (2006) relata a respeito do papel desempenhado por Bamboxê na história do Terreiro da Barroquinha (terreiro precursor do terreiro do Engenho Velho da Federação) que em meados do século XIX, ao se organizar como uma sociedade – tornando-se a “associação mais complexa reunindo numerosas hierarquias religiosas e civis” (Silveira, 2006, p. 421) –, o colocou como integrante da cúpula dirigente, onde contribuiu na estruturação do *xirê* unificado, que seria a ordem em que são entoadas as cantigas para os orixás, durante as festividades (Sodré, 2002).

Por ser um babalaô (advinho do oráculo *Ifá*), sua importância alcançou dimensão extraordinária: tido como *oluô*, título reservado ao mais alto grau da hierarquia dos babalaôs e associado ao comando da Sociedade *Ogboni*, Bamboxê incorporava não apenas conhecimento oracular, mas domínio dos segredos que estruturavam o poder político-religioso iorubano da Bahia (Silveira, 2006).

Na Nigéria, o babalaô é a figura central do sistema religioso tradicional iorubá: é consultado em caso de decisões importantes para a comunidade (os reis das diferentes regiões têm seus babalaôs pessoais) ou para os indivíduos particulares. Ele orienta os sacrifícios e as pessoas aos diferentes cultos, estabelece o orixá e o destino pessoal, ajuda a enfrentar os infortúnios e os ataques por feitiçaria ou por intervenção dos antepassados, prevê os perigos e ajuda a enfrentá-los, prepara medicinas curativas e preventivas. (Calvo, 2016, p. 9).

O culto a *Ifá* chegou ao Brasil e a Cuba por meio dos nigerianos, durante o período colonial, com a diáspora africana (Santos, Jamile, 2023). Entre o final do século XIX e o início do século XX — período marcado pela circulação de africanos e afrodescendentes entre o Brasil e a África Ocidental — há registros da atuação de babalaôs envolvidos na importação de materiais religiosos e na transmissão de conhecimentos sagrados, dentre eles, dois personagens importantes do Candomblé brasileiro se destacaram: Bamboxê Obitikô e Martiniano Eliseu de Bonfim (Calvo, 2016). Posteriormente, o neto de Bamboxê Obitikô, Felisberto Sowzer, seguiu os passos do avô, recebendo o título de babalaô na Nigéria e atuando no Brasil, no início do século XX (Calvo, 2016; Braga, 2011; Matory, 1998).

Calvo (2016) relata em sua pesquisa que Felisberto não teve filhos homens a quem pudesse transmitir o cargo de babalaô, no entanto, em nossas pesquisas, ele teve dois filhos: Crispim e Taurino, tendo sido este último detentor deste conhecimento, inclusive relatado pelo entrevistado E9 (2025), “[...] lembro-me que ela [Irenea] me dizia sempre que tinha um irmão que era babalaô, isso eu me lembro. Aí nós conversávamos muito”, tendo assentamentos rituais até os dias atuais, em posse de seus descendentes do Rio de Janeiro. Segundo Matory (1998, p. 270), essa tradição se perpetuou entre seus numerosos netos que são sacerdotes em Lagos (Nigéria), Bahia e Rio de Janeiro, além de relatar que “talvez a única dinastia transatlântica mais famosa que a linhagem de *Bangbosè* seja a família *Alakija* [...] de viajantes e sacerdotes brasileiros-lagosianos.”

A autoridade de Bamboxê Obitikô o tornou figura indispensável na consolidação das práticas adivinhatórias e dos fundamentos litúrgicos que sustentaram a formação do Candomblé da Barroquinha, sendo então reverenciado até os dias atuais, como *Éssa* Obitikô, durante o *padê* (Silveira, 2006), que é “[...] um ritual semiprivado realizado antes de todas as cerimônias públicas, em homenagem ao orixá Exu e aos homens mortais importantes nos primeiros tempos do terreiro.” (Castillo, 2011, p. 55). Segundo Silveira (2006, p. 406), *Éssa* seria “um ministro titulado do Conselho do Reino, [...] um homem de Estado do primeiro escalão”, sendo, portanto, memória viva de sua excepcional relevância na tradição afro-religiosa baiana. É provável que a participação de Bamboxê nesses eventos tenha se dado após a sua liberdade em 1857 (Castillo, 2012).

Bamboxê Obitikô também aparece como uma figura fundamental na trajetória inicial de mãe Aninha (*Obá Biyi*), Eugênia Anna dos Santos, fundadora de um dos terreiros mais conhecidos de Salvador, o Ilê Axé Opô Afonjá. Segundo o relato de mãe Senhora, filha de santo de mãe Aninha e bisneta de Marcelina da Silva (*Obatossi*), Bamboxê esteve diretamente envolvido na segunda feitura de mãe Aninha, participando das obrigações para Xangô. Ele era seu babalaô de confiança e colaborou na feitura dos primeiros filhos de santo iniciados por ela (Lima, 2004). Como afirmou De Paula (2009, p. 43): “[...] O terreiro cresceu muito. Além de saber muito bem o que estava fazendo, porque tinha aprendido com os melhores – como tio Bamboxê e Marcelina *Obatossi* [...]”.

Em 1911, mãe Aninha (Figura 7) já havia iniciado 23 (vinte e três) pessoas, sem contar com as que foram iniciadas em casas particulares (Santos, 1911 *apud* Lima, 2004). Mãe Ireneia (também conhecida como mãe Irene), bisneta de Bamboxê e uma das ialorixás que estiveram à frente do Ilê Axé Odô Obá Obitikô, fora iniciada ao Candomblé em 1926, na casa de sua família, e teve como sua mãe pequena, mãe Aninha. Em entrevista concedida a Rezende (2013), para o livro “Mulheres de Axé”, ela relatou com orgulho:

[...] Pra mim, a família *Bangbosê* representa respeito e tradição e eu me sinto orgulhosa por que sou neta de quem fundou grandes Casas Tradicionais [...], o Candomblé representa muita coisa, sou filha de mãe Aninha, fundadora do Ilê Axé Opo Afonjá, ela foi minha mãe pequena. (Rezende, 2013, p. 96).

Figura 7 – Imagem de Mãe Aninha - [s.d.]



Fonte: Lima (2004, p. 201).

Relatos atribuem a Bamboxê viagens ao Rio de Janeiro e a Pernambuco com o propósito de auxiliar comunidades religiosas na realização de rituais considerados fundamentais, acompanhado de Joaquim Vieira da Silva (*Obá Sanyá*), assim como ele, devoto de Xangô, eram amigos próximos e também considerado ancestral do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Castillo, 2012).

Em Recife, há referências que o situam como participante dos processos ligados à formação do Terreiro de Obá Ogunté, conhecido como Sítio de Pai Adão (Figura 8), embora a tradição oral localize a fundação desse espaço em 1875, época em que Bamboxê ainda se encontrava na África. Registros documentais confirmam que ele realizou ao menos 4 (quatro) deslocamentos a Pernambuco, o que torna plausível sua participação em ritos preparatórios durante a visita de 1872, bem como em outras cerimônias ocorridas em viagens posteriores (Castillo, 2012). O Sítio de Pai Adão foi um dos primeiros terreiros de Xangô, em Pernambuco (IPHAN, 2018).

Figura 8 – Sítio Pai Adão, em Recife, Pernambuco



Fonte: Portal Iphan (2018).

No Rio de Janeiro, as tradições orais convergem ao reconhecer que, em 1886, Bamboxê Obitikô desempenhava um papel significativo na fundação do Ilê Axé Opô Afonjá, um dos mais antigos terreiros da cidade. Ainda que persistam diferentes versões sobre o grau preciso de sua atuação, sua presença figura de forma central nas memórias que antecedem a criação do terreiro homônimo na Bahia, indicando a amplitude de suas influências na consolidação das comunidades afro-religiosas, evidenciando como sua trajetória se entrelaça às narrativas fundacionais que moldam a memória coletiva do Candomblé (Castillo, 2012).

Ao longo de mais de duas décadas, Bamboxê Obitikô realizou contínuas viagens transatlânticas, entre a Costa da África e o Brasil (Quadro 2) — também acompanhado de outras personalidades — conduzindo grupos de pessoas (incluindo crianças), evidenciando a existência de uma complexa rede de solidariedade sociorreligiosa com sede na Bahia, que oportunizava a libertos e seus descendentes uma reconexão com a África Ocidental, permitindo não somente o deslocamento físico, mas também a reconstrução de laços familiares, afetivos e religiosos fragmentados pelo processo da escravidão. Esses deslocamentos inserem-se em um contexto mais amplo de reconfiguração das relações entre o Brasil e a África após a extinção do tráfico transatlântico, em 1850, e, sobretudo, após a ocupação britânica de Lagos, em 1851 (Castillo, 2012).

Quadro 2 – Resumo de viagens Bamboxê Obitikô, datas aproximadas

Costa da África	Pernambuco	Rio de Janeiro	Bahia
1873 – 1878	1872	1879	1878
1879 – 1885	1879	-	1886
1887 – 1896	1886	1886	1887
1897 – 1899	1896	-	1896
-	-	-	Faleceu na Bahia por volta de 1908

Fonte: Castillo (2012).

Nesse período, a economia de Lagos passou por transformações significativas, com a substituição da venda de escravizados pelo azeite de dendê, como principal produto de exportação, o que atraiu libertos brasileiros em busca de novas oportunidades. Esses migrantes ocuparam espaços no mercado de trabalho urbano que estavam surgindo, atuando em ofícios como pedreiros, carpinteiros, sapateiros e costureiras etc., além de inserirem crianças e jovens confiados por seus pais a Eduardo Américo e Bamboxê Obitikô, no início dos anos 1870, para que possivelmente trabalhassem como aprendizes ou estudassem. Assim, a rede oitocentista entre Bahia e Lagos estruturou-se a partir de afinidades culturais e religiosas, mas foi igualmente condicionada pelas dinâmicas políticas e econômicas que redefiniram o Atlântico no pós-abolição do tráfico (Castillo, 2012).

Foi possível identificar um fluxo transatlântico constante de pessoas entre Lagos e a Bahia entre 1855 e 1898, com viagens que não se limitavam à Bahia, seguindo também para o Rio de Janeiro e Pernambuco. Muitos desses viajantes possuíam passaportes britânicos — indicando uma condição colonial em Lagos — e estavam envolvidos em atividades comerciais, explorando estrategicamente uma posição intercontinental: para a África eram levados mercadorias e serviços associados ao culto dos orixás com valor simbólico ligado à modernidade; e para o Brasil, objetos religiosos, saberes e serviços ritualísticos, considerados mais autênticos por serem de origem africana (Castillo, 2012). Embora apresentasse uma modesta lucratividade quando comparado aos grandes circuitos atlânticos, com margens estimadas em torno de 25%, esse mercado tratava-se de uma atividade economicamente viável, sustentada por baixos custos operacionais, incluindo práticas de remuneração não monetária, como pagamentos em gêneros (como tecidos, alimentos e objetos rituais), reduzindo o custo real das viagens. Além disso, redes de

troca, reciprocidade e solidariedade articulavam dimensões econômicas e religiosas (Santos, Flávio, 2013). Nesse sentido, mais do que um comércio pouco significativo, esse circuito constituía um mercado específico e relativamente autônomo, capaz de garantir a circulação contínua de pessoas, bens e conhecimentos entre as duas margens do Atlântico. Essas viagens e trocas culturais continuaram até os anos 1930, contribuindo, possivelmente, para a estruturação do Candomblé:

Faz sentido empregar o termo “retornados” para quem voltou para África, no Entanto, usarei o termo “reingressados” para aqueles que retornaram novamente ao Brasil, reingressando no Brasil e deixando a África. O que me interessa mais aqui são aqueles viajantes que voltaram à África e reingressaram no Brasil por diversas vezes, trocando bens e ideias nos dois sentidos durante este período importantíssimo na formação do Candomblé. Este grupo deve ser denominado pelo termo que indica a fonte da sua influência transformadora na história cultural do Brasil – os “viajantes”. (Matory, 1998, p. 271).

As tradições orais e documentais convergem ao situar Bamboxê Obitikô no interior de uma cosmologia marcada por relações genealógicas, políticas e rituais que atravessam a história de Oyó. De acordo com a família Bamgbosé-Martins, — Família de Lagos, que descende de Bamboxê Obitikô — ele integrava uma linhagem real descendente de Xangô, figura que após sua deificação, tornou-se eixo central do panteão e da legitimação do poder no antigo reino. Nesse contexto, o papel de Bamboxê como sacerdote de Xangô adquire densidade histórica, articulando prestígio ancestral e autoridade religiosa. No Brasil, há relatos orais de que ele havia sido consagrado a *Ogodô* — uma “qualidade” desse orixá (Castillo, 2016).

Bamboxê é a transcrição brasileira do nome próprio iorubá *Bangbosé*, que significa “ajuda-me a segurar o oxê”. Oxê é a ferramenta ritual de Xangô, o machado duplo. É um nome relativamente comum entre os iorubás/nagôs, nas linhagens que cultuam o orixá Xangô. (Lima, 1987, p. 71).

Xangô constitui o orixá patrono do Ilê Axé Odô Obá Obitikô, objeto deste estudo, e, em sua honra, realiza-se mensalmente (salvo raras exceções) a oferta ritual de sua comida principal, o Amalá (Figura 9). Trata-se de um momento de celebração coletiva que integra rezas, agradecimentos e pedidos, reunindo os filhos/as de santo da casa e outras pessoas vinculadas ao terreiro. O quiabo é ingrediente principal do preparo do Amalá, ele é cortado coletivamente, em um ato sacralizado pela sua importância.

Figura 9 – Filhas de santo do Ilê Axé Odô Obá Obitikô cortando quiabo para o dia de Amalá de Xangô



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

Como muitos agudás, Bamboxê nunca oficializou casamento cristão. Teve, ao que se tem conhecimento, 3 (três) esposas, prática comum da poliginia tradicional iorubá, e 10 (dez) filhos no total (Castillo, 2016). Sua filha mais velha, de nome Maria Júlia (Figura 10), nasceu aproximadamente em 1854, na Bahia.

Figura 10 – Maria Júlia Martins de Andrade, primogênita de Bamboxê Obitikô



Fonte: Site do Pilão de Prata, [s.d.].

Em sua pesquisa, Lisa Castillo encontrou registros da compra de uma casa, por Bamboxê Obitikô, “[...] localizada na estrada do Pau Miúdo, uma pequena vila da periferia semirrural da freguesia de Santo Antônio Além do Carmo, em Salvador. A escritura data de 28 de abril de 1866 [...]” (Castillo, 2011, p. 59). A casa havia sido registrada em nome dessa filha, Maria Júlia, ainda menor de idade, mesmo com a vigência da Lei de Terras, no Brasil, que limitava o acesso à terra pela compra, dificultando que os escravizados libertos pudessem pagar por elas (Amorim; Tárrega, 2019), demonstrando que Bamboxê além de ter condições financeiras, usou do artifício de registrar a propriedade em nome de sua filha, nascida no Brasil.

A escritura nos informa que o comprador era pai: a propriedade foi registrada no nome de sua filha Júlia, de menor, “com a condição, porém, de poder ele comprador usufruir a dita casa durante a sua vida”. Esta Júlia, com certeza, era a filha conhecida na memória oral por Maria Júlia, que na sua vida adulta teria um filho, Felisberto, que também se tornara babalaô. (Castillo, 2011, p. 59).

Relatos orais sugerem que a freguesia do Santo Antônio era muito grande, no passado, se estendendo até o atual bairro do Cabula, onde, possivelmente, foi instalado um terreiro pertencente a Maria Júlia. Entrevistados deste estudo relataram terem conhecimento de que este terreiro tinha proximidade ao bairro do Pernambués, vizinho ao Cabula, em Salvador.

A trajetória de Maria Júlia Martins de Andrade evidencia, de forma ampla, a continuidade familiar da rede religiosa estabelecida por Bamboxê Obitikô e o papel central desempenhado por sua linhagem no trânsito e consolidação do culto aos orixás entre Brasil e África. Desde jovem, Maria Júlia acompanhou o pai em viagens entre Bahia, Rio de Janeiro e Lagos, integrando-se às atividades rituais que marcaram a expansão do Candomblé no final do século XIX e participando, inclusive, de cerimônias que foram interrompidas por batidas policiais no Rio de Janeiro, o que confirma seu engajamento nas práticas religiosas daquele período. Casada com Eduardo Américo de Souza, Maria Júlia teve em Lagos o filho Felisberto, batizado em 1878, e permaneceu no continente Africano por muitos anos até decidir retornar definitivamente à Bahia, onde viveu por décadas até sua morte, em 1926 (Castillo, 2012, 2016).

Segundo Castillo (2016), Bamboxê Obitikô faleceu na Bahia, possivelmente, antes de 1905. Relatos familiares sugerem o ano de 1908. Seu túmulo encontra-se na capela principal da Igreja do Rosário dos Pretos (Figura 11), no Pelourinho, Salvador. “[...] é um dos poucos que há posterior à virada do século XX, um indício do enorme prestígio que o velho babalaô tinha na Bahia” (Castillo, 2012, p. 103). Anos depois, o ossuário de Felisberto (que faleceu em 1940), aos 63 anos, também foi depositado neste mesmo jazigo, trazido do Rio de Janeiro para Salvador pelo seu filho Taurino, segundo relatos familiares.

Esse movimento Atlântico também estruturou a trajetória de Felisberto (Figura 12), que após uma temporada de juventude na Inglaterra, fixou-se em Salvador, no bairro do Matatu, seguindo os passos maternos. Na Bahia, mãe e filho consolidaram sua inserção religiosa: segundo a memória oral, Maria Júlia tornou-se ialorixá consagrada a Xangô, enquanto Felisberto destacava-se como mestre de obras, membro da Irmandade do Rosário e babalaô iniciado para Ogum, projetando-se como liderança importante do Candomblé nas primeiras décadas do século XX (Castillo, 2012, 2016).

Figura 11 – Ossuário de Bamboxê Obitikô e Felisberto Américo Sowzer na Igreja do Rosário dos Pretos, em Salvador, Bahia



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

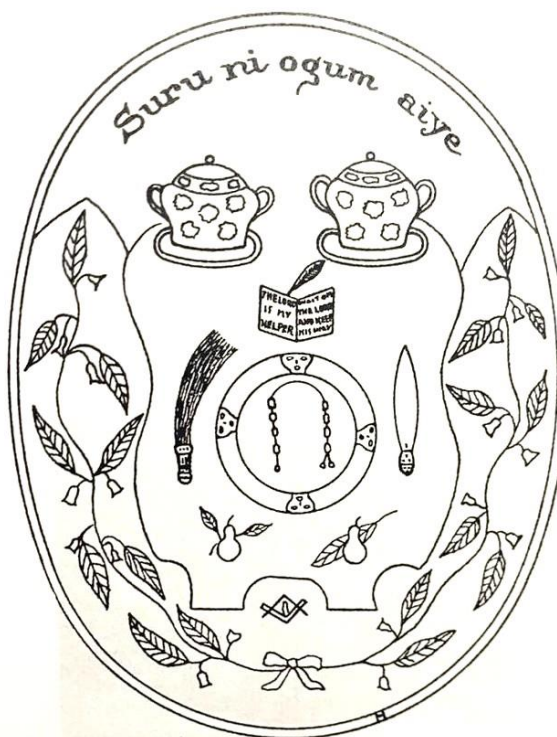
Figura 12 – O babalaô, Felisberto Américo Sowzer (à esquerda), e com filhas de santo (à direita) – [s.d.]



Fonte: cedida por Anderson Soares.

O último dos babalaôs afro-baianos foi Felisberto Sowzer, que, como alguns outros brasileiros que retornaram para Lagos, anglicizaram seu sobrenome [Sowzer] – originalmente Souza. Alguns de seus descendentes me disseram que ele tinha orgulho em ser “inglês”, já que Lagos era uma colônia britânica e, naquela época, no Brasil, ele valorizava a distinção de saber falar inglês. Carneiro (1986, p. 120) diz que Felisberto também falava inglês e iorubá com fluência. Como muitos homens da elite de Lagos e da Bahia daquele tempo, ele era maçom, uma afiliação que ele expunha com orgulho junto com a sua “ingletude” e a sua competência como sacerdote de *Ifá*. Ao lado de sua casa em Salvador, na Bahia, tinha uma placa [Figura 13] indicando o sacerdote de *Ifá*, o compasso maçônico, e o provérbio iorubá *Suru ni oogun aiye* – significando “Paciência é o remédio para tudo na vida”, e duas inscrições bíblicas em inglês: *The Lord is my helper* (“O Senhor é minha ajuda”) e *Wait on the Lord and keep his way* (“Espere o Senhor e siga Seu caminho”) [...] (Matory, 1998, p. 269-270).

Figura 13 – Desenho com inscrição em iorubá, “Paciência é o remédio da vida”, na sala de Felisberto Sowzer



Fonte: Pierson (1936 *apud* Castillo, 2010, p. 217).

Reconhecido por seu domínio do jogo de *Ifá* e pela habilidade singular em “jogar com *odus*”, Felisberto é descrito como o responsável tanto pela organização quanto pela redação do documento que consolidou o sistema, realizando a façanha de integrar ao jogo de búzios, elementos essenciais do saber oracular de *Ifá*, sem violar seus segredos (Braga, 2011).

A criação do sistema de jogo de búzios conhecido como *Sistema Bamboxê* (Figura 14) resulta de um complexo processo de síntese, adaptação e reelaboração

dos saberes divinatórios iorubanos no contexto afro-religioso brasileiro, fundamentado, sobretudo, na incorporação, ao *dilogun*, de princípios estruturais do *Opelê Ifá*. Tal sistema não se constituiu como mera transposição mecânica, mas como uma construção intelectual que reorganizou mitos, lendas, fábulas, histórias dos povos iorubanos e prescrições rituais, estruturando-os em “caminhos” capazes de orientar consultas e *ebós* dentro da dinâmica do Candomblé. Embora haja debate sobre a autoria do manuscrito que serviu de base para essa sistematização, os indícios apontam de forma consistente para Felisberto Sowzer, o babalaô Benzinho de Ogum, neto de Bamboxê (Braga, 2011). Beniste (2025) revela que em 1978 lhe fora confiado a transcrição de tal documento por mãe Cantulina (ialorixá do Opô Afonjá, à época), mais conhecida como mãe Cantu, neta de Joaquim Vieira da Silva, amigo de Bamboxê Obitikô, citado anteriormente:

Costumava mostrar-me documentos antigos e cartas, confiando a mim a ordenação de todo o material. Foi nessa época que me entregou um trabalho, incubindo-me da tarefa de transcrevê-lo de forma legível, pois havia sido escrito a pena e tinteiro, em uma linguagem antiga e já corroída pelo tempo. Era um tratado sobre o jogo dos búzios com o significado dos *Odú*, cuja origem remontava ao *Àsé Bámgbósé*. [...] Esse tratado revela o sistema de jogo de búzios elaborado de forma prática com as histórias de todos os caminhos, sem os complexos 256 *Odú* de *Ifá* e fontes mitológicas africanas [...]. Esta obra apresentada baseia-se naquele sistema adotado pelas casas tradicionais do eixo Rio-Salvador e que nós denominamos Sistema *Bámgbósé*, por ser de tal *Àsé* a origem do tratado. (Beniste, 2025, p. 11).

Figura 14 – Jogo de búzios, conhecido como *Sistema Bamboxê*



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

A atuação de Maria Júlia e Felisberto reafirma a vitalidade da linhagem de Bamboxê Obitikô e sua relevância na formação e fortalecimento das comunidades afro-religiosas na Bahia e no Rio de Janeiro. Felisberto Sowzer teve 6 (seis) filhos (1909-1920), de duas mães distintas, mas ambas de nome iguais: Damázia. Primeiramente, Tertuliana e Caetana, e posteriormente, Crispim, Regina, Taurino e Ireneia (Figura 15). Todos seguiram os passos familiares na prática religiosa do Candomblé. Dentre os que se tornaram autoridades religiosas, estão as filhas: *Iyá* Caetana e *Iyá* Regina, ialorixás de terreiros fundado por elas: o Ilê Axé Làjuomin (em Salvador-BA) e o Ilê Axé Yamin (no Rio de Janeiro-RJ), respectivamente, e Ireneia, a caçula, que herdou a liderança do terreiro da família, o Ilê Axé Odô Obá Obitikô, em Salvador-BA. Atualmente o terreiro está sob os cuidados de *Iyá* Aline Sowzer, primeira neta de *iyá* Ireneia, falecida em 14 de dezembro de 2014. “[...] Vários dos seus descendentes são sacerdotes respeitados no mundo do Candomblé hoje em dia.” (Castillo, 2012, p. 79).

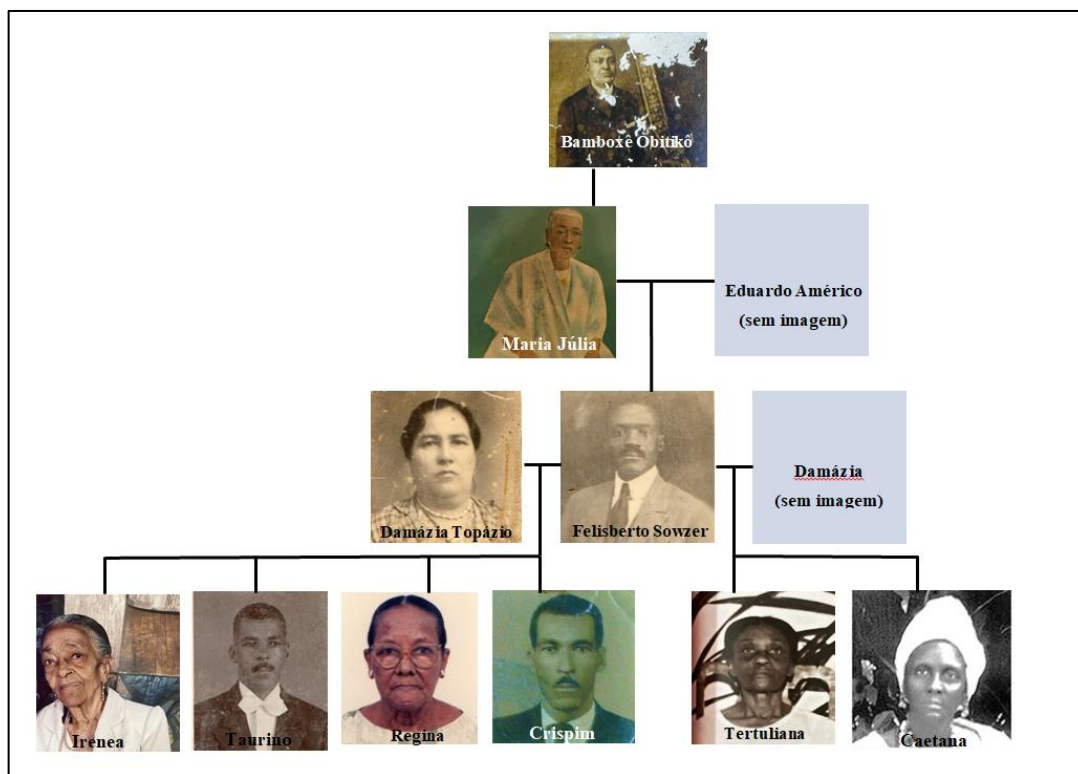
Figura 15 – Damázia Topázio, esposa de Felisberto, e seus quatro filhos: Taurino, Crispim, Regina e Ireneia (no colo)



Fonte: Acervo pessoal, 1922.

A árvore genealógica da família Bamboxê, brasileira, até seus bisnetos, pode ser observada na Figura 16, todos apresentados aqui na pesquisa.

Figura 16 – Árvore genealógica família Bamboxê (Brasil)



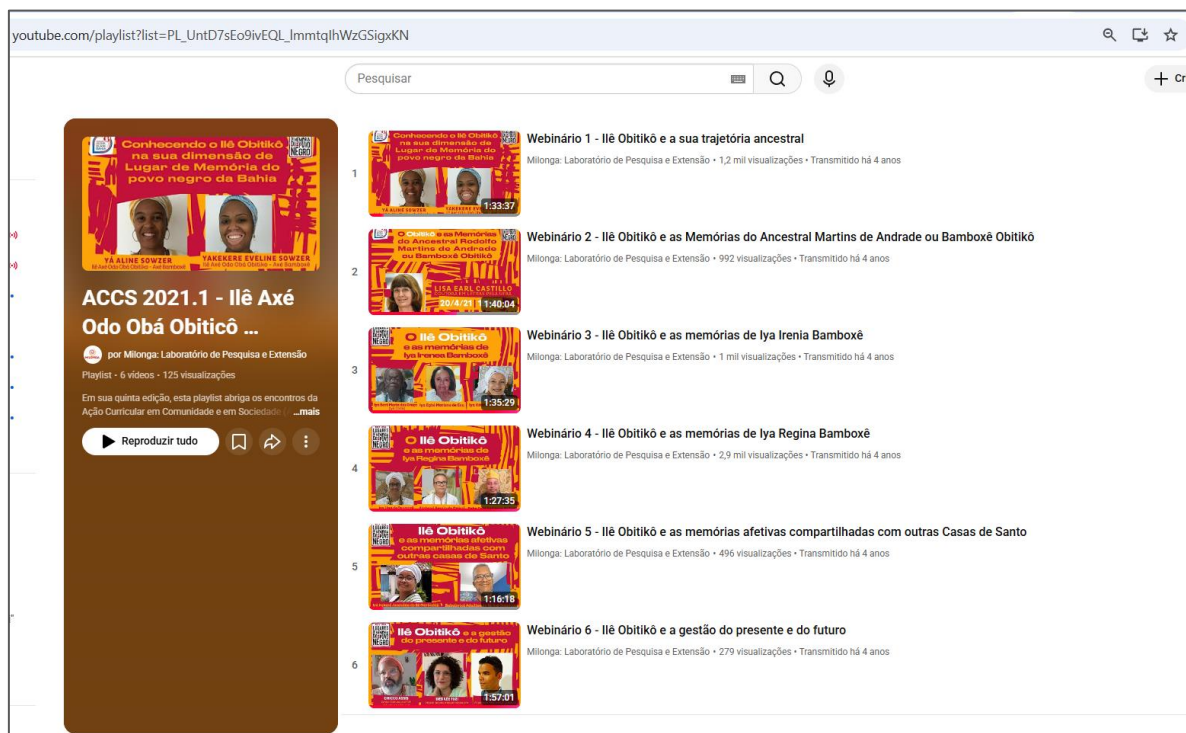
Fonte: Acervo pessoal: Bamboxê, Ireneia. Site Pilão Prata: Maria Júlia, Caetana. Cedidas por Anderson Soares: Damázia, Felisberto, Crispim, Regina e Taurino. Souza; Sousa, (2011): Tertuliana.

No ano pandêmico de 2021, o terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô foi contemplado com o recebimento de recursos emergenciais no âmbito do Mapa Cultural de Salvador, financiado com recursos da lei Aldir Blanc, traçando como contrapartida junto à Fundação Gregório de Matos, a participação na disciplina: “Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade – Universidade Federal da Bahia (ACCS – UFBA) Lugares de Memória do Povo Negro”, que teve como objetivo refletir e sugerir caminhos estratégicos e sustentáveis para a gestão do futuro, das comunidades negras, que são atravessadas por suas oportunidades e limitações.

Aconteceram 6 (seis) encontros de modo síncrono, exibidos através do canal do *Youtube*, do Laboratório de Extensão Milonga – UFBA (Figura 17), realizando uma viagem à memória ancestral do terreiro Obitikô, traçando uma linha do tempo, desde os tempos de Bamboxê Obitikô – com a participação da Dra. Lisa Castillo –, passando

pela trajetória de *Iyá Irenia*, a rede de territorialidade do terreiro, até chegar à atualidade, com *Iyá Aline*, e finalizar com a perspectiva de gestão do futuro, através de discussões sobre estratégias de preservação e salvaguarda – com a participação da historiadora Desirée Tozi, do arquiteto Denis Matos e do Gestor de Cultura Chico Assis.

Figura 17 – Canal do Laboratório Milonga no Youtube



Fonte: Canal do Laboratório Milonga (2021).

Ressalta-se que, ao percorrer a trajetória Atlântica de Bamboxê Obitikô e de seus descendentes, evidenciamos a amplitude histórica, religiosa e genealógica de uma linhagem cuja atuação ultrapassa fronteiras temporais e geográficas. A análise articulou documentos, memórias e tradições orais, demonstrando como esses sujeitos não apenas atravessaram, mas também moldaram os territórios diaspóricos por onde circularam, legitimaram autoridades religiosas, preservando e recriando saberes fundamentais do Candomblé.

3 MEMÓRIA E TRADIÇÃO DO ILÊ AXÉ ODÔ OBÁ OBITIKÔ: FUNDAÇÃO, FAMÍLIA DE SANTO E APRENDIZADOS

Entender o Ilê Axé Odô Obá Obitikô requer conhecer sua história de criação, permeada por experiências, vidas e heranças antigas que definem o caráter do território religioso e mantêm sua razão de ser. Nessa caminhada, a família de santo ganha importância, sendo uma organização social e religiosa onde origens e conexões se unem, ultrapassando os elos de sangue e formando uma teia de inclusão conduzida pela liderança ritual da mãe de santo, cujo zelo assegura harmonia, ordem e perpetuação da cultura. Ligado a isso, o desenvolvimento do saber, experimentado de forma sensível, coletiva e ininterrupta, com destaque para a oralidade, surge como uma base crucial de repasse dos princípios, possibilitando que os conhecimentos antigos se reinventem e se fortaleçam ao longo do tempo. Em conjunto, esses aspectos dão início ao entendimento da dinâmica interna do terreiro, mostrando como memória, vínculo e ensino amparam a força do axé.

3.1 MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE: PERSPECTIVAS AFRO-DIASPÓRICAS E DECOLONIAIS

Quando examinamos a memória sob a perspectiva das vivências afro-diaspóricas e decoloniais, percebemos que ela vai além das recordações pessoais, transforma-se em um território de poder político, cultural e espiritual, onde as identidades são formadas, lutam e se moldam. Não é simplesmente trazer de volta eventos do passado, mas sim dar vida a um conjunto de sentidos que resistiram ao sofrimento histórico da escravidão, à opressão colonial, ao esquecimento imposto pelas instituições, ao racismo religioso e às diversas formas de tentar calar essas vozes. Neste cenário, a memória se manifesta como uma energia vital, um palco de confronto, um ato de dar novo sentido e, acima de tudo, um meio de re-existir.

Os pensadores afro-diaspóricos, sendo a maioria do Sul Global, como Hall, Gilroy, hooks, Mbembe, Santiago, Nascimento, Sodrê, Gonzalez, Martins e Carvalho, cada um à sua maneira, nos fornecem ferramentas essenciais para entender a memória não só como um arquivo do que já aconteceu, mas como uma ação insurgente, uma manifestação e uma construção coletiva.

Nesse sentido, Stuart Hall (2003) se destaca como figura essencial para entendermos a intrincada relação entre memória e identidade nas vivências da diáspora negra. Segundo Hall, as identidades culturais não são entidades imutáveis, mas sim dinâmicas, em permanente construção. A memória, assim, não é um mero repositório de costumes, mas um mosaico de histórias em constante debate. A diáspora, definida por partidas, quebras e reorganizações, gera maneiras inéditas de rememorar, refazer e ressignificar o passado ancestral. Hall (2003) ressalta que, para indivíduos negros espalhados pelo mundo, o ato de recordar é também um ato de se refazer perante narrativas despedaçadas pela opressão colonial. A memória atua como uma "ligação" identitária, possibilitando que traços de ascendência africana se transformem em novos contextos culturais, sem perder sua força. Em Hall, portanto, a memória transcende a mera recordação: ela é um processo, uma ação, uma luta por sentidos e um propulsor de identidades em constante transformação.

Para Paul Gilroy (2001) a identidade negra e sua cultura são inerentes ao processo da escravidão e racismo. O desenraizamento, deslocamento e trocas culturais transatlânticas ocorridos pelos negros escravizados são elementos que contribuíram nas construções política e histórica da identidade negra no Ocidente. O autor explora a ligação entre memória e diáspora ao retratar o "Atlântico Negro" como um local de trânsito de indivíduos, tradições e recordações. A lembrança da escravidão é dinâmica, moldando expressões artísticas, ações políticas e crenças.

A lembrança como um refúgio para a cura e a reconstrução pode ser observada em bell hooks (2001), que afirma que a memória é um campo de forças contra a opressão. hooks frisa que o ato de relembrar é um desafio ao silêncio imposto pelo racismo e pelo sistema colonial. A memória transcende o simples ato de registrar, sendo um ato político e emocional que pode restaurar a honra e fortalecer os laços da comunidade. Sua visão revela a memória como uma ação libertadora, que atribui um novo sentido à dor e gera presença. A memória também se torna um ensinamento: ao contar sua própria história, a pessoa negra aprende a mudar as estruturas de poder que tentaram dizer quem ela era. É a memória que ensina, fortalece e liberta.

Achille Mbembe (2018), por outro lado, aumenta a discussão ao colocar a memória dentro da crítica ao colonialismo. Para ele, o colonialismo criou formas específicas de esquecer, deixar de lado e silenciar que não são apenas acontecimentos históricos, mas ferramentas para dominar. Mbembe diz que a

violência do colonialismo não se resume a dominar territórios e pessoas; ela também age sobre o tempo, dividindo as chances de continuidade histórica dos povos africanos. Desse modo, resgatar a memória é um ato de desobediência à ideia colonial que tentou acabar não só com vidas, mas também com maneiras de viver, pensar, sentir e lembrar. Sua reflexão sobre o pós-colonialismo sugere que lutar contra o racismo de hoje exige processos de re-lembrança que consigam refazer as formas de ser e criar outras visões políticas. A memória é um lugar de luta contra a política de morte e de reinvenção da vida.

Na América Latina, Silviano Santiago (2000) explora a memória focando nas tensões entre o centro e a margem, o poder dominante e a criação, a história reconhecida e os relatos de grupos marginalizados. Sua ideia de "entre-lugar" é essencial para entender como os povos colonizados criam memórias misturadas e originais, afetadas por mudanças culturais. Na perspectiva de Santiago, a memória literária e cultural latino-americana surge exatamente nessa zona de fronteira, onde a vivência da diferença se transforma em arte e ação política. Ao abordar a memória, ele destaca que recordar é também se colocar no mundo de forma crítica, desafiando as ordens impostas pela colonização. Seu modo de pensar ajuda a entender a memória da população negra brasileira como um espaço de criação e luta, presente em diversos "entre-lugares" de identidade.

No Brasil, essa tensão é traduzida por Lélia Gonzalez (1984, 1988) através do conceito de "Amefricanidade". Gonzalez argumenta que a memória negra está entranhada na própria estrutura da sociedade brasileira, manifestando-se no "Pretuguês", a marca da africanização na língua portuguesa. De acordo com Gonzalez, a memória é de "corpo e alma"; reside na linguagem, nos modos de falar e na resistência cotidiana das mulheres negras, sendo a base fundamental para a denúncia do mito da democracia racial e para a afirmação de uma identidade política negra brasileira.

Beatriz Nascimento (2008) leva o debate para um nível profundamente ligado à vivência afro-brasileira. Ao estudar comunidades negras tanto no campo quanto na cidade, Nascimento nota que a memória serve como base para a organização política, espiritual e cultural. No quilombo, por exemplo, ou no terreiro, a memória é uma prática do dia a dia: ela guia formas de viver juntos, a relação com a terra e os sentidos de liberdade. Significa resgatar o corpo negro como um arquivo vivo, capaz de transmitir

histórias que os registros oficiais esconderam. Dessa forma, sua contribuição garante que memória e território se formam em conjunto, virando alicerces fundamentais da identidade afro-brasileira.

Muniz Sodré (2002) compreende a memória como uma força pulsante, atrelada às raízes ancestrais e à tradição oral. Em "O Terreiro e a Cidade", expressa que o axé é a própria memória transmutada em energia, um ciclo vital constante. Descreve a memória afro-brasileira como um sistema de transmissão que transcende a forma escrita, manifestando-se por meio de rituais, gestos e narrativas míticas. A palavra ancestral se materializa em corpo, melodia e movimento. Sodré revela uma faceta da memória que vai além do simples registro, sendo vivenciada como uma experiência sensorial, coletiva e profundamente espiritual.

No mesmo âmbito, Leda Maria Martins (1997) desenvolve a ideia de performances da memória, focando em rituais afro-brasileiros como congado e festas religiosas. Segundo a autora, essas ações não só rememoram o que passou, mas o renovam, dão forma e transformam. Sua ideia de "oralitura", que une fala e escrita, revela que a lembrança se grava ao mesmo tempo no corpo, na voz e no movimento. É uma lembrança que não fica só no antigo, mas vive agora, formando quem somos e fortalecendo laços na comunidade. As tradições afro-brasileiras, para Martins, são como documentos vivos, que mostram a herança dos ancestrais e combatem a ideia de esquecimento deixada pelo colonialismo.

José Jorge de Carvalho (2005), por sua vez, ressalta o valor dos saberes afro-brasileiros como maneiras válidas e fortes de criar conhecimento, baseadas em outras formas de lembrar, entender e viver a vida. Para ele, a memória é uma ferramenta essencial para o saber, principalmente quando ligada aos antepassados. Carvalho defende que o pensamento afro-brasileiro, presente em terreiros, quilombos e festas culturais, tem suas próprias formas de guardar e passar adiante a memória. Nesse sentido, ele questiona a força do pensamento ocidental, que muitas vezes ignora a importância das práticas orais e comunitárias como formas de saber. Seu trabalho reforça a ideia de que a memória negra não é só informação, mas um caminho, a base de um pensamento que junta ética, fé e história.

Portanto, esses/as autores/as mostram que a memória é um ato político de resgate da história, uma forma de criar identidade e um espaço de valorização dos ancestrais. Mais do que simplesmente lembrar do passado, é dar a ele força para

viver, usá-lo como um guia no presente e como uma esperança para o futuro. A ancestralidade representa o nosso arquivo. A memória não é apenas um conteúdo transmitido, mas um método: uma forma singular de interpretar o mundo a partir das práticas negras. Ao reconhecer os terreiros como espaços de produção intelectual, Carvalho (2005) afirma que o terreiro é uma escola, uma universidade da memória, argumentando que as tradições afro-brasileiras oferecem visões de mundo abrangentes e sofisticadas que desafiam os padrões eurocêntricos de saber. Longe de ser uma simples recordação, a memória se transforma em instrumento de luta política, refúgio de cura, palco de criação, base epistemológica e pulsação espiritual. Ela capacita indivíduos e comunidades negras a reconstruir sua presença no mundo e a reivindicar as histórias que lhes foram negadas.

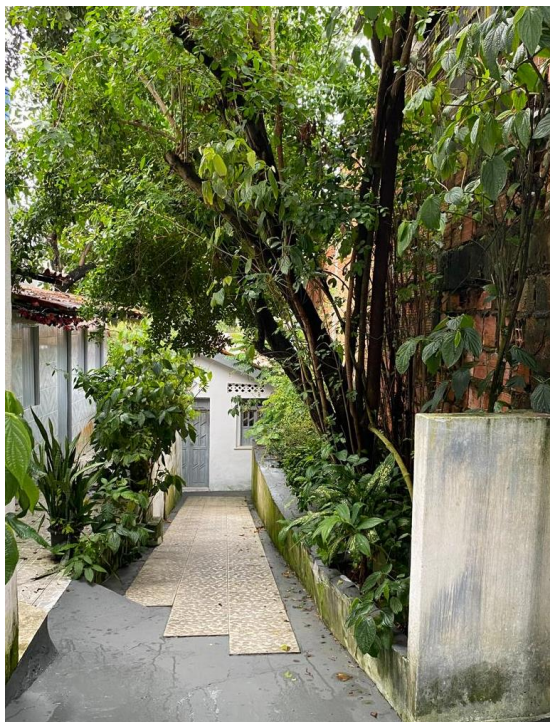
3.2 ONDE NASCE O AXÉ: ORIGENS DO ILÊ AXÉ ODÔ OBÁ OBITIKÔ

A reconstituição histórica do Ilê Axé Odô Obá Obitikô, tal como narrada por seus filhos e filhas de santo, revela um mosaico de memórias que converge para uma origem ancestral profundamente enraizada na tradição *ketu* na Bahia. Os relatos dos entrevistados⁶ articulam a fundação do terreiro (Figura 18) a uma linhagem familiar e religiosa específica, tendo como figura central, o ancestral Bamboxê Obitikô, referido no segundo capítulo.

Conforme atestam as falas, notadamente dos entrevistados E2, E5, E7, E8, E11, E12 e E15, há um consenso de que o terreiro foi fundado por Rodolfo Manoel Martins de Andrade, Bamboxê Obitikô, para sua filha, Maria Júlia Martins de Andrade, tataravó da atual sucessora, *iyá* Aline Sowzer, ilustrado na seguinte fala: “Ah, não tenho nada exato. Só história de que foi lá que começou. Que a nossa família fazia os rituais lá, com o velho Bamboxê, com a vó Júlia, com seu Benzinho [Felisberto]. E que começou lá com eles, naquele local. Essa é a única informação que eu tenho.” (Entrevistado E5).

⁶ Ver metodologia nas páginas 24 a 27.

Figura 18 – Entrada do terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

A memória coletiva situa este evento fundacional por volta da década de 1880, com base em documentos e anotações familiares. O interlocutor E8 também traz informações sobre a existência do terreiro: “Não nasci dentro do terreiro, mas já sabia que existia. Minha mãe nasceu em 1908, já existia.”

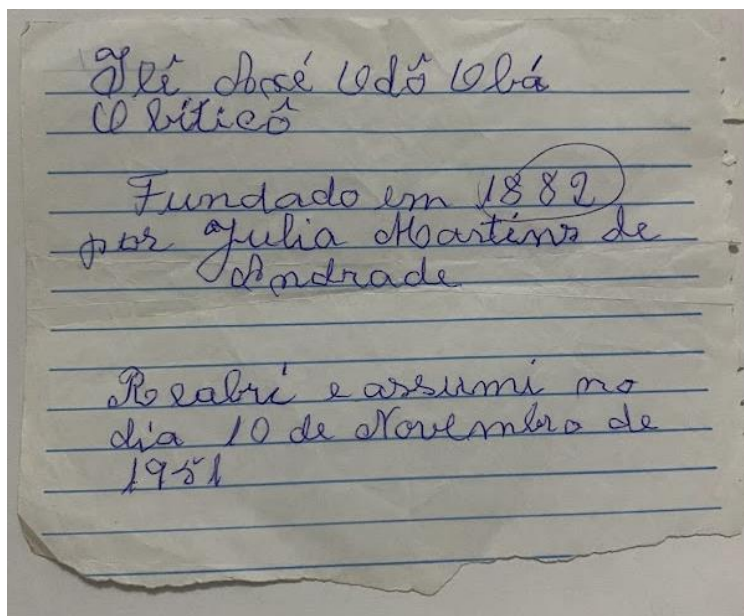
O desenvolvimento do *àsê* individual e o de cada grupo impulsiona o *àsê* do “terreiro”. Quanto mais um “terreiro” é antigo e ativo, quanto mais as sacerdotisas encarregadas das obrigações rituais apresentam um grau de iniciação elevada, tanto mais poderoso será o *àsê* do “terreiro”. O conhecimento e o desenvolvimento iniciático estão em função da absorção e da elaboração de *àsê*. (Santos, Juana, 1986, p. 40).

Segundo informações coletadas para o trabalho, o terreiro nunca fora registrado junto a órgãos responsáveis pela formalização desses territórios como instituição religiosa, o que dificulta ter uma data específica da sua fundação. Em pesquisa junto à Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB), localizada no centro histórico de Salvador, em outubro de 2025, não foram encontrados documentos e nem inscrições.

Em entrevista com um dos participantes, foi apresentado o documento a seguir (Figura 19), que consta de uma anotação num pedaço de folha de papel, onde por

ocasião de dizer a data de fundação do terreiro para a participação de políticas públicas – recebimento de cestas básicas – *Iyá Irene* (Figura 20) escreveu a próprio punho, a data de fundação do terreiro e sua fundadora, sendo em 1882 por sua avó Maria Júlia, e a data da sua assunção enquanto líder religiosa, no ano de 1951.

Figura 19 – Documento feito à mão pela *Iyá Irene*, contendo a data da fundação do terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô



Fonte: Acervo pessoal [s.d.].

Figura 20 – *Iyá Irene* (Mãe Irene) e esposo na área de entrada do terreiro



Fonte: Acervo pessoal, 1981.

Nos registros encontrados pela historiadora Lisa Castillo (2016), das viagens realizadas por Maria Júlia, nesse período, constam que estando em Lagos, ela faz sua primeira viagem de retorno à Bahia, em 1886, em companhia de seu filho Felisberto e, sete anos depois, esteve no Rio de Janeiro. Em seguida, não há registros de sua chegada a Lagos, mas ela se dirige novamente ao Brasil, em abril de 1896, podendo ter sido sua última viagem Atlântica, pois não há mais registros sobre sua ida a Lagos. Estas informações não convergem com o documento apresentado na entrevista, porém, a partir de 1905, registros do Imposto sobre a Propriedade Predial e Territorial Urbana (IPTU) demonstram que mãe e filho já residiam no bairro do Matatu, onde Bamboxê vivenciou seus últimos anos (Castillo, 2016).

A localização geográfica original do ilê, no bairro do Matatu, em Salvador, – hoje chamado bairro Luiz Anselmo, tal qual o nome da rua – é descrita como uma escolha estratégica de Bamboxê, que buscou um:

[...] local elevado, bastante alto, extenso de vegetações e cercados, tanto do lado de declive de um lado do terreno, como do outro existiam rios. Então, era assim, tudo que alguém da seita precisaria para ter em volta era vegetação. Extensa vegetação e rios. E aqui ele encontrou essas coisas importantes pra ele se fixar. (Entrevistado E11).

As narrativas também detalham que o terreno escolhido oferecia as condições ideais para a instalação de um terreiro, com espaço para casas de santos, barracão e a “roça” com árvores, rios e terra sagrada. Essa descrição não apenas situa o terreiro fisicamente, mas também vincula sua existência a um princípio de sacralidade do espaço natural.

Castillo (2012) relata que Bamboxê poderia ter “[...] influenciado a decisão de Joaquim [Vieira da Silva] de se mudar para a Bahia. [...] Há uma escritura de 1900 que revela que ele e Isadora tomaram um empréstimo para comprar uma casa no bairro de Nazaré, não muito longe do distrito de Matatu, onde Bamboxê já morava” (Castillo, 2012, p. 105); além de confirmar que a casa de *iyá* Ireneia fora construída em terreno “em frente à casa que era de Bamboxê, em Salvador, no bairro de Brotas” (Castillo, 2012, p. 99). Com isso, pode-se presumir que o Ilê Axê Odô Obá Obitikô existe há pelo menos 125 anos.

O processo sucessório emerge como um eixo narrativo importante, que reforça o caráter dinástico da liderança. Com o falecimento de Maria Júlia em 1926, a

sucessão recaiu sobre sua neta caçula, Irenea Sowzer, com apenas cinco anos de idade. Os relatos dos entrevistados E7 e E15 descrevem um momento de transição ritualística complexo, onde, durante o *axexê* (cerimônia fúnebre) de dona Júlia, os orixás determinaram, por meio do jogo de búzios, que Irenea (comumente chamada de mãe Irene) seria a herdeira do axé. Esta narrativa enfatiza um tema recorrente nas tradições de Candomblé, a vontade divina sobrepondo-se à vontade humana.

A assunção à liderança do terreiro não foi imediata, embora apontada como sucessora quando criança, ela somente aconteceu na sua fase adulta. As entrevistas, em especial o entrevistado E15, trazem um quadro de resistência inicial por parte de mãe Irene, para que ela assumisse seu destino religioso de ialorixá e continuasse a liderança do terreiro. Narrativas de adversidades físicas e outras enfermidades são interpretadas como pressões do orixá Xangô, patrono da família:

Então, quando chegou a hora de assumir, ela já era mocinha, ela era moça, ela não queria. Ela ficou [...] noiva sem conseguir casar, porque Xangô não permitia, porque ela tinha que assumir. [...] E aí foi quando a sobrinha teve um problema, [...] não era material, [era] problema espiritual, tinha que se iniciar, onde ela teve que botar esse barco, iniciar a sobrinha. (Entrevistado E15).

Marcando assim, o reinício efetivo das atividades do terreiro sob sua liderança, por volta dos 30 anos de idade. Este episódio ilustra o conceito de que a continuidade do axé depende do cumprimento das obrigações religiosas e da aceitação do desígnio dos orixás.

A transmissão do conhecimento sobre a história do terreiro ocorreu predominantemente pela via oral, seja nas conversas com as ialorixás mais velhas (Entrevistados E1, E2), seja através de documentos escritos guardados pela família (Entrevistado E12). O participante E8 relata que:

O surgimento do terreiro, o pouco que eu sei é que é um dos mais antigos aqui em Salvador. Sei que [...] Bamboxê, comprou. Morava lá no 84 que era do outro lado, no lado de Olga do Alaketu e [...] Júlia com Felisberto compraram o lado de cá. Isso, aquele pedaço ali, sempre foram deles, há muitos anos. (Entrevistado E8).

Figuras como mãe Regina, irmã de mãe Irene, e a própria historiografia familiar citada pelos participantes da pesquisa E5, E8 e E12, são apontadas como fontes primordiais para a preservação dessa memória, fato melhor descrito mais à frente,

devido ao compartilhamento de liderança do terreiro, por elas. Apesar de variações nos detalhes, as narrativas convergem para uma origem nobre e tradicional, reforçando a identidade do Ilê Axé Odô Obá Obitikô como uma casa de linhagem direta de Bamboxê, o que lhe confere um lugar de destaque e respeito no panorama do Candomblé baiano. Porém, outras figuras também se destacam como descendentes e propagadoras do legado da família Bamboxê: mãe Caetana, irmã paterna de Irene e Regina, iniciada para o orixá Oxum. Foi fundadora do Ilê Axé Lajuomin, em 1941, localizado no bairro da Vasco da Gama, que no ano de 2024 foi reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado da Bahia. E o seu sobrinho, Air José, babalorixá do Ilê Odô Ogê (Terreiro Pilão de Prata) e filho carnal de sua irmã, Tertuliana. Seu terreiro foi fundado em 1961 e foi tombado pelo Governo do Estado da Bahia desde 2004.

Portanto, o histórico do terreiro, construído a partir das memórias dos entrevistados, apresenta-se como um pilar fundamental para a compreensão de sua identidade. Ele é caracterizado por uma fundação vinculada a uma figura ancestral proeminente, uma sucessão determinada pelos orixás e uma localização geográfica carregada de significado religioso. Esses elementos, transmitidos por meio de gerações, não apenas mapeiam as raízes ancestrais do Obitikô, mas também constituem o cerne de sua memória coletiva, servindo como referência de autenticidade e continuidade para a comunidade religiosa.

3.3 ENTRE RAÍZES E LAÇOS: A TRADIÇÃO VIVA DA FAMÍLIA DE SANTO

O conceito de família de santo designa um arranjo social e religioso em que os vínculos de iniciação na religião se sobrepõem às relações biológicas, estruturando uma rede de pertencimento centralizada na autoridade ritual do líder do terreiro, a mãe ou o pai de santo, também chamados de ialorixá e babalorixá, respectivamente. Esses dirigentes assumem uma paternidade classificatória que organiza a vida em comunidade, garantindo coesão, disciplina e continuidade da tradição (Lima, 2003).

O sentimento de pertencimento aparece fortemente vinculado à ideia de família de santo, compreendida como espaço de acolhimento, aprendizagem e responsabilidade compartilhada. As memórias evocadas apontam para uma vivência comunitária intensa, na qual o terreiro se configurava como extensão da vida

cotidiana, lugar de sociabilidade, trabalho coletivo e formação ética, como diz o entrevistado E10: “Vivia aqui assim, é diferente do Candomblé hoje, todo mundo vivia dentro do terreiro, no período das obrigações. [...] A gente foi criado assim com todo mundo, com essas pessoas aqui, que era tipo uma comunidade.” Esse pertencimento é atravessado por afetos, como amor, gratidão, respeito e, também, por tensões e conflitos, que não anulam, mas antes reforçam, a centralidade do axé como elemento agregador. Pertencer ao Ilê Axé Odô Obá Obitikô significa reconhecer-se como parte de uma linhagem, assumir compromissos com a continuidade da casa e carregar, na própria trajetória, a responsabilidade de honrar os ancestrais e os ensinamentos recebidos, como ilustrado na fala a seguir:

É, ter ciência de que ser um membro da família e aos poucos ir tomando consciência da importância da nossa família [...]. Eu começo a me dedicar mais para a manutenção da casa, contribuindo com os afazeres internos na manutenção predial, na parte de também de tocar, cantar, participar de obrigação. Eu diria que, de uma maneira total, onde houvesse a necessidade de ajuda, de acordo com o meu grau de aprendizado, eu estava ali pronto para colaborar. Então, eu sempre me envolvi e continuo envolvido, participando 100% do que for necessário. (Entrevistado E11).

A noção de família de santo constitui um eixo central na estruturação comunitária e na transmissão da memória no terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô. Mais do que uma metáfora, essa categoria organiza as relações sociais, as afeições e as responsabilidades ritualísticas, conformando um sistema de parentesco religioso que se entrelaça, mas não se confunde totalmente com os laços consanguíneos. Como aponta o Entrevistado E12, trata-se de uma família de extensão grande, marcada por uma descendência e origem comum que permite aos membros se reconhecerem como parte de um mesmo axé, corroborando com a fala de Tramonte (2012, p. 390):

[...] ao contrário da dimensão cada vez mais nuclear que adquire a família biológica nas sociedades ditas modernas, na família de santo, permanecem os valores da ancestralidade, a importância das origens das “feituas” e os fortes laços de parentesco “no santo”. A família de santo é a principal célula agregadora do terreiro.

A noção de “ser, tornar-se e viver Bamboxê” emerge, nos discursos, como um percurso formativo marcado pela iniciação, pela convivência cotidiana e pela incorporação progressiva dos fundamentos do axé. “Ser Bamboxê” não se limita ao pertencimento nominal a uma linhagem religiosa, mas implica assumir uma ética, uma postura corporal, um modo específico de se relacionar com o sagrado, com os mais

velhos e com a coletividade. O “tornar-se” está associado ao tempo de santo, às obrigações cumpridas e ao aprendizado gradual que respeita a maturidade religiosa e cronológica. Já o “viver Bamboxê” se expressa na prática cotidiana da tradição: no cuidado com os orixás, na observância dos preceitos, na repetição ritualizada de gestos, rezas, cantigas e modos de fazer que, ao serem reiterados, produzem pertencimento e reconhecimento mútuo.

Lima (2003) argumenta que crescer em uma família de Candomblé, marcada pela socialização em um sistema de crenças estruturado pelos orixás, pela internalização contínua de sua presença e por um ambiente regido por valores e normas sancionados simbolicamente, cria uma predisposição que ultrapassa fatores culturais ou psicológicos imediatos, para a crença e a participação efetiva no culto.

Outro entrevistado reforça essa ideia ao destacar o tratamento indiferenciado entre familiares de sangue e filhos e filhas de santo (Figura 21) no cotidiano do terreiro, embora haja uma nítida separação de papéis quando se trata das práticas rituais específicas:

A nossa relação com religião é uma relação que independente do vínculo familiar, essa vinculação religiosa é uma vinculação, como eu disse, hierárquica, formal. A gente tinha essa relação formal com qualquer coisa, assim é para fazer tal coisa, tal, tal. Aí não existia aquela situação porque a gente é filho, tem que ser diferente, sabe? Não existia, assim, um tratamento diferenciado, porque alguém é parente [...]. A gente tinha dentro da religião [...] um tratamento adequado à posição de cada um na hierarquia do que dizia respeito à parte religiosa. (Entrevistado E10).

Figura 21 – Filhas de santo do terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô



Fonte: cedida por Anderson Soares [s.d.].

Desta forma, mesmo entre parentes, o pertencimento ao grupo se organiza prioritariamente pela hierarquia ritual, e não por laços de sangue, convergindo para a compreensão de que a família de santo opera por regras próprias, baseadas na autoridade religiosa e no lugar ocupado na estrutura do terreiro, garantindo que o tratamento e as obrigações sejam definidos pelo posto hierárquico e não pela condição de filho biológico.

Segundo Lima (2003), o líder de um terreiro detém autoridade plena sobre todos os membros do grupo, independentemente da posição hierárquica que ocupem, e que dele se espera obediência e respeito absolutos:

[...] O poder da mãe de santo e sua autoridade sobre os filhos de sua casa podem ser expressos pelas cerimônias de iniciação em seus vários graus de intensidade. [...] Em cada um desses ritos, a mãe de santo é a intermediária da força mística dos orixás com o corpo dos seus filhos; ela quem estabelece essa comunicação [...], além disso, quem dirige efetivamente toda atividade da casa [...] (Lima, 2003 p. 135-136).

A ialorixá do Ilê Axé Odô Obá Obitikô, referida à memória desse trabalho, era mãe Irene Sowzer. Ela esteve à frente do terreiro por 63 anos – 1951 a 2014 – desempenhando sua missão espiritual até o seu falecimento. Teve como seu braço direito à sua irmã consanguínea, mãe Regina Topázio Sowzer, iaquequerê ou mãe pequena do terreiro (Figura 22), cargo vitalício, sendo a segunda pessoa da ialorixá (Lima, 2003); em 1957 mudou-se para o Rio de Janeiro, fundando o seu próprio terreiro, o Axé Ilê Yamin. O cargo de iaquequerê continuou sendo exercido por ela, no Ilê Axé Odô Obá Obitikô, até o seu falecimento, em 2009.

O terreiro Obitikô tem como liderança atual a ialorixá Aline Sowzer, sucessora e neta carnal de mãe Irene, que ocupa esse cargo desde 2015, e como iaquequerê, esta pesquisadora (Figura 23), desde 2016, irmã carnal da ialorixá, repetindo a experiência do passado, vivida pelas suas ancestrais.

Figura 22 – *Yiá Irene e Yiá Regina no Ilê Axé Yamin*



Fonte: cedida por Anderson Soares [s.d.].

Figura 23 – *Yiá Aline e Yiá Eveline no Ilê Axé Odô Obá Obitikô*



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

A hierarquia dentro do terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô não se configura como um corpo rígido e estratificado, mas como uma organização funcional baseada na experiência, na confiança e no cumprimento das obrigações. Não havia, em certos períodos, um grande número de cargos formalizados. As funções eram compartilhadas, especialmente, entre a ialorixá mãe Irene e mãe Regina, – por ser a iaquequerê – que atuavam de forma complementar: a primeira centralizando o mando ritual e a ordem, e a segunda assumindo o cuidado, a criação e o ensino dos mais novos, como relata o respondente:

[...] minha mãe de santo me ensinou muita coisa. Ela aí, nem gostava de *iaô* e nem gostava de ir no *runcó*, mas ela ia pintar. Só quem pintava era ela. [...] Às vezes, falava as coisas. E mãe Regina foi a professora que eu tive, entendeu? Foi ela. Ela que me ensinou o nome das coisas. Como é que chamava? “Isso chama assim, isso chama assim...” nome de fruta. Tudo foi ela que me ensinou, rezar, que eu nunca mais me esqueci. Assim... foi uma coisa boa. E minha mãe de santo quando saía, quando a gente veio pro barracão, ela passou a me explicar as coisas, porque ela sabia que eu tinha um cargo, então ela passou a me dizer as coisas. “Isso é assim, isso é assado, não pode fazer isso”, sabe? Assim foi o aprendizado que eu tive, foram elas duas, foi minha mãe pequena e minha mãe de santo. (Entrevistado E1).

Este relato muito se aproxima do modelo funcional de iaquequerê exposto por Carneiro (1948 *apud* Lima, 2003) onde relata que a mãe pequena mantém um contato mais direto com os filhos de santo, acompanhando de perto o desenvolvimento das cerimônias enquanto a mãe de santo assume funções de supervisão, orientação e direção. Sendo também tratada como mãe pelos filhos, que lhe prestam bênçãos e reverências semelhantes às dirigidas à sacerdotisa principal.

Os laços foram mantidos por meio de um constante trânsito e frequência entre as casas da família religiosa, especialmente entre o terreiro matriz em Salvador e a casa no Rio de Janeiro liderada, anteriormente, por mãe Regina, evidenciando uma rede de solidariedade e pertencimento que ultrapassa divisas geográficas.

Os filhos e filhas mais velhos, aqueles que já haviam cumprido certas obrigações e conquistado a confiança da liderança, assumiam papéis importantes no auxílio às tarefas do terreiro, na preparação da culinária, no ensino das rezas, cantigas, toques (Figura 24), e danças aos iniciantes. Tal fato é discutido por Lima (2003), sobre o princípio da senioridade, onde o autor discorre que o tempo de iniciação e experiência ritual podem contribuir na orientação e condução dos mais

novos, sendo um “elemento importante no equilíbrio e na hegemonia da organização dos candomblés.” (Lima, 2003, p. 79).

Figura 24 – Oficina de toques no terreiro



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

As práticas identitárias se constroem e se reconstroem a partir da tradição entendida como processo vivo, transmitido, sobretudo, pela oralidade e pela observação, como exemplifica o participante E6: “Aprendi [a cozinhar as comidas do axé], vendo outras pessoas fazendo. Chamando pra mostrar como é que fazia. [...] É o tempo que vai ensinando devagarzinho para aprender, não pra fazer coisa errada, de qualquer jeito.” O aprendizado dos fundamentos do candomblé ocorre no contato direto com os rituais, com os mais velhos e com as rotinas do terreiro, em um movimento contínuo de repetição, escuta e incorporação. A tradição, nesse sentido, não se apresenta como um conjunto rígido de normas, mas como um campo de saberes que se atualiza no tempo, mantendo seus princípios estruturantes ao mesmo tempo em que se adapta às condições históricas e sociais vividas pela comunidade de santo. A identidade se constrói, assim, na tensão permanente entre continuidade e recriação.

Hampâté Bâ (2010) argumenta que grande parte do conhecimento africano: histórico, social, religioso e cultural, foi transmitido através da oralidade, preservado e repassado pelos mais velhos, tidos como guardiões da “memória viva”, legitimando, assim, a estruturação das práticas religiosas do Candomblé e suas formas de conhecimento, no qual identidade e saber são considerados inseparáveis. Segundo ele:

Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados [...]. Ela é, ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. A tradição oral baseia-se em uma certa concepção do homem, do seu lugar e do seu papel no seio do universo. (Hampaté Bâ, 2010, p. 169).

O interlocutor E10 demonstra que apesar das mudanças na rotina e condições históricas, e com a influência da sociedade contemporânea nos modos de vida, a tradição pode se adaptar sem a perda das práticas e fundamentos vividos no terreiro e da sua essência ritual:

Dentro do terreiro que eu me mantive, eu não observo mudanças. Eu falo do ponto de vista do fazer, das práticas religiosas. Eu não observo mudanças. O que eu tenho observado, o que no meu modo de ver é natural, é a dinâmica da vida que se leva hoje. [...] As profissões, as atividades, elas têm ocupado, vamos dizer assim, um espaço de tempo muito grande e outros hábitos que foram introduzidos pela própria dinâmica da sociedade, ou seja, da convivência das pessoas no espaço, no espaço externo ao terreiro, digamos assim, na vivência urbana. [...] Natural que as pessoas hoje vivem muito diferente do modo de vida que eu comecei a vivenciar na década de 60, 70, 80, mas eu não vejo isso como algo de certo ou errado. [...] Então, as pessoas realmente aprendem outra maneira do dia a dia, a sua rotina diária, seu modo de vida é diferente. (Entrevistado E10).

Ser *agbá* – ter mais de cinquenta anos de iniciação – significava ocupar um lugar de respeito, o de “velho entre velhos”, detentor de uma memória viva dos fundamentos. Trata-se, portanto, de uma hierarquia que se constrói na convivência, no aprendizado contínuo e no respeito mútuo, onde cada um deve “saber sua posição e respeitar a do outro”, como marcas de uma estrutura que, embora flexível, é

profundamente enraizada na tradição. O Entrevistado E1 rememora como acontecia a construção dessa relação:

[...] antigamente era assim, você completava, fazia obrigação, aí as pessoas davam cargo. [...] Então, elas, como eram as mais velhas. Eu mesmo alcancei a obrigação de dona Laura de Omolu de 3 anos, de 7 anos, dona Laura de Ogum também que fizeram na época que mamãe fez o santo. [...] Então, elas tinham um cargo assim, porque já estavam com 3 anos, já tinham feito a obrigação de 3, de 7, podia. Aí, dona Laura mesmo, a mãe pequena de Hamilton, sabia tudo: folha, cozinhar, tudo ela sabia. Então, ela tinha esse cargo. (Entrevistado E1).

A hierarquia, a autoridade e a legitimidade aparecem como elementos fundamentais na conformação da identidade afro-religiosa. Longe de serem percebidas apenas como mecanismos de controle, essas dimensões são narradas como garantidoras da ordem, da transmissão correta dos fundamentos e da preservação do axé. A autoridade dos mais velhos se ancora na experiência, no tempo de santo e no reconhecimento coletivo, conferindo legitimidade às orientações e decisões. Nesse contexto, a identidade se constrói na relação pedagógica entre quem ensina e quem aprende, marcada por confiança, respeito e gradual autonomia. Para Juana dos Santos (1986, p. 51) o Candomblé opera através de uma epistemologia própria onde “o conhecimento e a tradição não são armazenados [...], mas revividos e realimentados permanentemente. Os arquivos são vivos, são cadeias cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração.”

Os significados atribuídos a si e aos outros são mediados pela lógica relacional própria do Candomblé, na qual a identidade individual se constrói dentro do coletivo. Os relatos destacam a importância do respeito ao *ori* do outro, ao tempo de santo, à experiência acumulada e à posição ocupada na hierarquia. Essa forma de se perceber e perceber o outro conforma subjetividades marcadas pela noção de limite, disciplina e reconhecimento da alteridade. A identidade, nesse sentido, é produzida no exercício constante de saber “ocupar o seu lugar, sem ultrapassar os mais velhos nem se diminuir diante dos mais novos” (Entrevistado 2), revelando uma ética do equilíbrio e da responsabilidade coletiva. De acordo com Cavalcante (2020), o homem já traz consigo elementos que podem auxiliar na construção da sua identidade, contudo, sofre influências constantes das relações sociais, que podem contribuir tanto na reafirmação como na negação da sua estruturação.

A adesão e filiação religiosa ao Ilê Axé Odô Obá Obitikô ocorria por diferentes vias. Muitos entrevistados relataram um processo gradual de frequência e proximidade, acompanhando familiares já iniciados, antes de sua própria iniciação. O ingresso formal, no entanto, era frequentemente motivado por uma necessidade de cura ou por orientação divina. Relatos de doenças físicas e espirituais são recorrentes como sinais que levam as pessoas a buscar o terreiro, como narra o Entrevistado E6:

Eu comecei pela dor, doente [...]. Sentia dor de cabeça. Cabeça não, eu via era assim, eu tinha que andar, sem rumo. [...] Se eu ia levar um filho para um médico, os outros que me traziam. Começava a chorar e o pessoal ligava para meu marido [para dizer] que eu estava maluca dentro de casa, aí ele largava o trabalho, vinha pra cuidar de mim. (Entrevistado E6).

Lima (2003) argumenta que o ingresso ao terreiro, embora voluntário, segue modos de chamada e reconhecimento já consolidados na tradição. As pessoas decidem frequentar a partir da interpretação de sinais que fazem sentido dentro de seu universo cultural e simbólico, entendidos como manifestações da vontade do orixá, que deve ser respeitada, pois ignorá-la pode trazer advertências ou desequilíbrios percebidos como sanções espirituais. Assim, quando alguém culturalmente familiarizado com o Candomblé identifica um sinal, recorre aos caminhos rituais conhecidos para confirmar seu chamado e, quando necessário, realizar a iniciação que formaliza sua filiação ao terreiro. O trecho, a seguir, converge com o relato anterior do Entrevistado E6:

O fator mais frequente nessas histórias é a doença. Muitas vezes distúrbios nervosos e de comportamento, mas estes são quase sempre racionalizados pelos informantes de uma maneira eufemística ou evasiva. A história da doença, sem dúvida, levaria, em alguns casos, a um diagnóstico de neurose ou mesmo de psicose. (Lima, 2003, p. 67).

No Ilê Axé Odô Obá Obitikô, o diagnóstico era feito pela ialorixá por meio do jogo de búzios (“olhar para ver”), que indicava quais práticas eram necessárias a serem realizadas. A eficiência do ritual era atestada pela melhora da saúde, conferindo legitimidade ao processo, como relata um participante: “[...] comecei a me sentir mal. Aí minha mãe de santo foi olhar para ver o que era e disse que era [...] Xangô. Aí lavei uma conta aqui [...] pra melhorar. Realmente melhorei. Aí depois, com

quase 10 anos, eu fiz o santo” (Entrevistado E1). A iniciação podia ocorrer em tenra idade ou na vida adulta, havendo até casos de pessoas mais idosas.

Quando um sinal ocorre numa pessoa culturalmente ligada ao Candomblé, a situação se resolve pelos meios conhecidos e aceitos. Todo um sistema de práticas divinatórias existe no Candomblé para assegurar ou esclarecer a vontade dos deuses. E é um personagem importante, um *oluô*, ou olhador, quem irá dizer, com suas técnicas de consultar o destino e o futuro, qual é o orixá protetor da pessoa e o que é que deve ser feito para ajudá-la. (Lima, 2003, p. 66).

Após o período de obrigações, era comum “levar o santo para casa”, mantendo-se, porém, vinculado ao terreiro através da participação nas festas e obrigações coletivas. A outorga de direitos, como o de se tornar ialorixá ou babalorixá, era um ato solene da liderança, na cerimônia de “receber a cuia”, como expressa o Entrevistado E7: “[...] a mãe Irene me deu a cuia, ela que me deu o direito de ser um babalorixá. Ela me deu dentro da casa, dentro do Ilê Axé Odô Obá Obitikô, ela me deu os direitos de poder ser, exercer o cargo de babalorixá [...]”.

“Receber a cuia” é o termo utilizado para denominar o momento da entrega oficial do direito do *ebome* ser um pai ou mãe de santo, de ter seu próprio terreiro, ato simbolizado pelo recebimento de uma cuia contendo uma navalha, uma faca e uma tesoura – ou somente uma navalha – pelas mãos do seu líder religioso, geralmente na sua obrigação de 7 (sete) anos, como ocorre no terreiro Obitikô. Isso não acontece de forma automática e não é para todo mundo, é uma situação apontada pelos orixás, por meio do jogo de búzios. Existe outro termo, de origem *jeje*, muito utilizado para este acontecimento que é a cerimônia do *decá* (Lima, 2003).

Eventuais rupturas são mencionadas, relacionadas a questões conjugais pessoais ou conflitos internos, como o relatado pelo Entrevistado E6: “[...] eu passei muito pouco tempo. Eu passei porque eu fiz o santo, eu melhorei, o marido já não queria mais deixar.” No entanto, a continuidade pela família consanguínea se mostra uma característica marcante desta linhagem.

O perfil e a relação com a liderança eram pautados por uma combinação de afeto familiar e rigor hierárquico. A figura da ialorixá era ao mesmo tempo mãe, professora e autoridade máxima. Os relatos destacam a proximidade e o afeto – “ela tinha um afeto muito grande por mim”, “era muito próxima” –, mas também o respeito e a disciplina inerentes à relação. Líderes como mãe Irene são descritas como sábias,

rígidas nos fundamentos e detentoras de um conhecimento profundo, que transmitiam oralmente aos seus filhos, incentivando-os a anotar os ensinamentos, como recorda o respondente E2: “Minha mãe de santo sabia tudo da minha vida. Eu nunca escondi nada dela. [...] Era assim a minha relação com ela [...]. Ela me ensinava muito e mandava eu anotar no caderno tudo que ela me falava. Ela dizia: 'Anote para você não esquecer'.”

Uma prática muito comum, utilizada entre os adeptos do Candomblé, é a da escrita em cadernos ditos “de fundamento”, que ajudam a memorizar rituais, rezas, cantigas, banhos, dentre outras informações, fornecendo suporte ao aprendizado. Normalmente de uso e conhecimento individual, “[...] no qual seu dono guarda um patrimônio particular de valor incalculável.” (Castillo, 2010, p. 93).

Assim, a convivência diária, as conversas, o acompanhamento nas tarefas do terreiro e a participação nos rituais eram os espaços privilegiados para essa transmissão. A liderança era exercida com franqueza e firmeza, e o respeito à sua autoridade era um valor absoluto, independentemente do vínculo de sangue. Essa relação dual – de intimidade e formalidade – era fundamental para a manutenção da ordem interna e para a preservação da memória e dos preceitos do axé, definindo a identidade religiosa de cada filho e filha de santo ao longo de suas vidas. “Os membros da comunidade [...] estão unidos não apenas pela prática religiosa, mas, sobretudo, por uma estrutura sócio-cultural, cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos.” (Santos, Juana, 1986, p. 38). O Entrevistado E15 traz uma memória que demonstra a importância dessa relação para si próprio, e para sua trajetória na religião:

Qualquer velho desse tem muito a nos ensinar, muito, muito, em gestos, em coisas mínimas. E eu, nessa convivência, aprendi muito, muito. Eu não falo simplesmente, “olha, ela me deu o fundamento, ela me deu o ouro”, não estou falando sobre isso. Eu falo de comportamento, de conduta, de respeito, de humildade, de fé, de também cultuar [...]. Então, foi uma sabedoria infinita que, ao longo do tempo foi crescendo e para minha casa, como abri o terreiro lá, isso foi de grande valia. Que me deu, assim, uma força, me deu um respaldo, me deu uma base no mundo [...]. (Entrevistado 15).

Dessa forma, a análise das entrevistas revela que a família de santo no Ilê Axé Odô Obá Obitikô é uma instituição complexa, onde se articulam memória, hierarquia, ensinamento, afeto e obrigação. Ela funciona como o principal mecanismo de

socialização religiosa, de transmissão geracional do conhecimento e de sustentação de uma identidade coletiva fundada numa ancestralidade comum e no compartilhamento de uma mesma tradição ritual, que embora ancorada na continuidade, não é imune a transformações. As mudanças nas formas de vivência comunitária, no tempo disponível para o terreiro e nas dinâmicas sociais contemporâneas impactam os modos de transmissão e aprendizagem. Ainda assim, a identidade afro-religiosa no Ilê Axé Odô Obá Obitikô se revela como dinâmica, capaz de se (re)construir sem romper com seus fundamentos. A memória dos “tempos antigos” funciona, nesse processo, como referência normativa e afetiva, orientando adaptações e reafirmando a centralidade do axé como princípio vital que forma, sustenta e ressignifica o “ser Bamboxê” ao longo do tempo.

3.4 APRENDIZADO QUE GUARDA OS PRINCÍPIOS E TECE GERAÇÕES

O processo de aprendizado no Candomblé, conforme revelado pelas narrativas dos entrevistados no Ilê Axé Odô Obá Obitikô, constitui-se como um pilar fundamental para a manutenção e transmissão da memória ancestral. Distante de modelos formais e imutáveis, esse processo é profundamente enraizado na experiência sensorial, na convivência comunitária e na observação atenta, articulando-se em torno de princípios que garantem a continuidade dos fundamentos religiosos por meio de gerações. Assim, a memória, longe de ser apenas lembrança do passado, atua como fundamento ativo da identidade, atualizando ensinamentos, práticas e valores que conformam modos de existir, agir e sentir no interior da comunidade de santo.

A identidade afro-religiosa no Obitikô não se apresenta como um atributo fixo ou essencializado, mas como um processo contínuo de construção, reconstrução e reafirmação, profundamente enraizado na memória coletiva e na oralidade. As narrativas dos entrevistados revelam que a construção da identidade cultural afro-religiosa no terreiro se dá, de modo central, por meio de práticas corporais, sensoriais e simbólicas que articulam tradição, memória e experiência vivida. Essas práticas não operam apenas como expressões culturais isoladas, mas como formas complexas de produção de sentido, por meio das quais os sujeitos aprendem, incorporam e recriam o axé no corpo e na alma. A identidade, nesse contexto, é forjada no fazer cotidiano

do terreiro, onde saber, sentir e agir se entrelaçam como dimensões indissociáveis do pertencimento afro-religioso.

Como resume um entrevistado, o aprendizado se dá: "Aprendendo, vendo as coisas, como é que fazia. Minha tia, [...] também a via fazendo as coisas e aos pouquinhos fui aprendendo, vendo como era que fazia e reproduzindo" (Entrevistado E12), o que evidencia a primazia da observação e da reprodução como métodos fundantes, transcendendo a aquisição de meras técnicas ritualísticas.

Nos terreiros a "educação da atenção", que gradativamente transforma os participantes em membros experientes, dá-se de muitas formas e em situações diversas: festas, consultas, conversas, atividades práticas como cozinhar, tratar bichos, arrumar o barracão, preparar oferendas. (Rabelo; Santos, 2011, p. 189).

A estruturação desse aprendizado ocorre, primordialmente, pela presença e pelo convívio. Nesse contexto, os mais velhos detêm o papel central de guardiões do saber, e o processo educativo ocorre pelo compartilhamento de papéis na educação do axé, mediante uma relação de proximidade, fortalecendo laços de solidariedade, cooperação e confiança. Essa experiência é revelada por Rabelo e Santos (2011, p. 189) ao afirmarem que no processo de aprendizado, uma pessoa mais experiente "provê os contextos em que [o mais novo] possa desenvolver a proficiência." No terreiro, as aptidões não são meramente ensinadas, mas sim reconstruídas, aprimoradas e nutridas constantemente pela integração dos novatos num espaço comum e familiar. Conforme demonstrado na Figura 25, o conhecimento sobre as ervas sagradas representa um aprendizado essencial, erguido na rotina, através da vivência e da troca de experiências.

Figura 25 – Aprendendo sobre folha de santo no terreiro



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

A língua ritual, os cantos, as rezas e os toques no atabaque constituem marcadores fundamentais desse processo identitário. A musicalidade do terreiro não apenas acompanha os rituais, mas organiza o tempo, o espaço e os corpos, orientando gestos, emoções e estados de consciência. Há um poder investido nos textos rituais, mobilizando as atividades religiosas (Santos, Juana, 1986), como ilustra um interlocutor, sobre os instrumentos percussivos:

Eles têm uma das maiores importâncias para mim que tem dentro da religião, [...] é chamar aquela energia, chamar o sagrado. Você sentir a energia do sagrado com os atabaques, com toque até na cabaça. Eu me emociono. Tocar Candomblé na cabaça, porque ela contava que lá nos tempos passados não se podia ter atabaque. Então, muitas vezes tocado, tocava com o couro esticado nas pernas, nos bancos ou então na cabaça. E esse som, o som da cabaça tocado com as varas, com os aguidavis, o atabaque, ele tem um poder muito grande quando você está ali para o sagrado. (Entrevistado E7).

Os cânticos em línguas de matriz africana operam como dispositivos de memória ancestral, conectando os sujeitos a uma cosmologia que ultrapassa a dimensão individual e inscreve o corpo em uma história coletiva. Desse modo, a identidade afro-religiosa se manifesta também como experiência sonora e linguística, na qual a palavra cantada e ritmada cria vínculos entre humanos, orixás e ancestrais.

“A palavra é atuante, porque é condutora do poder do *asè*. A fórmula apropriada, pronunciada num momento preciso, induz à ação. A invocação se apoia nesse poder dinâmico do som” (Santos, Juana, 1986, p. 49). O entrevistado E10 descreve como a língua iorubá é praticada no Ilê Obitikô:

[...] nesse terreiro nosso aqui, sempre foi utilizada nos momentos das atividades religiosas, principalmente nos momentos adequados de oferendas e cânticos, que tinha essa finalidade, não se utilizava fora desses momentos, porque não é necessário. Só se utiliza determinada linguagem quando ela tem uma finalidade, digamos, determinou uma finalidade religiosa etc. no terreiro. Dessa forma que se utilizava, quando se quer expressar alguma tarefa, quando se quer expressar algum elemento da religião, dentro do que é sagrado. *Awure*, por exemplo, uma das palavras muito usadas na religião nossa, que é uma forma de pedir bênção. (Entrevistado E10).

O modo de transmissão do conhecimento privilegia a oralidade e a experiência prática, situando o aprendiz em um contexto de imersão total no cotidiano do terreiro. “[...] Esse sistema complexo de comunicação e relações é propulsionado pelo *àsè* que a noviça recebe da *Iyalôrisa* no decorrer da iniciação. A fidelidade aos preceitos e à experiência prática continuarão desenvolvendo esse poder posto em movimento” (Santos, Juana, 1986, p.45). Essa presença constante é crucial, pois o aprendizado se dá mediante a participação em tarefas habituais, como a preparação da culinária sagrada, a manutenção do espaço físico, a organização de rituais e o envolvimento em cerimônias mais complexas.

Aprender nestes contextos não é primeiramente adquirir um domínio intelectual do que se passa, é ajustar-se à cena, ser capaz de responder corporalmente a seu apelo e, desta forma, tornar-se parte dela. É um processo em que sensibilidades são despertadas, desenvolvidas e canalizadas rumo à formação de hábitos e disposições mais duradouras para agir. (Rabelo; Santos 2011, p. 190).

Aprende-se, assim, pela convivência, em um processo gradual, sequencial e contínuo. Conforme explica o respondente E11, “é como se fosse uma escola, que você vai passando de série em série. Só que a diferença é que não havia necessidade de avaliações [...] e sim realmente armazenamento de conhecimento”, numa analogia que sublinha a progressividade e a estruturação do aprendizado.

A temporalidade deste processo é singular, respeitando o ritmo individual, avançando conforme o grau de inserção do indivíduo nas dinâmicas sociais e rituais

do terreiro. Esse "fazer junto" é meticulosamente supervisionado pelos mais velhos, que exercem uma vigilância pedagógica constante, orientando, corrigindo e aconselhando. O Entrevistado E1 recorda o papel fundamental de sua mãe de santo: "Ela me ensinava tudo: a raspar um *iaô*, assentar um santo, tirar um *vumbi*. Tudo isso eu sei. Aprendi porque precisava pra mim, e precisava para ajudá-la." Essa fala revela a dupla dimensão do aprendizado: individual e comunitário, de autoformação e de serviço ao coletivo.

O Entrevistado E6 justifica a sua dificuldade ao reconhecer não ter passado por esse processo, como também ressalta a sua importância:

Aí tinha um lá na roça de outra pessoa, tinha um rapaz que me ensinava, mas ele também criticava. "Ah, você veio de não sei aonde e não aprendeu. Sua mãe de santo não ensinou isso assim?". Eu dizia, [...] eu não aprendi porque eu não estava lá, eu durei muito pouco tempo, porque quando você chega logo não vai [aprender] tudo, é devagar, o tempo vai passando e você vai aprendendo. Como é que eu vou chegar numa casa de Candomblé e saber tudo direitinho, não [...]. É o tempo que vai ensinando devagarzinho para aprender, não pra fazer coisa errada de qualquer jeito. Tem que ter a mão e o axé para fazer as coisas e a dedicação das coisas pra fazer. (Entrevistado, E6).

A corporalidade é outra dimensão indispensável desse processo. O conhecimento é incorporado por meio de gestos, danças, cantigas e posturas específicas de respeito, que materializam a tradição. A cultura afro-brasileira foi trazida, em partes, no corpo dos africanos que mesmo após terem sido sequestrados e privados do acesso a recursos, resistiram e fundiram-se a outras culturas, sendo implantadas no novo território (Bonzatto, 2021; Santos, José, 2008). Sob a visão de Silva, J. (2014), a constituição da identidade se dá também através da corporeidade que, por sua vez, é estabelecida na interação do sujeito com o externo,

O corpo é a dimensão biológica que materializa a nossa presença no mundo. É o lugar concreto onde manifestamos nossas vontades, desejos, tudo o que foi aprendido e observado ao longo de nossa história pessoal e, por esta razão, o corpo também é fruto de construção social, repleto de representações culturais e simbólicas de uma sociedade. (Silva, J., 2014, p. 264).

A repetição e o ensaio (Figura 26) são práticas constantes, como destacam vários entrevistados ao se referirem às cantigas e danças. O entrevistado E2 afirma: "Aprendi a dançar olhando as pessoas, olhava e fazia, imitava aquele passo", enquanto sobre as cantigas, relata: "Aprendi ouvindo e respondendo".

Figura 26 – Aprendendo a dançar as cantigas de orixás



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

A corporeidade, compreendida em sentido ampliado, atua como eixo articulador dessas práticas identitárias. O corpo no Candomblé é simultaneamente lugar de aprendizagem, veículo do axé e espaço de inscrição da memória. As dinâmicas corporais — como o cumprimento, a postura diante dos mais velhos, o modo de vestir e de circular no espaço do terreiro —, revelam que a identidade se constrói por meio de um conjunto de disposições corporais aprendidas e reiteradas ao longo do tempo. Essas corporeidades expressam hierarquias, pertencimentos e valores, funcionando como marcadores identitários que distinguem o “ser de dentro” e o “ser de fora”. O Entrevistado E3 ilustra, a seguir, as orientações recebidas como se expressar, após seu período iniciático:

A gente sempre ia, abaixava, ficava todo mundo ‘abaixadinho’, aí ensinava. Aí *iyá*: ‘Olha, quando as pessoas mais velhas chegarem aqui, tem que bater *paó*: deita direitinho, dá *dobale*, dá benção e depois vocês saem’. Cada uma ficava no cantinho assim. A gente sempre assim, juntinho. (Entrevistado E3).

Para Juana dos Santos (1986, p. 46) “a transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal [...] que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade.”

Sobre o ritmo de aprendizado, o interlocutor E11 descreve como "suave" e baseado na "absorção" do conhecimento, que é "armazenado" para uso futuro, num movimento de interiorização que se dá pela assimilação progressiva e pela aplicação prática, conforme afirma, também, o 10º entrevistado:

Aí tem aqueles períodos que a gente observa do primeiro ano, terceiro, sétimo etc. Essas obrigações todas que são pertinentes a cada uma dessas etapas. Fazendo todo esse aprendizado, essa transmissão de tradições dentro das etapas que competia pela vinculação religiosa, de acordo com aqueles princípios já da própria religião *yorubá*, da religião de orixás, que cada um tem que ser chamado a participar, a se inteirar do conhecimento conforme a evolução da pessoa dentro da religião e da própria vivência da idade cronológica, a idade religiosa. Era assim que era feita a transmissão do conhecimento. Aprende-se fazendo, e o fazer cotidiano é, em si, um ato ritualístico e pedagógico. (Entrevistado E10).

A tradição oral não se limita à transmissão de conteúdos, mas constitui um processo formativo integral, no qual o conhecimento é incorporado e vivido pelo aprendiz, moldando sua identidade, seu caráter e sua forma de estar no mundo, diferentemente da educação moderna ocidental, que frequentemente privilegia um saber abstrato e desvinculado da experiência existencial (Hampâté Bâ, 2010).

O aprendizado no Ilê Axé Odô Obá Obitikô revela-se, então, como um mecanismo vital de que o terreiro não mantém apenas vivas suas raízes ancestrais, mas também fortalece continuamente sua identidade coletiva, tecendo a memória do passado no fazer do presente. Ritmos, sabores e rezas não apenas preservam a tradição, mas criam mundos, modos de existir e de se reconhecer enquanto sujeito coletivo. A identidade que emerge dessas práticas é, portanto, relacional, processual e profundamente enraizada na experiência sensível, revelando que o axé, ao formar corpos e consciências, sustenta a continuidade e a vitalidade da tradição no tempo presente.

4 TERRITÓRIO SAGRADO E COSMOLÓGICO

Para a construção teórica deste capítulo, os pensadores que fundamentam esta discussão, com perspectiva afro-diaspórica e majoritariamente do Sul Global, como Saquet, Haesbaert, Nogueira, Munanga, Asante, Indi e Nanque, compreendem que território e identidade extrapolam definições fixas, e constituem dimensões interligadas, produzidas nas relações, nas práticas e nas disputas que atravessam a vida coletiva.

O território é uma construção social, histórica e relacional. É uma formação complexa e múltipla, que reflete as relações sociais em constante transformação. Marcos Aurélio Saquet (2007) afirma que o território é um processo ontológico e relacional, que se realiza na historicidade do cotidiano vivido. Em sua leitura, o território é “produto e condição das relações sociais”, sempre marcado por temporalidades, conflitos e práticas de resistência. Não existe território sem territorialidade, pois são as ações, os vínculos e os valores construídos pelos sujeitos que efetivamente produzem e transformam o território. A territorialidade corresponde às formas de pertencimento, organização e uso do espaço que se manifestam material e simbolicamente na vida cotidiana (Saquet, 2015).

Como destaca Rogério Haesbaert (2004), a territorialidade se refere às maneiras como as pessoas se apropriam, utilizam e atribuem significado ao território, de acordo com suas práticas e estratégias sociais. Representa a dimensão mais subjetiva do território, onde surgem identidades, emoções e sentimentos de pertencimento. A territorialidade, assim, é o conjunto de relações que se estabelecem entre sujeitos e espaços, mediadas pelo poder e pela cultura.

Sidnei Nogueira (2020) propõe uma discussão sobre como os centros tradicionais de terreiro são territórios religiosos detentores de saberes ancestrais, mas também políticos. Fazem parte da identidade nacional e (re)existem frente às perseguições ligadas a relações de poder, racismo e desigualdade histórica, especialmente no caso das religiões não hegemônicas – como o Candomblé. O autor denuncia como as religiões de tradições africanas foram historicamente inferiorizadas pela hierarquia religiosa herdada do colonialismo, e discute como os terreiros são territórios de enfrentamento ao racismo religioso, memória e afirmação identitária.

Estigmatizar sempre foi um exercício comum para a manutenção de poder. Separar a identidade da alteridade, separar o correto do incorreto, o aceitável do inaceitável, o natural do anormal, o branco do preto [...]. Estas ações eram (e ainda são) singularmente mais substanciais nos regimes teocráticos, em que o domínio da fé denota o domínio do poder. (Nogueira, 2020, p. 44).

A partir das contribuições de Kabengele Munanga (2009), especialmente em suas reflexões sobre negritude e identidade negra, compreende-se que a identidade não é fixa, mas construída em meio a disputas simbólicas e relações de poder marcadas pelo racismo estrutural. Para o autor, a identidade afrodescendente emerge como afirmação política diante de um contexto histórico que insiste em invisibilizar culturas e epistemologias negras. Nesse sentido, o território do terreiro pode ser entendido como espaço de reconstrução identitária, onde práticas, saberes e cosmologias afro-brasileiras são preservadas e atualizadas. Constituindo-se de um território simbólico de resistência, no qual a identidade negra se fortalece frente às pressões de homogeneização cultural e às manifestações de intolerância religiosa.

O terreiro de Candomblé pode ser compreendido como um território sagrado que centraliza a experiência africana na produção de conhecimento, deslocando o olhar das perspectivas hegemônicas para um *lôcus* epistemológico próprio, a partir do conceito de Afrocentricidade proposto por Molefi Kete Asante (2019). Nesse sentido, os saberes construídos no terreiro emergem da vivência histórica e cultural dos povos africanos e afro-diaspóricos, sendo transmitidos, sobretudo, pela oralidade e pela relação intergeracional com os mais velhos. Essa centralidade reafirma identidades, fortalece pertencimentos e garante a preservação de um patrimônio imaterial ancestral, evidenciando o território como espaço cosmológico, de resistência e de continuidade civilizatória.

No entanto, em uma visão cosmológica trazendo a perspectiva africana sobre a “terra”, esta não é apenas um pedaço de chão ou um espaço onde pessoas, animais e plantas vivem. Representa uma conexão social, de poder e de ligação com o divino. A relação com a terra é algo que envolve o ser humano tanto antes quanto depois do nascimento (Indi, 2024).

[...] A parte habitada pelos homens que é realmente terra, porque ele é realmente consagrado, e, por conseguinte, *cosmisada*. Tudo o que está fora dela é profano, amorfo, afluído, o caos, que está ainda no estado original. É através desse paradoxo da fronteira que separa a terra sagrada, *cosmisada* e o mundo profano que se constrói a porta mística que separa os dois

mundos, isto é, entre a *tabanca* habitada e o resto do mundo. (Nanque, 2017, p.60-61).

Assim, diferentes culturas africanas entendem a terra de muitas maneiras, mas todas compartilham a ideia de que ela é sagrada. Para o povo iorubá, a terra, chamada *Ilê Aiyê*, foi criada por *Obatalá* com a permissão de *Olodumare*, sendo *Ilê-Ifé* o centro do mundo. Já para o povo *jeje*, a terra foi feita pelas deusas e é um bem de todos. Os egípcios antigos também acreditavam que a criação era divina: a deusa *Nut*, que representava o céu, engolia e dava à luz o sol todo dia, mostrando o ciclo da vida. Para os *bantus*, a terra é o resultado de uma parceria entre as pessoas, sua cultura e seus antepassados. De forma parecida, o povo *pepel*, da Guiné-Bissau, acredita que as terras pertencem a seres sobrenaturais chamados *irãs*, que deixam as pessoas usarem a terra, se elas respeitarem, fizerem rituais e pedirem permissão para qualquer evento da comunidade, entre outros (Indi, 2024).

Mesmo com jeitos diferentes de pensar, todos concordam que a terra é divina, um lugar de memórias dos antepassados e parte essencial da vida humana. Lembrar dessas ideias ajudam a entender como elas foram passadas oralmente e continuam vivas hoje, influenciando como nos conectamos com a natureza.

Assim chegamos ao terreiro de Candomblé, que se constitui muito mais do que um simples espaço físico, é um território sagrado e cosmológico, um microcosmo onde os princípios ordenadores do universo se manifestam e são perpetuados. Regido por uma lógica profunda de continuidade e troca entre todas as dimensões da existência: os orixás, os antepassados e os humanos. Essa relação não é metafórica, mas prática e vivencial, sustentada pela ética fundamental da retribuição.

As relações de poder religioso podem ser analisadas sob uma perspectiva interna do terreiro e sob uma perspectiva relacional que o terreiro exerce com outras nações ou terreiros, com outras formas do *continuum* religioso afro-brasileiro ou com outras formas evidentes de poder, inclusive com o poder de outras religiões/religiosidades. No que tange às relações de poder endógeno, devemos entender que a estrutura interna de um terreiro não se encerra em seus muros. Existem verticalidades no terreiro: primeiramente, com a nação de origem; em segundo lugar, com a 'filiação' de cada terreiro. Investigar a estrutura interna de um terreiro sem levar em consideração essas verticalidades seria deixar de perceber estruturas de poder que perpassam cada terreiro e cada nação. (Carneiro, 2011, p. 5).

No coração do Candomblé está o entendimento de que a vida é uma rede de interdependências sacralizadas. Recebe-se constantemente dos orixás e dos

antepassados: axé, orientação, proteção e a própria existência, como descreveram os entrevistados, a seguir, sobre seus sentimentos sobre pertencer ao terreiro, respectivamente: “Eu diria que o terreiro foi enraizado em mim, na minha existência, como se fosse a minha atividade normal de viver, crescer, me envolver na minha vida, como de uma maneira geral, como um todo.” (Entrevistado E11); “Eu vejo que não posso deixar de buscar maneiras de cumprir com as minhas tarefas e obrigações. Então, eu acho que pelo fato de eu estar com mais idade não significa que eu tenha que me aposentar do meu compromisso com o orixá.” (Entrevistado E12).

Em retribuição, é imperativo "dar comida" aos orixás, levar oferendas, "fazer o santo", e cumprir uma série de obrigações rituais. Esta não é uma transação comercial, mas o cumprimento de um ciclo vital. É uma dívida que nunca se paga no sentido de que a gratidão e a reciprocidade são permanentes, um compromisso existencial: “[...] eu acho que a gente está sempre devendo alguma coisa. Para mim, eu acho que a gente sempre tem o dever de fazer alguma coisa. Nesse sentido que eu penso, religião.” (Entrevistado E10).

Esse compromisso se materializa no cuidado e trabalho cotidiano com o seu território. Plantar, colher, manter o terreiro limpo, preparar oferendas, cozinhar para a comunidade – todas essas atividades são impregnadas de valor ritualístico. Haesbart (2004) argumenta que no território pode existir uma dimensão simbólico-cultural, através de uma identidade territorial que é produto da apropriação/valorização simbólica dos grupos sociais sobre os seus espaços. O trabalho diário é, em si, um ato de preservação do axé (Figura 27) e de manutenção do mundo. É através desse fazer contínuo que o sagrado se manifesta e se renova.

O terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô é um território delimitado e organizado hierarquicamente, com lugares sagrados e privativos. Esses limites e intersecções são fundamentais. A frase "ali começa o barracão" (Figura 28) marca a transição do profano para o sagrado, um portal que separa e conecta mundos.

Figura 27 – Manutenção na casa do Caboclo do Terreiro



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

Figura 28 – Imagens do barracão do terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô, 1982 e 2026



Fonte: Acervo pessoal.

Dentro desse território religioso, objetos, coisas e pessoas passam por processos de sacralização. Um vasilhame, aparentemente comum, pode ser transformado e compor um assentamento para o orixá; uma pessoa, por meio da iniciação, se torna a "filha" ou "filho" de santo, como argumenta Juana dos Santos:

Todos os objetos rituais contidos no "terreiro", dos que constituem os "assentos" até os que são utilizados de uma maneira qualquer no decorrer da atividade ritual, devem ser consagrados, isto é, ser portadores de *àse*. Os objetos têm uma finalidade e uma função. Expressam categorias, diferentes qualidades. Seus elementos são escolhidos de tal forma que constituam um emblema, um símbolo. Madeira, porcelana, barro, palha, couro, pedras, contas, metais, cores, e formas não se combinam apenas para expressar uma representação material. Os objetos que reúnem as condições estéticas e materiais requeridos para o culto, mas que não forem "preparados", carecem de "fundamento"; constituem uma expressão artesanal ou artística. O caráter sagrado é conferido por meio de [...] cerimônia ritual no decorrer do qual o *àse* é transmitido e armazenado temporariamente. É o *àse* que permite aos objetos funcionar e adquirir todo seu pleno significado [...] (Santos, Juana, 1986, p.37).

Realizar as tarefas do terreiro com concentração e foco faz toda a diferença na intencionalidade e energia do gesto praticado, como descreve o respondente E7, o cuidado com que se prepara um alimento (Figura 29), que pode transformá-lo em um ritual:

[...] a importância de como estar na cozinha, sem bate-papo [...], sem tititi, sem brincadeiras na cozinha de comida de santo, porque era momento sagrado, era um momento ali em que você estava estourando uma pipoca, porque você estava pedindo naquele momento ali no seu silêncio, conversando com aquele santo, que assim como a pipoca, como o milho se transforma numa pipoca, que transforme a vida daquela pessoa que vai ser ofertada [...] (Entrevistado E7).

O *axé* pode ser transmitido ao se pronunciar palavras em atividades rituais específicas ou acompanhada de gestos simbólicos apropriados, assim como pode ser transmitido utilizando-se elementos ou determinadas substâncias (Santos, Juana, 1986).

Figura 29 – Preparo de comida de santo



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

A manutenção do estado sagrado depende da adesão estrita aos costumes, às normas e aos modos de fazer, herdados. A dessacralização ocorre, então, quando se infringem as regras, quando se deixa de fazer, de cuidar, de se comunicar com o sagrado: “[...] filmar o sagrado. Conversar sobre coisas. Expor nosso sagrado, do nosso axé. Então, a gente ainda é um pouco restrito” (Entrevistado E12). Juana dos Santos (1986) corrobora com essa informação, ao relatar que essa força sagrada pode ter variação da sua intensidade – assim como qualquer outra –, mediante as atividades e condutas rituais de cada integrante deste território religioso, para consigo próprio ou para com o coletivo. Essa força vital “deve ser constantemente potencializada, restituída e trocada para que não se disperse.” (Lopes; Simas, 2022, p. 29).

O terreiro é, assim, um território de transformação. Pessoas são transformadas pela iniciação; folhas e animais se transformam em oferendas; espaços comuns se tornam moradas dos orixás. No entanto, essa transformação dinâmica opera para manter estruturas “fixas” – as estruturas cosmológicas, os mitos e as leis dos

orixás, que são duradouras. É a transformação que garante a continuidade (Bartholo Jr.; Oliveira; Oliveira, 2010).

A cosmologia do Candomblé não é uma abstração, mas uma realidade experienciada através dos elementos da natureza, que são próprios do terreiro. Cada folha, a água, o movimento do vento ou a característica da terra representam uma força vital – o axé – que sustenta a nossa existência e orienta as relações entre pessoas, ancestrais e orixás. Por isso, essa cosmologia não deve ser vista só como algo para entender intelectualmente, mas como algo que se vive na prática, com o corpo. “A sacralização da natureza, fundamento religioso central no Candomblé, permanece como base para a vida simbólica e material de uma vasta comunidade.” (Bartholo Jr.; Oliveira; Oliveira, 2010, p. 32).

O fogo, por exemplo, representado principalmente pelo orixá Xangô (Figura 30), nas chamas das velas e nas obrigações que envolvem esse elemento, é a energia pura, a transformação radical, a justiça que consome a impureza e a comunicação rápida com o plano espiritual. É o elemento da vontade dinâmica e do poder ativo do orixá. Manter uma chama acesa para Xangô é manter viva sua presença e sua conexão com a comunidade. Ele é o orixá regente do terreiro em estudo, e o calor dessa chama se estende pela nossa família de axé, ilustrada na fala do décimo quinto entrevistado:

Quando eu entro numa casa da minha família, do meu axé, eu me sinto honrado. Assim, quando eu vejo o trabalho, todo o trabalho, feito ao longo dos anos [...], fica tudo muito organizado. Espiritualmente falando, religiosamente falando, então eu estou representado. Eu, é como se fosse aquela tocha que está viva, ela não se apaga. (Entrevistado E15).

O barro – presente nos assentamentos de Nanã (a mais antiga dos orixás, senhora da lama primordial) (Figura 31), juntamente com a água, representada por Oxum (que modela os fetos no ventre) – representa a origem da vida, a matéria-prima da criação, a fecundidade e o ciclo morte-renascimento, são elementos da modelagem, do cuidado e da sustentação. Trabalhar com o barro no terreiro é lidar diretamente com a memória ancestral da criação do espaço e do ser humano, remetendo à própria formação do corpo e da individualidade.

Figura 30 – Ritual da fogueira de Xangô



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

Figura 31 – Recipientes de barro utilizados no Candomblé



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

É no chão do barracão que acontecem as festas, os toques dos instrumentos juntamente com as cantigas, trazendo os orixás à terra para dançar. O interlocutor E10 traz a memória da construção inicial do barracão, pelas mãos da comunidade:

Nós viemos do barro não só no sentido literal, mas no sentido real do barro. Toda a construção que nós tínhamos de terreiro, nós amassávamos o barro, fazia taipais, construíamos tudo de taipa. Todas nossas construções inicialmente eram dessa forma. [...] A gente começou cavando o barro, molhando o barro e construindo tudo a partir do barro. (Entrevistado E10).

A árvore *Iroko* (Gameleira Branca) é um orixá, por si só, um dos mais antigos e respeitados. Ela não representa a ancestralidade; ela é a ancestralidade viva e encarnada. Suas raízes profundas conectam o mundo visível (*ayê*) ao mundo invisível (*orun*). Seu tronco majestoso é um ponto de convergência e comunicação entre as dimensões, como descreve o Entrevistado E1: “*Iroko* é uma folha que serve para tudo. Pra vida e pra morte. Então, ela tem vários detalhes que serve para o santo, [...] é uma das folhas principais do axé [...]”. É sob sua sombra que histórias foram contadas, segredos e rituais são partilhados e o tempo se funde. O *Iroko* é a morada do orixá por excelência, sendo um testemunho silencioso e vivo da continuidade: “[...] elas, tudo menina, o que viram [...] assentando santo, fazendo o santo do pessoal lá debaixo do pé de *Iroko*, escondido, coisa de criança já feita desde cedo. É muita história que contavam.” (Entrevistado E8).

Nesse sentido, a presença do *Iroko* e a lógica ritual evidenciam a indissociabilidade entre tempo e espaço no terreiro. O passado mítico dos orixás não é um evento remoto, mas uma força atuante no presente. A cada oferenda, a cada toque dos atabaques, a cada reza, o passado se faz passar. Os antepassados são invocados e se fazem presentes; os orixás se manifestam e dão suas orientações.

O terreiro é, portanto, a morada do orixá, o local onde ele habita, expressa suas vontades, desejos e orientações. É a casa de Ogum, a casa de Xangô, não apenas por devoção, mas porque aquele território é o domínio reconhecido daquele orixá, onde seu axé está concentrado e ativo.

Alguns espaços desse território religioso foram modificados ao longo do tempo, principalmente pelo fato de que além de ser terreiro, também é moradia da família, desde muito tempo atrás. Com isso, alguns entrevistados trazem memórias de que em alguma parte deste território, onde antes havia a casa de algum orixá, hoje é a

casa de algum integrante da família. Inclusive, já foram encontrados pedaços de louças no solo, ao fazer a escavação para construções. É um solo, literalmente, sagrado, como ilustra um entrevistado: “[...] seu pai fez a casa aí, antes da casa dele, aí na frente, tinha a casinha que era a casa de Ogum. [...] Tinham os nativos, tinha a casa de mãe Regina. Depois que seu pai foi fazer a casa aí, aí foi derrubando as coisas.” (Entrevistado E1).

Assim, o terreiro de Candomblé é um projeto civilizatório centrado na manutenção da vida em sua plenitude. Através de uma ética do cuidado, da reciprocidade e do respeito aos limites, ele sacraliza a existência, transforma pessoas e coisas, e mantém vivas as estruturas cósmicas que dão sentido ao mundo. A esse propósito, Bartholo Jr.; Oliveira; Oliveira, (p. 35, 2010) afirmam que a constituição desses territórios sagrados relaciona-se a um constante “processo de negociação e resistência cultural, em que as estratégias de poder mantêm forte relação com a África imaginária primordial, representação simbólica fundamental às comunidades de culto.” É um território onde o tempo místico e o histórico se fundem, onde a natureza fala e os ancestrais orientam, materializando no cotidiano a máxima de que o sagrado é uma relação a ser cultivada, permanentemente.

4.1 TERRITÓRIO DE PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO E CURA

A concepção do terreiro de candomblé como um território, transcende a noção de um espaço físico delimitado, constituindo-se em uma unidade sócio-espiritual dinâmica onde se processam complexos mecanismos de educação, cura e transformação pessoal. Neste âmbito, o terreiro se consolida como um ambiente privilegiado de produção e transmissão de saberes, operando uma pedagogia própria que forja modos de ser, conhecer e estar no mundo. A análise das falas dos entrevistados revela que este território é fundamentalmente um espaço de formação integral do sujeito, de preservação cultural e restauração do equilíbrio físico-espiritual.

Em primeiro plano, o terreiro configura-se como um ambiente de educação não-formal e transformação pessoal, onde o aprendizado é comunitário e permeado por valores éticos fundamentais. A transmissão do conhecimento perpetua não apenas os preceitos religiosos, mas um modo de vida. Aprende-se, sobretudo, o respeito mútuo, a disciplina e a noção de lugar dentro de uma hierarquia sagrada que não é opressiva,

mas pedagógica. O entrevistado E2 sintetiza esse aprendizado: "Ah, eu aprendi a disciplina [...] e a respeitar os meus mais velhos, respeitar os meus mais novos... quando você entra para o Candomblé, você entende o porquê. Porque a hierarquia é tudo. "Ensina-se a responsabilidade para com a comunidade, a noção de coletividade e os valores de solidariedade e partilha, renunciando ao individualismo em prol do bem comum." O Entrevistado E10 também descreve essa vivência comunitária:

As pessoas no dia a dia, nós vivíamos assim, era na formação do aprendizado, nas tarefas do terreiro, todo mundo participava [...] era tudo isso feito praticamente comunitariamente [...] as pessoas faziam uma espécie de mutirão, digamos assim, se ajudando para poder as coisas irem fluindo. (Entrevistado E10).

Trata-se, portanto, de uma educação para a vida, que extrai das experiências, inclusive as negativas, lições para o desenvolvimento pessoal, como reflete um participante: "o maior ensinamento foi dos problemas que eu passei e que nada é por acaso, tudo é um aprendizado." (Entrevistado E7). Paralelamente à formação ética, o terreiro opera como um repositório e multiplicador de saberes tradicionais e ancestrais, garantindo a resistência cultural. O aprendizado é prático e abrangente, envolvendo funções cotidianas e sagradas, como cozinhar as comidas de santo, já comentado anteriormente, cuidar dos assentamentos dos orixás e, de forma crucial, conhecer as folhas.

A culinária sagrada (Figura 32), por exemplo, é um conhecimento central. Um interlocutor destaca a seriedade desse ritual ao relatar:

A culinária, eu acho que é uma das coisas mais importantes [...] nunca coloque no pé do santo sem antes você provar, porque se não tiver bom de gosto para você comer, não está de bom de gosto para o orixá". [...] Era momento sagrado, era um momento ali em que você estava conversando com aquele santo. (Entrevistado E7).

Figura 32 – Preparando comida no terreiro



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

Os saberes culinários, transmitidos principalmente pelas mulheres mais velhas, articulam memória, técnica e espiritualidade, reforçando laços comunitários e reafirmando pertencimentos. A identidade afro-religiosa se constrói, assim, também pelo paladar, pelo cheiro e pela experiência coletiva da comida partilhada. A culinária ritual, por sua vez, emerge como outro eixo estruturante dos saberes do corpo e da alma. “Nas comunidades de terreiro, a comida é a força que alimenta os ancestrais e, ao mesmo tempo, o meio por qual a comunidade alcança o mais alto grau de intimidade com o sagrado, através da consumação.” (Souza Júnior, 2014, p. 129). O preparo, a partilha e o consumo dos alimentos sagrados expressam valores fundamentais da tradição, como cuidado, reciprocidade e respeito aos orixás, evidenciando uma sacralidade, como descreve um dos entrevistados:

Comer no terreiro não é apenas um ato biológico, mas um gesto carregado de significado simbólico e identitário. A culinária no terreiro é alimentar, na minha visão, alimentação do orixá, e que através da alimentação do orixá é repassado a energia desse alimento para todos os praticantes daquele terreiro, daquele axé. (Entrevistado E11).

O terreiro é, frequentemente, um espaço de agrofloresta, onde se cultiva uma farmacopeia viva. As folhas são consideradas a própria materialização do axé. O saber sobre qual folha colher, em que momento, para quê e como prepará-la, constitui um complexo sistema de fitoterapia. Segundo Parizi (2020, p.92), “não se faz nenhum trabalho sem as folhas, pois o axé das folhas é um dos mais poderosos, mobilizando forças para todos os rituais.” Tudo que vem do reino vegetal – folhas, caule, raízes, cascas, sementes, seiva – pode ser utilizado nos rituais de cura, produção de remédios, limpezas espirituais, defumações, chás, alimentos, temperos, além de fornecerem elementos importantes para os rituais do culto aos orixás (Parizi, 2020).

O Entrevistado E1 relata como esse conhecimento era transmitido de forma direta e experiencial: “[minha mãe de santo] me levava para o mato e me mostrava as ervas e me dizia 'essa é de tal santo' [...]. Assim, eu aprendi tudo. Eu não aprendi [...] olhando no livro e nem aprendi com ninguém. Tudo eu aprendi com ela.” Os entrevistados E2 e E11 corroboram esse método de ensino, que ocorria durante o ritual, respectivamente: “a gente andava ali atrás do barracão e ela ia me ensinando a que erva tal serve para isso”; “os mais velhos saíam para o mato, para tirar folhas. A pessoa que pegava aquela folha explicava para que [serve] aquele tipo, que orixá aquela folha era destinada.” Juana dos Santos (1986) descreve que a oralidade é uma estrutura dinâmica nagô, geracional, que se realiza constantemente, se renova a cada repetição. Esse conhecimento, transmitido oralmente através de gerações, é um patrimônio científico dos povos africanos e afro-brasileiros.

A ação curativa das ervas vai além do aspecto físico, envolvendo também a dimensão espiritual. O banho de ervas, por exemplo, atua tanto sobre o corpo material quanto sobre as energias que o compõem, restabelecendo o equilíbrio vital. O participante E7 exemplifica com a folha *Teteregum*: “[...] essa folha, ela é aquela folha que esfria [...] aquilo que está incomodando. [...] Quando é utilizada no banho, ela tem o poder de transformar, ela traz a calma, a tranquilidade.” Dessa forma, a natureza deixa de ser um recurso a ser explorado e se torna contribuinte do processo de manutenção da saúde e do bem-estar. A Figura 33, a seguir, demonstra o ritual da maceração de ervas para banho.

Figura 33 – Ritual de maceração de ervas para banho



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

A perpetuação da língua iorubá nas cantigas e rezas, o domínio dos instrumentos musicais sagrados – como o atabaque e o agogô – (Figura 34) e das danças específicas para cada orixá, são atos de resistência. A discussão sobre esse “[...] aprendizado religioso não é novo na antropologia e está articulada a um conjunto de temas clássicos das ciências sociais como socialização e interiorização de padrões culturais, formação de saberes especializados, modos de transmissão e preservação da tradição.” (Rabelo; Santos, 2011, p. 188).

Figura 34 – Instrumentos tocados no Candomblé: agogô e atabaque



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

O Entrevistado 12 afirma que "100% das nossas cantigas, praticamente, são em língua iorubá." A importância dos instrumentos é unânime. O Entrevistado E1 declara que "se não tiver isso, não tem um Candomblé", e o Entrevistado E11 explica sua função vital: "[...] é através dos cânticos e toque [...] que se cria um ambiente propício para que o orixá se manifeste."

Ribeiro (1996) destaca que a música popular brasileira desenvolveu-se sob intensa influência de ritmos, melodias, cantos e instrumentos africanos. Durante o período de escravidão, a música, elemento indispensável nas manifestações religiosas e sociais africanas, somente era permitida em momentos de diversão. Inúmeros instrumentos e gêneros musicais originaram-se da diversidade de culturas negras trazidas ao Brasil. "Nas manifestações populares [...], musicais ou coreográficas, dificilmente se encontra um motivo ou dança onde a herança rítmico-percussiva dos africanos não esteja presente: samba, baião, maracatu [...]", por exemplo. (Ribeiro, 1996, p. 107).

A dança no terreiro Obitikô, por sua vez, era aprendida em ensaios dedicados, como recorda o Entrevistado E1: "Eu aprendi a dançar com a minha mãe de santo que me ensinou [...]. Antigamente a gente ensaiava com a cabaça." A dança ritual ocupa lugar central nesse conjunto de práticas, atuando como linguagem corporal por meio da qual o axé se expressa e se atualiza. O corpo que dança no terreiro não é um corpo neutro, mas um corpo atravessado por aprendizados, hierarquias e sentidos compartilhados. Cada gesto, cada movimento e cada postura corporificam ensinamentos transmitidos ao longo do tempo, revelando que a identidade não se limita ao plano discursivo, mas se inscreve profundamente na corporeidade. A dança, nesse contexto, constitui uma forma de conhecimento, na qual o corpo aprende a "falar" a linguagem do sagrado:

Segundo as tradições africanas, as danças ancestrais fazem parte de uso e costumes, sobretudo dos saberes locais. [...] O corpo não está apenas dançando sozinho. Nessas repetições a dança faz reviver os ancestrais através do meu corpo, permitindo o acesso sem precisar entrar em estado mediúnico ou de transe. Costumes são revividos: conselhos, gestos, cantos e assim a própria dança. (Mussundza, 2018, p. 39).

Até as brincadeiras infantis, ao reproduzirem os rituais da religião – como as danças dos orixás e a musicalidade que lhes são inerentes – revelam um processo natural de endoculturação. O Entrevistado E3 narra com nostalgia:

E mesmo lá, a gente brincava de Candomblé, na minha casa, onde a gente morava. Até a falecida [...] tudo ia espiar o Candomblé da gente, que a gente fazia para brincar. Matava a galinha, [...] minha roupa era toda manchada de nódoa de bananeira, porque a gente esfiapava as coisas, fazia a saieta. A gente brincava, dava santo [...], a gente se balançava toda como o pessoal fazia, a gente ficava espiando. Ah, mas o pessoal dava! Aí tinha gente que ia assim, só pra espiar o Candomblé da gente. (Entrevistado E3).

Essa vivência assegura não somente a continuidade da tradição, mas também revela um ambiente inclusivo e o sentimento de pertencimento das crianças. A reunião do grupo, ao reproduzir o gestual religioso, pode contribuir também para o desenvolvimento neuromotor e o aprimoramento de habilidades, constituindo-se como um valioso recurso de estímulo em casos de neurodivergências, como vivenciamos através de um filho de santo do terreiro. Segundo Monteiro (2021), a musicalização é uma fonte de estímulo importante no contexto socioeducacional e pode contribuir, significativamente, para o desenvolvimento cognitivo, sensorial, motor e afetivo das crianças.

De modo indissociável, o terreiro se revela um território de acolhimento e cura integral. A busca pelo espaço frequentemente nasce de uma dor, um problema de saúde, a perda do emprego, um mal-estar espiritual – o "passar mal de santo" – ou a herança de problemas espirituais familiares. O processo de cura inicia-se com o acolhimento afetivo e se concretiza através de um conjunto de práticas rituais ordenadoras que visam restabelecer o equilíbrio perdido. Como ilustra um dos entrevistados: "Segundo a minha mãe, os santos da época, que regiam e predominavam aqui no terreiro, tinham visto, no encanto deles que era necessário à minha feitura para ter um crescimento sadio, sem nenhum problema na minha vida." (Entrevistado E11).

A obediência às determinações do orixá, muitas vezes sinalizada pelo surgimento de problemas de saúde que se resolvem após o cumprimento do preceito, demonstra uma concepção holística de bem-estar, onde a saúde física é inseparável da saúde espiritual. A gratidão reportada pelas pessoas, pela superação de desafios e pela conquista de uma vida modificada – com realização pessoal, profissional e familiar – atesta a eficácia simbólica e prática deste território terapêutico. O Entrevistado E6 expressa essa gratidão: "Ah, foi muito bom pra mim e pra minha família, porque eu consegui a minha paz, minha saúde. Depois que eu fiz meu santo, eu fiquei boa." O Entrevistado E1, por sua vez, vê o terreiro como um sustento material

e espiritual: "a seita é quem está me segurando, entendeu?... se minha mãe de santo não me ensinasse, eu hoje em dia não era ninguém."

Em síntese, o terreiro de Candomblé é um território de multidimensionalidade densa. Ele produz conhecimento ao ensinar uma arte de viver pautada na ética e na tradição; sustenta práticas de cuidado e reciprocidade com a natureza e promove a cura ao restaurar, através de seus ritos e da comunidade, o eixo existencial dos sujeitos. Mais do que um local de culto, é uma instituição total de vida, que educa o corpo, a mente e a alma pela conexão com o sagrado, forjando, em última instância, um sujeito fortalecido, curado e profundamente enraizado à sua cultura.

4.2 REDE DE TERRITORIALIDADES

A constituição do Ilê Axé Odô Obá Obitikô como um território religioso expressa um complexo sistema de redes que interligam pessoas, práticas e memórias em permanente movimento. Trata-se de uma territorialidade que se consolida por meio de vínculos de parentesco, afinidade, sucessão e solidariedade, produzindo uma malha de sociabilidades que extrapola os limites físicos do terreiro e se projeta sobre o bairro de Luiz Anselmo, seus arredores e outras localidades, como o Rio de Janeiro. Essa rede de relações se enraíza na memória coletiva e nas trajetórias individuais de seus integrantes, sustentando a continuidade de uma tradição que, embora sujeita a rupturas e transformações, preserva o sentido de pertencimento e filiação ao axé Bamboxê.

O Ilê Axé Odô Obá Obitikô atua como um ponto de convergência de trajetórias religiosas, acolhendo filhos e filhas de santo e adeptos, oriundos de diferentes bairros da cidade do Salvador, outros estados e até outros países. Esses deslocamentos expressam um reconhecimento da legitimidade da casa e de sua liderança, fundada na autoridade genealógica, na sucessão sacerdotal e na descendência de prestigiados líderes religiosos, demonstrado na memória de um dos participantes ao dizer: "[...] os velhos todos respeitavam sua avó, na época, por causa da descendência do axé de Júlia Bamboxê" (Entrevistado E8). Nesse sentido, a territorialidade do terreiro não se define apenas pela fixação territorial, mas pela mobilidade dos sujeitos e pela circulação de saberes e rituais, que reafirmam continuamente os laços de identidade e pertencimento ao axé.

A reflexão de Munanga (2009) contribui para compreender essa dinâmica ao se “[...] considerar alguns fatores tidos como componentes essenciais na construção de uma identidade ou de uma personalidade coletiva, a saber: o fator histórico, o fator linguístico e o fator psicológico.” (Munanga, 2009, p. 12). Sugerindo-se o fator histórico como o mais importante, por representar o elo que liga o grupo ao seu passado ancestral, produzindo um sentimento de continuidade e segurança coletiva. Na experiência dos terreiros de candomblé, essa consciência histórica se fortalece por meio da oralidade, dos mitos de origem e das práticas rituais, que atualizam permanentemente os vínculos com a ancestralidade. Assim, os deslocamentos de sujeitos em direção ao Obitikô não se explicam apenas por uma busca religiosa, mas pelo reconhecimento de um território onde essa continuidade histórica é preservada e legitimada. Como observa o autor, nas comunidades religiosas de matriz africana a consciência histórica tende a ser mais consolidada, funcionando como base para a afirmação identitária. Desse modo, a circulação de pessoas, saberes e práticas no terreiro reafirma não apenas pertencimentos individuais, mas uma identidade coletiva ancorada na memória, na linhagem e na permanência do axé.

A rede de territorialidade também se sustenta em padrões éticos de convivência e reciprocidade entre as casas da localidade, nos quais o reconhecimento mútuo das lideranças, o respeito às hierarquias religiosas e a partilha de responsabilidades ritualísticas configuram uma política interna de confiança. As irmãs Regina e Irene, bem como as conterrâneas Beata de Yemanjá e Olga do Alaketu, destacam-se como referências de autoridade religiosa, atuando como mediadoras e guardiãs dos preceitos litúrgicos, sobretudo nas situações em que tabus ou interdições impediam a intervenção direta de determinados membros.

Fui iniciado por *iyá* Regina Bamboxê e Olga Francisca Regis, Olga do Alaketu. E na época que [...] mãe Regina iniciou a gente é porque não pode ser feito por pai e mãe nem nada, você sabe bem. E essas senhoras, *iyá* Regina e *iyá* Olga de Alaketu foram as pessoas que fizeram [...] todas as obrigações nossas, foi sempre assim. Aqui era assim, dona Olga, apesar de ter a família dela, ela passava a semana, só ia para casa à noite, só dormia praticamente, e de manhã estava todo mundo aqui pro banho.” (Entrevistado E10).

Essa forma de delegação e credibilidade, estendida inclusive pela “ponte Rio–Bahia”, ilustra o modo como as redes religiosas se articulam em larga escala,

reduzindo divisas geográficas por meio de relações de parentesco, amizade, trocas rituais e alianças diplomáticas reafirmando a força de laços:

Aí quando eu cheguei lá na casa de minha mãe Regina, na Serra, sentou mãe Regina, sentou minha mãe Beata e sentou minha mãe Irene. E elas me sentaram ali na altura delas. Eu até estranhei muito porque falei: "Nossa, três poderosas", e eu sentada aqui no meio delas. Mas elas abriram o jogo pra mim. Então, uma jogava, outra olhava e tudo mais. "Tá vendo? E tal..." aí no final, mãe Regina falou: "Eu não posso raspar essa menina porque o noivo dela vai tomar obrigação comigo". E aí minha mãe Irene falou: "Ô Beata, por quê que você não raspa ela aqui na casa de Regina e a gente ajuda você? Ela falou: "Não, minha mãe. Não, porque seria minha primeira *yaô* sem a participação de minha mãe Olga, eu prefiro entregar ela à senhora". (Entrevistado E2).

A homenagem prestada à ialorixá Irene Bamboxê, que dá nome a uma rua no Rio de Janeiro (Figura 35), por um dos entrevistados, simboliza a extensão simbólica e afetiva dessa territorialidade translocal:

[...] Você sabia que eu [...] coloquei uma rua com o nome de mãe Irene? Existe uma rua aqui aonde era o terreiro que eu ia abrir. O nome da rua é Irene Bamboxê, número 77. [...] Eu fiz o histórico dela, fiz tudo e tá na prefeitura registrada e tá lá a placa, rua Irene Bamboxê. (Entrevistado E7).

Figura 35 – Imagem da Rua Irene Bamboxê, bairro Santíssimo, Rio de Janeiro



Fonte: Google Maps (2026).

A relação entre as lideranças, marcada por respeito e união, é lembrada pelos interlocutores a seguir, ao revelarem o grau de proximidade com que mãe Irene tinha com outros terreiros, também situados no bairro Luiz Anselmo e adjacências. Expressando como a territorialidade se nutre através de atitudes amistosas de convivência: “sua avó falava com o Vicente, pai de santo, Vicente de Paula, ela falava daqui do muro quando ela queria conversar com ele, chamava ele aqui e conversava. Aí, isso, eu achava sensacional [...]” (Entrevistado E13). Esse babalorixá foi citado por outros depoentes, e também fora escolhido, para ser pai pequeno de um iniciado, neste terreiro: “Ele era meu pai pequeno. Que eu tive pai e mãe. Ele era legal a bessa!” (Entrevistado E3), afirmando um estreitamento de laços entre as lideranças.

[...] a minha mãe [de santo] também participava na casa deles, na casa de [...] mãe Olga, na casa de Vicente, minha mãe ia. Aliás, eles eram muito unidos. *Jeje* com *ketu*, tudo, [terreiro] Alaketu, com pai Vicente que era de *jeje*, com a minha mãe que era de *ketu*. Eles eram muito unidos. [...] Eu sempre fui muito acolhida em todos eles porque sabiam que eu era filha de minha mãe Irene. (Entrevistado E2).

A reciprocidade e a partilha de obrigações rituais consolidavam, portanto, uma política de harmonia e coesão entre *ilês*, ilustrada pelo relato de outro entrevistado, ao contar como ele conheceu o terreiro:

Eu frequentava, não muito, algumas festas quando eu acompanhava minha avó [...], que ela, além do grau de amizade, minha avó também era ialorixá. [...] Minha avó tinha amizade com dona Irene e ela também frequentava o Alaketu. Então, tinha esse relacionamento dos terreiros, e eu vim conhecer mais, quando minha avó foi fazer o assentamento do caboclo de dona Irene, que aí eu fui com ela pra ajudar. (Entrevistado E14).

No plano das interações cotidianas, observa-se que o terreiro mantém boas relações com a vizinhança do bairro, marcadas pela cordialidade e pela discrição. Um dos entrevistados rememora que “[...] os vizinhos também não chegavam para dizer nada, não faziam queixa [...] uns gostavam, outros não, mas não havia abuso” (Entrevistado E1). Outro acrescenta que “[...] nunca vi manifestação contrária da vizinhança. Sempre uma boa relação.” (Entrevistado E7). Essa postura de cordialidade e discrição foi essencial para a sobrevivência da casa em tempos da repressão religiosa que acontecia na época, como lembrado pelo Entrevistado E8: “Delegado Pedrito mandou em casa, pegar o pessoal todo. Seu Procópio foi preso. [...] Cavalo subindo, descendo, [...] naquela época era perseguição da polícia, no axé”,

revelando uma ética de autocontenção e resistência, mantida pelo povo de axé, para preservar suas práticas religiosas em atividade.

O contraste entre o perfil reservado e introspectivo da família e o caráter festivo e celebrativo das cerimônias reflete uma dinâmica de equilíbrio entre recolhimento e sociabilidade, que reforça o sentido comunitário da vida religiosa. As transformações urbanas ocorridas nas últimas décadas — como o crescimento de prédios, comércios e a diminuição das interações entre vizinhos — impactaram a configuração das sociabilidades locais. A impessoalidade crescente e a expansão de grupos religiosos, de perfil evangélico, alteraram o tecido social do bairro, restringindo a participação comunitária nas atividades do terreiro, como retratado abaixo:

Então a convivência não é mais [a mesma], quase ninguém se conhece, a não ser o grupinho já mais antigo, mas não era como antigamente, todo mundo se conhecia. Você chegava, perguntava “onde é a casa de fulano? Onde é a casa de dona Irene?” Todo mundo sabia. Hoje em dia quase ninguém sabe, porque existe muita gente nova, muito prédio. Então, muitos moradores também já se foram. Alguns filhos já se mudaram, não moram mais aí. E quem ficou não se interessou em manter a amizade. [...] É mesmo que minha rua, não mudou nada. Mudou só de gente. Encheu de crente. (Entrevistado E14).

Ainda assim, as festas e obrigações religiosas continuam a mobilizar uma rede de apoio e cooperação entre terreiros, reafirmando o caráter coletivo, as redes de territorialidades da construção do axé, com destaque para a relação histórica com o Ilê *Maroiáláji*, o terreiro Alaketu (Figura 36), onde se imbricam vida pessoal, social e religiosa, compadrio e o compartilhamento de processos rituais. Ampliando a teia de alianças litúrgicas e afetivas (Figura 37), compartilhada na seguinte narrativa:

Eu vinha nos braços pra cá com minha mãe, porque ela sempre foi muito amiga de Irene e ela que fazia as obrigações para o Xangô de Irene. [...] Fui a madrinha de Marília. [...] Tinha minha tia Exaltina, também, que chamava sua avó de comadre. E aí, Exaltina de vez em quando fazia a festa de Sultão das Matas lá na casa dela, nas Pedrinhas. Aí a gente frequentava, era mais família, família mesmo. Não era desconjuntado. Se era daqui, se era filho de santo daqui, se era filho de santo de lá de casa, estava tudo em casa. (Entrevistado E13).

Figura 36 – Ilê *Maroiáláji* (Alaketu), vizinho ao Ilê Axê Odô Obá Obitikô



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

Figura 37 – *Iyá Olga* e *Iyá Irene*



Fonte: cedida por *Iyá Jojó* (Terreiro Alaketu) [s.d.].

A liderança do terreiro, especialmente na figura de mãe Irene, é reconhecida pela sabedoria sacerdotal, acessibilidade e capacidade de acolhimento. Essa autoridade é legitimada tanto pelo domínio dos fundamentos rituais quanto pela habilidade diplomática no trato com outras casas e lideranças, como lembrado pelo nono entrevistado:

E aí ela nunca me escondeu, assim, coisas necessárias à iniciação. Quando precisava de alguma coisa, ela vinha e me orientava sempre. Sempre me orientou [...], eu precisando ter conhecimentos mais amplos, conversei, vinha sempre quando ela dava festa e criou-se uma amizade e essa amizade resultou eu me ligar pelos conhecimentos e por ela ser dotada de muita sabedoria. [...] E a casa que eu abri, ela me orientou muito. (Entrevistado E9).

O babalorixá do Ilê Asé Osum Jokô Omi (Rio de Janeiro – RJ), Júnior de Omolu, reservou um espaço no Memorial Tião do Irajá Bangbose (Figura 38) – espaço que guarda a memória dos seus ancestrais, localizado dentro deste mesmo terreiro – para também homenagear mãe Irene, chamada carinhosamente por ele de “Tia Irene”, por ela ser irmã carnal da sua iyalorisá, mãe Regina. Em entrevista, ele destaca a importância de mãe Irene na sua trajetória religiosa, e reforça o desejo de preservar a memória desses ancestrais e apoiar as novas gerações na continuidade do axé.

Figura 38 – Memorial do Ilê Asé Osum Jokô Omi, Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, 2026. Imagem de Mãe Irene ao centro do mosaico



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

A rede de relações familiares e religiosas se entrelaça, ainda, com dinâmicas de rearranjos e estratégias de coesão intrafamiliar, do passado, pós-rupturas e enlances matrimoniais, como se tivesse a pretensão de manter os laços consanguíneos através dos rituais e não os deixar se perder ao longo do tempo, por meio da iniciação de parentes, perfilagem e coabitação:

Sua [bisavó] criou a minha mãe e minha tia por muito tempo. É lá e cá, eram perfilhadas como se fosse filha de dona Dadá, sua [bisavó]. [...] E só se separou, depois que meu avô descansou por causa de herança, que houve a divisão. [...] Se essa família vivesse unida para cuidar do axé não tinha ninguém no Brasil, nem na Bahia, melhor do que minha família, de que minhas tias todas reunidas. Você vê que enfraqueceu porque cada um foi para um lado. [...] A vida inteira eles ficaram juntos. [...] Meu avô sempre botou toda a família junto, nunca recolheu ninguém junto com estranhos, então só botava de dois a dois, foi que fez Caetana e Regina. (Entrevistado E8).

Mas o axé também é capaz de se manifestar como força agregadora, recompondo vínculos, tempos depois, reconstituindo a unidade simbólica de uma linhagem, reforçado na seguinte citação:

[...] Minhas portas estão abertas. O que ela precisar, como eu disse a vocês, quem tem que suprir é a família. Quando a gente vai, não leva nada. Agora só que nada do axé é por escrito, é tudo comigo. E com os mais velhos era oral. [...] [Aline] será uma das minhas quando a idade chegar. É investir em vocês para poder ter vocês para me ajudar, tentar me acompanhar né, filha? Não tenho nada controlado, o axé é nosso. (Entrevistado E8).

A participação mútua em rituais e funerais familiares, e as responsabilidades inerentes aos processos também reaproximam e diminuem as distâncias, dessa vez, não físicas, mas afetivas. Reforçando a dimensão de pertencimento não só de uma mesma genealogia, mas de um mesmo axé, e distribui a herança deixada para todos, que é o conhecimento, fazendo perpetuar essa tradição familiar ao longo das gerações, percebida pelos interlocutores como um bem comum e sagrado.

Em seu relato, um entrevistado confirma que seus primos aguardaram sua chegada para entrarem no quarto da sua tia que falecera, e então dar início às obrigações fúnebres, que por determinação dela, ainda em vida, o havia designado para realizar a tarefa. Apesar de admitir um certo susto, ele enfatizou que cumpriu a determinação sem qualquer complicação. Comparou essa experiência à ocasião em que realizou a mesma função no falecimento de sua tia Regina, uma senhora com "quase 100 anos de orixá", atribuindo o sucesso de ambas as ações à determinação

da família e ao axé, que são, em suas palavras, "responsáveis" por tal força (Entrevistado E8).

Outra pessoa também descreve a sua visão sobre a importância desse compartilhamento, principalmente na sucessão da liderança do terreiro:

Nessa transição, eu contribuí com o meu saber [...] também, para agregar, para ajudar a elas nessa nova gestão, uma vez que é uma casa tão importante, tão séria, não podia estar na casa do alheio. [...] O meu saber, o que eu souber, não tem esse negócio de que “eu te dou isso, não te dou aquilo, você vai saber só até ali, eu te dou meia cantiga...” Não, porque para mim, estar vivo o Ilê Axé Odô Obá Obitikô, assim como o Ilê Axé Yamim da mãe Regina, é para mim uma importância, porque é minha história, é o sangue que corre na minha veia. Então, para o bem-estar desses lugares é meu bem-estar, o bom andamento desses lugares é um bom andamento na minha vida. [...] Eu entendi que o rio que esquece a nascente, ele seca. Então a gente tem que preservar sempre essa nascente, alimentar essa nascente pra que isso nunca se esgote. Que a água não seque nunca, principalmente nessa família, nesse axé Bamboxê, tão importante, de uma tradição, de um nome com peso e, principalmente, onde eu nasci, me criei. (Entrevistado E15).

Assim, o Ilê Axé Odô Obá Obitikô se configura como território religioso em constante expansão, cujas territorialidades se traduzem nas múltiplas formas de circularidade, partilha e solidariedade que sustentam a continuidade do Candomblé. A rede de socialidades que o envolve não apenas consolida sua presença física em Luiz Anselmo, mas também afirma a permanência de um modo de existir e resistir ancorado na ancestralidade, na ética comunitária e na reciprocidade entre terreiros e pessoas.

4.3 TRANSFORMAÇÕES NO ENTORNO URBANO E TERRITÓRIO FÍSICO

O bairro Luiz Anselmo (Figura 39), localizado em Salvador-Bahia, constitui um território de complexa formação histórica e social, cuja configuração urbana reflete o entrelaçamento entre processos de resistência afro-brasileira, transformações demográficas e dinâmicas urbanísticas típicas das metrópoles brasileiras. Sua gênese remonta a um período em que a região possuía feições predominantemente rurais, abrigando chácaras e pequenas propriedades agrícolas, entre as quais se destacava a antiga Fazenda Ferraro. Com o avanço da urbanização soteropolitana, essas terras foram gradualmente convertidas em espaços residenciais, compondo um mosaico

territorial que combina memórias quilombolas, territórios populares e formas mais recentes de adensamento urbano (Carmezin, 2008; Elisabete Santos, 2010).

Figura 39 – Imagem da entrada do Bairro Luiz Anselmo



Foto: Acervo pessoal, 2026.

A designação do bairro carrega um simbolismo que ultrapassa o âmbito toponímico. O nome “Luiz Anselmo” homenageia o professor de medicina Luiz Anselmo da Fonseca (Figura 40), intelectual negro que se destacou na luta abolicionista, imprimindo na paisagem urbana a memória da resistência e da valorização das trajetórias negras (Carmezin, 2008; Elisabete Santos, 2010). Assim, o território adquire também uma dimensão memorial e política, em que a história da luta por liberdade e dignidade se inscreve nas práticas cotidianas e nas formas de ocupação do espaço.

Figura 40 – Imagem do Professor Dr. Luiz Anselmo da Fonseca



Fonte: Campos, Vieira [s. d.].

A consolidação do Terreiro, na década de 50 do século passado, enquanto território religioso, inscreve-se em uma dinâmica espacial e histórica que envolve, simultaneamente, a configuração física do espaço, a ação de seus agentes e a transformação do entorno urbano.

Segundo o relato do Entrevistado E11, o local escolhido por Bamboxê para a fundação do terreiro, como já mencionado, foi determinante na conformação desse território: uma área elevada, cercada por vegetação abundante e cursos d'água, que proporcionava condições ambientais favoráveis à realização dos ritos e à preservação das espécies sagradas. Esse sítio natural, escolhido com base em critérios cosmológicos e práticos, correspondia a um espaço de resguardo e potência espiritual. Com o passar do tempo, entretanto, o que outrora era uma zona de mata e de rios preservados, transformou-se em parte do atual bairro Luiz Anselmo, incorporando-se ao processo de urbanização da cidade.

A estrutura física do bairro, descrita nas narrativas dos entrevistados, evidencia um processo de urbanização gradual. Nas décadas de 1950 e 1960, Luiz Anselmo apresentava ruas de barro, abastecimento precário de água, presença de chafariz e

ausência de transporte coletivo regular. As transformações urbanas que se seguiram, alteraram profundamente a paisagem física e simbólica do entorno do terreiro. A princípio, tratava-se apenas de uma via do bairro Matatu de Brotas, mas devido ao crescimento do número de residências nas encostas e outras ruas transversais à principal, o logradouro ganhou o status de bairro (Carmezim, 2008; Elisabete Santos, 2010).

O início desse processo é ilustrado nas falas a seguir, descrevendo como eram as edificações: “A Rua Luiz Anselmo tinha, em si, uma estrutura de habitação, com menos, muito menos casas. As casas principais, todas elas tinham roças de plantação com muita vegetação. No final, tinham rios, riachos... eram muitas terras livres.” (Entrevistado E11).

Tinha muita casa antiga, as casas lá dentro, o portão cá fora, [...] ficava tudo fechado, tudo dentro de sua casa. Tinha assim o portão, uma porta de madeira e outra por dentro. Era assim. Então, se você chegasse na porta para falar com a pessoa, tinha que abrir três portas pra poder falar. Aqui mesmo tinha na casa de mãe Regina, era aquela porta grande. [...] Modificou muito, que aí começou a fazer isso, fazer aquilo, mudar a estrutura das casas. As casas eram de outros modelos, não era desses modelos agora, sabe? Era sempre assim. Modificou muito isso, a estrutura da rua modificou muito. (Entrevistado E1).

O deslocamento era feito a pé ou por meio de veículos intermediários, como as “marinetes” e kombis que ligavam o bairro a outras localidades, e, posteriormente, um bonde. Segundo o Entrevistado E1, “não tinha ônibus, não tinha nada. A gente pegava o bonde de Brotas, soltava no Matatu e entrava andando. Era assim. Eu ainda alcancei assim: mato de um lado, mato do outro e o caminho estreito. Só aquele caminhozinho pra gente andar.”

As mudanças não se deram sem resistência. A comunidade local, incluindo membros do Terreiro Obitikô, participou ativamente de iniciativas coletivas voltadas à melhoria das condições urbanas e de infraestrutura. Segundo entrevistados, a atuação da Associação de Moradores do Bairro Luiz Anselmo, com presença significativa de pessoas ligadas ao terreiro, foi decisiva para conquistas – como o calçamento em paralelepípedo, das vias principais, e o acesso a serviços básicos – e o fortalecimento do sentimento de pertencimento territorial. Assim, observa-se que o território não se define apenas pela dimensão física, mas também pela ação social e

pela capacidade coletiva de reivindicação e permanência. Um entrevistado, ilustra esse fato:

Olha, Luiz Anselmo não tinha água encanada. Só tinha água encanada até aqui, deixa ver até aonde, meu Deus... Até a Avenida Brasil. Mas as pessoas forneciam água para a gente na década de 50 até 60. Aí tinha aqui a associação, formada aqui, por meu pai, alguns lá. Aí lutaram, lutaram e conseguiram calçamento de paralelepípedo daqui até aquele início da Ladeira Grande, ali. [...] o pessoal tinha chafariz para lavar roupa..., para o pessoal ter acesso. [...] Mas foi muita luta para trazer essas benfeitorias. (Entrevistado 10).

Com o tempo, o asfalto, o transporte público e a chegada de equipamentos urbanos transformaram o cotidiano, consolidando um padrão de vida urbano. No entanto, essa modernização implicou perdas significativas, sobretudo no que diz respeito à paisagem ambiental e à sociabilidade, características das comunidades de terreiro, mas o que não impede também a presença de ruralidade no Obitikô.

O bairro passou a experimentar um processo de verticalização com o aumento do número de moradias e a construção de prédios que substituíram antigos terrenos livres, como expressa o entrevistado E14: “[...] aquelas casas que eram das pessoas antigas estão sendo transformadas em prédios, de apartamento. Então, a convivência não é mais igual, quase ninguém se conhece.”

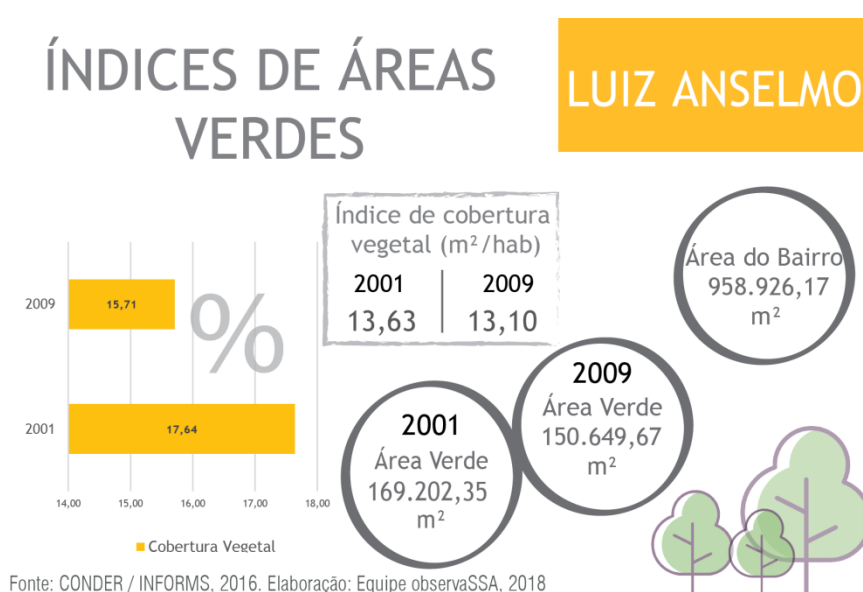
Do ponto de vista cultural, Luiz Anselmo abriga importantes marcos da herança afro-brasileira. O Terreiro *Maroiáláji*, tombado pelo IPHAN em 2005, constitui um dos principais centros religiosos e culturais do bairro, reafirmando a centralidade das práticas de matriz africana na constituição do território. A presença do terreiro, ao lado de outras casas de culto, confere ao bairro um papel simbólico de preservação da memória e da espiritualidade afrodescendente, atuando como referência de identidade, resistência e transmissão de saberes ancestrais (Santos, Elisabete, 2010).

Contudo, a convivência entre o patrimônio cultural e as pressões da urbanização revela tensões típicas de bairros periféricos consolidados. A expansão imobiliária e o adensamento populacional ameaçam remanescentes de áreas verdes (Figura 41) e corpos d’água, como o rio Camarajipe e o canal do Alaketu, ambos em processo de degradação ambiental, outrora fundamentais à vida cotidiana e às liturgias, evidenciando o modo como o avanço urbano reconfigurou as relações entre o terreiro e seu entorno. Essa problemática ambiental reforça a urgência de políticas

integradas que articulem preservação cultural, sustentabilidade ecológica e planejamento urbano participativo (Santos, Elisabete, 2010; Prefeitura de Salvador, 2022). Tal fato pode ser ilustrado pela fala do entrevistado E11:

Antes você tinha a possibilidade de pegar folhas para trazer para o terreiro, você tinha água de rio que você podia utilizar, e, com o passar dos anos, toda essa riqueza se perdeu. A especulação imobiliária acabou com as áreas verdes, com habitações, prédios. Os rios foram poluídos pelo esgotamento sanitário das residências que se multiplicaram muito. (Entrevistado 11).

Figura 41 – Índice de áreas verdes do bairro Luiz Anselmo, 2001 e 2009



O uso do solo também sofreu alterações profundas. Se antes predominavam residências com amplos quintais e áreas de plantio, hoje o espaço é densamente ocupado por edificações verticais e atividades comerciais, como relatado pelo entrevistado E12: “Eu percebo que o bairro se modificou no sentido que ele se tornou mais urbanizado, um pouco mais comercial. Antigamente eram casas, mais residencial.”

A antiga configuração, marcada por poucos estabelecimentos como: farmácia, padaria, açougue e pequenas quitandas, deu lugar a um comércio mais diversificado, que transformou a dinâmica local. Essas mudanças impactaram as relações sociais, o modo de viver e, especialmente, o ambiente religioso. A seguir, o entrevistado E10

traz uma lista de terreiros que faziam parte do bairro Luiz Anselmo ou eram circunvizinhos, mas que hoje não se tem mais conhecimento da existência:

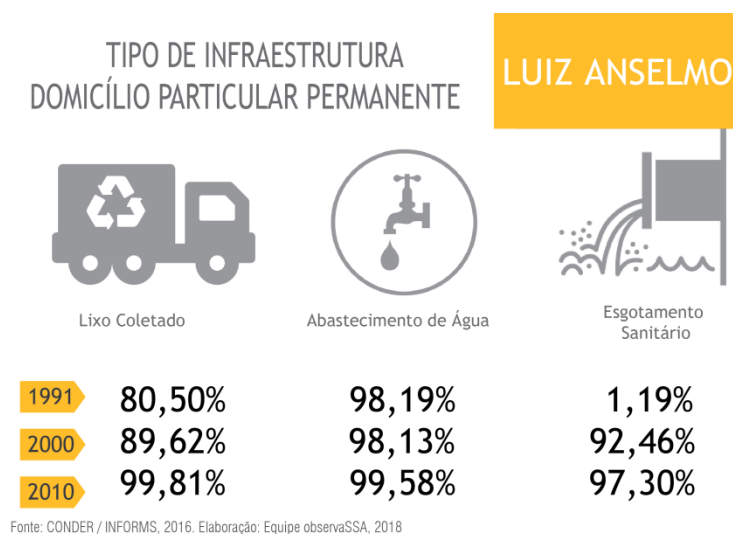
O que tinha aqui no Luiz Anselmo era que quase todo mundo se conhecia do Baixão para cá, todo mundo conhecia todo mundo, “bom dia, boa tarde”. Aí tinha terreiro, tinha ali o terreiro... terreiro tinha muito. Tinha um terreiro chamado Procópio ali. Aí embaixo, na Baixa do Tubo, tinha o terreiro do finado Trestória. Tinha um terreiro que era lá pro lado de Cosme de Farias, ali da finada...tinha terreiro de Xangô aqui embaixo, na Bonocô. Lá em baixo já tinha Margarida, tinha um terreiro também. Tinha o terreiro de seu Damião lá em cima. Tinha o terreiro de Tuíca também na Jaguarari [...] que é falecido. Margarida aqui na Baixa do Tubo. Tinha [...] um terreiro de Margarida de Xangô aí no Cosme de Farias. Tinha da finada Cecília no Cosme de Farias. Depois botaram o terreiro de Badu. Badu botou um terreiro aí entre a Baixa do Silva. [...] Tinha um bocado de terreiro por aqui. Tinha a avó de Jacira, tinha o terreiro dela aí no Alto dos Coqueiros, Dona Dadá. Tinha finada Erotildes tinha terreiro lá nas Pedrinhas. Tinha o terreiro lá da finada Erotildes, ali na Santa Rita. Era outra, lá dentro da Santa Rita. Mas o pessoal tinha linha de caboclo, gira, esses negócios, entendeu? Aí tinha esses terreiros aqui perto no Matatu [...]. Era só isso mesmo. E igreja aqui não tinha não. Só tinha igreja nos Paranhos. Depois que apareceu lá no fim de linha. [...] Ainda me esqueci do finado Vicente que tinha um Candomblé aqui também. (Entrevistado E10).

O bairro, outrora descrito como silencioso e sossegado, passou a ser percebido como barulhento, inseguro e poluído:

E a violência na cidade modificou os hábitos e costumes da comunidade do bairro. Antigamente você ia mais tarde na rua, 22h30, 23h00, você via as pessoas circulando com mais frequência ou uma padaria, algum estabelecimento comercial aberto até mais tarde. Hoje em dia, esse horário você vê a rua mais tranquila, as pessoas já dentro das suas casas, não tem nenhum estabelecimento mais aberto. Então, a própria modificação, na verdade, da cidade, obrigou o bairro Luiz Anselmo também a acompanhar essa mudança. (Entrevistado E12).

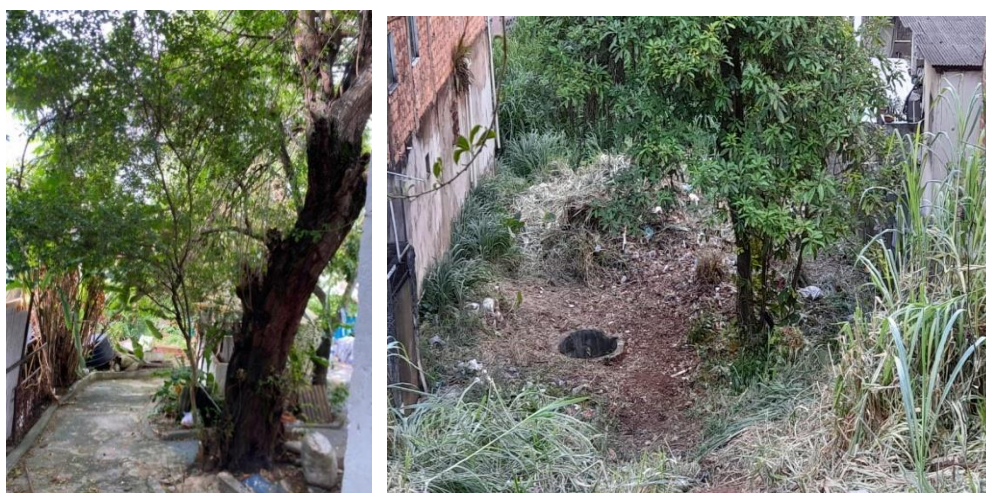
No entanto, os avanços em infraestrutura urbana são notáveis. A coleta de lixo e o abastecimento de água alcançaram quase a universalização, e o esgotamento sanitário, que atendia apenas 1,19% dos domicílios em 1991, chegou a 97,3% em 2010 (Figura 42). Esses números representam não apenas a melhoria das condições de vida, mas também a incorporação efetiva do bairro às redes técnicas que sustentam o funcionamento urbano da capital (Observatório FAUFBA, 2022; Prefeitura de Salvador, 2022).

Figura 42 – Tipo de Infraestrutura domicílio particular permanente – Luiz Anselmo



Na esfera ambiental, as transformações foram significativas. O Terreiro Obitikô, originalmente envolto por árvores frutíferas e espécies sagradas como o *Iroko*, teve parte de sua vegetação cercada pela expansão urbana. Essa árvore sagrada teve que ser removida, no passado, simbolizando uma tensão entre a preservação do sagrado e as exigências do entorno urbano — as raízes da árvore, que invadiam terrenos vizinhos, levaram à necessidade de sua remoção (Entrevistado E10). A redução das áreas de roça (Figura 43) e a poluição da fonte de água (Figura 44) evidenciam uma fragilidade ambiental imposta pelo crescimento desordenado. Essa degradação não apenas altera o ecossistema local, mas compromete práticas rituais que dependem da coleta de folhas e da presença de elementos naturais específicos.

Figura 43 – Parte da área de roça do Terreiro Obitikô



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

Figura 44 – Fonte d'água localizada no Terreiro Obitikô



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

A cronologia de transformações internas do próprio terreiro acompanha, de certo modo, as mudanças externas. A passagem “do barro ao bloco” — expressão utilizada pelos interlocutores — sintetiza o percurso de adaptação e permanência:

Todas nossas construções inicialmente eram dessa forma. [...] Não tínhamos assim disponibilidade financeira [...], a dificuldade seria muito grande para se fazer construção no nível que se faz hoje. Então, nós construíamos com madeira e barro [...], forma de suprir as necessidades básicas, assim, materiais de um terreiro. Para algumas coisas, para a maioria das coisas, apesar de que, ter se mantido ainda a necessidade daquilo que é tradicional. Das coisas de culto, da religião. (Entrevistado 10).

O antigo caramanchão de folhas de dendezeiro e o barracão de taipa deram lugar a estruturas de alvenaria — por volta da década de 70 —, mais resistentes e confortáveis, sem que se perdesse o compromisso com a tradição. As reformas e ampliações (construção da casa da ialorixá, reconfiguração dos espaços de culto, melhoria da mobilidade entre os espaços e reorganização dos quartos de orixás) (Figura 45), foram orientadas por uma lógica de continuidade, não de ruptura.

Figura 45 – Casas de Exu e Omolu: antiga (à esquerda) e atual (à direita)



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

Além de adequar o ambiente para haver mais mobilidade entre os espaços:

[...] Algumas mudanças melhoraram o terreiro: a acessibilidade de rampa [Figura 46] que foi feita bem antes de dona Irene falecer, e depois que ela faleceu também teve muitas modificações, para melhor. [...] Eu vi algumas modificações que eu achei essenciais: banheiros, essas coisas, e mais até conforto. (Entrevistado E14).

Figura 46 – Rampa de acesso, localizada na frente do barracão do Terreiro



Fonte: Acervo pessoal, 2026.

Mesmo diante das transformações, manteve-se o princípio de “não inovar”, crescer, aumentar a estrutura física, com conforto, mas dentro dos moldes que sempre foi, nas comunidades tradicionais de matriz africana (Entrevistado E2, Entrevistado E14). “[...] É uma evolução positiva, necessária, porque o tempo vai mudando e vai para o alto, principalmente na nossa religião, o que a gente cultua.” (Entrevistado E9).

Em síntese, o bairro Luiz Anselmo constitui um território complexo, onde memória, religiosidade e urbanização se entrecruzam. A trajetória histórica vinculada à resistência negra e à luta abolicionista, os avanços em saneamento, a coexistência entre patrimônio e vulnerabilidade ambiental delineiam um quadro de contrastes e potências. O sentimento de pertencimento, contudo, permanece ancorado na memória dos tempos em que o território — tanto o físico quanto o simbólico — era sustentado pela presença dos terreiros, pela abundância da natureza e pela convivência comunitária. O terreiro Ilê Axê Odô Obá Obitikô, ao resistir às pressões urbanas e manter suas referências espaciais e simbólicas, reafirma-se como um território religioso consolidado, expressão de continuidade cultural e de resistência frente às dinâmicas de transformação do entorno. Mais do que um espaço físico, o bairro representa um lugar de memória viva, em que a ancestralidade afro-brasileira se atualiza nas formas de habitar, nas redes comunitárias e nas práticas simbólicas que sustentam sua identidade e continuidade no tecido urbano de Salvador.

4.4 CONTRA A SOMBRA DA INTOLERÂNCIA: IDENTIDADE QUE FLORESCE EM RESISTÊNCIA

Mitos, cantos e ritos negros atravessaram séculos de escravidão ancorados em espaços sagrados, chegando até os dias de hoje, num processo de vigorosa reelaboração da vida africana, permitindo a preservação de um *ethos* específico que sobreviveu a várias pressões dos grupos dominantes, como verdadeiros nichos de resistência cultural, espaços de re-organização de suas estruturas sociais e culturais. (Bartholo Jr.; Oliveira; Oliveira, 2010 p. 36)

Os terreiros de candomblé, de Salvador, na condição de território, se apresentam como produtores do espaço urbano com domínios territoriais demarcados, vivenciando processos de segregação que caracterizam a cidade por possuírem uma forma de organização espaço-temporal particular a um grupo que tem uma identidade própria, fundada numa cosmologia religiosa (Rêgo, 2006).

Segundo Nogueira (2020, p. 39), “a expressão ‘intolerância religiosa’ tem sido utilizada para descrever um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não-hegemônicas.” A identidade cultural afro-religiosa no Ilê Axé Odô Obá Obitikô se constrói, se reafirma e se reconfigura também em contextos marcados pela intolerância, pela discriminação e pelo racismo. As narrativas dos entrevistados revelam que essas experiências, longe de produzirem apenas silenciamento ou retraimento, acionam processos de fortalecimento do pertencimento, de reafirmação ética e de resistência simbólica. A intolerância, nesse sentido, aparece como elemento constitutivo do percurso da identidade, incidindo diretamente sobre as formas de ser, viver e defender o axé.

As falas indicam que a discriminação religiosa é frequentemente atravessada pelo racismo estrutural, associando o Candomblé à cor da pele, à marginalização social e a estigmas historicamente construídos. Um entrevistado sintetiza essa experiência ao afirmar que “as pessoas acham que a pessoa é preta, é do Candomblé, não presta [...]. Muita gente não aceitava candomblé, hoje em dia todo mundo é, mas antigamente o povo não aceitava o Candomblé. Que era coisa de preto, então não aceitava” (Entrevistado E1). Associando-se a pertença religiosa, a julgamentos morais e sociais desqualificadores. Essa sobreposição entre racismo e intolerância religiosa contribui para que a identidade afro-religiosa seja constantemente tensionada no espaço público, exigindo dos sujeitos estratégias de afirmação e autodefesa simbólica.

Em alguns relatos, a intolerância se manifesta de forma direta e violenta, atingindo não apenas os sujeitos, mas também os elementos materiais e sagrados da tradição. O entrevistado E2 traz o depoimento de uma situação ocorrida no terreiro do qual ele é líder espiritual, narrando a destruição de objetos rituais, e a dimensão traumática dessa experiência:

[...] Eu fui direto pra roça. Quando eu cheguei lá, estava tudo meu enrolado para ser despachado. Quebraram tudo, menos Yansã e Xangô. Yansã e Xangô estavam intactos. Mas os outros santos meus estavam enrolados, quebrados para serem despachados. Já estavam ungidos, mas não foram despachados porque eu cheguei a tempo. (Entrevistado E2).

Tal agressão se configura como violação do sagrado, do espaço doméstico e da dignidade religiosa (Figura 47). Nesses casos, a identidade é profundamente

afetada, mas também mobilizada como força de denúncia, luta por reconhecimento e reivindicação de justiça. No debate sobre religiosidades afro-brasileiras e poder, Carneiro (2011) argumenta que o relacionamento com outras religiões, no Brasil, especialmente com as religiões cristãs, prevalece uma relação desigual entre poder hegemônico e poder subalterno, configurando o ataque contra as religiões afro-brasileiras, levantado por correntes cristãs evangélicas que enxergam como demoníaco, tudo aquilo que não refletir a sua concepção sagrada.

Figura 47 – Vandalismo no Terreiro Nzo Mutá Lombô ye Kayongo Toma Kwiza, localizado em Salvador, Bahia



Fonte: Correio (2026).

As narrativas evidenciam formas de re-existência, nas quais a identidade se afirma como prática cotidiana de luta. Alguns entrevistados relatam estratégias de enfrentamento que vão desde o silêncio estratégico e a retirada de ambientes hostis até a ocupação consciente de espaços sociais e profissionais. O participante E10 afirma que, diante do preconceito racial vivido no meio acadêmico, optou por não se deixar “frustrar nem se abater”, seguindo sua trajetória e reafirmando sua identidade e dignidade pessoal. Essas re-existências revelam uma identidade que se constrói não apenas na celebração do axé, mas também na capacidade de seguir adiante apesar das tentativas de deslegitimação.

A religião manteve coesa uma consciência coletiva de pertencimento a uma cultura, se modificando, certamente, em cada contexto, mas mantendo os sistemas originais básicos, se ramificando em muitas varáveis [...]. Estas

diversas reelaborações deram significado e possibilitaram a sobrevivência física e espiritual de importantes setores da população negra e mestiça. A religião, neste caso, foi um poderoso refúgio de resistência ao processo de desafricanização do homem negro, apesar de não ser o único. (Bartholo Jr.; Oliveira; Oliveira, 2010, p. 38).

As dimensões éticas da identidade afro-religiosa emergem com força nesse contexto. Os relatos destacam valores como respeito, dignidade, autocontenção e firmeza como aprendizados fundamentais do terreiro, mobilizados frente às situações de intolerância. A ética do axé orienta comportamentos que recusam tanto a submissão quanto a reprodução da violência, sustentando uma postura de firmeza identitária. Essa ética se traduz, por exemplo, na decisão de muitos entrevistados de não esconderem suas pertenças religiosas, ainda que conscientes dos riscos simbólicos e materiais envolvidos.

Para Munanga (2012), falar de identidade negra no Brasil implica reconhecer que existem múltiplas identidades dentro de uma mesma sociedade, embora haja uma cultura nacional que tende a se sobrepor às demais. Essa sobreposição gera conflitos e invisibilizações, pois as culturas afro-descendentes lutam para que suas histórias e visões de mundo sejam reconhecidas.

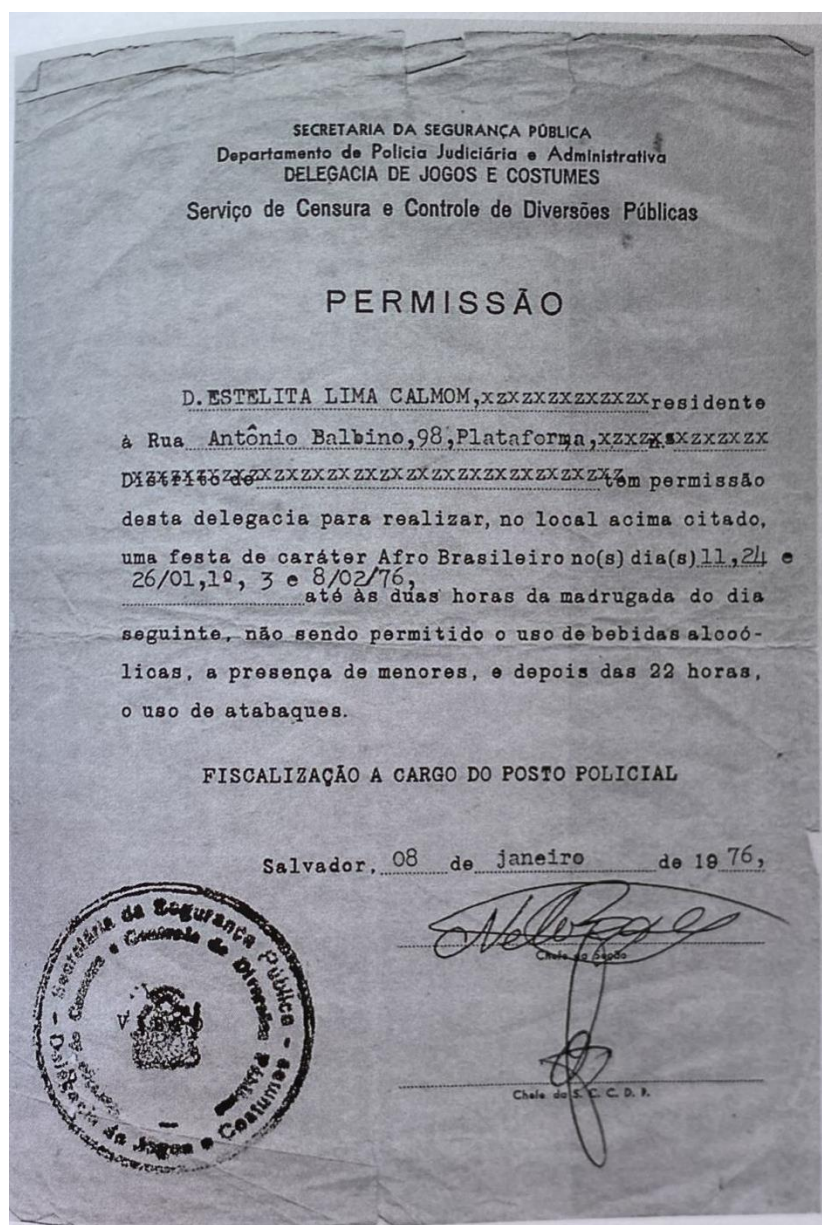
A dimensão estética afro-religiosa torna-se um marcador identitário que desafia a norma dominante e reivindica legitimidade cultural. O uso de contas, roupas brancas e outros marcadores visíveis do pertencimento afro-religioso aparecem, nos relatos, como motivo recorrente de piadas, olhares e comentários depreciativos. Um entrevistado narra uma situação em que, ao usar roupa branca no ambiente de trabalho, foi associado de forma estereotipada à capoeirista, evidenciando como o corpo negro e os símbolos afro-religiosos materializam esse conflito cultural (Entrevistado E12). Ainda assim, manter esses signos visíveis configura-se como gesto político e afirmativo, por meio do qual a identidade se expressa e se reivindica no espaço público. “O multiculturalismo é justamente essa corrente de pensamento, filosofia, visão do mundo ou ideologia que defende o reconhecimento público da existência das diferenças no seio de uma nação.” (Munanga, 2012, p. 7).

As perseguições históricas e institucionais também aparecem nas memórias dos entrevistados, sobretudo nos relatos sobre a exigência de licenças policiais (Figura 48) para a realização dos rituais. Essas lembranças evidenciam como a

intolerância se materializou, por décadas, em dispositivos legais e administrativos que restringiam a prática religiosa e criminalizavam o candomblé.

Por exemplo, da parte legal, eu lembro sim que algumas vezes eu fui com minha mãe [...], ser praticamente obrigada a tirar licença para realizar Candomblé quando havia obrigação no terreiro, final de semana, e era necessário ter toque à noite, teria que ter a licença do órgão que controlava esse tipo de atividade que era na Secretaria de Segurança na Sessão de Jogos e Costumes. Então, por um certo período, para você praticar religião e não ser impedido por órgão, fiscalização da Polícia Civil, era obrigado a ter a licença para ser realizada. Isso eu lembro, [...] por volta de 1967, 1968, por aí, ainda se praticava isso. (Entrevistado E11).

Figura 48 – Licença emitida pela Delegacia de Jogos e Costumes ao Ilê Axé Kalebocum, localizado no bairro de Plataforma em Salvador, Bahia



Fonte: Souza Júnior (2018, p. 287).

Ao rememorar que era necessário solicitar autorização para realizar obrigações noturnas, torna-se explícito o caráter disciplinador e excludente dessas políticas, que atingiam diretamente a vivência identitária e a autonomia religiosa.

No intuito de criar “novas condutas sociais”, coube à Polícia e à Guarda Civil tutelar os moradores da Bahia para novos comportamentos, ditos urbanos e civilizados através do aparato repressivo policial, tipificando as condutas em criminosas ou delitivas. Desta maneira, a Polícia de Costumes tornou-se uma artéria legítima do Estado que deveria agir sobre uma população urbana desigual, a maioria semianalfabeta que mantinha uma série de hábitos que se contrastavam com a modernidade preconizada. (Souza Júnior, 2018, p. 14).

Estratégias de invisibilidade, como a ausência de insígnias externas, a restrição de registros públicos e o cuidado em não realizar toques de Candomblé ostensivos, revelam uma ética de preservação que garantiu a permanência do terreiro no espaço urbano, trazido na fala do interlocutor E1: “[...] as festas daqui eram no fim de ano, [...] não batia agosto, setembro. [...] Aqui era assim. Era fim de outubro, novembro e dezembro. Pronto. Aí não tinha mais batuque, entendeu? Então o povo se acostumou. E não deu para ter problema por isso.”

Nesse cenário, a identidade afro-religiosa no Ilê Axé Odô Obá Obitikô se revela como identidade que floresce mesmo sob ataque, sustentada pela memória, pela tradição e pelo axé. As experiências de intolerância, embora dolorosas, contribuem para fortalecer o sentimento de pertencimento, a consciência racial e a responsabilidade com a preservação da tradição. A identidade que emerge desses relatos é, portanto, marcada pela re-existência: uma forma de existir que resiste, se reinventa e se afirma eticamente diante das tentativas históricas e contemporâneas de silenciamento e negação do sagrado afro-brasileiro.

5 REFLEXÕES FINAIS

Esta pesquisa partiu da compreensão de que os terreiros de Candomblé constituem espaços fundamentais de preservação de memórias, territorialidades e identidades afro-religiosas, sendo simultaneamente lugares de culto, de produção de conhecimento e de resistência histórica. A problemática que orientou este estudo — compreender como o resgate das memórias do Ilê Axé Odô Obá Obitikô e suas territorialidades contribuem para a construção da identidade cultural afro-religiosa — revelou-se não apenas pertinente, mas essencial para o reconhecimento da complexidade e profundidade dessas instituições religiosas. Ao longo da investigação, foi possível confirmar a hipótese inicial de que memória, território e identidade constituem dimensões indissociáveis, que se fortalecem mutuamente e sustentam a continuidade da tradição afro-religiosa, mesmo diante de processos históricos marcados pela violência, pela invisibilização e pela intolerância.

O objetivo geral da pesquisa, que consistiu em analisar os elementos de memória do Ilê Axé Odô Obá Obitikô, suas territorialidades e sua contribuição no processo de construção da identidade cultural afro-religiosa, foi plenamente alcançado. Os dados coletados por meio da pesquisa documental, bibliográfica, etnográfica e das entrevistas evidenciaram que o terreiro não é apenas um espaço físico destinado à prática religiosa, mas um território simbólico e ancestral que articula passado, presente e futuro. Nesse contexto, a memória emerge como elemento estruturante da identidade afro-religiosa, sendo continuamente atualizada por meio das práticas rituais, da oralidade, da transmissão de saberes e da manutenção dos vínculos comunitários.

Em relação ao primeiro objetivo específico, que consistiu em mapear as raízes ancestrais e identificar os elementos de memória do Ilê Axé Odô Obá Obitikô, a pesquisa revelou que a história do terreiro está profundamente conectada à trajetória de Bamboxê Obitikô e de seus descendentes, cuja presença e atuação contribuíram significativamente para a consolidação do culto aos orixás no Brasil. A memória ancestral manifesta-se de diversas formas, incluindo relatos orais, documentos históricos, fotografias, objetos sagrados, práticas rituais e genealogias familiares. Esses elementos constituem um patrimônio imaterial que assegura a continuidade da tradição e fortalece o sentimento de pertencimento entre os membros da comunidade

religiosa. A oralidade, em especial, mostrou-se um instrumento central na preservação dessas memórias, permitindo que os saberes sejam transmitidos entre gerações e garantindo a permanência dos princípios que estruturam o terreiro.

Além disso, o estudo evidenciou que a memória não é um elemento estático, mas um processo dinâmico, constantemente reconstruído a partir das experiências individuais e coletivas. Os relatos dos participantes demonstraram que lembrar é também um ato de reafirmação identitária e de resistência, uma vez que resgata histórias que foram historicamente silenciadas. Dessa forma, o terreiro atua como um espaço de salvaguarda da memória afro-diaspórica, contribuindo para a valorização das heranças africanas e para o fortalecimento da identidade afro-religiosa.

No que se refere ao segundo objetivo específico, que buscou explicitar a consolidação do terreiro como território religioso e suas extensões de territorialidades, os resultados mostraram que o Ilê Axé Odô Obá Obitikô constitui um território que ultrapassa sua dimensão física, configurando-se como um espaço de produção de conhecimento, de cuidado e de organização social. O território do terreiro é composto não apenas por suas estruturas materiais, como o barracão, os quartos de santo e as áreas naturais, mas também pelas relações sociais, espirituais e simbólicas que nele se desenvolvem.

A pesquisa evidenciou que o terreiro estabelece uma rede de territorialidades que se estende para além de seus limites geográficos, alcançando outros terreiros, comunidades, cidades e estados, por meio das relações de parentesco religioso, da circulação de saberes e das práticas ritualísticas compartilhadas. Essas redes fortalecem o senso de pertencimento e contribuem para a manutenção da tradição, criando uma comunidade ampliada que se sustenta na ancestralidade e na solidariedade. Ao mesmo tempo, esse território mostrou-se vulnerável às transformações urbanas e às pressões sociais, evidenciando a necessidade de reconhecimento e proteção desses espaços como patrimônios culturais e religiosos.

Outro aspecto relevante identificado foi o papel do território como espaço de produção de conhecimento e cura. O terreiro constitui um ambiente onde são transmitidos saberes relacionados às folhas sagradas, aos rituais, às práticas corporais e às cosmologias africanas, configurando-se como um espaço educativo que promove uma formação integral dos indivíduos. Nesse sentido, o território

religioso desempenha uma função pedagógica, contribuindo para a construção de valores, identidades e modos de existir fundamentados na ancestralidade.

Em relação ao terceiro objetivo específico, que consistiu em analisar a tradição do terreiro e sua contribuição na (re)construção da identidade cultural afro-religiosa, os resultados demonstraram que a tradição desempenha um papel fundamental na formação identitária dos membros da comunidade. A tradição manifesta-se por meio dos rituais, das hierarquias, das práticas cotidianas e dos ensinamentos transmitidos pelos mais velhos, constituindo um sistema de conhecimento que orienta a vida dos praticantes.

Os relatos dos participantes evidenciaram que o processo de iniciação e de convivência no terreiro contribui para o desenvolvimento de um profundo sentimento de pertencimento, fortalecendo a identidade afro-religiosa e promovendo a valorização das heranças africanas. A identidade construída no terreiro não se limita à dimensão religiosa, mas abrange aspectos culturais, sociais e políticos, configurando-se como uma forma de resistência frente às estruturas racistas e colonialistas que, historicamente, marginalizaram as religiões de matriz africana.

A tradição, nesse contexto, não se apresenta como um elemento imutável, mas como um processo vivo, que se adapta às transformações sociais sem perder seus fundamentos ancestrais. Essa capacidade de adaptação demonstra a resiliência do Candomblé e sua importância como instrumento de resistência e afirmação identitária. O terreiro, portanto, constitui um espaço onde a identidade afro-religiosa é continuamente construída, reafirmada e transmitida às novas gerações.

A partir desses resultados, foi possível responder à pergunta central desta pesquisa, confirmando que o resgate das memórias do Ilê Axé Odô Obá Obitikô e suas territorialidades contribuem de forma significativa para a construção da identidade cultural afro-religiosa. A memória ancestral, preservada por meio da oralidade, dos rituais e das práticas comunitárias, fortalece o sentimento de pertencimento e assegura a continuidade da tradição. O território, por sua vez, oferece o espaço necessário para a vivência dessas práticas e para a construção das relações sociais que sustentam a comunidade religiosa. Juntas, memória e territorialidade constituem os alicerces sobre os quais se constrói a identidade afro-religiosa.

Além disso, a pesquisa evidenciou que o terreiro desempenha um papel fundamental na resistência às diversas formas de violência e intolerância religiosa. Ao preservar suas tradições e afirmar sua identidade, o Ilê Axé Odô Obá Obitikô reafirma a legitimidade das religiões de matriz africana e contribui para a valorização da cultura afro-brasileira. Nesse sentido, o terreiro constitui um espaço de resistência cultural e política, que desafia as estruturas de poder que, historicamente, buscaram marginalizar essas práticas.

Outro aspecto que merece destaque refere-se ao caráter pioneiro desta investigação. Durante o levantamento bibliográfico e documental, não foram identificadas pesquisas acadêmicas cujo objeto central fosse o Ilê Axé Odô Obá Obitikô, tampouco estudos sistematizados que articulassem, de forma integrada, memória, territorialidade e identidade a partir dessa casa específica. Ainda que a literatura sobre o Candomblé na Bahia seja vasta e consolidada, observa-se uma concentração de estudos em terreiros historicamente mais conhecidos, o que acaba por invisibilizar casas igualmente fundamentais para a manutenção da tradição afro-religiosa.

Nesse sentido, esta pesquisa inaugura um campo de registro e análise sobre o Ilê Axé Odô Obá Obitikô no âmbito acadêmico, contribuindo para a preservação de sua memória institucional e para a ampliação do repertório científico acerca das dinâmicas territoriais das religiões de matriz africana. Ao trazer à centralidade uma casa tradicional vinculada à linhagem de Bamboxê Obitikô, o estudo não apenas documenta sua história, mas inscreve sua existência no campo da produção de conhecimento, tensionando o próprio cânone dos estudos afro-religiosos.

Trata-se, portanto, de uma contribuição original para os estudos sobre território, memória e identidade, especialmente no contexto de Salvador, cidade reconhecida como um dos principais polos do Candomblé no Brasil. Ao registrar histórias que até então circulavam predominantemente pela oralidade e pela memória interna da comunidade, esta pesquisa atua também como instrumento de salvaguarda patrimonial e afirmação epistemológica.

Além disso, há potencial para o desenvolvimento de pesquisas interdisciplinares que articulem memória, território, identidade e educação, explorando o papel dos terreiros como espaços educativos e de produção de conhecimento. Estudos que utilizem metodologias participativas, como a cartografia social e a história

oral, podem contribuir para a valorização dos saberes tradicionais e para o fortalecimento das comunidades religiosas.

Outro campo promissor de investigação refere-se à relação entre os terreiros e as políticas públicas, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento e à proteção desses espaços como patrimônios culturais. O desenvolvimento de pesquisas que dialoguem com a formulação de políticas públicas pode contribuir para a promoção da liberdade religiosa e para a preservação das tradições afro-brasileiras.

Por fim, esta pesquisa reafirma a importância de reconhecer os terreiros de Candomblé como territórios de memória, identidade e resistência. O Ilê Axé Odô Obá Obitikô, ao preservar suas tradições e memórias, contribui não apenas para a construção da identidade afro-religiosa de seus membros, mas também para a valorização da cultura afro-brasileira e para o fortalecimento da diversidade cultural. O resgate dessas memórias constitui um ato de resistência e de afirmação identitária, que desafia as narrativas hegemônicas e reafirma a importância das cosmologias africanas na formação da sociedade brasileira.

Assim, conclui-se que memória, território e identidade constituem dimensões fundamentais para a compreensão do Candomblé e de sua importância histórica e cultural. O Ilê Axé Odô Obá Obitikô emerge, neste estudo, como um espaço onde a ancestralidade se manifesta, onde a memória é preservada e onde a identidade afro-religiosa é continuamente construída e reafirmada. Ao registrar e analisar essas memórias, esta pesquisa contribui para a valorização desses territórios e para o reconhecimento de sua importância como espaços de resistência, conhecimento e continuidade ancestral.

REFERÊNCIAS

ACOSTA-LEYVA, P. As famílias nobres africanas no tráfico (1500-1850): o mito da captura. **Revista África(s)**, Salvador: v. 2, n. 3, p. 7-21, 2015. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/africanas/article/view/4512>. Acesso em: 19 nov. 2025.

ALMEIDA, M. G. de. Diáspora: viver entre-territórios e entre-culturas? *In*: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (org). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, p. 175-195, 2008.

AMORIM, L. P. de; TÁRREGA, M. C. V. B. O acesso à terra: a Lei de Terras “1850” como obstáculo ao direito territorial quilombola. **Emblemas – Revista Virtual de Estudos da Religião**, v. 16, n. 1, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufcat.edu.br/emblemas/article/view/56113>. Acesso em: 03 nov. 2025.

ASANTE, M. K. A ideia afrocêntrica em educação. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, [S. l.], n. 31, p. 136–148, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/2826>. Acesso em 13 dez. 2025.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARTHOLO JR., R. S.; OLIVEIRA, M. F. S.; OLIVEIRA, O. J. R. Cultura, natureza e religião na constituição de territorialidade no candomblé da Bahia. **Revista de Geografia**, Recife: v. 27, n. 2, 2010, p. 26-39. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistageografia/article/view/228800>. Acesso em: 10 jan. 2026.

BENISTE, J. **Jogo de búzios**: um encontro com o desconhecido. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2025. E-book. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/>. Acesso em: 18 nov. 2025

BONZATTO, E. A. **Aspectos da história da África, da diáspora africana e da escravidão sob a perspectiva do poder eurocêntrico**. São Paulo: Ícone, 2021. *E-book*. Disponível em: <https://plataforma.bvirtual.com.br>. Acesso em: 17 jun. 2024.

BRAGA, J. Sistema divinatório Bamboxê. *In*: SOUZA, V. C. de; SOUSA, A. J. de (org.). **Minha vida é orixá**. São Paulo: Ifá, 2011.

CALVO, D. Ifá e candomblé: desafios, conflitos, contribuições e ajustes. *In*: **REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA**, 30a., 2016, João Pessoa. Anais eletrônicos. João Pessoa: Associação Brasileira de Antropologia, 2016. Disponível em: https://www.abant.org.br/files/1466470110_ARQUIVO_artigo_abas_enviar.pdf. Acesso em: 10 jan. 2026.

CAMPOS, V. Dr. Luiz Anselmo da Fonseca. [s.d.]. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/24575?mode=full>. Acesso em: 20 jan. 2026.

- CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo. Contexto, 1ª. edição, 2023.
- CARMEZIM, V. A Rua Luis Anselmo homenageia professor que lutou pela liberdade dos negros. **Jornal A Tarde**. Salvador, 4 jul. 2008. Disponível em: <https://atarde.com.br/bahia/bahiasalvador/a-rua-luis-anselmo-homenageia-professor-que-lutou-pela-liberdade-dos-negros-258194>. Acesso em: 10 dez. 2025.
- CARNEIRO, L. O. Territorialidades afro brasileiras no Rio de Janeiro: considerações sobre o candomblé e a umbanda. **Revista de Geografia** - v.1, n.1, p.1-8, 2011. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/index.php/geografia/article/view/17883/9190>. Acesso em: 29 dez. 2025.
- CARVALHO, J. J. de. A Presença do Axé: Epistemologia da Tradição Afro-Brasileira. In: SILVA, V. G. da; CARNEIRO, E. de A. (org.). **Religiões Afro-Brasileiras: História, Patrimônio e Arte**. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- CASTILLO, L. E. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: Edufba, 2010.
- CASTILLO, L. E. Vidas e viagens de Bamboxê Obitikô. In: SOUZA, V. C. de; SOUSA, A. J. de (org.). **Minha vida é orixá**. São Paulo: Ifá, 2011.
- CASTILLO, L. E. Entre memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca. In: REIS, J. J.; AZEVEDO, E. (org.). **Escravidão e suas sombras**. Salvador: UFBA, p. 65-110, 2012.
- CASTILLO, L. E. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. **Tempo**, Niterói, v. 22, n. 39, p. 126-153, 2016.
- CAVALCANTE, K. L. O espaço escolar e a construção da identidade negra: pertencimento e reafirmação cultural. In: COUTINHO JR., H. R. (org.). **Fenomenologia e cultura**: identidades e representações sociais. Ponta Grossa: Atena Editora, 2020. p. 58–66. Disponível em: <https://atenaeditora.com.br/catalogo/post/o-espaco-escolar-e-a-construcao-da-identidade-negra-pertencimento-e-reafirmacao-cultural>. Acesso em: 11 jan. 2025.
- DE PAULA, B. D. B. **Obaràyí**. Salvador: Editora Barabô, 2009.
- FLICK, U. **Introdução à metodologia da pesquisa**: um guia para iniciantes. Porto Alegre: Penso, 2013.
- GILROY, P. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. Trad. C. A. M. Duarte. São Paulo: Editora 34, 2001.
- HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização de Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, A. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, p. 167-212, 2010.

HOOKS, b. **Salvação: pessoas negras e amor**. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2001.

INDI, N. O. **Mediações culturais a partir de instrumentos internacionais de direitos humanos**: caso de conflitos da posse de terra do povo Pepel na região de Biombo/Guiné-Bissau, 2024. 118 f. Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Território, Ambiente e Sociedade da Universidade Católica do Salvador, Salvador, 2024.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Obá Ogunté Sítio de Pai Adão (PE) pode se tornar Patrimônio Cultural do Brasil**. Portal IPHAN, [s.l.], 2018. Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/4820/oba-ogunte-sitio-de-pai-adao-pe-pode-se-tornar-patrimonio-cultural-do-brasil>. Acesso em: 17 nov. 2025.

LIMA, V. da C. O candomblé da Bahia na década de trinta. *In*: OLIVEIRA, W. F.; COSTA LIMA, V. da (org.). **Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos**: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, p. 37-73, 1987.

LIMA, V. da C. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. 2. ed. Salvador: Corrupio, 216 p., 2003.

LIMA, V. da C. O candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos Avançados**, v. 18, p. 201-221, 2004. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ea/a/nPStMvJx49FH4CzFWPtg5wr/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 10 nov. 2025.

LOPES, N.; SIMAS, L. A. **Filosofias africanas**: uma introdução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 7ª. edição, 2022.

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Metodologia Científica**. 8. ed. Rio de Janeiro: Atlas, 2022. E-book. p.296. Disponível em:

<https://integrada.minhabiblioteca.com.br/reader/books/9786559770670/>. Acesso em: 08 dez. 2024.

MARTINS, L. M. **Afrografias da Memória**: o reinado do rosário no jatobá. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MATORY, L. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950, **Horizontes Antropológicos**, vol. 4 n. 9, p. 263-292, 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/gXdf3gXQczbgGVRzWPMjq7f/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 09 jan. 2026.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MONTEIRO, J. **A influência da musicalização na formação das crianças**. 2021. 125 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Vale do Cricaré, São Mateus, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ivc.br/handle/123456789/1172>. Acesso em: 02 fev. 2026.

MUNANGA, K. **Negritude**: usos e sentidos. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MUNANGA, K. **Munanga fala sobre história da diáspora africana**. São Paulo: EBC, 2006. Disponível em: <https://memoria.ebc.com.br/educacao/2012/10/kabengele-munanga-fala-sobre-historia-da-diaspora-africana>. Acesso em: 01 fev. 2024.

MUNANGA, K. NEGRITUDE E IDENTIDADE NEGRA OU AFRODESCENDENTE: um racismo ao avesso?. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S. l.], v. 4, n. 8, p. 06–14, 2012. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/246>. Acesso em: 9 jan. 2026.

MUSSUNDZA, T. M. **Gule Wankulu**: ancestralidades e memórias. 1. ed. Recife: Titivillus Editora, 2018.

NANQUE, P. P. **A fundação da terra ou dos reinos segundo a cosmovisão pepel**. Novas Edições Acadêmicas: Beau Bassim, 2017.

NASCIMENTO, B. **Eu Sou Atlântica**: Sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2008.

NOGUEIRA, S. **Intolerância Religiosa** (Feminismos Plurais). 1. ed. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Resolução define escravização de africanos como o mais grave crime contra a humanidade. UN News, 2026. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2026/03/1852716>. Acesso em: 26 mar. 2026.

PARIZI, V. G. **O livros dos orixás**: África e Brasil, 2020.

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. p. 107-130. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 10 de abr. 2024.

RABELO, M. C. M; SANTOS, R. M. B. Notas sobre o aprendizado no Candomblé. **Revista da FAEEBA-Educação e Contemporaneidade**, v. 20, n. 35, p. 187 -200, 2011. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/faeeba/v20n35/v20n35a17.pdf>. Acesso em 29 nov. 2025.

RÊGO, J. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na região metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, vol. 2, n. 2, p.31-85, 2006.

REIS, Marilise L. M. Diáspora como movimento social: implicações para a análise dos movimentos sociais de combate ao racismo. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, v. 46, n. 1, p. 37-46, 2010. Disponível em: https://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/169. Acesso em 13 jan. 2026.

REIS, Vilma. Das alianças entre malungos, de Gorée a Salvador, resistimos. *In*: LIMA, Maria Nazaré Mota de (org.). **Escola plural**: a diversidade está na sala – formação de professores em História e Cultura Afro-brasileira e Africana. 3. ed. São Paulo: Cortez, p. 119-133, 2012.

REZENDE, M. **Mulheres de axé**. Salvador: EDUFBA, 2013.

RIBEIRO, R. I. **A alma africana no Brasil**. Os Iorubas. São Paulo, SP: Editora Oduduwa, 1996. Disponível em: <http://institutocaminhosoriente.com/Livros/Candomble-Alma-Africana-no-Brasil.pdf#page=35.23>. Acesso em : 12 jan. 2026

SAMPAIO, R. C.; SANCHEZ, C. S.; MARIOTO, D. J. F.; ARAUJO, B. C. D. S.; HERÉDIA, L. H. O.; PAZ, F. S.; TIGRINHO, C. S.; SOUZA, J. R. D. Muita Bardin, pouca qualidade: uma avaliação sobre as análises de conteúdo qualitativas no Brasil. **Revista Pesquisa Qualitativa**, [S. l.], v. 10, n. 25, p. 464–494, 2022. Disponível em: <https://editora.sepq.org.br/rpq/article/view/547>. Acesso em: 03 mar 2025.

SANTIAGO, S. “O entre-lugar do discurso latino-americano”. *In*: SANTIAGO, Silviano. **Uma Literatura nos Trópicos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Elisabete. et al. **O caminho das águas em Salvador**: bacias hidrográficas, bairros e fontes. Salvador: CIAGS/UFBA, 2010. 486p. Coleção Gestão Social. Disponível em: https://www.ba.gov.br/meioambiente/sites/site-sema/files/migracao_2024/arquivos/File/Publicacoes/Livros/caminhodasaguas.pdf. Acesso em: 30 nov. 2025.

SANTOS, Flávio G. D. **Economia e cultura do Candomblé na Bahia**: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros - 1850/1937. Ilhéus: Editus, 2013. Disponível em: https://www.uesc.br/editora/livrosdigitais2016/economia_cultura_candomble_bahia.pdf. Acesso em 15 abr. 2026.

SANTOS, José A. Diáspora africana: paraíso perdido ou terra prometida. *In*: MACEDO, J. R. (org). **Desvendando a história da África**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008, p. 181-194. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/yf4cf/pdf/macedo-9788538603832.pdf>. Acesso em: 15 mai. 2024.

SANTOS, Jamile D. N. **Culto a Ifá no Brasil: tempo e destino numa tradição afro-cubana**. Dissertação (Mestrado) — Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Ribeirão Preto, 2023. Disponível em:

<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59142/tde-11082023-080547/>. Acesso em 10 jan. 2026

SANTOS, Maria S. de A. **Meu Tempo é Agora**. 2ª edição. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SANTOS, Juana E. dos. **Os nagô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto ègun na Bahia. 11ª. edição. Petrópoles: Vozes, 1986.

SAQUET, M. A. **Território e territorialidade**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SAQUET, M. A. **Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades**. São Paulo: Outras Expressões, 2015.

SILVA, J. G. D. Corporeidade e identidade: o corpo negro como espaço de significação. **Anais** do CONINTER – Congresso Internacional Interdisciplinar. Salvador: UCSal, 2014. p. 263–275. Disponível em: <https://scholar.google.com/citations?user=e2cANfwAAAAJ&hl=pt-BR>. Acesso em 12 jan. 2026.

SILVA, M. A. V. Candomblés e as ressignificações no espaço diaspórico: xirê e suas representações culturais, conhecimentos transversais para o ensino de culturas africanas. São Cristóvão: EDUCON, v. 01, 2010. **Anais** do VI Colóquio Internacional Educação e Contemporaneidade. Disponível em: <https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/10312/21/20.pdf>. Acesso em 20 maio 2024.

SILVA, T. D. D. **A construção da memória e da identidade cultural na comunidade quilombola do terreiro Nação Xambá em Olinda, Pernambuco, Brasil**. 2023. 104 f. Dissertação - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/30705>. Acesso em 05/03/2025

SILVEIRA, R. da. **O candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Maianga, 648 p. 2006.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 184 p., 2002.

SOUZA JÚNIOR, V. C. Comida de santo e comida de branco. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 11, n. 21, 2014 Disponível em: <https://cajapio.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2872>. Acesso em: 10 fev 2026.

SOUZA Jr., V. C. de. Felisberto Sowzer, um babalaô. In: SOUZA, Vilson Caetano de; SOUSA, Air José de (Org.). **Minha vida é orixá**. São Paulo: Ifá, 2011.

TRAMONTE, C. Processos educativos interculturais na “família de santo”: pais e filhos nas religiões afro-brasileiras. **Revista Visão Global**, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 389-402, 2012. Disponível em:

<https://periodicos.unoesc.edu.br/visaoglobal/article/download/3432/1531/11135>. Acesso em: 22 jan. 2026.

TERREIRO PILÃO DE PRATA. **Pilão de Prata**. Disponível em: <https://www.pilaodeprata.com.br/>. Acesso em: 12 nov. 2025.

VATIN, X. **Memórias afro-atlânticas**: as gravações de Lorenzo Turner na Bahia em 1940 e 41. Salvador: Couraça Criações Culturais, vol. 2, 2019.

VENSON, A. M.; PEDRO, J. M. Memórias como fonte de pesquisa em história e antropologia. **História Oral**, v. 15, n. 2, p. 125-139, 2012.

YIN, R. K. **Pesquisa qualitativa do início ao fim**. 1. ed. Porto Alegre: Penso, 2016.

ANEXO 1 – PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ÉTICA DA PESQUISA (CEP)/UCSAL

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE
SALVADOR - UCSAL



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: ILÊ AXÉ ODÔ OBÁ OBITIKÔ: MEMÓRIA E IDENTIDADE EM UM TERRITÓRIO RELIGIOSO EM SALVADOR-BA.

Pesquisador: EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 88410225.1.0000.5628

Instituição Proponente: ASSOCIACAO UNIVERSITARIA E CULTURAL DA BAHIA

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 7.673.377

Apresentação do Projeto:

A pesquisa em questão tem abordagem qualitativa, será realizada por meio da oralidade da pesquisa etnográfica, se constituindo de observação participante. Pretende também utilizar o método exploratório, por meio do levantamento de fontes documentais e pesquisa bibliográfica, no intuito da familiarização com o objeto que está sendo investigado. Para a pesquisa de campo, o instrumento de coleta de dados de escolha será o uso de um roteiro de entrevistas semiestruturado, colhendo testemunhos orais sobre o terreiro Ilê Axé Odô Obá Obitikô, através de conversas individuais. O universo investigado será composto por vinte participantes, homens e mulheres, reunidos em dois grupos distintos, devido à especificidade das perguntas contidas nos roteiros de entrevista semiestruturados. O primeiro grupo será composto por nove pessoas, filhos de santo do terreiro, sendo uma delas a líder atual. Essas pessoas tiveram contato com a liderança anterior, e algumas delas fazem parte do terreiro há mais de cinquenta anos, podendo trazer relatos importantes da memória e relações sociais do início do terreiro. O segundo grupo, será composto por onze pessoas, selecionadas por manterem relações sociais e/ou familiares, mas também por pessoas que já realizaram algum tipo de pesquisa sobre a ancestralidade deste terreiro, podendo trazer informações importantes sobre a sua história. O local de realização será em Salvador-Ba, mas também no Rio de Janeiro-RJ, devido a alguns participantes residirem atualmente nesta cidade, havendo a necessidade de deslocamento da pesquisadora, para realização das entrevistas, sob custeio da

Endereço: Av. Prof. Pinto de Aguiar, 2589 Universidade Católica do Salvador Campus Pituaçu, Comitê de Ética, Prédio
Bairro: PITUAÇU **CEP:** 41.740-090
UF: BA **Município:** SALVADOR
Telefone: (71)3206-7830 **E-mail:** cep@ucsal.br

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SALVADOR - UCSAL



Continuação do Parecer: 7.673.377

mesma. O endereço de coleta será definido, individualmente, pelos participantes, sendo agendados dia e hora, antecipadamente, de acordo com a disponibilidade do entrevistado, evitando que lhes sejam gerados quaisquer custos para deslocamento.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário: Analisar os elementos de memória do Ilê Axé Odô Obá Obitikô, suas territorialidades e contribuição no processo de construção da identidade cultural afro-religiosa em Salvador.

Objetivos Secundários:

- 1- Recuperar as raízes ancestrais do terreiro, e discutir sua consolidação como território religioso, mantendo sua tradição, até os dias atuais;
- 2- Identificar como o terreiro, através de suas memórias, práticas rituais e transmissão de saberes, contribui para a formação da cultura afro-religiosa em Salvador;
- 3- Discutir o terreiro como território religioso de resistência do povo negro, afrodescendente.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos: No presente estudo, os possíveis riscos estão relacionados a desconfortos, podendo surgir sentimentos de incômodo, dúvidas ou inseguranças durante a realização das entrevistas. Ressaltamos que o(a) participante terá total liberdade para decidir se deseja ou não responder a qualquer pergunta, sem que isso implique em prejuízos pessoais ou consequências negativas, ainda que eventualmente haja perda de informações para a pesquisa. A pesquisadora se compromete a acompanhá-lo(a) ao longo de todo o processo, mantendo atenção a qualquer sinal de desconforto ou sofrimento, oferecendo um ambiente acolhedor e seguro. Todas as dúvidas poderão ser esclarecidas antes, durante e após a participação na pesquisa. Este estudo será conduzido com rigor metodológico e ética, utilizando procedimentos seguros de coleta de dados. A confidencialidade das informações será integralmente preservada, e, em nenhuma hipótese, a identidade dos(as) participantes será revelada na divulgação dos resultados.

Benefícios: Os participantes desta pesquisa, podem contribuir para a expansão do conhecimento, e o desenvolvimento da sociedade. Ajudar a desenvolver uma visão crítica e analítica sobre o tema estudado e contribuir tanto no processo de resgate, construção e preservação da memória, cultura e identidade étnica afro-religiosa.

Endereço: Av. Prof. Pinto de Aguiar, 2589 Universidade Católica do Salvador. Campus Pituáçu, Comitê de Ética, Prédio
Bairro: PITUAÇU **CEP:** 41.740-090
UF: BA **Município:** SALVADOR
Telefone: (71)3206-7830 **E-mail:** cep@ucsal.br

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SALVADOR - UCSAL



Continuação do Parecer: 7.673.377

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Projeto muito bem escrito e etnograficamente impecável.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Foram apresentadas todos as documentações necessários para avaliação do projeto proposto tais como: Folha de rosto gerada na PB; TCLE; Roteiro de entrevista, cronograma e orçamento detalhados; Termo de confidencialidade assinado pela pesquisadora e orientadora. Foi apresentado o termo de suporte psicológico conforme solicitado no último parecer.

Recomendações:

Nenhuma.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Projeto apto para sua execução.

Considerações Finais a critério do CEP:

O Colegiado considera que o projeto atende aos princípios éticos e aprova a realização da pesquisa. Em adição, alerta que caberá ao pesquisador responsável o devido encaminhamento dos relatórios parciais e final da pesquisa por meio da Plataforma Brasil para que sejam apreciados pelo CEP, em conformidade com a Norma Operacional nº 01/13, item XI.2.d.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Declaração de Pesquisadores	suportepsicologico.pdf	22/05/2025 15:40:41	Verena Loureiro Galvão	Aceito
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2539857.pdf	18/05/2025 21:17:44		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETODEPESQUISAmodificado.pdf	18/05/2025 21:15:06	EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEmodificado.pdf	18/05/2025 21:14:48	EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS	Aceito
Declaração de Pesquisadores	TERMOCONFIDENCIABILIDADE.pdf	05/05/2025 19:52:59	EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS	Aceito
TCLE / Termos de	TCLE.pdf	05/05/2025	EVELINE	Aceito

Endereço: Av. Prof. Pinto de Aguiar, 2589 Universidade Católica do Salvador. Campus Pituáçu, Comitê de Ética, Prédio
Bairro: PITUAÇU **CEP:** 41.740-090
UF: BA **Município:** SALVADOR
Telefone: (71)3206-7830 **E-mail:** cep@ucsal.br

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE
SALVADOR - UCSAL**



Continuação do Parecer: 7.673.377

Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	19:45:49	AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETODEPESQUISA.pdf	05/05/2025 19:43:00	EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS	Aceito
Outros	ROTEIRODEENTREVISTAS2.pdf	05/05/2025 19:39:11	EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS	Aceito
Outros	ROTEIRODEENTREVISTAS1.pdf	05/05/2025 19:38:46	EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMA.pdf	05/05/2025 19:30:45	EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS	Aceito
Brochura Pesquisa	PROJETO.pdf	05/05/2025 19:29:34	EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS	Aceito
Folha de Rosto	FOLHADEROSTO.pdf	05/05/2025 19:28:38	EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

SALVADOR, 27 de Junho de 2025

Assinado por:
Verena Loureiro Galvão
(Coordenador(a))

Endereço: Av. Prof. Pinto de Aguiar, 2589 Universidade Católica do Salvador. Campus Pituaçu, Comitê de Ética, Prédio
Bairro: PITUAÇU **CEP:** 41.740-090
UF: BA **Município:** SALVADOR
Telefone: (71)3206-7830 **E-mail:** cep@ucsal.br

APÊNDICE A – ROTEIRO 1 DE ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADO

Público: grupo dos/as filhos/as de santo do Terreiro ILÊ AXÉ ODÔ OBÁ OBITIKÔ

Nome:

Orientação sexual:

Idade:

Nível de escolaridade/ Profissão:

Cargo de hierarquia na religião:

Tempo que pertence à comunidade:

Quando e como começou a frequentar o terreiro?

Conte como tomou conhecimento sobre o terreiro.

O que você sabe sobre o surgimento do terreiro?

Com quantos anos se iniciou na religião? Foi neste terreiro? Por que se iniciou?

Algum familiar ou conhecido, seu, também participa do terreiro? Se sim, quem?

Quem foi a sua mãe de santo e sua mãe pequena?

Como era sua relação com sua mãe de santo?

Quantas pessoas se iniciaram com você? Quem são elas? Ainda estão vivas? Você mantém contato com elas?

Havia pessoas com cargo, na sua época? Quem eram e quais cargos ocupavam?

Que pessoas foram suas contemporâneas?

Que “mais velhos”, da sua época, contribuíram no seu aprendizado? Conte um pouco sobre isso.

Me fale um pouco sobre sua vivência no terreiro.

Como se deu a transmissão das tradições para você e seus irmãos de axé?

Como se dá a transmissão das tradições, para as novas gerações, segundo os preceitos do terreiro?

Como era sua relação com a liderança anterior? Conte alguma situação que você se lembra.

O que você aprendeu na sua convivência no terreiro?

Você já sofreu discriminação religiosa? Se sim, conte como foi.

Presenciou alguma situação de discriminação religiosa, no terreiro? Se sim, como aconteceu?

Existem normas e valores que fazem parte da tradição religiosa? Explique.

Qual a importância da culinária dentro do terreiro?

Você aprendeu a cozinhar as comidas do axé? Se sim, conte como foi.

O que você aprendeu sobre as plantas? Conte como foi. E como preservá-las? Cite um exemplo de uma planta e para que serve.

A língua iorubá é praticada na comunicação dentro do terreiro? Em que momento? Cite uma palavra que você conhece e seu significado.

Você sabe costurar? Onde aprendeu? Costura roupas que são usadas no Candomblé? Me conte sobre este aprendizado.

Quais as especificidades das vestimentas usadas?

Quais instrumentos musicais você conhece ou conheceu no terreiro? Você toca algum instrumento? Como aprendeu? Qual a importância deles na religião?

Você sabe cantar as cantigas? Como aprendeu?

Você sabe rezar? Como aprendeu?

Como você aprendeu a dançar?

Como acontecia os momentos de aprendizados, no terreiro?

Como você ensinou aos seus irmãos mais novos, e o que ensinou?

Quais símbolos e objetos fazem parte da tradição e porquê?

Que aprendizados você teve, enquanto filho de santo, que definem a sua identidade?

Que ensinamento ficou muito vivo na sua cabeça, até os dias atuais, e você pratica no seu dia a dia?

Cite algo que você aprendeu, de uma forma, no seu tempo de vivência e de aprendizado, e que você acha que o modo de fazer está se perdendo nos tempos atuais, sendo feito de uma nova maneira.

Poderia cantar uma cantiga ou uma reza, que você aprendeu?

Como é pra você participar da formação, da construção desse território religioso?

Que modificações na estrutura física, no ambiente, você presenciou?

Como era o bairro Luiz Anselmo quando você frequentava o terreiro?

Como é/era a relação do terreiro com a vizinhança?

A comunidade do bairro participava das festas públicas? Se sim, conte sobre isso.

O terreiro recebia turistas para as festas públicas? Se sim, conte sobre isso.

Normalmente, que função você exerce no terreiro? Que práticas realiza com frequência?

APÊNDICE B – ROTEIRO 2 DE ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADO

Público: grupo das relações sociais/familiares do Terreiro ILÊ AXÉ ODÔ OBÁ OBITIKÔ

Nome:

Orientação sexual:

Idade:

Nível de escolaridade/ Profissão:

Cargo de hierarquia na religião:

Tempo que pertence à comunidade (ou que só a conhece):

Como você conheceu o terreiro?

Com que frequência você o frequenta/frequentava, e porquê?

Me conte o que você sabe sobre o surgimento do terreiro.

Algum familiar ou conhecido, seu, também participa do terreiro? Se sim, quem?

Você é iniciado na religião do Candomblé? Se sim, há quanto tempo?

Qual comunidade você faz parte?

Qual a sua ligação com esta comunidade?

Como era sua relação com a liderança anterior? Conte alguma situação que você se recorda.

Você aprendeu algo nesta comunidade que acrescentou ao seu conhecimento? Se sim, explique como foi.

Você contribuiu com algum conhecimento a esta comunidade? Se sim, explique como foi.

Me fale sobre sua vivência nesse terreiro.

Fale sobre sua relação com a liderança anterior e a atual.

Presenciou alguma situação de discriminação religiosa dentro deste terreiro? Se sim, conte como foi.

Você já sofreu discriminação religiosa? Se sim, conte como foi.

Como é pra você participar da formação, da construção desse território religioso?

Que modificações na estrutura física, no ambiente, você presenciou?

Como era o bairro Luiz Anselmo quando você frequentava o terreiro?

Como é/era a relação do terreiro com a vizinhança?

A comunidade do bairro participava das festas públicas? Se sim, conte sobre isso.

O terreiro recebia turistas para as festas públicas? Se sim, conte sobre isso.

Você conhece algum símbolo ou objeto que fazem parte da tradição desta casa?

Explique.

APÊNDICE C – TERMO DE CONFIDENCIALIDADE DA PESQUISADORA

Título do projeto: ILÊ AXÉ ODÔ OBÁ OBITIKÔ: MEMÓRIA E IDENTIDADE EM UM TERRITÓRIO RELIGIOSO EM SALVADOR-BA

Pesquisador responsável: EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS

Instituição: UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR

Local da coleta de dados: no endereço determinado pelos/as participantes da pesquisa.

A pesquisadora responsável pelo projeto intitulado “ILÊ AXÉ ODÔ OBÁ OBITIKÔ: Memória e Identidade em um Território Religioso em Salvador-BA” comprometem-se a resguardar a privacidade dos/as participantes da pesquisa, cujos dados serão obtidos por meio de pesquisa de campo. As informações serão coletadas mediante entrevistas semiestruturadas e gravações de áudio, realizadas com gravador, em locais previamente definidos pelos/as próprios/as participantes. A pesquisadora declara ainda que os dados serão utilizados única e exclusivamente para a execução deste projeto e de seus produtos associados (como relatórios, artigos, dissertação, entre outros). Informa-se que a divulgação das informações ocorrerá exclusivamente de forma anônima. Os dados coletados, assim como os Termos de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE, serão armazenados na residência da pesquisadora por um período de 5 (cinco) anos, sob sua responsabilidade. Findo esse prazo, os dados serão devidamente destruídos, conforme estabelecido no momento da assinatura do TCLE, em comum acordo entre pesquisadora e participante.

Salvador, 05 de maio de 2025.

Eveline Auxiliadora Cruz Sowzer dos Santos

Orientadora: Maina Pirajá Silva

APÊNDICE D – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) PARA ENTREVISTAS

Título do projeto: ILÊ AXÉ ODÔ OBÁ OBITIKÔ: MEMÓRIA E IDENTIDADE EM UM TERRITÓRIO RELIGIOSO EM SALVADOR-BA

Pesquisador responsável: EVELINE AUXILIADORA CRUZ SOWZER DOS SANTOS

Orientadora responsável: Profa. Dra. Maina Pirajá Silva

Instituição: UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

O(A) Senhor(a) está sendo convidado(a) a participar de uma pesquisa. Por favor, leia este documento com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que o(a) senhor(a) não consiga entender, converse com a pesquisadora responsável pelo estudo para esclarecê-los.

A proposta deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) é explicar tudo sobre o estudo e solicitar a sua permissão para participar do mesmo.

O objetivo desta pesquisa é analisar os elementos de memória do Ilê Axé Odô Obá Obitikô, suas territorialidades e contribuição no processo de construção da identidade cultural afro-religiosa, e tem como justificativa produzir conhecimento sobre dinâmicas territoriais populares, suas manifestações culturais e religiosas em Salvador.

Caso o(a) senhor(a) concorde em participar da pesquisa, sua participação consistirá em responder a uma entrevista, com duração média de 40 (quarenta) minutos. Durante a entrevista, o áudio será gravado com o auxílio de um gravador, com a finalidade de apoiar a análise das respostas, assegurar a integridade dos dados e evitar a perda de informações relevantes. As gravações serão armazenadas de forma segura e confidencial, com acesso restrito exclusivamente à pesquisadora responsável. Os dados permanecerão arquivados por um período de 5 (cinco) anos e, após esse prazo, serão devidamente descartados.

Toda pesquisa envolvendo seres humanos pode implicar algum tipo de risco. No presente estudo, os possíveis riscos estão relacionados a desconfortos, podendo surgir sentimentos de angústia, incômodo, dúvidas ou inseguranças durante a realização das entrevistas. Ressaltamos que o(a) participante terá total liberdade para decidir se deseja ou não responder a qualquer pergunta, sem que isso implique em prejuízos pessoais ou consequências negativas, ainda que eventualmente haja perda de informações para a pesquisa.

Comprometo-me a acompanhá-lo(a) ao longo de todo o processo, mantendo atenção a qualquer sinal de desconforto ou sofrimento, oferecendo um ambiente acolhedor e seguro, mas também suporte psicológico, caso seja solicitado, podendo ser oferecido através da Clínica Psicológica Escola – UCSAL. Todas as dúvidas poderão ser esclarecidas antes, durante e após a participação na pesquisa. Este estudo será conduzido com rigor metodológico e ética, utilizando procedimentos seguros de coleta de dados. A confidencialidade das informações será integralmente preservada, e, em nenhuma hipótese, a identidade dos(as) participantes será revelada na divulgação dos resultados.

Sobre os possíveis benefícios resultantes da participação na pesquisa, podem contribuir para a expansão do conhecimento e o desenvolvimento da sociedade. Ajudar a desenvolver uma visão crítica e analítica sobre o tema estudado e contribuir tanto no processo de resgate, construção e preservação da memória, cultura e identidade étnica afro-religiosa.

Sua participação na pesquisa é totalmente voluntária, ou seja, não é obrigatória. Caso o(a) senhor(a) decida não participar, ou ainda, desistir de participar e retirar seu consentimento durante a pesquisa, não haverá nenhum prejuízo ao atendimento que você recebe ou possa vir a receber na instituição.

Não está previsto nenhum tipo de pagamento pela sua participação na pesquisa, e o(a) senhor(a) não terá qualquer custo relacionado à sua colaboração. No entanto, caso haja alguma despesa diretamente decorrente da sua participação, esta será ressarcida, desde que devidamente justificada e relacionada às atividades do estudo.

Solicitamos também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área e publicar em revista científica nacional e/ou internacional. Por ocasião da publicação dos resultados, mais uma vez reforço que seu nome será mantido em sigilo absoluto, bem como em todas as fases da pesquisa.

É assegurado ao(à) senhor(a) acompanhamento e assistência durante todas as etapas da pesquisa. Garante-se, ainda, o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo, seus objetivos e possíveis implicações, sempre que desejado — antes, durante ou após a sua participação.

Caso o(a) senhor(a) tenha dúvidas, poderá entrar em contato com a pesquisadora responsável, Eveline Auxiliadora Cruz Sowzer dos Santos, pelo telefone (71) 99936-1839, endereço Av. Prof. Pinto de Aguiar, 2589, Pituaçu, CEP: 41740-090 Salvador/BA, com horário previamente agendado e/ou pelo e-mail: eveline.santos@ucsal.edu.br, ou com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP/UCSAL), no mesmo endereço, telefone: (71) 3206-7830/Email: cep@ucsal.br.

Este Termo é assinado em duas vias de igual teor, ficando uma com o(a) participante e a outra com a pesquisadora responsável.

Declaração de Consentimento

Concordo em participar do estudo intitulado: "ILÊ AXÉ ODÔ OBÁ OBITIKÔ: MEMÓRIA E IDENTIDADE EM UM TERRITÓRIO RELIGIOSO EM SALVADOR-BA".

Nome do(a) participante ou responsável

Assinatura do(a) participante ou responsável

Data: ____/____/____

Eu, Eveline Auxiliadora Cruz Sowzer dos Santos, declaro cumprir as exigências contidas nos itens IV.3 e IV.4, da Resolução nº 466/2012 MS.

Assinatura da Pesquisadora

Data: ____/____/____

APÊNDICE E – TERMO DE CONSENTIMENTO PARA USO DE ACERVO FOTOGRAFICO

Entre as partes:

CEDENTE (titular do acervo):

Nome completo: _____,

nacionalidade: _____, estado civil: _____,

profissão: _____, inscrito (a) sob o de número de

CPF: _____.

Do outro lado, CESSIONÁRIO(A) (pesquisador(a)):

Eveline Auxiliadora Cruz Sowzer dos Santos, brasileira, solteira, mestrande do Programa de Pós-Graduação em Território, Ambiente e Sociedade – PPGTAS da Universidade Católica do Salvador – UCSAL, inscrita sob o de número de CPF:

_____.

1. Do Objeto

O CEDENTE, na condição de proprietário e detentor dos direitos autorais sobre o acervo fotográfico, autoriza a utilização das imagens descritas no Anexo Lista de Imagens pelo CESSIONÁRIO. As fotografias são parte do Acervo pessoal do CEDENTE e serão utilizadas para a pesquisa acadêmica descrita a seguir.

2. Da Finalidade

As fotografias serão utilizadas, a título gratuito, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, no âmbito da dissertação intitulada **"Ilê Axé Odô Obá Obitikô: memória e identidade em um território religioso Salvador-Ba"**, desenvolvida pelo CESSIONÁRIO. O uso inclui a reprodução das imagens, total ou parcial, na dissertação, na apresentação da defesa e em publicações científicas que venham a ser geradas a partir da pesquisa.

3. Das Condições de Uso

3.1. O uso das imagens não terá finalidade comercial, sendo estritamente para o projeto acadêmico mencionado.

3.2. O CESSIONÁRIO se compromete a preservar o anonimato das pessoas e a confidencialidade das informações, a menos que haja autorização expressa do CEDENTE para identificação.

3.3. O CESSIONÁRIO se compromete a atribuir os devidos créditos ao CEDENTE e ao acervo, conforme orientação do CEDENTE, em todas as publicações e apresentações.

3.4. Após a conclusão da pesquisa, o CESSIONÁRIO deve garantir a segurança e a não utilização das imagens para outros fins sem uma nova autorização.

4. Da Cessão de Direitos

A cessão de direitos prevista neste termo é não exclusiva, ou seja, o CEDENTE mantém a propriedade e os direitos sobre o acervo, podendo autorizar seu uso por terceiros. O CEDENTE declara ser o único detentor dos direitos autorais das fotografias e se responsabiliza por sua originalidade, isentando o CESSIONÁRIO de quaisquer litígios judiciais ou extrajudiciais relacionados ao uso das imagens.

5. Da Revogação

O CEDENTE pode revogar este consentimento a qualquer momento, sem necessidade de justificativa e sem prejuízo de sua participação, exceto para materiais já publicados. A revogação deverá ser comunicada por escrito ao CESSIONÁRIO.

6. Do Prazo

O presente termo tem validade por prazo indeterminado para a finalidade descrita, assegurando o uso das imagens em publicações futuras decorrentes da pesquisa, mantidas as condições acordadas.

7. Da Proteção de Dados (LGPD)

O CESSIONÁRIO compromete-se a tratar os dados pessoais do CEDENTE em conformidade com a Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD), garantindo a segurança, confidencialidade e privacidade das informações, e comunicando ao CEDENTE qualquer incidente de segurança relevante, conforme o Artigo 48 da Lei nº 13.709/2020.

E por estarem de acordo, as partes assinam o presente termo em 2 (duas) vias de igual teor e forma, uma para cada parte.

_____, ____ de _____ de _____.

(CEDENTE)

(CESSIONÁRIA)