

Cartografia contra-colonial para
a defesa do território sagrado na
cidade de Caetité na Bahia: os
terreiros Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn e Ilé
Àṣẹ Aiye ti Azoani

*Counter-colonial cartography in defense
of sacred territories in Caetité, Bahia:
the Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn and Ilé Àṣẹ
Aiye ti Azoani Afro-Brazilian
religious sites*

Paula Regina Cordeiro¹

1. Professora da Universidade Federal Fluminense. Pós-Graduada em Arquitetura e Urbanismo, em Assistência Técnica, Habitação e Direito à Cidade, pela UFBA. Mestra e Doutora em Geografia pela UFBA. E-mail: procordeiro@id.uff.br.

Resumo |

Os terreiros de Candomblé são territórios gestados na encruzilhada afrodiaspórica. Esses locais possuem territorialidades específicas e recriam, dentro do Alto Sertão da Bahia, a possibilidade de cultuar os ancestrais (Egungun e Caboclos), Orixás e Ibejis. Contudo, essas territorialidades continuam sendo ameaçadas, não mais pela força da Lei, mas pelo racismo que permeia a sociedade e se alia à atuação de empreendimentos de energia eólica. A instalação desses projetos no território provoca intensa especulação imobiliária, o que acentua ações de expropriação, a exemplo do que ocorreu em 2024, quando máquinas invadiram o território sagrado dos terreiros Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn e Ilé Àṣẹ̀ Aiye ti Azoani, em Caetité, Bahia. Entretanto, esse movimento expropriatório também gerou uma resposta comunitária, com o povo de santo se mobilizando para defender seu território. Isso resultou na criação de uma cartografia contra-colonial, capaz de afirmar suas afrografias na cidade de Caetité e fortalecer a resistência e ação política dos terreiros mencionados. É sobre esse movimento que o presente artigo se debruça, organizando-se nos quatro tempos do Cosmograma *bakongo*, o que convida à sua leitura através da percepção espiralar do tempo-espço.

Palavras-chave: Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn; Ilé Àṣẹ̀ Aiye ti Azoani; Cartografia contra-colonial; Afrografia; Expropriação territorial.

Abstract |

Candomblé terreiros are territories shaped at the crossroads of the Afro-diasporic experience. These sites possess specific territorialities and recreate, within the Alto Sertão region of Bahia, the possibility of worshipping the ancestors (Egungun and Caboclos), the Orixás, and the Ibejis. However, these territorialities continue to be threatened —

no longer by the force of law as in the past, but by the pervasive racism embedded in society, which aligns itself with the advance of wind energy enterprises. The installation of such projects in the territory has triggered intense real estate speculation, which in turn exacerbates processes of expropriation, as was the case in 2024, when machinery invaded the sacred land of the Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn and Ilé Àṣẹ Aiye ti Azoani terreiros in Caetité, Bahia. However this expropriatory movement also gave rise to a collective response, as the religious community mobilized to defend its territory. This mobilization led to the creation of a counter-colonial cartography capable of affirming their *Afrographies* within the city of Caetité, thereby strengthening the resistance and political agency of the aforementioned terreiros. This article centers on that movement, structuring itself according to the four moments of the Bakongo Cosmogram, inviting the reader to engage with it through a spiral perception of time and space.

Keywords: Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn; Ilé Àṣẹ Aiye ti Azoani; Counter-colonial cartography; Afrography; Territorial expropriation.

1 Musoni²: a religiosidade afro-brasileira em Caetité

Este artigo está organizado pelo movimento espiralar (Martins, 2021). Inicia com o reconhecimento da territorialidade sagrada dos terreiros Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn e Ilé Àṣẹ̀ Aiye ti Azoani; circunda a tentativa de expropriação territorial e, como resultado desse processo, apresenta a cartografia contra-colonial (Santos, 2019) como possibilidade de afirmação das afrografias (Martins, 1997) destes terreiros.

Em Caetité, a religiosidade afro-brasileira tem origem ainda pouco estudada. Através das pesquisas realizadas para a elaboração deste texto, foi constatado que a primeira casa de candomblé surge com o terreiro Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn, em fins da década de 1980. As pesquisas indicam que, anteriormente, existiam o que se chama de mesas de santo, ou seja, boa parte da religiosidade era organizada em centros, como o Centro São Jorge (na rua da Chácara), um centro de Umbanda da finada Rosinha; o Centro Espírita Rita Irlanda de Carvalho Teixeira, que deu origem ao Ilé Àṣẹ̀ Dana-Dana, e o Centro Espírita Aristides Spínola.

Nos registros criminais do arquivo público de Caetité, encontram-se notícias da prática tipificada como crime de curandeirismo, no distrito de Caldeiras, na década de 1920. Ali, estão registros de curandeiros e raizeiros, que receitavam medicações para doenças do corpo e do espírito e eram perseguidos pelos médicos da época. Alguns casos foram julgados, e penas foram estabelecidas para os praticantes. Esse foi o caso do Sr. Manoel, do distrito de Caldeiras, que respondeu diversos processos criminais por curar pessoas, que não conseguiram a cura por médicos e farmacêuticos localizados na sede do município. O Sr. Manoel é um curador emblemático do período, a quem boa parte dos processos foi dirigido e penas diversas estabelecidas.

2. Musoni é o primeiro ponto do Cosmograma bakongo, representando o nascimento, a origem e o mundo ancestral. Está relacionado ao início da existência e à energia espiritual que dá forma à vida. No contexto deste artigo, Musoni corresponde à emergência da religiosidade afro-brasileira em Caetité e ao reconhecimento das raízes sagradas e históricas que estruturam os terreiros locais. Essa etapa está vinculada ao potencial gerador da espiritualidade ancestral, que resiste e (re)existe mesmo em meio a violências históricas e apagamentos sociais.

A partir disso, pode-se constatar que havia o conhecimento popular sobre ervas e rezas, e também o culto aos chamados santos, em alguns centros. Através da organização espacial dos cultos em centros, tocava-se e cultuava-se as divindades do panteão africano e afro-brasileiro: existiam pretos e pretas velhas, caboclos e também o culto a Orixá e a Ibeji. A existência do culto afro-brasileiro a partir destes centros, contudo, deve ser entendido no contexto de forte perseguição por parte da Igreja Católica, da polícia e dos médicos às pessoas e às territorialidades negras no Alto Sertão.

Atualmente, são quatro os terreiros de Candomblé em Caetité, o Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn, dedicado a Orixá Oyá; o Ilé Àṣẹ Aiye ti Azoani, dedicado ao Orixá Obaluaiê, o Ilé Àṣẹ Dana-Dana, dedicado ao Orixá Oxossi, e o Terreiro de Marcela, dedicado a Orixá Oya. Se por um lado a perseguição por força da legislação perdeu forças, graças às legislações afirmativas e à resistência e articulação destes terreiros por seus direitos, por outro lado, tal perseguição é reacendida pela intolerância religiosa de outras ordens. Isso inclui a violência privatista que, imbuída pela disponibilidade de terras públicas ao redor dos terreiros Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn e Ilé Àṣẹ Aiye ti Azoani, reconstroem no Alto Sertão da Bahia as investidas para a expulsão e expropriação territorial, no intuito de tornar tais áreas disponíveis para o mercado de terras na cidade de Caetite.

2 Kala³: Territorialidade sagrada dos terreiros Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn e Ilé Àṣẹ Aiye ti Azoani no Alto Sertão da Bahia

A territorialidade do terreiro Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn em Caetité, Bahia, tem início em 1988, quando o seu fundador, Antônio Carlos da Silva Cos-

3. Kala é o segundo ponto do Cosmograma bakongo e representa a aurora, o despertar da vida e o nascimento no mundo físico. Está associado ao crescimento, à juventude e à manifestação do espírito no plano material. Neste artigo, Kala marca a materialização da territorialidade sagrada dos terreiros Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn e Ilé Àṣẹ Aiye ti Azoani, no Alto Sertão da Bahia. Refere-se à concretização das casas de culto como espaços físicos e espirituais que dão continuidade às ancestralidades, mesmo sob perseguições, e reafirmam a presença viva das tradições afro-brasileiras no território.

ta de Souza (mais conhecido como Pai Thonny Hawany), inicia sua missão como sacerdote, passando a atender pessoas da comunidade local que o procurava para a dissolução de problemas espirituais.

Pai Thonny foi iniciado em 1985, para o Orixá Oyá, pelo Babalorixá Joselito de Souza Costa, mais conhecido como Ajaosi de Na-buku. Com o falecimento do seu Babalorixá, toma asé com a Iyalorixá Jucineia Silva Alves Santos, a mãe Neinha de Na-buku, passando a pertencer a outra linhagem. Em janeiro de 1996, o sacerdote tomou o Odu Ijé, com o recebimento dos seus direitos (Oye).

Apesar de já auxiliar a comunidade local, o terreiro Ilê Asé Ojú Oorun tem sua fundação em 10 de março de 1991, através do corpo fundador, composto por Antônio Carlos da Silva Costa de Souza, Marlene Montenegro Cerqueira de Oliveira, Maria do Carmo Silveira Gouveia, Jesulina Rosa da Silva Ribeiro, Regina Maria da Silva, Maria Regina de Araújo, Marcos Antônio Pinchinel, Maria Fernandes Lima, José Gomes de Rocha, Lucidalva de Souza Rocha e Cosme Domingos Ribeiro, entre outros. É a partir desse ano que o terreiro inicia suas atividades, possuindo caráter jurídico a partir do ano de 2004, quando oficializa suas atividades através do Cadastro Nacional das Pessoas Jurídicas, sob o número 06.696.631/0001-73, com o nome de Associação do Culto Afro-Brasileiro Ilê Àṣẹ Ojú Oòrùn.

As primeiras reuniões e atividades ritualísticas aconteciam no bairro Alto Cristo, na cidade de Caetité, na então residência de Pai Thonny. No entanto, a perseguição da sociedade local era intensa: havia relatos de apedrejamento do telhado da casa, bem como de ameaças constantes ao culto realizadas pela vizinhança. Outro agente na perseguição contra o terreiro era a Igreja Católica, através do Bispo Emérito Dom Homero, que utilizava a Rádio Educadora Santana de Caetité para hostilizar o culto, em ato de intolerância religiosa.



Figura 1 - Vista atual do Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn, maio de 2024. Registro de Trabalho de campo. Foto de Paula Cordeiro. Fonte: Acervo da autora.

Esses fatos levaram à mudança na localização do terreiro, em 1991. Seus membros buscaram um local afastado da cidade, onde a casa mais próxima ficasse distante mais de dois mil metros. Foi então que o terreiro se estabeleceu na outrora Zona Rural de Caetité, na Estrada das Torres da Embratel com a antiga Estrada para Brejinho das Ametistas, hoje Avenida dos Orixás (fig. 1).

Apesar da possibilidade de realização do culto com mais segurança, a localidade ainda não possuía acesso a energia elétrica, nem abastecimento de água. As atividades do terreiro eram realizadas através da iluminação de lamparina e a água era levada nas cabeças pelos seus membros em potes, latas e panelas. Seu Luiz, à época morador da última casa do Alto Cristo, fornecia água à comunidade de terreiro, que também a coletava na bica, ao fundo de uma das propriedades da Igreja Católica (a “bica dos padres”) e na fonte de Seu Olimpino, nas proximidades da nascente do Rio Jacaraci, onde hoje existe o bairro de mesmo nome. A então primeira dama, a professora Marlene Montenegro Cerqueira de Oliveira, enviava galões de água para o terreiro todos os dias.

Entre os anos de 1991 até por volta de 2012, o Ilê Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn louvava Nkisis e Orixás, utilizando elementos dos cultos de Nação Angola e Ketu. Após 2012, o Ilê decidiu seguir os fundamentos da nação Ketu, a partir do axé da filiação de Pai Thonny após o falecimento de seu sacerdote. Atualmente, a casa pertence integralmente à nação de Ketu, e segue os exemplos emanados do Àṣẹ̀ Irawo Ná-Bukù e do Ibese Alaketu (Portão da Moritiba), mantendo algumas especificidades. Ademais, a comunidade mantém também outros cultos, a Exu Catiços (Exu, Pombagira e Malandros) e o Toré dos Encantados (Caboclos, Boiadeiros e outros).

Entre os anos de 1991 e 2024, o Ilê Asé Ojú Oorun iniciou e confirmou cento e sete pessoas, sendo a Sr^a Maria do Carmo Silveira Gouveia a primeira pessoa a ser iniciada para a Orixá Oyá. O terreiro possui ainda dezessete filhos e filhas que foram iniciadas em outras casas e famílias,

mas que posteriormente tomaram obrigação, tornando-se membros do Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn. O terreiro possui hoje no total cento e vinte e quatro filhos e filhas. Os principais cargos do terreiro são:

Cargo	Membro
Babalorixá	Antônio Carlos da Silva Costa de Souza
Babakekerê	Geraldino Viana da Silva
Iyakekerê	Maria do Carmo Silveira Gouveia
Babalaxé	Darciano Costa de Souza Silva
Babaegbe	Jefferson Wagner Silveira e Silva
Iyáoloji	Maria Regina de Araújo
Asogun	Marcos Antônio Pinchinel
Asogun	Alex Pereira dos Santos
Asogun	Evanilson dos Santos Coelho de Carvalho
Iyá Maiye	Aniomisia Moreira Nunes
Iyá Jiboná	Jesuina Rosa da Silva Ribeiro
Iyábase	Aparecida Filomena do Nascimento Silva
Baba Ogalá Tebese	Alan Vinicius da Silva Ribeiro
Iypa Akowe	Amanda Jardim da Silva Rezende
Iyá Efun	Joice Ketila Oliveira de Araújo
Alabê	David Araujo da Silva
Iyamoro	Maria Eretusia Sodré Lima
Iyáomi	Jamile Cruz Santos

Quadro 1 - Principais Cargos do Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn. Fonte: Entrevista realizada pela autora em junho de 2024.

A dinâmica de produção de novas territorialidades é própria dos modos de ser, fazer e criar dos terreiros de Candomblé. Portanto, quando determinados membros do terreiro cumprem suas obrigações, estes podem abrir novos terreiros de candomblé, mantendo a linhagem e os ensinamentos adquiridos no seu terreiro matriz. O Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn possui dez terreiros-filhos em cinco cidades, oito destes localizados no estado da Bahia (região Nordeste) e dois no estado de Rondônia (região Norte). Estão assim organizados:

Nome do Terreiro	Cidade	Estado	Região
Ilé Àṣẹ̀ Ọfá Ọdẹ	Guanambi	Bahia	Nordeste
Ilé Àṣẹ̀ Igbo ti Odé	Guanambi	Bahia	Nordeste
Ilé Àṣẹ̀ Aiye ti Azoani	Caetité	Bahia	Nordeste
Ilé Àṣẹ̀ Magboji Òya	Carinhanha	Bahia	Nordeste
Ilé Àṣẹ̀ Àwọn Mímọ̀ Òsùmarè	Guanambi	Bahia	Nordeste
Ilé Àṣẹ̀ Odé Ero Si Bo Eiye	Porto Velho	Rondônia	Norte
Ilé Àṣẹ̀ Tobi Oluaiye	Porto Velho	Rondônia	Norte
Ilé Àṣẹ̀ Igbo Ọdẹ	Brumado	Bahia	Nordeste
Ilé Àṣẹ̀ Oke Mimo Oya Funá	Brumado	Bahia	Nordeste
Ilé Àṣẹ̀ Ìkàwọ̀ Ọya Tòpé	Guanambi	Bahia	Nordeste
Ilé Àṣẹ̀ Ààfin Lógun Édẹ	Brumado	Bahia	Nordeste

Quadro 2 - Terreiros-filhos do Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn. Fonte: Entrevista realizada pela autora em junho de 2024.

O terreiro é dedicado a Orixá Oyá, possuindo como cumeeira do Ilê a Orixá Iemanjá. A área interna ao terreiro possui nove espaços:

1. Casa principal:

- a. 1 barracão – sala para os cerimoniais públicos;
- b. 1 hunko com 1 antessala;
- c. 1 ilé aṣọ (camarinha);
- d. 3 quartos para abrigar filhos e visitantes;
- e. 3 banheiros;
- f. 1 dispensa;
- g. 1 cozinha central;
- h. 1 cozinha com fogão a lenha.

2. Casa de Èṣù/Exu

- a. 1 barracão – sala para as cerimônias do òrìsà Èṣù/Exu;
- b. 5 quartos internos onde ficam os assentamentos;
- c. 1 banheiro.

3. Casa de Òṣàlà

- a. 3 quartos onde ficam os assentamentos;
- b. 1 área interna descoberta;
- c. 2 banheiros (1 interno e outro externo).

4. Casa de Ògún:

- a. 1 único cômodo;

5. Casa dos Ọḍẹ (caçadores);

- a. 1 único cômodo.

6. Casa da família Ji (Omolu, Nàná, Yewa, Òsányin, Òsùmaré);

- a. 1 único cômodo.

7. Casa de Báábá Ikulainá (Egúngún)

- a. 1 pequena casa nas imediações da pequena floresta (Igbó).

8. Casa de Oya (Casa da Grande Mãe)

- a. 1 cômodo de aproximadamente 30 m²;
- b. 1 banheiro;

9. Espaços sagrados externos:

- a. Iroko e Olwere (gameleiras preta e branca na frente do terreno);
- b. Òsùmarè (jabeiro no centro da pequena fonte na frente do terreno);
- c. Òsànyín (gameleira branca na frente do barracão);
- d. Ògún (assentamento entre os dois dendezeiros no terreno frontal);
- e. Igbalé (assentamento dentro do bambuzal da frente da casa);
- f. Família de Oya (louvada no bambuzal do fundo em frente à casa de Oya);
- g. Ìyámi Osoronga e as grandes mães (louvadas nas jaqueiras plantadas perto da casa de Oya);
- h. Entidades Encantadas (caboclos, boiadeiros etc.) na árvore da Jurema na parte da frente da lateral direita do terreno);
- i. Èsù Igbó (mora dentro da pequena floresta);
- j. Ajaó (mora no pau-ferro – árvore grande plantada na lateral direita do terreno).

A territorialidade do Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn não está restrita aos seus espaços internos, já que a flora local é utilizada para a realização e manutenção da liturgia. É reconhecido na literatura especializada que os terreiros de Candomblé necessitam dos espaços externos para a realização do seu culto (Rêgo, 2003; Barros, 2020). No caso em questão, há destaque para a utilização de alguns espaços como a Passagem da Pedra, a bica dos padres e a nascente do Jacaraci.

Já a territorialidade do Ilé Àṣẹ Aiye ti Azoani tem estreita relação com a do do terreiro Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn, já que o primeiro é filho deste. Localiza-se em território contínuo ao Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn, na Zona Rural de Caetité (na Estrada das Torres da Embratel com a Avenida dos Orixás).



Figura 2 - Mãe Zu em assentamento do Ilê Àṣẹ̀ Aiye ti Azoani, em maio de 2024. Registro de Trabalho de campo. Foto de Paula Cordeiro. Fonte: Acervo da autora.

O terreiro foi fundado em 201, a partir da necessidade da Iyalórixá Jesuína Roda da Silva Ribeiro, mais conhecida como Mãe Zu (fig. 2), que após cumprir seus ritos iniciáticos e com o recebimento dos seus direitos (Oye), abriu o seu terreiro.

Mãe Zu, cujo Orukó é Vodunibiaàse, se iniciou no Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn em oito de agosto de 1989, e tem como sacerdote Antônio Carlos da Silva Costa de Souza, já apresentado aqui, e segue a linhagem de àse deste. O Orixá patrono do Ilé Àṣẹ Aiye ti Azoani é Obaluaiê, Orixá de iniciação de Mãe Zu, que tem também no caminho Oxum e Oxossi. Desde 2013, o terreiro iniciou e confirmou dez pessoas, sendo duas Ekedis, dois Ogãs e seis Iaôs; destas, duas adquiriram o título de egbomi, ou seja, mais velhas. O terreiro não possui terreiros filhos. Além do culto a Orixá, o terreiro possui também o culto a Baba Egungun, através da descendência do Ilé Kiobé, localizado na Ilha de Itaparica. Egungun é cuidado através do Ojé Alan Vinicius Silva Ribeiro, o primeiro Ogã da casa e iniciado no culto de Egungun em 2019. Os principais cargos do terreiro são:

Cargo	Membro
Iyalórixá	Jesuína Roda da Silva Ribeiro
Iyakekerê	Custódia
Iyábassé	Eli
Asogun	Alisson Miller Silva Ribeiro
Alabê	Alan Vinicius Silva Ribeiro
Ojé	Alan Vinicius Silva Ribeiro

Quadro 3 - Principais Cargos do Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn. Fonte: Entrevista realizada pela autora, em junho de 2024.

O terreiro, dedicado ao Orixá Obaluaiê, possui como cumeeira do Ilê o Orixá Oxalá. A área interna ao terreiro possui nove espaços:

1. Casa principal:

- a. Cozinha;
- b. Três quartos;
- c. 1 banheiro;
- d. 1 sala;
- e. 1 barracão;
- f. 1 roncó com os assentamentos de: Oyá; Oxum; Iemanjá; Nanã; Oxossi; Xangô; Oxalá.

2. Casa de Bezinha

- a. Filha do Ilê Àṣẹ Ojú Oòrùn.

3. Poleiro para criação de galinhas;

4. Depósito;

5. Casa de Baba Lessein;

6. Banheiro externo;

7. Casa de Èṣù/Exu;

8. Casa de Caboclo;

9. Casa de Obaluaiê;

10. Casa de Èṣù/Exu pessoal

- a. Èṣù Onã;
- b. Èṣù Ará;
- c. Èṣù Bara Lonan;
- d. Èṣù Odara.

11. Assentamentos

- a. Iroko;
- b. 1 Èṣù de porteira;
- c. Ossain;
- d. Oxumarê;
- e. Ogun.

As territorialidades dos dois terreiros acima descritas revelam a conexão intrínseca entre o culto afro-brasileiro, a natureza e o território; uma relação que Nego Bispo dos Santos (2019) denomina de biointeração. Além disso, evidenciam a participação ativa das pessoas comuns na “guerra das denominações”, quando exercem agência e renomeiam os espaços, a partir de seus próprios termos e cosmopercepções (Oyěwùmí, 2002), ou formas de compreender e vivenciar o mundo. A comunidade reunida nos terreiros, em confluência, rejeita qualquer tipo de violência contra esses territórios, refletindo a resistência contínua na defesa dos direitos pela terra. Ali, exercitam a prática cotidiana do cuidado e desenvolvem a sensibilidade para dialogar com os ciclos da natureza.

De outro modo, a lógica de utilização empresarial – que disputa a região – é destrutiva antes mesmo da implantação dos fixos e dos fluxos (Santos, 1985) no território. Ela tem início na forma não participativa de elaboração dos projetos e planos de ocupação; nos discursos pautados em indicadores quantitativos – como geração de emprego, competitividade, inserção no mercado – e em interesses de lucro, pela apropriação privada das riquezas naturais, transformadas em recursos e capital. Os fixos, ou as infraestruturas instaladas para viabilizar esses empreendimentos (como estradas, turbinas e linhas de transmissão), e os fluxos, ou os deslocamentos de capitais, insumos e energia produzida, reconfiguram o território sem considerar as territorialidades existentes (Santos, 1985), o que resulta em processos de invisibilização e violação dos direitos das comunidades tradicionais e de seus espaços sagrados. Nos

territórios afro-brasileiros do Alto Sertão, quando essas duas lógicas se encontram, o choque é inevitável. Na disputa territorial, os modos de vida locais, a psicoesfera ali estabelecida (Santos, 1988) e as relações ancestrais são negadas, constrangidas. Os corpos-territórios são colocados no campo da luta sócio-espacial, e as pessoas precisam defender aquilo que articula suas vidas, segundo Rafael Sanzio dos Anjos:

Entendemos que no conceito de território estão agregados os sentimentos de apropriação de uma porção do espaço, assim como, quanto ao seu limite e a sua fronteira. “O território é o suporte da existência humana! Ele é na sua essência um fato espacial e social secularmente atrelado a uma dimensão política, permeado de identidade, possível de categorização e de dimensionamento” (ANJOS, 2011) (Anjos, 2020, p. 25).

Com maior ou menor intensidade, os territórios afro-brasileiros experimentam situações como essa desde a chegada do primeiro africano escravizado, pois “[...] o processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afro-pindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas [...]” (Santos, 2019, p. 29). É esse processo de violência, deslegitimação de identidades e menosprezo pelas relações previamente estabelecidas que atinge as populações que entendem o sagrado presente no território.

No entanto, esse sofrimento histórico é acompanhado pela coragem e resistência manifestadas no processo de “recarrilhamento” (Nobles, 2009), que consiste em reorientar e reconstruir suas vidas e identidades a partir dos próprios valores culturais e ancestrais, mesmo diante das pressões e violências do sistema capitalista e colonial. Para Nobles, o recarrilhamento é o ato de retomar o controle sobre o próprio destino, recolocando nos trilhos — ou seja, resgatando e reafirmando modos de vida, práticas e saberes afro-brasileiros que foram marginalizados ou interrompidos pelas dinâmicas opressivas. Assim, defender o modo de vida afro-brasileiro frente às investidas do capital é um gesto

de resistência e sobrevivência cultural, que mantém viva a ancestralidade e fortalece as comunidades de terreiro. Elisa Larkin Nascimento (2022) define essa condição como um corpo-território-justiça, pensado nos termos de “[...] um corpo que clama por justiça e que o tempo inteiro aparece nessa marca sombria que o racismo nos deixou, como um pedido de socorro ou um grito de guerra: vai depender de quem escuta” (Nascimento, 2022, p. 110).

Para Wade Nobles (2009), todo africano que chegou ao Brasil trouxe consigo um “mapa mental de ser africano”, que funcionou como um filtro cultural essencial para a resistência à escravidão e ao colonialismo. Em suas palavras, “[...] a concepção do significado da pessoa como recipiente e instrumento da energia e relação divina tornava o africano, creio eu, inadaptado à escravidão, a menos que desafricanizado” (Nobles, 2009, p. 284). Essa visão da pessoa, entendida como um sistema de sistemas — interligada com a natureza, o cosmos e as forças espirituais — fortaleceu a capacidade dos africanos e seus descendentes de resistir à opressão, sustentando uma existência comunitária que transcendia as imposições coloniais. Concordo com Nobles que essa concepção de pessoa e natureza possibilitou a afirmação de uma vida coletiva nos territórios, onde se reconhece a presença de “pessoas cósmicas” que habitam esses espaços sagrados, refutando assim os inúmeros ataques sofridos. Nas escritas e oralidades de Antônio Bispo dos Santos, essa dimensão integradora da pessoa-natureza é expressa com força: “[...] diversais, os cosmológicos, os naturais, os orgânicos, eu não sou humano, sou quilombola. Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos.” (Santos, 2023, p. 16).

Por ser uma cultura de encruzilhada, a cultura negra conseguiu se adaptar e reinventar, mesmo em condições extremamente adversas. Leda Maria Martins sintetiza que “Como o baobá africano, as culturas negras nas Américas constituíram-se como lugares de encruzilhadas,

interseções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas e relações, divergências, multiplicidade, origens e disseminações.” (Martins, 1997, p. 25), demonstrando que a força de luta dos povos da Diáspora negra, ainda que não caiba numa única definição (Ratts, 2022), se potencializou na re-territorialização⁴. Da mesma forma, os terreiros Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn e Ilé Àṣẹ̀ Aiye ti Azoani enfrentaram a tentativa de expropriação de seus territórios engravidados de memória ancestral (Martins, 1997, p. 25), avigorados pela imersão na espiritualidade afro-brasileira.

3 Tukula⁵: Tentativa de expropriação do terreiro e do sagrado

Em 13 de março de 2024, o Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn e o Ilé Àṣẹ̀ Aiye ti Azoani tiveram seu espaço sagrado invadido por maquinário pesado, que destruiu os cercados e adentrou na fronteira lateral direita do território (conforme Mapa 1), destruindo assentamentos localizados embaixo das cercas de madeira, abaixo do solo, e *ewé igbó*, mata sagrada e conservada pela comunidade para a realização dos cultos. Na mata, estavam elementos importantes, como ervas e plantas ritualísticas e o assentamento de Èsù Igbó, além de guardar a tradicionalidade do culto a Egungun, por meio da Casa de Baba Ikulainá. Nesta mata também eram realizados os depósitos de oferendas aos Orixás e demais entes religiosos e aconteciam cerimônias ritualísticas, refletindo a condição bioancestral da relação entre os membros do terreiro e as suas divindades.

4. Concordamos com Alex Ratts (2022) que “[...] o processo de territorialização das culturas africanas na diáspora tem uma dinâmica que não se submete a nenhuma definição fechada”. (Ratts, 2022, p. 139).

5. Tukula é o terceiro ponto do Cosmograma bakongo e representa a maturidade, a plenitude da vida, o momento em que o ser atinge sua realização no mundo. É o auge da existência, onde as experiências se acumulam e as ações têm maior peso e responsabilidade coletiva. No contexto deste artigo, Tukula refere-se ao momento em que os terreiros afirmam plenamente suas territorialidades, mas também enfrentam diretamente o embate com as forças expropriatórias do capital e do racismo ambiental. A destruição do espaço sagrado não é apenas uma violência física, mas uma tentativa de rompimento com a memória, a ancestralidade e os vínculos bioespirituais que sustentam a vida comunitária nos terreiros.

O território do sagrado afro-brasileiro é constituído por espaços internos, externos, bem como pela ligação entre os mundos dos vivos e dos mortos. No Candomblé, há um imbricamento entre o culto aos Orixás e a natureza; os espaços naturais são extensões das próprias divindades, pois sem o Axé, ou seja, sem a energia vital presente nos elementos da natureza, o culto às divindades não é realizado. Essa relação ecológica nos terreiros pode ser notada de várias maneiras, como explica Jussara Rêgo:

O Candomblé é instalado na cidade sob a forma de Terreiros - tipo de assentamento peculiar da religião. Sacraliza elementos do espaço físico atribuindo-lhes significados e gerando modelos de realidade que levam seus praticantes a uma peculiar exploração simbólica do meio. Áreas verdes, árvores destacadas, pedras e acidentes como cachoeiras, fontes, brejos etc. correspondem a epifanias divinas (Rêgo, 2003, p.15).

A natureza nos terreiros de Candomblé, portanto, não é constituída de uma perspectiva paisagística, artificial ou com fins de contemplação, mas possui uma função ritualística: a natureza é uma erupção do sagrado no mundo. Considerando essa relação ecológica, Fábio Macêdo Velame demonstra que a própria arquitetura dos terreiros é uma extensão da natureza sacralizada, na qual não existe uma relação de usura ou de dominação do humano sobre as matas, árvores, plantas, frutos, animais, cursos d'água e cachoeiras. Velame (2014) afirma:

As árvores sagradas nos terreiros de Candomblé [...] além de serem assentos de Orixás, Vodum, Inquices, Caboclos e, entidades locais, como os Escravos, possuem um papel fundamental que as distinguem, são os elementos geratrizes, organizadores e estruturantes das arquiteturas de seus templos (Velame, 2014, p. 2).

4 Luvemba⁶: Cartografia contra-colonial como resposta

Os processos de reconhecimento político das comunidades tradicionais de matriz africana, também chamadas de povo de terreiro, de santo ou de axé, resultaram na criação de leis e jurisprudências que as legitimam como sujeitos de direitos constitucionais. Isso assegura a proteção de seus direitos fundamentais e promove legislações voltadas para a preservação e o fortalecimento dessas comunidades.

Um marco histórico na luta contra a discriminação racial no Brasil foi a Constituição de 1988, que culminou na criação da Fundação Cultural Palmares e, mais tarde, na Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), agora chamada Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

Em 2003, foi formulado o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, que reconhece essas comunidades como grupos que mantêm valores e visões de mundo africanas, constituindo territórios baseados na vida comunitária e na prestação de serviços à coletividade. O Decreto Federal nº 6.040, de 2007, instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), reconhecendo os territórios tradicionais como essenciais para a reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica dessas comunidades. O decreto também reconhece que essas comunidades são grupos culturalmente distintos, que ocupam e utilizam territórios e recursos naturais de maneira tradicional, preservando saberes transmitidos por meio da tradição.

6. Luvemba é o quarto e último ponto do Cosmograma bakongo e representa a ancestralização, a passagem para o mundo espiritual, o retorno ao invisível e à dimensão das origens. Luvemba está ligado à morte física, mas sobretudo à continuidade da existência em outras formas — ao renascimento, à sabedoria dos ancestrais e à regeneração da vida. No contexto deste artigo, Luvemba é interpretado como o momento em que a dor da expropriação e da violência contra o sagrado gera uma resposta vital: a construção de uma cartografia contra-colonial que resgata e reafirma os vínculos ancestrais, espirituais e políticos com o território. Trata-se de um retorno ao fundamento, onde os saberes e práticas de resistência se reorganizam para sustentar a vida coletiva dos povos de axé frente às novas formas de colonialidade.

No estado da Bahia, o Decreto Estadual nº 15.671, de 19 de novembro de 2014, estabelece diretrizes e regulamentações relacionadas ao acesso à terra, ao fortalecimento institucional e ao desenvolvimento sustentável das comunidades quilombolas e dos povos de terreiro de religiões afro-brasileiras. Essa legislação reforça a importância dos territórios para os povos de terreiro e define orientações para a regularização fundiária desses espaços. Essas medidas buscam garantir a preservação das tradições africanas e afro-brasileiras, reconhecendo a relevância da dimensão socioambiental para a continuidade de seus modos de vida e cultura.

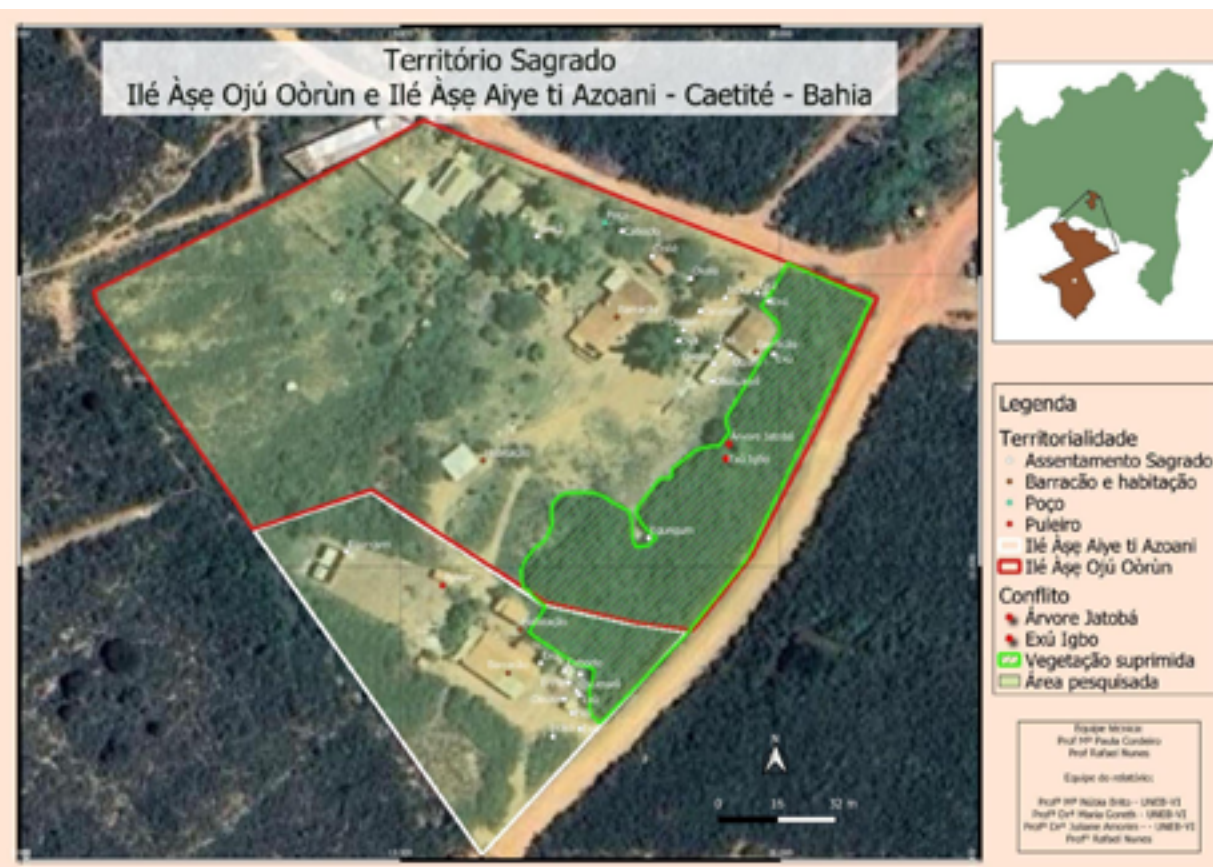
A partir desse arcabouço legal, que reconhece e protege os direitos das comunidades tradicionais de matriz africana, surge a importância de estratégias concretas de resistência, como a cartografia contra-colonial, para a defesa dos territórios dos terreiros de Candomblé. Esse tipo de cartografia não apenas mapeia o espaço físico, mas também valoriza e reafirma as territorialidades sagradas, culturais e ancestrais que são fundamentais para a sobrevivência dessas comunidades. Ao registrar e visibilizar a presença desses espaços de culto e resistência, a cartografia contra-colonial torna-se uma ferramenta crucial na luta pela manutenção e proteção dos territórios, que continuam sendo ameaçados por projetos de desenvolvimento, especulação imobiliária e racismo estrutural. Dessa forma, contribui para a preservação das tradições e cosmo percepções africanas, fortalecendo as ações políticas e comunitárias voltadas à defesa do direito ao território.

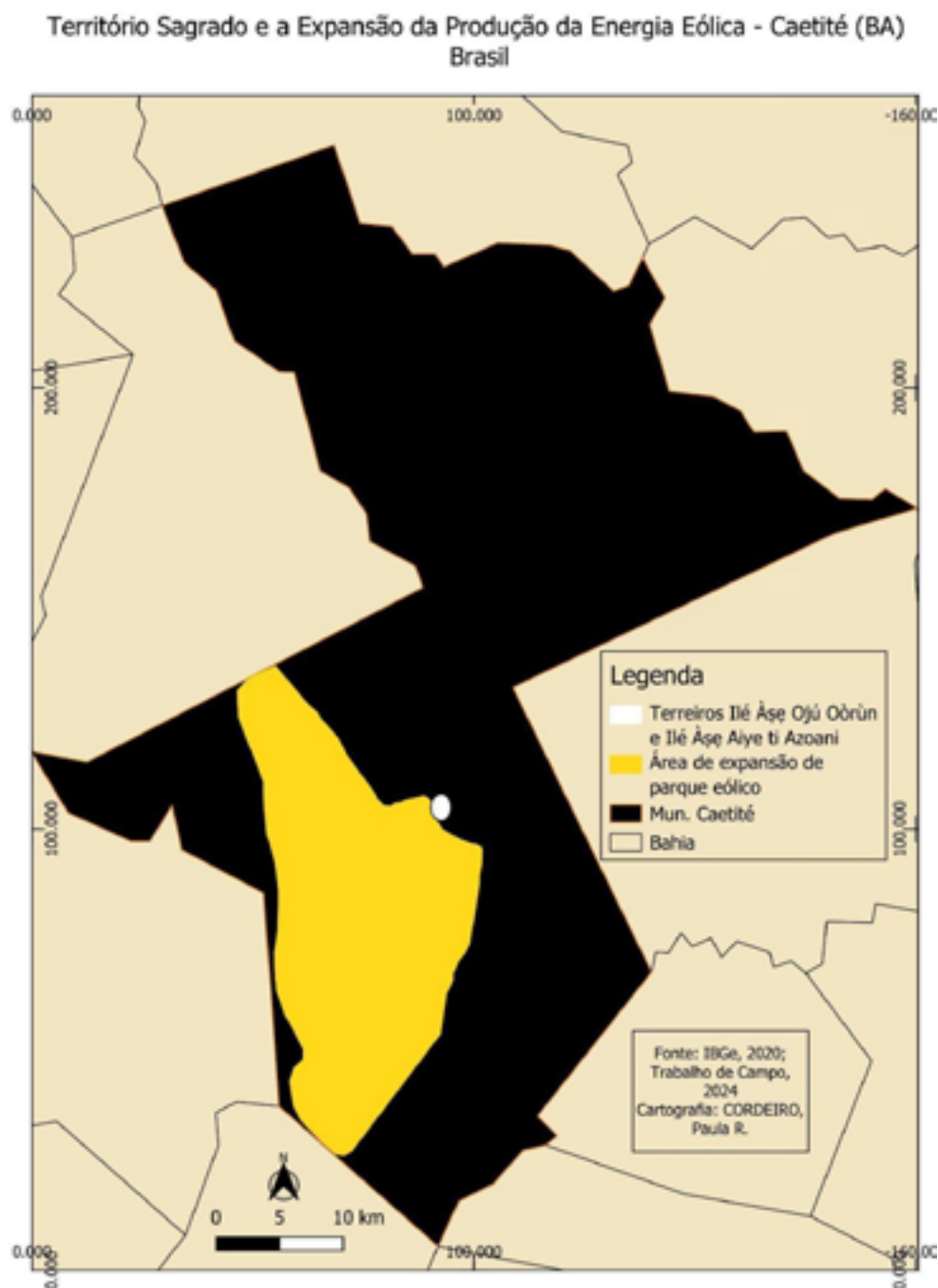
Ao acontecer a tentativa de expropriação territorial, o Babalorixá e a Iyalorixá dos terreiros Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn e Ilé Àṣẹ Aiye ti Azoani acharam importante a produção desses mapas, para que se revelasse os processos em curso, contribuindo também para apresentar a afrografia sagrada dos terreiros em questão. O Mapa 1 evidencia a invasão de propriedade e a derrubada de áreas verdes, atos que ferem as legislações do

Estado brasileiro acima referidas, de salvaguarda dos direitos dos povos e das comunidades tradicionais.

Além de criar prejuízos irreparáveis para o culto dos terreiros de Candomblé, ao destruir espaços sagrados, a especulação imobiliária - que segue em paralelo à implantação de megaempreendimentos na região e à expansão das fronteiras da zona urbana de Caetité - tem degradado esses espaços (como a nascente do Jacaraci e outros cursos hídricos), quando não impede seu uso comum, com a privatização (como é o caso do cercamento da bica dos padres). O Mapa 2 demonstra como a criação de novos lotes é mais um efeito da instalação do parque eólico nas redondezas, com a consequente valorização do solo na região, que motiva a violação do território dos terreiros Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn e Ilé Àṣẹ̀ Aiye ti Azoani.

Mapa 1 - Território Sagrado: Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn e Ilé Àṣẹ̀ Aiye ti Azoani, em Caetité (BA). Produção do mapa de Paula Cordeiro e Rafael Nunes (2024).





Mapa 2 - Território Sagrado e a expansão da energia eólica em Caetité (BA).
Produção do mapa de Paula Cordeiro e Rafael Nunes (2024).

A cartografia contra-colonial, assim, segue a perspectiva dos valores afro-brasileiros descritos por Lélia Gonzalez:

[...] podemos compreender que vivemos embates terríveis, sociais e históricos, determinados pelo racismo; perceber que não estamos condenados a um mundo euro-norte-centrado, a um mundo masculino, branco, burguês, monoteísta, heterossexual, hierarquizado... Outros modos de ser, fazer, brincar e interagir existem (Gonzalez, 2010, p. 14).

5 Algumas conclusões

As cartografias aqui apresentadas foram gestadas no contexto do conflito territorial que destruiu elementos sagrados do território dos terreiros Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn e Ilé Àṣẹ̀ Aiye ti Azoani. No contexto de violência territorial contra terreiros de Candomblé, a produção de mapas, gesto que pode ser associado à construção de afrografias da memória (Martins, 1997), são ferramentas essenciais para a resistência e a preservação cultural. A criação de mapas vai além da simples representação geográfica, pois tem o poder de registrar as vivências, histórias e relações sagradas que conectam o povo de terreiro ao território. Esses mapeamentos reafirmam a centralidade da memória ancestral e espiritual dos povos de matriz africana, elementos que são frequentemente invisibilizados ou desvalorizados pelas práticas coloniais de poder ainda em vigor.

Produzir esses mapas contra-coloniais é uma maneira de reconfigurar as narrativas sobre os espaços ocupados pelos terreiros, marcando suas territorialidades não apenas como lugares físicos, mas como espaços de espiritualidade, cultura e resistência. Eles servem para contrapor as agressões e expropriações que ocorrem, frequentemente impulsionadas por projetos de desenvolvimento urbano ou em nome da produção de energia renovável, que ignoram ou desrespeitam a importância desses territórios, regidos pela bio-interação (Santos, 2019).

Além disso, esses mapas reforçam o direito ao território e à regularização fundiária, permitindo que as comunidades se apropriem do discurso de proteção ambiental e de preservação cultural dentro de suas próprias perspectivas. Assim como as afrografias da memória, portanto, as cartografias contra-coloniais são um meio de legitimar a existência e a resistência dos terreiros, preservando as histórias e os saberes ancestrais que sustentam suas práticas e modos de vida.

Este artigo contribui diretamente para a cartografia contra-colonial, ao apresentar um levantamento realizado em campo, que registra as experiências e os saberes da comunidade dos terreiros Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn e Ilé Àṣẹ Aiye ti Azoani, especialmente, no contexto do conflito territorial. Essa investigação empírica possibilitou não apenas a descrição dos elementos sagrados ameaçados, mas também a produção de um conhecimento situado e vivido, fundamental para a elaboração de mapas que são, ao mesmo tempo, registros históricos, espirituais e políticos.

Além disso, a organização do texto nos quatro tempos do Cosmograma bakongo explicita a dimensão circular e espiralada do tempo-espaço na cultura afro-brasileira, articulando as fases de reconhecimento, conflito, resistência e afirmação territorial de forma integrada. Essa estrutura simbólica não apenas orienta a narrativa do estudo, mas reforça a concepção de território como um sistema vivo, interligado aos aspectos cósmicos, comunitários e ancestrais, evidenciando a profundidade e a complexidade da cartografia como instrumento de luta e preservação.

Referências

ANJOS, Rafael Sanzio dos. A geografia afrobrasileira, o estado de mentalidade colonial e a governança racista. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n. 104, jul.-dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/bpg/article/view/xxxx>. Acesso em: 16 jul. 2025.

Barros, José Flávio Pessoa de. A árvore do mundo: sacralização da natureza nos terreiros de Candomblé. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 35, n. 103, 2020.

BAHIA. **Decreto Estadual nº 15.671**, de 19 de novembro de 2014. Regulamenta o Capítulo III, do Título II, da Lei nº 13.182, de 06 de junho de 2014, que dispõe sobre o Estatuto da Igualdade Racial do Estado da Bahia. Disponível em: <https://cpisp.org.br/decreto-no-15-671-de-19-de-novembro-de-2014/>. Acesso em: 16 jul. 2025

BRASIL. **Decreto Federal nº 6.040**, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 7 fev. 2007. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm. Acesso em: 16 jul. 2025.

GONZALEZ, Lélia. “Lugar de negro”. In: TRINDADE, Raquel (Org.). **Lugar de negro: discursos, saberes e práticas culturais**. São Paulo: Selo Negro, 2010. p. 13-18.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memórias: o Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Corporalidades. In: CARNEIRO, Natália et al. (org.). **Insumos para ancoragem de memórias negras**. São Paulo: Oralituras; Fundação Rosa Luxemburgo; Casa Sueli Carneiro, 2022. p. 123-145.

NOBLES, Wade W. Sakhu Sheti: Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-298.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento. (Material não publicado)

RATTS, Alex. Território e narrativa. In: CARNEIRO, Natália et al. (org.). **Insumos para ancoragem de memórias negras**. São Paulo: Oralituras, Fundação Rosa Luxemburgo, Casa Sueli Carneiro, 2022. p. 136- 145.

RÊGO, Jussara Cristina. **Territórios do candomblé: desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador**. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal da Bahia, POSGEO, Bahia: UFBA, 2003.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: Modos e significações**. Brasília: Ayô, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/ PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado - Fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia**. São Paulo: Hucitec, 1988.

TRINDADE, Azoilda Loretto. Valores civilizatórios e a educação infantil: uma contribuição afro-brasileira. In: TRINDADE, Azoilda Loretto et al. (org.). **Modos de brincar**: caderno de atividades, saberes e fazeres. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010. p. 45-67.

VELAME, Fábio Macedo. Arquiteturas de árvores e árvores arquitetônicas: arquiteturas dos terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix instauradas pela natureza sacralizada. **Revista da ABPN**, v. 6, n. 1, p. 89-112, mar.-jun. 2014. Disponível em: <https://www.abpn.org.br/revista>. Acesso em: 16 jul. 2025.

SANTOS, Milton. **Espaço e método**. São Paulo: Nobel, 1985.

Submetido em: 19/02/2025

Aceito em: 17/07/2025