



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

## O HABITAR DO CANDOMBLÉ ROÇA E EGBÉ

RAFAEL VIDAL LEITE RIBEIRO<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo busca compreender como a religião afro-brasileira chamada Candomblé, se relaciona com o espaço físico em que acontece no mundo. Este *lugaré* chamado carinhosamente, Roça. Estabelecendo a relação entre a cultura negra afro-diaspórica e a Arquitetura, revela-se uma forma muito particular de Habitar. A religião é culturalmente um campo fértil da existência, e contém aspectos cheios de significados do homem, do divino e do *lugar*. Dentre as religiões negras, o Candomblé tem importância fundamental. Uma comunidade de resistência e de produção cultural moldada pela mutabilidade, movimento e hibridação da diáspora negra. Costurando informações dos processos que a originaram, assim como de transformações sofridas durante sua existência, mapeamos uma relação profunda e muito singular com o *lugar*. Uma cultura de múltiplas leituras paralelas resultando em um *espaço* regido por um complexo sistema histórico, político e social. Onde a Arquitetura, Comunidade, Deuses e Ancestrais são um só. A pesquisa foi desenvolvida através de revisão bibliográfica e pesquisa de campo etnográfica como filho-de-santo, no terreiro de Candomblé *Ilê Axé Icimimó Aganju Didé*, na cidade de Cachoeira, Bahia. Esse fato abre uma comunicação específica, involuntária por natureza, com a comunidade religiosa do *Icimimó*. A ideia é fazer da participação um instrumento de conhecimento, despedaçando a dicotomia observador-objeto de observação. Neste processo foram produzidos desenhos, plantas, arquivos fotográficos, entrevistas e o caderno de campo. Tecendo esta grande teia de referências se revela um novo Habitar no mundo.

### Palavras-chave

Diáspora Africana, Religião Negra, Habitar, Candomblé, Arquitetura.

### O Habitar do Candomblé

Este artigo compreende a relação singular do Candomblé com o espaço-físico em que acontece no mundo. A religião negra nascida sob um processo de hibridação e transformação do africano escravizado trazido para o Brasil, conhecida como Candomblé, instaurou um novo Habitar<sup>2</sup> no mundo. Costurando informações dos processos que a originaram, assim como de transformações sofridas durante sua existência, mapeamos uma relação profunda e muito singular com o *lugar*. Uma cultura de múltiplas leituras paralelas, resultando em um *espaço* regido por um complexo

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-graduação em Arquitetura, PUC-Rio.

Email: rafacabessa.arte@gmail.com

Este artigo é derivado da dissertação de mestrado, ainda em andamento.

<sup>2</sup>A palavra Habitar, aqui adotada em maiúsculo, é derivada do conceito das abordagens e estudos fenomenológicos sobre a Arquitetura. Essa mudança de paradigma, foi estimulada pela facilidade de acesso a traduções de obras do Martin Heidegger (1889-1976) e de Gaston Bachelard (1884-1962) na década de 50, e como consequência, a reflexão fenomenológica sobre a arquitetura começou a prevalecer sobre as concepções formalistas (NESBITT, 2006, p.31). Defendemos a Arquitetura como suporte deste Habitar, concretizando o espaço existencial através da formação de *lugares* (NESBITT, 2006, p.31-32).



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

sistema histórico, político e social. Esta concepção espacial e arquitetônica singular contém a chave para a interpretação de um *locus* regido pela comunidade, humanos, ancestrais e deuses. Onde a arquitetura espacializa o tempo, através de uma construção em eterna mutação, que une o passado, o presente e o futuro.

Percorrendo o Brasil de norte a sul atualmente, conseguimos encontrar existências religiosas negras que nasceram neste solo, no período colonial. Esse dado é um fato notável, pois na contemporaneidade já conseguimos entender o tamanho da opressão sofrida pelo africano escravizado, e assim perceber as formas que encontrou de criar símbolos e representações que dessem conta de refletir a sua coletividade, e fossem suporte para sua luta por liberdade. Esse sistema precisou modificar-se e adaptar-se a todo instante, e este processo foi essencial para sua permanência. O conceito de hibridismo, como lembra Stuart Hall (1932-2014), sociólogo jamaicano, não se refere a indivíduos híbridos como um antagonista dos indivíduos tradicionais, e sim a um processo de tradução cultural que nunca finda, permanecendo em *indecidibilidade* (HALL, 2013, p.74). Hibridação e transformação são capacidades de estar em constante movimento. Esse ser dinâmico desenvolveu uma relação muito particular com o espaço físico, suporte para sua existência.

A cultura é um dos meios mais eficazes desta resistência (VELAME, 2012, p.33), e podemos observar esta permanência facilmente na contemporaneidade, por exemplo: no carnaval, desfilando a beleza negra por toda a cidade; no baile *funk*, onde a comunidade “toma” o espaço público para sua festa; ou no baile charme no viaduto de Madureira, transformando um vazio urbano, o vão sob viaduto Negrão Lima, no bairro de Madureira no Rio de Janeiro, em uma celebração da cultura e da raça negra. No entanto, esse artigo se debruça na existência negra das religiões, pois as práticas e valores religiosos foram um dos espaços culturais mais ricos para a articulação das diferenças étnicas (PARÉZ, 2018, p.16). Além disso, serviu sempre como um espaço para a luta política anti-hegemônica, anti-escravista e anti-racista. A religiosidade negra na diáspora volta-se, em quase todos os casos, para a liberdade expressiva e para a ascensão social da etnia. Alforria e independência são estados buscados por esta religiosidade em todo o mundo,



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

e em toda sua história. A religião, portanto, é uma resposta da comunidade ao destino, diferente da fé praticada majoritariamente no Ocidente, principalmente no catolicismo e no protestantismo, onde é a capitalização de forças para uma consciência individualista (SODRÉ, 2002.p.106). Esta diferença de pensamento entre comunidade e individualismo, importante na relação destes povos com seus *lugares*, será explorada mais adiante. A religiosidade negra teve papel destacado na organização e estruturação anti-sistêmica, concentra questões sociais, políticas, a vivência da comunidade e o sagrado. Compreendemos que seu estudo é uma forma de entender como os escravizados e seus descendentes encontram meios para viver, existir e Habitar o mundo.

Importante lembrarque, de forma nenhuma, existe uma homogeneidade entre as religiões negras no Brasil e na África, apesar de existirem muitos aspectos culturais e rituais consonantes. Toda cultura que viajou para fora continente africano, na diáspora, passou por um processo de hibridação e transmutação essencial para sua sobrevivência. Para falarmos desse processo, recorreremos ao conceito de Atlântico Negro, do sociólogo inglês, Paul Gilroy (1956), e seus desdobramentos por alguns outros autores, como Stuart Hall, Carlos Moore, Pierre Verger e Goli Guerreiro.

Um antecedente importante, nesta conceituação de uma cultura singular de um Atlântico Negro, é o livro do antropólogo Pierre Verger (1902-1996): *Fluxo e Refluxo: Do Tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de todos os Santos, do século XVII ao XIX* (1987), derivado de sua tese de 1966 para a universidade *Sorbonne*, França. É resultado de uma pesquisa de mais de 40 anos das trocas culturais, entre a Bahia e a região que ficou conhecida, no século XVII, por Costa da Mina<sup>3</sup>. A relação entre a Europa, suas colônias e o continente africano era realizado através de uma relação triangular. As

---

<sup>3</sup>Costa da Mina corresponde a uma região do golfo do Guiné, e aproximadamente ao litoral dos atuais estados de Gana, Togo, Benin e Nigéria. Foi assim chamada por sua dependência com o castelo de São Jorge da Mina. Dentro de sua influência, existiam quatro grandes portos, de onde partiram grandes quantidades de escravizados para o Brasil: Grande *Popo*, *Uidá*, *Jaquim* e *Apá*, situados ao longo da costa do reino de Daomé. No Brasil, eram chamados Negros Minasão os escravos vindo da Costa do Ouro, e sim vindo dos quatro portos citados. Foi por causa destes escravizados que se deu o nome de “Ciclo da Mina” ao tráfico realizado a partir destes portos para a Bahia (VERGER, 1987, p.12).



**SALVADOR E SUAS CORES [2022]**  
**2ª Conferência Internacional África-Brasil:**  
**Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global**

colônias produziam com mão de obra escravizada os produtos que eram enviados por navios para a Europa, e de lá, essa mesma expedição ia para o continente africano comprar escravizados que eram enviados para as colônias, estabelecendo um triângulo entre a Europa, Colônias e África. Com farta documentação, Verger comprova como o caso da Bahia foi muito singular, pois sua relação com a Costa da Mina não passava pela Europa, criando assim uma relação bilateral. Os navios saíam diretamente do porto de Salvador carregando o fumo de terceira categoria<sup>4</sup> para a Costa da Mina, e voltavam diretamente para a Bahia com os escravizados. Soma-se a este fato, em um momento posterior, a migração de volta à África com os movimentos de retorno dos escravizados emancipados, libertos ou exilados como punição por revoltas, como os condenados pela Revolta dos Malês em 1835<sup>5</sup>. Estas trocas culturais tiveram como consequência que partes destas nações fossem transferidas para os dois lados, reafirmando a Bahia africana e a África brasileira. Importante realçar que esta relação bilateral, em contraposição à relação triangular, não é exclusividade da Bahia com a Costa da Mina, e aconteceu da mesma forma com muitos pontos fixos ligados pelo Atlântico e unidos pela diáspora Africana, como o Rio de Janeiro e Angola ou a Jamaica, e o Caribe, com a Inglaterra, neste caso, uma colônia com seu colonizador (VERGER, 1987).

Paul Gilroy desenvolvendo e ampliando o conceito dessa unidade formada pela multiplicidade, considera citando o historiador americano Peter Linebaugh (1943), o navio negreiro o mais importante canal de comunicação pan-africanista antes do

---

<sup>4</sup>São três os motivos principais para o estreitamento entre as relações entre a Bahia e a Costa da Mina: 1) Somente na Costa da Mina, os comerciantes encontravam compradores para o fumo de terceira categoria (proibido a entrada na Europa), produzido na Bahia, única província da colônia que produz esta categoria de fumo; 2) A companhia holandesa da Índia Ocidental através do tratado de 1641, monopolizava o comércio de produtos da Europa para a costa do ouro e da mina, somente permitia o comércio deste tabaco; 3) Rei de Portugal proibiu as trocas comerciais entre outras províncias que não produziam o tabaco, inclusive o Rio de Janeiro. Verger demonstra assim como um produto de pouca importância comercialmente para o resto do mundo, tornou-se absolutamente central para este comércio bilateral (VERGER, 1987).

<sup>5</sup>Segundo o historiador João José dos Reis, aproximadamente 15% dos condenados pela Revolta dos Malês foram punidos com a deportação. O autor considera a mais comum punição dada ao africano libertado o maior desvio do texto do Código Penal. Estes números revelam pouquíssimo sobre o que ocorreu neste aspecto. Como consequência deste desvio, centenas de libertos suspeitos contra quem as autoridades não tinham provas, foram arbitrariamente expulsos do país, com apoio no racismo de grande parte da população livre baiana (REIS, 2012, p.454).



**SALVADOR E SUAS CORES [2022]**  
**2ª Conferência Internacional África-Brasil:**  
**Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global**

aparecimento do long-play (GILROY, 2001.p.54). O autor parte da refutação das abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas, sugerindo o Atlântico Negro como uma unidade de análise complexa e que, deveríamos a utilizar para produzir uma perspectiva transnacional e intercultural. Sugere que parte da cultura reivindicados por intelectuais africano-americanos, na verdade, é apenas parcialmente sua propriedade étnica absoluta, e existem ainda outros fatores agregados que podem ser baseados nas estruturas da diáspora africana, no hemisfério ocidental. Esta unidade formal de tantos elementos culturais diversificados é mais que um símbolo poderoso, pois concentra elementos materiais e imateriais que tem sido características importantes e destacadas da criatividade transnacional do Atlântico Negro. Um povo extremamente dinâmico, não só como mercadorias escravocratas, mas também engajados em várias lutas de emancipação, libertação e cidadania, que propiciam aos que se dispõem a compreendê-las, um meio de reexaminar as questões complexas relativas à nacionalidade, identidade e memória histórica (GILROY, 2001.p.57-59).

Os navios negreiros eram os meios vivos que ligavam vários pontos no mundo atlântico, realizando uma espécie de costura atlântica. São elementos móveis, dinâmicos, que representavam os espaços de mudança, entre os lugares fixos que conectavam. Portanto, devem ser estudados como unidades autônomas culturais e políticas, um meio para conduzir as divergências políticas, e como um modo de produção cultural singular (GILROY, 2001.p.60). A cultura negra moderna sempre esteve mais focada na relação de identidade com as raízes, do que a perceber como processo dinâmico, em movimento e mediação (GILROY, 2001.p.65). Esta sociedade é composta de muitos povos, com diversas origens, mas estão longe de construir uma continuidade com este passado, pois esta relação com a origem está marcada por diversas rupturas e violências. Analisando esta África de origem, podemos perceber que o termo “África” é uma construção moderna, que se refere a uma infinidade de povos, tribos, culturas e línguas, contudo, que tiveram em comum, o ponto de origem que se situava no tráfico de escravizados. Esse resultado híbrido não pode ser mais separado em elementos autênticos de origem. É um processo de “zona de contato”, uma identidade espacial e temporal dos sujeitos



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

anteriormente isolados pela geografia e história, cujas trajetórias se cruzam (HALL, 2003.p.31).

Ultrapassar essas perspectivas nacionalistas tornou-se importante por duas razões principais e adicionais. A primeira, a obrigação de revisar o significado de estado-nação moderno como uma unidade política, econômica e cultural, pois estas estruturas de dominação não são mais coincidentes com as fronteiras geográficas nacionais (GILROY, 2001.p.42-44). Afinal, como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante. Os laços entre cultura e lugar foram afrouxados, e mesmo afirmando que as culturas pertencem a algum lugar, hoje, a tarefa de identificar essa origem é praticamente impossível. O que conseguimos, e devemos mapear, é a *repetição com diferenças ou reciprocidade sem começo*. As identidades negras diaspóricas não são um exato reflexo de suas origens africanas, e sim, o resultado de sua própria formação autônoma (HALL, 2003.p.36-37). A segunda, como consequência, diz respeito a enorme popularidade trágica dos conceitos de integridade e pureza cultural, em particular a relação entre nacionalidade e etnia. Quer dizer então que, no caso da diáspora, esta África origem, deveria ser relegada desta identidade? Muito longe disso. Repensar esta África é um poderoso elemento da contemporaneidade. A herança africana não é uma cadeia inquebrável, ao longo do qual, uma cultura permaneceu imutável durante várias gerações, na verdade, é o meio pelo qual devemos produzir esta nova releitura de dentro na narrativa diaspórica. Esta África se transformou, no Novo Mundo, em um turbilhão violento de sincretismo colonial. Ela fornece recursos de sobrevivência através das histórias alternativas às impostas pelo domínio colonial, para recriarmos suas formas e padrões culturais novos. As formas “originais” são maciçamente sobrepujadas por esse processo de tradução cultural (HALL, 2003.p.40-41). Stuart Hall, cita como estudo de caso, o *Rastafarianismo* que se representou com um retorno a esta origem, a África. Recriou a África mítica na Jamaica. Os *rastafáris* realizam uma nova releitura da bíblia através de seus apócrifos, onde a “babilônia” não era mais no Egito e sim em *Kingston*, e também a própria polícia jamaicana repressora. Os *rastafáris* através de sua religião exerceram grande influência na produção da identidade negra no Caribe, propiciando orgulho e autoconhecimento, e nos termos



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

utilizados pelo psiquiatra e filósofo político martinicano, Frantz Fanon (1925-1961), descolonizaram suas mentes (HALL, 2003.p.43). A cultura na diáspora, portanto, não é uma redescoberta, uma viagem à origem, não se trata de uma arqueologia, ela é uma produção. Contudo, depende do conhecimento da tradição/origem em eterna mutação. Não é uma questão do que a origem pode fazer por nós, é mais, o que podemos fazer pelas nossas origens. A cultura não é uma questão ontológica do ser, mas do se tornar (HALL, 2003.p.44). Tecendo essas conexões atlânticas, somos levados a compreender e vivenciar este diálogo entre estas populações dispersas pela diáspora negra. A cultura e a religião tornaram ainda mais evidentes esta malha de conexões, nos dando suporte para a produção desta nova África mítica (GUERREIRO, 2010).

Para exemplificar as conexões do Atlântico Negrotendo como ponto de vista mais especificamente o caso do Brasil, utilizaremos os dados do *Slave Voyages*<sup>6</sup>. Foram sequestrados e trazidos para o Brasil cerca de 5 milhões de africanos, em um período aproximado de 370 anos. Estes pertenciam a inúmeras regiões e a diversas etnias e tribos. Quando falamos das divisões étnicas dos africanos no Brasil, somos imediatamente levados a falar do conceito utilizado em grande escala para identificação e classificação dos escravizados, o conceito de “nação”, que também exemplifica de maneira contundente o processo de mutação, hibridação e assimilação no Atlântico Negro. A “nação”, na maioria das vezes, compunha o nome do escravizado junto ao nome do país ou reino de origem, e era usado pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos para designar os diversos grupos populacionais autóctones. Essas identidades coletivas híbridas, em muitos casos, também eram autodenominadas pelos próprios africanos, e neste caso, baseavam-se primeiramente na ancestralidade a certas chefias ou sacerdotes, organizadas em instituições monárquicas, onde o rei era também o líder supremo religioso. A identidade coletiva das sociedades africanas era, de uma forma geral, multidimensional e articulada em múltiplos níveis paralelos como o étnico, religioso, territorial, linguístico e político, fruto da rica e complexa história da

---

<sup>6</sup>Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico, resultado de várias décadas de pesquisas independentes e colaborativas, com base em dados encontrados em bibliotecas e arquivos de todo o mundo atlântico. Fonte: [www.slaveryvoyages.org](http://www.slaveryvoyages.org)



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

sociedade africana. O fato é que, em sua maioria, a atividade religiosa dos cultos ancestrais era o principal, mas não o único, componente da autodenominação da identidade comunitária (PARÉZ, 2018, p.23).

Nas denominações externas, as “nações” também não são homogêneas. Podem ser uma referência ao porto de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades. Em determinados momentos parece que o porto de origem foi o critério priorizado, como percebemos pelas denominações históricas muito utilizadas no Brasil, por exemplo, negro Mina, Angola, Cabo Verde e outros. Cabe frisar que essa separação entre autodenominação e denominação externa também não obedecem um limite, em alguns casos, as denominações exteriores correspondiam as autodenominações usadas pelos africanos. O fato é que estas denominações foram expandindo sua abrangência semântica para definir e classificar uma pluralidade de grupos, que antes eram de classificações distintas (PARÉZ, 2018, p.24-25). Esse é o caso das denominações que usaremos nesta pesquisa. As nações de origem *Iorubá*, conhecida como *Nagôs* (*Ketus, Ijexás, Tedôs, entre outros*), os *Daomeanos* (*Jejes, Fons, Minas, entre outros*) e os *Bantos* (*Angolas, Congos e outros*) nos interessam especificamente por se tratarem de “nações” de extrema importância na história da religiosidade negra no Brasil, e por serem as principais “nações” que compõe historicamente o Candomblé. Tecendo estas origens podemos nos aproximar da compreensão desta África mítica em solo brasileiro. Para organização e referência desta pesquisa, usaremos as autodenominações dos terreiros de candomblé analisados, pois entendemos que a identidade étnica tem uma dinâmica relacional. Não seria um conjunto de dados fixos cruzados, como origem, parentesco biológico, língua ou religião, mas um processo completamente dinâmico em que essas identidades seriam sempre reelaboradas e hibridadas, reforçando o conceito do Atlântico Negrovisto anteriormente. A cultura original de um grupo étnico na diáspora, não se perde ou funde simplesmente, mas adquire uma nova função que se adiciona às outras pré-existentes enquanto se torna uma nova denominação. Entenderemos o Candomblé como a persistência de certos valores e práticas concomitantes, a resignificação e a criação de outros valores. Defendemos a necessidade de entender a





SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

simultaneidade dos processos de continuidade e descontinuidade e a complexa interação entre ambos (PARÉZ, 2018, p.15-17).

Uma das estratégias mais comuns do poder constituído para coibir revoltas escravas e a união dos escravizados era misturar os incontáveis grupos étnicos distintos, dificultando a comunicação e a unidade. A segregação cultural foi usada como arma escravocrata. (LEITÃO, IBIAPUMA, 2021, p.2). Apesar de culturas diferentes e de falarem outros idiomas, conseguiram criar uma existência conjunta. Um dos principais agentes de congregação e de trocas culturais aconteceram no âmbito da religião. Ainda mais importante no caso das religiões negras é a capacidade de interferir e alterar a realidade. A religião na diáspora, por esse motivo, também teve papel fundamental na organização e articulação da resistência política anti-sistêmica e assim, possibilitava a articulação das diferenças étnicas e culturais. A situação de escravizado exigia que os negros de tantas culturas, classes e grupos étnicos diferentes, renunciassem à estas diferenças acidentais que serviam apenas para mascarar a unidade mais profunda que estava aguardando ser construída. Esta construção não se dá pelo mito da origem comum, mas sim para um futuro que seria produzido por estas lutas. A sobrevivência negra dependeu da invenção de novas maneiras de união, e esta identidade meta-cultural foi criada a partir das necessidades pela condição desumana dos escravizados. Esta condição, foi ironicamente facilitada e não prevista pela estrutura transnacional do tráfico de escravizados que possibilitou, assim, a estruturação espacial e cultural para que esta união pudesse acontecer. A superação destas diferenças étnicas significa o passo utópico para além da etnia e a criação de uma nova comunidade (GILROY, 2001.p.80-83).

O conceito de comunidade é essencial na compreensão deste Habitar. Na busca da causa desta concepção mais coletivista do mundo, alguns autores recorreram ao momento pré-capitalista no continente africano. Pegaremos emprestado do cientista social cubano Carlos Moore (1942), que em seu livro *Racismo e Sociedade* (2020) traça um panorama da história do racismo, analisando este sentido comunitário do Habitar africano.



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

Para Moore, este comunitarismo africano que se caracteriza pela produção para si mesmo, ao contrário do capitalismo onde se produz para o outro, não associa a posse dos meios de produção e o exercício do poder sobre os outros. A concepção de posse, a propriedade privada, fundamental para tornar possível o estabelecimento do capitalismo, só surgiu com a ascensão do processo econômico europeu. Esta visão do mundo que se tornou universal é um dado basicamente cultural. O continente africano conservou outra concepção sobre a propriedade baseada na comunidade, onde a posse de terra era coletiva. Esta unidade de terra, capaz de criar possibilidades de subsistência, pertencia não somente ao grupo que a compartilhava, pertencia também sobretudo, aos que já se foram, ou seja, a ancestralidade, e aos que ainda virão, seus descendentes. Este fato mantinha a noção de que o pertencimento da terra era absolutamente coletivo, sendo os que usufruem no presente são meros guardiões temporários (MOORE, 2003, p.139). Ainda hoje, em determinadas culturas africanas, a propriedade do *lugar* é concebida desta maneira. A *Egbé*, termo *Iorubá* que define a comunidade religiosa do culto aos Orixás, negocia com o dirigente, os deuses e ancestrais para ocupar um espaço delimitado de terra. As *Egbés* de *Iemanjá*, de *Exu*, de *Shangô*, entre outras, na Nigéria atual, habitam comunitariamente os terrenos ao redor dos templos. A comunidade, o território sagrado, seus ancestrais e seus descendentes futuros, habitam unidos este território.

Importante também compreender que para as religiões africanas, principalmente de culto à ancestralidade, não há separação entre o sagrado e não sagrado. Esta dicotomia está mais ligada às religiões de parte da Europa, onde houve um distanciamento entre o divino e a vida dos homens. No fim da idade média, os europeus promoveram a total separação da religião das esferas políticas, geográficas, climáticas, médicas, entre outras. Esta separação, segundo Moore, foi um dos mais importantes elementos que propiciaram o desenvolvimento capitalista europeu. No entanto, as religiões comunitaristas funcionavam como um freio para as sociedades que buscavam poder e enriquecimento individualmente, e eram um catalisador de união em uma sociedade que se baseia mais no senso de irmandade e relações harmônicas com o Outro (MOORE, 2003, p. 138). A força estruturante da comunidade religiosa africana busca e redefine os



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

*lugares* necessários para sua continuidade. É uma força de afirmação ética, sentimentos e valores da comunidade, capaz de se transformar, absorvendo as rupturas da diáspora e as singularidades do seu território (SODRÉ, 2002.p.107). O social nas sociedades modernas ocidentais pressupõe seres individualizados, e este modo do ser social implica a dicotomia indivíduo-grupo. Em contraposição, o social das comunidades religiosas africanas implica em um indivíduo como um elo de uma cadeia de forças que envolve deuses, ancestrais e descendentes, sempre restaurados pela manutenção da força da religiosidade. O *lugar* da religião negra, onde ela habita o mundo, revela-se com um contraponto à hegemonia do processo simbólico universalista, reunindo as forças da comunidade e da solidariedade grupal. Esta solidariedade tem raízes na divindade e na ancestralidade e agrupa humanos ao invés de bens regulados pelo valor de troca (SODRÉ, 2002.p.112-113). A religião negra atua como um catalisador desta essência comunal no espaço físico, e assim, estudar a religião negra é estudar como esta comunidade habita o mundo.

Dentre as várias religiões praticadas pelo escravizado, umas das mais significativas por se estruturar como um fenômeno de resistência importantíssimo até hoje em dia, é o Candomblé. Heterogênea por natureza, nasce no Brasil do intercâmbio de diversas etnias. Na África, os *Orixás* são ligados a uma cidade ou a um país inteiro. São cultos regionais ou nacionais, *Xangô* é ligado a região de *Oyó*, *Yemanjá* a *Egbá*, e *Oxum* a *Ijexá*, por exemplo. Com os fluxos das migrações internas da África, os *Orixás* foram sendo levados a outros lugares diferentes das cidades que o originaram. Coexistem dois tipos de cultos, os que cresceram muito e transpuseram seus grupos familiares iniciais, e outros cultos que ficaram completamente restritos a família mais próxima. De qualquer jeito, podemos perceber o caráter coletivo do culto. No entanto, quando os africanos escravizados eram trazidos para o Brasil, o *Orixá* torna-se de caráter individual, pois era o protetor individual do africano, agora separado de sua família. Essa foi uma das grandes mutações que ocorreram no culto aos *Orixás* entre África e Brasil. O restante da família não tem obrigações neste sentido, e cabe a eles prover o suporte material para os custos do culto. Participam das festas cantando e dançando, respeitam as proibições alimentares, e vivem em regra com estes desígnios, mas não tem obrigações individuais



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

litúrgicas. No Brasil, cada membro da *Egbé* é responsável por assegurar o cumprimento das exigências dos seus *Orixás*, assim, o terreiro de Candomblé, torna-se um meio pelo qual o *babalorixá*, nos guia a cumprir corretamente as obrigações com nossos *Orixás*. Quando alguém torna-se um filho de santo de um terreiro, o sacerdote tem a tarefa de guiar a iniciação preparando o assentamento do *Orixá* individual. Compreendemos assim que no Brasil, em cada terreiro de Candomblé existem múltiplos *Orixás* pessoais, reunidos em torno do *Orixá* guia do terreiro, símbolo deste reagrupamento familiar, *Egbé*, disperso na diáspora (VERGER, 2018, p.41).

A fé teve o poder de unir estas diferentes origens e culturas. Os saberes *Nagôs*, *Daomeanos* ou *Bantos* coexistem tanto no aspecto físico e na liturgia, quanto no aspecto imaterial neste Habitar vivo na forma dos Candomblés e do culto aos *Orixás*. Com isso, aprenderemos a pensar sobre essa coexistência e as relações dos povos (BASTIDE, 1978, p.345). O Candomblé é guardião da memória e saberes das etnias africanas que o originaram, dos escravizados e libertos que deram continuidade, e são de enorme contribuição para a formação da identidade afro-brasileira (LODY, 2006). Tecendo estas teias de origens e significações, compreenderemos como o Candomblé habita o espaço.

A relação do Candomblé com o seu *lugar* está também ligada a esta forma comunitária de Habitar o mundo. Em algumas sociedades *Nagôs* na África, o indivíduo é compreendido em sua unidade com a comunidade. O espírito individual se funde com o espírito da comunidade (SODRE, 2017). Não separam o indivíduo (o corpo), o grupo (*Egbé*) e o espaço (o mundo), e este fato é refletido nas estruturas da relação humano-espaço. No modelo religioso do Candomblé, os seres-humanos, as árvores, as casas, os animais e as ervas compõem uma totalidade, que os valores do individualismo e da acumulação capitalista e as formas produtivas de organização do mundo procuram fragmentar (SODRÉ, 2002.p.100). Para o Candomblé e para as sociedades africanas oriundas, há uma força que permeia tudo que existe. Este conceito não é exclusivo das filosofias do culto aos *Orixás*, para os Astecas, por exemplo, tudo que pertence ao espaço está dentro de um campo de forças, e está penetrado pelas qualidades que o caracterizam. Como consequência, há uma temporalidade múltipla resultando em um



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

espaço ligado a vários tempos. As propriedades do *lugar* são também as dos tempos unidos a ele. (SODRÉ, 2002.p.98). Muitas sociedades utilizam o conceito desta força que tudo permeia, os muçulmanos chamam *Baraka*, os índios *Dakotas*, *Wakanda* e os *Nagôs*, *Axé*. No entanto, o *Axé* não é só uma energia imaterial, uma irradiação física das pessoas e das coisas como o *Prana* dos hindus. O *Axé* traz o poder de influenciar e alterar o mundo físico, possuem um poder de realização e transformação, determina conteúdos e gera fatos, seja no nível material, mental ou sensível (SODRÉ, 2002, p.85). O *Axé* não é um atributo a se alcançar, ela é o próprio ser em uma perspectiva dinâmica, o mundo não “é”, ele se realiza, acontece. Esta força pode ser aumentada ou diminuída por outras forças que interagem. Não existem como unidades individualizadas, isoladas, mas sempre em conexão e sob influência ou influenciando umas às outras (SODRÉ, 2002.p.93). Constituem assim um princípio de interação, gerando capacidade de afetar e ser afetado. O *Axé* assegura a existência dinâmica, permitindo o acontecer, o fazer. Sem o *Axé* a existência estaria paralisada, desprovida da capacidade de realização, ele é o princípio que torna possível o processo vital (SANTOS, 1986, p.39).

O *Axé* é a força primordial, o elemento mais importante do patrimônio simbólico do Candomblé. O *Axé* se planta em um *lugar*, para depois através dos cultos, rituais e da própria vivência da comunidade, ser acumulado, desenvolvido e transmitido. Existe *Axé* plantado no terreno, na casa onde se realiza o ritual, nas casas comunitárias que compõem a comunidade e em cada membro do terreiro. Cabe ao sacerdote, chamado *iyalaxé* (mãe do *axé*), *yalorixá* (zeladora dos Orixás) e *babalorixá* (zelador dos Orixás) conduzir essa liturgia que realimentará e distribuirá esta força (SODRÉ, 2002.p.98). Toda a relação da *Egbé* com o espaço que habita, é permeado pelo *Axé*, e pela busca de sua potencialização e distribuição. O *Axé* é a linha que costura a comunidade, *Egbé*.

Para aprofundar a pesquisa da relação das *Egbés* com o *lugar*, precisamos antes compreender que os deuses nesta cosmopercepção<sup>7</sup> são ancestrais divinizados,

---

<sup>7</sup>Conceito criado pela professora nigeriana, socióloga oxunista, Oyèrónké Oyèwùmí (1957). A palavra “*percepção*” pode indicar tanto um aspecto cognitivo quanto sensorial. O termo “*cosmovisão*”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo *cosmopercepção* é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

chamados *Orixás*, nas nações *Nagôs*, *Voduns* nos *Daomeanos* e *Inquices* nos *Bantos*. Mesmo arriscando ser acusado de um certo Nagô-centrismo, partiremos deste lugar para uma compreensão melhor do culto. Na África, primordialmente, o culto aos *Orixás* está ligado a noção de família, comunidade. Uma numerosa rede familiar originada de um mesmo antepassado, englobando os mortos, os vivos e os que ainda nascerão, a *Egbé*. O ancestral-origem desta rede é divinizado, pois em vida estabeleceu controle sobre as forças naturais, como o raio, o vento ou as águas do mar. Poderia também ter virado um mestre em determinadas ações fundamentais para a vida da humanidade, como o trabalho com os metais, da caça, da agricultura e do conhecimento das plantas. Este poder do ancestral *Orixá*, após sua morte, pode manifestar-se momentaneamente em seus descendentes, na Terra, durante a incorporação<sup>8</sup> (VERGER, 2018, p.26). Interessante percebermos que a transformação deste ancestral origem em *Orixá*, que possui um poder de transpor o tempo e se manifestar no mundo humano, se dá em um momento de extrema força de um sentimento. Estes ancestrais divinizados não morreram de morte natural, pois como possuíam um *Axé* muito forte e poderes sobre as forças naturais, sofreram uma metamorfose nestes momentos de intransponível emoção provocada por sentimentos violentos. A força da matéria desaparece queimada por esta extrema emoção, sobrando somente a força primordial, o *Axé*, poder em estado de energia pura. Este *Axé*, força pura, pode ser perceptível em Terra, ao incorporar em seus descendentes que se transformam no “veículo” que permite ao *Orixá* voltar a *Ayê* para saudar e ser saudados por seus descendentes, que o evocaram. Neste momento, dançam e cantam juntos, o mundo dos *Orixás* em sincronia absoluta e total com o mundo dos humanos interagindo como parentes, familiares e comunidade. A *Egbé* em festa (VERGER, 2018, p.27).

---

culturais que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos (OYĚWÙMÍ 2021, p.27).

<sup>8</sup>Uma das características mais marcantes da festa pública do Candomblé é a incorporação. Os deuses se fazem presente em corpo físico, através do corpo dos seus filhos. O filho ou filha-de-santo incorporada é considerada o próprio *Orixá*. A incorporação pode ser entendida como um momento do ritual público, mas, na verdade, ela é o próprio ritual (BASTIDE, 1978, p. 246).



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

Acima dos *Orixás* está um deus supremo, *Olódúmarè*. Um deus bem distante do mundo dos humanos, inacessível e fora da compreensão humana. Este deus criou os *Orixás* para governar e administrar este mundo dos humanos, denominado *Aye*. Por isso os homens devem cultuar e fazer suas oferendas visando os *Orixás*, e não à *Olódúmarè*. Este somente intervém quando há divergências entre os *Orixás*. Podemos entender cada *Orixá* como o conjunto de forças que regem o mundo. *Olódúmarè* habita o além, *Òrun*, sendo muitas vezes entendido como o céu dos cristãos. Verger associa esta compreensão às traduções realizadas pelos colonizadores, em sua maioria católicos. *Òrun* não está situado no céu, mas em baixo da terra. Existe na cidade de *Ifé*, Nigéria, um lugar chamado de *Òrun Oba Adó*, são dois poços sem fundo que os ancestrais explicavam ser o caminho mais curto para *Òrun*. Aqui percebemos dois conceitos, *Òrun* é o além da compreensão humana, o infinito; e *Aye*, o período da vida, o mundo material, a concretude. É no *Òrun* que habitam os mortos, chamados *Ará Órun*, que voltam ao nosso mundo *Aye* para tornarem-se novamente seres vivos, chamados *Ará Aye*. *Óruné* uma espécie de espelho da Terra, porém triste e sinistro, por isso os mortos se apressam em voltar logo para *Aye*, para a mesma família que pertenciam. Podemos observar que estamos muito longe do conceito de céu e paraíso dos cristãos ou muçulmanos (VERGER, 2018, p.29-30). Alguns dados podem nos ajudar a confirmar que *Òrun* está no chão. Em diversas oferendas aos *Orixás*, o sangue dos animais sacrificados é jogado em um buraco no chão, chamado em *lorubá* de *Ojúbo*. Também podemos exemplificar pelo ato inicial da consagração de um lugar, quando o *Axé* é literalmente plantado no chão, como veremos mais adiante.

Esses dados são fundamentais para compreender o Candomblé e o culto aos *Orixás* enquanto cultura, filosofia e religião. Devido à ancestralidade, há uma valorização do mais velho não apenas biológica, mas sim no sentido de antiguidade iniciática, ou seja, sabedoria. Os aforismas *lorubás* demonstram esse culto à sabedoria dos “mais velhos”, podemos citar o exemplo: *Ogbon ju agbard* (traduzido como “A sabedoria é maior que a força física”). *Ogbon* não é apenas o saber que pode ser obtido estudando e lendo, e sim, a experiência ética como valores, mitos, conhecimentos práticos inseridos na tradição passada pelos “mais velhos” aos mais novos. Esta sabedoria significa também



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

o Axé, pois saberé ser atravessado por esta força, e a absorção do Axé é indispensável à aquisição do conhecimento verdadeiro (SODRÉ, 2002.p.96-97). Podemos compreender assim queo Candomblé traz para o mundo físico a ancestralidade africana, a partir da delimitação de um território, edificando uma África mítica em solo brasileiro, alimentado e potencializado através do Axé (SODRÉ, 1988, p.52-53).

O terreiro de Candomblé, *lugar* em que acontece no mundo, é construído pelos acontecimentos, pelos desejos humanos e divinos. Sua materialidade não é mais estática, feita para durar para sempre, é o processo sob constante modificação. *A arquitetura espacializa o tempo; aEgbétemporaliza o espaço, o lugar e a arquitetura, transformando-os através do uso, no cotidiano, ritos e festas* (VELAME, 2012, p. 60). A comunidade *Egbéé* um sistema construtivobaseado na cooperação e ajuda mútua. Uma arquitetura criada a partir do Axé da comunidade. Nesse mutirão, na ação de juntar-se em função da conservação do terreiro, do templo, da casa dos deuses, nas construções domésticas da comunidade, ou mesmo fora dos ciclos das festas e obrigações do terreiro, é que a arquitetura produz a coesão entre a *Egbé*. Ao irem juntos a mata pegar madeira para as construções, ao retirarem a terra e a água do riacho para fazer o barro do chão e paredes de taipa é que são transmitidas, sempre pelos “mais velhos” aos mais novos, as histórias dos deuses, os acontecimentos da casa, as histórias de resistência do terreiro e de seus fundadores. Nessa coletividade é que se edifica os valores da irmandade na Arquitetura. Preservando coletivamente a tradição se conservam os significados, e com isso, o fluxo do Axé percorre através dos tempos. Cada membro da comunidade se integra a rede histórica do Axé da casa através do ato de construir (VELAME, 2012, p. 68).

A construção coletiva é realizada simultaneamente a produção, potencialização e permanência do Axé. O ato de edificar, reformar, conservar ou restaurar é realizado sempre nesta duplicidade relacional: a construção física propriamente dita e a afirmação existencial através da potencialização do Axé.Cada reforma ou construção física, é tratada pelo *babalorixá*, como um ritual.A comunidade está envolvida neste processo através do *mutirão*, um coletivo de pessoas especializadas ou não, que se juntam para





SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

realizar um “projeto”, seja ele, uma reforma ou uma nova construção (Fig.1).No dia e hora marcada, a *Egbé* comparece no terreiroonde o dia se inicia com uma conversa descompromissada(Fig.2). Esta conversa funciona como um processo similar ao de uma descompressão para um mergulho em profundidade, uma etapa intermediária entredentro e forapara que o corpo se acostume à diferença de pressão atmosférica. No caso do Candomblé, é uma etapa em que nosso corpo parece se adaptar a este novo espaço-tempo do terreiro. Após a conversa,toma-se o café da manhã preparado pelas mulheres-de-santo. Importante ainda realçar que a comida, e as mulheres de santo que as preparam, são de enorme importância para a *Egbé*. Noconjunto arquitetônico da maioria dos terreiros estão incluídos duas cozinhas, uma para a cozinha dos santos e outra para o dia a dia. Após o café da manhã, todos partem para a execução da obra, com exceção das responsáveis pela cozinha que já começam a preparação do almoço.



Fig.1 - Mutirão para construção do novo portão da Roça do *Icimimó*. Fonte: acervo *Icimimó*.



Fig.2 – Conversa no barracão do *Ilê Axé Icimimó Aganju Didé*. Agosto 2021. Fonte: foto do autor.

Antes do mutirão,o *babalorixá* conversa com os deuses pedindo permissão para realizar a obra, e para saber suas imposições e orientações sobre a construção ou reforma.Esta



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

negociação com os deuses pode ser observada no ato inaugural de qualquer terreiro: a implantação do Axé no solo, *lugar* onde será instaurado este Habitar do povo-de-santo. É o meio pelo qual o Axé das divindades é trazido para o mundo físico e distribuído pela comunidade, concretizando assim a África mítica em solo brasileiro. É o marco inicial da instauração do fluxo contínuo de energia entre este novo *lugare* os ancestrais e deuses. O Axé é literalmente plantado através de certos materiais em um lugar (SODRÉ, 2002.p.98). Estes materiais podem ser objetos, alimentos, plantas, imagens, líquidos, entre outros, enterrados através de um ritual próprio, em um buraco em um ponto do chão. Em alguns terreiros de Candomblé, principalmente da nação *Nagô-Vodum* em Cachoeira, na Bahia, este determinado ponto ganha uma expressão gráfica, marcando exatamente onde se instaurou esta conexão. É chamado *Itoto* e geralmente é uma estrela desenhada no piso do barracão. O *Itoto* está ligada por um eixo imaterial a outro importante assentamento<sup>9</sup> localizado sob a cumeeira, geralmente colocada na tesoura central de sustentação do telhado (VELAME, 2012, p. 85-86) (Fig.3). Também pode estar ligado a outro assentamento localizado na própria cumeeira, marcando a ligação entre o mundo físico, *Aye*, e o mundo dos deuses, *Òrun*. O ápice deste fluxo é o momento da festa pública chamada *Xirê*, onde através do canto, do toque dos atabaques e da dança, abre-se espaço para que os deuses se manifestem em *Aye*, através da incorporação. As mulheres-de-santo dançam em círculo ou em forma de cruz, tendo como referência o eixo do Axé plantado, alternando o sentido em determinados momentos (Fig.4). Dançam em homenagem a todos os *Orixás*, e após este momento o *Orixá* homenageado<sup>10</sup> através do corpo de um membro da *Egbéche*ga em terra e vai para o meio do barracão dançar. Este momento com o *Orixá em Aye*, é um dos momentos de maior intensidade do Axé.

---

<sup>9</sup>Os assentos são objetos onde o Axé das divindades é fixado na Terra. São usadas diversas categorias de materiais como vasos, pedras, símbolos, o ferro e a madeira. São ímãs das forças dos deuses. Segundo Verger, servem como recipientes aos objetos que são suporte desta força, o Axé. É o traço da união entre homens e a divindade. A natureza destes objetos está ligada ao caráter dos deuses (VELAME, 2007, p. 123-124).

<sup>10</sup>Cada uma das festas públicas é dedicada a uma divindade em especial, no caso dos Nagôs, um Orixá. Embora todos os Orixás se manifestem no Xirê, após um intervalo, canta-se e dança-se para o homenageado que incorpora em seus filhos-de-santo para participar da festa (BASTIDE, 1978, p. 30).



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

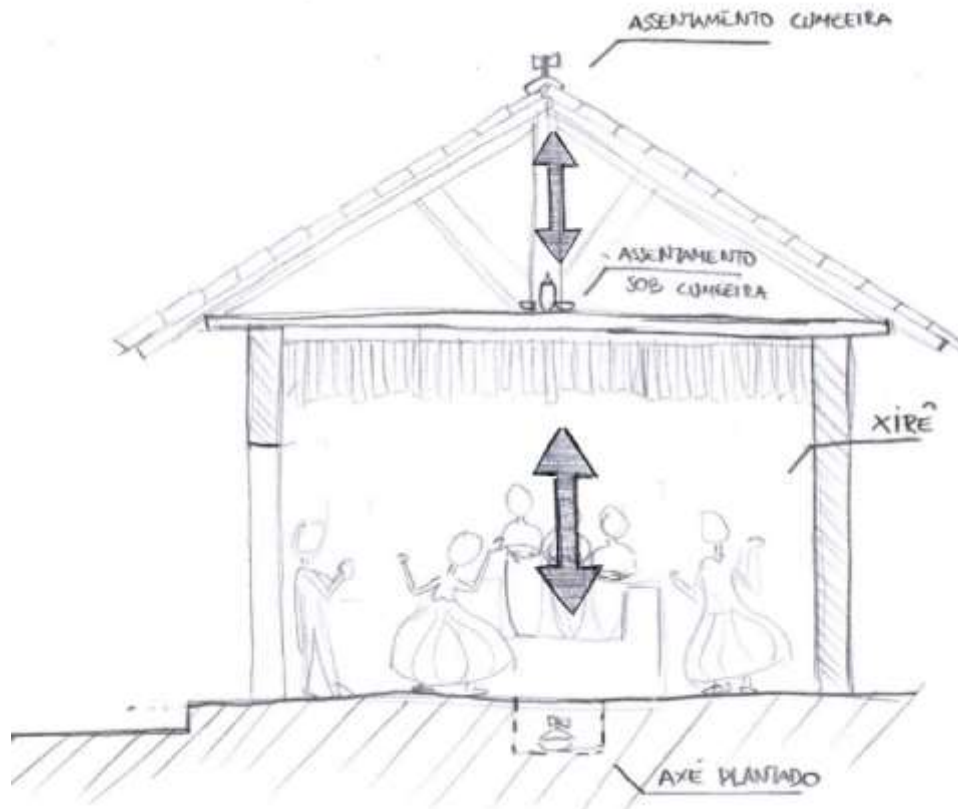


Fig.3 - Eixo entre Òrun e Aye unindo os assentamentos. Fonte: ilustração do autor.

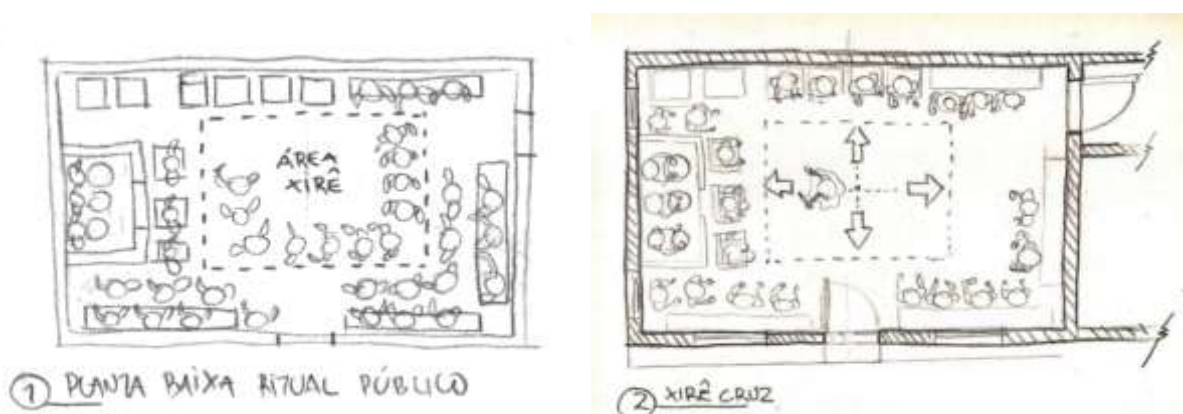


Fig.4 – Configuração espacial do barracão no Xirê. Na primeira ilustração a dança em círculo. Na segunda ilustração a dança em Cruz, uma característica singular do Ilê Axé Icimimó Aganju Didé. Fonte: ilustração do autor. Data ilustração 1: 04/12/2021. Data ilustração 2: 31/08/2022.

O Axé plantado e a prática dos rituais que os alimentam, renovam e potencializam são essenciais para o entendimento da Arquitetura através do Candomblé. Estas Arquiteturas são suportes existenciais, uma rede de significados que geram valores e identidades e interagem com cada elemento constituinte do terreiro: árvores,



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

assentamentos dos deuses, a terra, o céu, o tempo, as divindades e a comunidade (MATOS, 2012, p. 211-213). O espaço é o invólucro do Axé.

Este *lugar* onde o Candomblé acontece é chamado, em vários lugares no Brasil, carinhosamente, *Roça*. A *Roça* é uma passagem para o encontro com seus antepassados, com seus Deuses, com sua família e com sua comunidade. Este encontro é feito pelo fluxo do Axé, plantado pelos fundadores deste terreiro que deve ser renovado e potencializado pelo cuidar. O Axé pode ainda ser potencializado pelas permanências dos materiais utilizados, nos métodos construtivo e nas cores usadas nas edificações do terreiro. Vejamos o caso do *Ilê Axé Icimimó Aganju Didé*, em Cachoeira, Bahia. A fundadora deste terreiro, Mãe Judith, foi iniciada em um importantíssimo terreiro de Candomblé de Cachoeira, o Terreiro do Lama dirigido pelo famoso *babalorixá* João da Lama. Um dia, Mãe Judith estava incorporada com seu *Orixá Xangô*, e este lhe ordenou que pegasse seu assentamento e fosse fundar sua própria casa de santo. Mãe Judith desenterrou seu assentamento, colocou na cabeça e saiu do terreiro. Logo em seguida, “apareceu” a oportunidade de adquirir o terreno da casa, *lugar* onde plantou o Axé, edificando assim a África Mítica em solo brasileiro, no ano de 1917. Este é o mesmo terreno onde se encontra atualmente o *Icimimó* (LOBO, 2015, p.97). O *Orixá Xangô Aganju* tornou-se o regente da casa. Cada *Orixá*, *Inquices* ou *Voduns* tem suas cores consagradas que potencializam sua força. Estas cores não são uma representação material, são a própria força dos Orixás, o Axé. *Xangô* de Mãe Judith determinou que as bandeiras do barracão fossem sempre nas suas cores: vermelhas e brancas (Fig.5). Essa conversa definiu as cores não somente por suas qualidades estéticas, e sim pelo que são em si, a força do *Orixá*.

Podemos perceber este fortalecimento da conexão com a ancestralidade pela conservação da materialidade, como a pintura com cal nas cores dos *Orixás* patronos, em utilizar as telhas artesanais moldadas “nas coxas” nos telhados, nas estruturas de madeira retirada da mata de dentro da *Roça*, e no chão batido pelos próprios pés dos fundadores (Fig.6). No entanto, a preservação da tradição não está somente associada a conservação da materialidade, e sim no processo de feitura, evidenciando o amor,



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

respeito e obediência à sua memória. Esta relação se dá em uma dimensão de um mundo uno e indivisível, compartilhado entre os vivos e os mortos (MATOS, 2012, p. 208). As práticas construtivas comunitárias, os rituais de preparação do corpo para edificar um lugar, o processo de plantar o Axé do solo, os cânticos, rezas, louvações e oferendas compõe a essência desta Arquitetura dos terreiros, e funcionam com transmissão de conhecimento e Axé. Deste modo, templos, homens e a comunidade habitam juntos, fazendo parte do mesmo campo de forças que preservam e potencializam simultaneamente o Axé e a *Egbé* (MATOS, 2012, p.210-211). Podemos classificar, assim, os terreiros de Candomblé e o culto aos Orixás, como símbolos das relações sociais, de forma que é impossível desassociá-las da comunidade que a edificaram e nelas habitam. A Arquitetura torna-se junto aos *Orixás* e a *Egbé* uma totalidade, instaurando um novo Habitar no mundo. Nos explica o arquiteto e professor doutor da FAU-UFBA Fabio Velame:

Ali, naquela arquitetura, está condensado o seu esforço, o seu sacrifício, a sua luta, a sua resistência, sua caridade, desejos e gostos; é o lócus da história de vida deles que se confunde com a história da própria comunidade. A memória do ancestral divino, vigia da tradição, que tinha o “Candomblé na unha”, conhecedor de muitos segredos, feitiços e remédios, funde-se com os lugares da arquitetura. O templo e o ancestral tornam-se um só (VELAME, 2012, p. 66).



Fig.5 – As bandeirolas vermelhas e brancas, as cadeiras e bancos em vermelho, a parede caiada branca, as folhas das portas e janelas vermelhas, concretizam o conjunto cromático de *Xangô Aganju*, no barracão do *Ilê Axé Icimimó Aganju Didé*. Podemos notar ainda a manutenção das pedras do piso



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

original, uma pré-existência desde 1917, quando Mãe Judith comprou a Roça. Fonte: foto do autor. Data: Agosto 2021.



Fig.6 – As telhas artesanais, o chão batido pelos pés da própria fundadora da casa, as paredes de taipa, a estrutura de madeira retirada do próprio quintal da Roça. O *fazer* como símbolo da manutenção do saber ancestral. Fonte: *Ilê Axé Icimimó Aganju Didé*, Cachoeira, Bahia. Foto do autor. Data: foto A - 30 de julho 2022 e foto B - agosto 2021.

## Referências Bibliográficas

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.

FAVRET-SAADA, J. *Ser afetado*, Cadernos de campo, n. 13, 2005.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Moreira. - São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GUERREIRO, Goli. *Terceira diáspora, o porto da Bahia*. Salvador: Corrupio, 2010.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende.- Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Construir, habitar, pensar. In: Ensaios e Conferências*. trad. Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2010.

IBIAPINA, Felipe; LEITÃO, Lúcia. *Espaço, Humano e Sagrado no Candomblé*. Revista de pesquisa em arquitetura e urbanismo IAU-USP. Risco. V19 -2021



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

- LOBO; Graça. *Terreiro de Candomblé de Cachoeira e São Felix – Cadernos do Ipac, 9. Secretaria de Cultura. Governo do Estado da Bahia.* Salvador, Bahia. 2015
- LODY, Raul. *O povo de Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos.* Coleção Raízes. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.  
\_\_\_\_\_. *Espaço Orixá e Sociedade, Arquitetura e Liturgia do Candomblé.* Salvador: Ed. Ianamá, 1984.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.* Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.
- MATOS, Denis. *A casa do Velho: o significado da matéria no candomblé.* Salvador: EDUFBA, 2019.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica.* 3. Arte & Ensaios | revista do ppgav/eba/ufrj | n. 32 | dezembro 2016.  
\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Negra.* Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MOORE, Carlos. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo.* 3a edição – Belo Horizonte: Nandyala, 2020.
- NESBITT, Kate (Org.). *Uma Nova Agenda para a Arquitetura. Antologia Teórica 1965-1995.* São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- NORBERG-SCHULZ, Christian. *O Fenômeno do lugar.* In: NESBITT, Kate (org.). *Uma Nova Agenda para a Arquitetura. Antologia Teórica 1965-1995.* São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.* Tradução Wanderson Flor do Nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- PARÉZ, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé – História e Ritual Jeje na Bahia.* 3ª ed. SP: Editora da Unicamp, 2018.
- PRANDI, Reginaldo. *De Africano a Afro-brasileiro – Etnia, Identidade e Religião.* REVISTA USP, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.  
\_\_\_\_\_. *Mitologia dos Orixás.* São Paulo: Ed. Schwarcz, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. VALLADO, Armando. *Xangô. Rei de Oió.* Publicado em BARRETI FILHO, Aulo (org.). *Dos yorùbá ao candomblé kétu.* São Paulo, Edusp, 2010, v. 1.
- REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil – A História do Levante dos Malês em 1835.* 3ed. S.P. Cia. das Letras, 2012.



SALVADOR E SUAS CORES [2022]  
2ª Conferência Internacional África-Brasil:  
Cooperação Brasil-Nigéria dentro do Sul Global

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Cia. Ed. Nacional, 1935.

SANTOS, Joana Elbein dos. *Os Nagôs e a Morte. Padê, Asese e o Culto Egun na Bahia*. 3. ed. - São Paulo : Cortez, 2010. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

UNESCO. *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII* / edit. por Bethwell A. Ogot. – Brasília :2010

VELAME, Fábio Macedo. *Arquiteturas da Ventura: Os Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. Volume 1 e 2*. Universidade Federal da Bahia – F.A.U– P.P.G. Arquitetura. Salvador, Bahia. 2012

\_\_\_\_\_. *A Arquitetura do Terreiro de Candomblé de Culto aos Eguns: O Omo Ilê Aboulá – Um templo da Ancestralidade Afro-brasileira*. Universidade Federal da Bahia – F.A.U. - P.P.G Arquitetura. Salvador, Bahia. 2007

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos : dos séculos XVII a XIX*. Tradução Tasso Gadzanis. Corrupio. São Paulo,1987.

\_\_\_\_\_. *Os Orixás*. Salvador: Ed. Corrupio, 2018.

### **Entrevistas**

SILVA, Antônio dos Santos – (Pai Duda) *babalorixá*, terreiro *Ilê Axé Icimimó Aganju Didé*. Entrevista em 19/12/2021, realizada em Cachoeira, Bahia. Entrevistador: Rafael Vidal Leite Ribeiro. Arquivo mp3 (15"45').