



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

CLÁUDIO FONSECA DE OLIVEIRA

**SAVIGNY NÃO CONHECE O IFÁ: CONFLITOS SUCESSÓRIOS E
FUNDIÁRIOS NOS CANDOMBLÉS DO TERRITÓRIO DA TERRA
VERMELHA -CACHOEIRA-BAHIA**

Salvador
2025

CLÁUDIO FONSECA DE OLIVEIRA

**SAVIGNY NÃO CONHECE O IFÁ: CONFLITOS SUCESSÓRIOS E
FUNDIÁRIOS NOS CANDOMBLÉS DO TERRITÓRIO DA TERRA
VERMELHA -CACHOEIRA-BAHIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Sanzio Araújo dos Anjos

Salvador
2025

Biblioteca CEAO - UFBA

O48 Oliveira, Cláudio Fonseca de.

Savigny não conhece o ifá: conflitos sucessórios e fundiários nos candomblés do território da Terra vermelha - Cachoeira - Bahia / Cláudio Fonseca de Oliveira. - 2025.
123 f.

Orientador : Profº Drº Rafael Sanzio Araújo dos Anjos.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Àfro-Orientais 2025.

1. Candomblé. 2. Conflitos fundiários. 3. Geodireito. I. Anjos, Rafael Sanzio Araújo dos. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Centro de Estudos Áfro - Orientais III. Título.

CDD - 342.0852



Universidade Federal da Bahia

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS (POSAFRO)

ATA Nº 1725

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS (POSAFRO), realizada em 23/07/2025 para procedimento de defesa da Dissertação de Mestrado EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS no. 1725, área de concentração Estudos Étnicos e Africanos, do(a) candidato(a) CLÁUDIO FONSECA DE OLIVEIRA, de matrícula 2023108760, intitulada Conflitos sucessórios e fundiários nos Candomblés de Cachoeira: judicialização, tradição e modernidade.. Às 14:00 do citado dia, SALVADOR - BA, foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof. RAFAEL SANZIO ARAUJO DOS ANJOS que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. VILSON CAETANO DE SOUSA JUNIOR, Prof. Dr. CLEBER LÁZARO JULIÃO COSTA e Prof. Dr. LUIZ ANTÔNIO MANO UGEDA SANCHES. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Documento assinado digitalmente



CLEBER LAZARO JULIAO COSTA
Data: 28/07/2025 18:23:18-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dr. CLEBER LÁZARO JULIÃO COSTA, UNEB

Examinador Externo à Instituição

Documento assinado digitalmente



LUIZ ANTONIO MANO UGEDA SANCHES
Data: 23/07/2025 16:59:50-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dr. LUIZ ANTÔNIO MANO UGEDA SANCHES, UNICAMP

Examinador Externo à Instituição

Documento assinado digitalmente



VILSON CAETANO DE SOUSA JUNIOR
Data: 29/07/2025 18:45:47-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dr. VILSON CAETANO DE SOUSA JUNIOR, UFBA

Examinador Interno

Documento assinado digitalmente



RAFAEL SANZIO ARAUJO DOS ANJOS
Data: 23/07/2025 16:27:34-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

RAFAEL SANZIO ARAUJO DOS ANJOS, USP

Presidente

Documento assinado digitalmente



CLAUDIO FONSECA DE OLIVEIRA
Data: 27/07/2025 12:34:05-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

CLÁUDIO FONSECA DE OLIVEIRA

Mestrando(a)

Dedico esta dissertação a Iyá Gbalami, *in memoriam*,

a Ìyálorixá que pela primeira vez colocou uma esteira para acalmar meu ori.

Ibá Iyá Gbalami, ibi tí ó wà, ki òrun le tú sí i, ki axé rẹ má bàjẹ.

(Saúdo Iyá Gbalami, onde quer que esteja, que o céu se abra para ela e que seu axé jamais se corrompa.)

AGRADECIMENTOS

Agradeço e reconheço que algumas caminhadas não são realizadas solitariamente, e que o solo da pesquisa é fertilizado por muitas mãos. Assim, agradeço a minha ancestral: Mãe Stella de Oxóssi, *in memoriam*, por ter me acolhido, me iniciado e me criado no candomblé.

A Exu Íona por tocar a sineta que trouxe ordem nesta trajetória.

À comunidade da Terra Vermelha, lugar de força, memória, conflito e beleza, minha reverência e compromisso.

Ao professor doutor Rafael Sanzio dos Anjos, orientador atento, cuja escuta e rigor acadêmico foram fundamentais para que este trabalho encontrasse forma.

Aos professores, colegas e servidores do Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), minha gratidão por cada encontro, partilha e provocação que ajudaram a moldar esta caminhada acadêmica.

Ao Doutor Cácio Romualdo: educador, psicólogo, homem de longas escutas, com o senhor falo de encruzilhadas, complexos Xangonianos, e sobre as águas que mergulho.

À bibliotecária do CEAO-UFBA, Tatiana Bonfim, pelo acolhimento generoso e pela atenção a cada busca de referências na construção da pesquisa.

Aos meus filhos Bárbara Stella e Pedro de Oliveira, minha gratidão profunda por serem terra firme e estarem sempre ao meu lado.

À professora doutora Cândida Moraes, mulher-raio, que renovou em mim o sentimento de coragem.

Ao amigo e professor doutor Fábio Lima, por suas palavras certeiras, pelo incentivo e por trazer à tona a realidade, nem sempre leve, da trajetória acadêmica.

Ao amigo Cláudio Vaccarezza, grande conhecedor dos mistérios do Recôncavo da Bahia, dos charutos, da boemia, e dos enredos dos atores sociais do território, companheiro das palavras e dos silêncios, por cada gesto de incentivo ao longo da caminhada.

Ao amigo, fotógrafo documental e Babalaxé do Terreiro Raiz de Ayra, Tackun Lecy.

À capoeira, por manter meu corpo em movimento e minha mente em luta.

RESUMO

Esta dissertação investiga os conflitos sucessórios e fundiários judicializados nos terreiros de candomblé situados no território da Terra Vermelha, zona rural do município de Cachoeira - Bahia. A Terra Vermelha é um território marcado por casas centenárias de culto afro-brasileiro, que abrigam comunidades afrodescendentes organizadas em torno de princípios ancestrais e simbólicos. Tradicionalmente, os conflitos sucessórios eram resolvidos segundo a “Lei do Orixá”, baseada em uma cosmopercepção africana e nos oráculos divinatórios de Ifá, enquanto as tensões fundiárias não ingressavam no sistema de justiça. Observa-se, no entanto, uma crescente judicialização desses litígios, evidenciando tensões entre as normas estatais e as lógicas internas dos terreiros. A pesquisa se debruça sobre dois casos emblemáticos no território da Terra Vermelha: o do Egbé Erán Opé Oluwá – conhecido como Terreiro do Viva Deus, e o do Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê, ambos envolvidos em processos judiciais e em procedimentos administrativos de tombamento. A metodologia utilizada combina o Método de Análise de Decisões (MAD), cartografia étnica, Geodireito e fotografia documental. A fundamentação teórica articula os conceitos de território vivido, de Milton Santos (Santos, 2001); territórios invisíveis, de Rafael Sanzio dos Anjos (Anjos, 2020); a teoria tridimensional do direito, de Miguel Reale, revisitada por Luiz Ugeda (Ugeda, 2013); e os bens simbólicos, de Pierre Bourdieu (Bourdieu, 2003). O objetivo principal da pesquisa é verificar como os processos judiciais impactam nas comunidades de terreiro analisadas, especialmente quanto à sua continuidade simbólica, organização interna e legitimidade territorial. A partir dessa análise crítica, propõem-se estratégias de regularização fundiária, uso adequado de instrumentos jurídicos sucessórios e mecanismos de mediação que contribuam para soluções respeitadas à permanência das comunidades tradicionais de terreiro, sob a égide de suas cosmopercepções, normas ancestrais e dinâmicas próprias.

Palavras-chave: Judicialização no Candomblé. Conflitos Sucessórios. Conflitos Fundiários. Geodireito. Cartografia Étnica.

RÉSUMÉ

Cette dissertation analyse les conflits successoraux et fonciers impliquant les terreiros de candomblé situés dans le territoire de Terra Vermelha, zone rurale de la municipalité de Cachoeira, dans l'État de Bahia, au Brésil. Dans cette région, marquée par des maisons centenaires de culte afro-brésilien, les différends étaient traditionnellement résolus selon la "Loi de l'Orisha", fondée sur une cosmoperception africaine et les oracles divinatoires d'Ifá. Cependant, on observe une judiciarisation croissante de ces conflits, révélant des tensions entre les normes étatiques et les logiques internes des terreiros. La recherche se concentre sur deux cas emblématiques: le Terreiro du Viva Deus (Egbé Éran Opé Oluwá) et le Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê, tous deux engagés dans des litiges judiciaires et des procédures administratives de classement au patrimoine. La méthodologie combine la méthode d'analyse de décisions (MAD), la cartographie ethnique, le géodroit et la photographie documentaire. Le cadre théorique mobilise les concepts de territoire vécu de Milton Santos, de territoires invisibles de Rafael Sanzio dos Anjos, la théorie tridimensionnelle du droit de Miguel Reale, revisitée par Luiz Ugeda, et les biens symboliques selon Pierre Bourdieu. L'objectif principal est d'évaluer comment les processus judiciaires influencent la continuité symbolique, l'organisation interne et la légitimité territoriale des communautés de terreiro. À partir de cette analyse critique, la recherche propose des stratégies de régularisation foncière, d'utilisation adéquate des instruments juridiques successoraux et de mécanismes de médiation, afin de favoriser des solutions respectueuses des cosmoperceptions, des normes ancestrales et des dynamiques propres aux territoires-terreiros.

Mots-clés: Judiciarisation dans le Candomblé. Conflits successoraux. Conflits fonciers. Géodroit. Cartographie ethnique.

ÀKÓTÁN

Ìwádìí yíí n ẹ̀sàgbéyèwò àrìyànjiyàn nípa ìjokòójú àti ilẹ̀ tó ní í ẹ̀ pẹ̀lú àwọn ilé-ìsọ̀ oríṣà Candomblé tó wà ní agbègbè Terra Vermelha, abúlé kan ní ìlú Cachoeira, ìpínlẹ̀ Bahia, ní orílẹ̀-èdè Brazil. Terra Vermelha jẹ̀ ilẹ̀ tí ilé ẹ̀sọ̀ oríṣà àtàwọn àjọṣepọ̀ ará-àtẹ̀yìnwá tí dá sílẹ̀ fún ọ̀pọ̀ ọ̀dún, tí wọn sì n gbé lórí ìtòsì, àjọṣepọ̀ àti ìbáwọ̀lórí àṣà ẹ̀sàkóso oríṣà. Ní àtẹ̀yìnwá, àwọn àrìyànjiyàn nípa ìjokòójú ní wọn máa n yajna pẹ̀lú “Òfin Oríṣà,” tó dá lórí àṣà àti ìtúmò ayé gégé bí Ifá ẹ̀ n sọ, tí kò sì jẹ̀ pé wọn n fi ọ̀rọ̀ ilẹ̀ lẹ̀ sí ilé-ẹ̀jọ̀. Ẹ̀gbón, lónìí, a n rí ì pòsì ninu bí wọn ẹ̀ n fi irú àrìyànjiyàn yíí sí ilé-ẹ̀jọ̀, tí ó n fàáyà tó wà láàárín ọ̀fin orílẹ̀-èdè àti ìlànà inú ilé-ìsọ̀. Ìwádìí yíí dojú kọ̀ àwẹ̀meji tó ẹ̀ pàtàkì: Egbé Éran Opé Oluwá (tí a mọ̀ sí Terreiro do Viva Deus) àti Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê, tí wọn wà nínú ẹ̀jọ̀ àti ìlànà ìtòmò (tombamento) ilẹ̀. Ìlànà tó jẹ̀ mọ̀ ìwádìí yíí ni: Ọ̀nà Ìtupalẹ̀ Ìpinnu (MAD), àwòrán ilẹ̀ àṣà (cartographie ethnique), ìmò ilẹ̀-lófin (geodroit) àti fótò ìkòwé. Ìmúlò ìmò nípa ọ̀rọ̀ yíí dá lórí “Ìlẹ̀ tí a n gbé gégé bí ìrírí” (Milton Santos), “àwọn ilẹ̀ àifihàn” (Rafael Sanzio dos Anjos), “ẹ̀kọ̀ ọ̀fin olópo mẹ̀ta” (Miguel Reale àti Luiz Ugeda), àti “nípa ẹ̀rù ayédèrú” (Pierre Bourdieu). Ìdí pàtàkì ìwádìí ní láti mọ̀ bí ẹ̀jọ̀ àti ìlànà ìtòmò ẹ̀ n kan àwọn ilé-ìsọ̀, pàápàá jùlọ̀ nípa bí wọn ẹ̀ lè bá a tẹ̀síwájú lórí àjọṣe oríṣà, ìtòsì ẹ̀sàkóso, àti agbára wọn lórí ilẹ̀ tí wọn jẹ̀ tirẹ̀. Láti inú ìtupalẹ̀ yíí, a gbìyànjú láti dá àbá sílẹ̀ fún ìmúlò ilẹ̀ tó bófin mu, lílo ọ̀fin àtọkànwá, àti àwọn ọ̀nà àlàáfíà tó ní ìbáwọ̀lórí ẹ̀sẹ̀, ìwà àti ẹ̀sìn àwọn oríṣà.

Àwọn Kókó Ọ̀rọ̀: Ìfijókọ̀sílẹ̀ nínú Candomblé. Àrìyànjiyàn ìjokòójú. Àrìyànjiyàn ilẹ̀. Ọ̀fin ilẹ̀ (Geodroit). Àtẹ̀jáde ilẹ̀ àṣà (Cartographie Ethnique).

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Dinâmica das rotas e articulações econômicas da diáspora africana no mundo (séculos XV a XIX)	45
Figura 2 – Referências da dinâmica da diáspora africana para o Brasil.....	48
Figura 3 – Cidade de Cachoeira (BA), vista do Rio Paraguaçu.....	52
Figura 4 – Mapa da cidade de Cachoeira.....	53
Figura 5 – Cais do Porto de Cachoeira	54
Figura 6 – Foto da terra vermelha	55
Figura 7 – Incorporação no Terreiro Ogunjá	59
Figura 8 – Mapa do acesso para o terreiro Viva Deus	60
Figura 9 – Localização do Viva Deus na Localidade da Terra Vermelha	61
Figura 10 – Imagem oblíqua do Território do terreiro Viva Deus	62
Figura 11 – Levantamento Planialtimétrico do Terreiro do Viva Deus(2021)	63
Figura 12 – Imagem de parte da área externa e do Barracão do Viva Deus (2019)	64
Figura 13 – José Domingos de Santana – Zé do Vapor	65
Figura 14 – Ferramenta de Ogum na entrada do Viva Deus	66
Figura 15 – Planta esquemática do Terreiro Viva Deus, Terra Vermelha, Cachoeira-BA	68
Figura 16 – Fluxograma – Triângulo tensionado do Conflito no Viva Deus	81
Figura 17 – Caminho para chegada no Ici Mimo Aganjú Didê.....	86
Figura 18 – Frente do Terreiro Ici Mimo Aganju Didê	87
Figura 19 – Mária Judith	88
Figura 20 – Vista aérea atual do Icimimó	89
Figura 21 – Território do Icimimó Aganju Didê	90
Figura 22 – Geo Referenciamento	91
Figura 23 – Localização do Aganju Didê entre os terreiros da terra vermelha	91
Figura 24 – Vista da área externa do terreiro à partir do barracão	92
Figura 25 – Area do litigio	94
Figura 26 – Imagem processo	94
Figura 27 – Prisma da Teoria Tridimensional do Direito de Miguel Reale.....	98
Figura 28 - – Triângulo da tridimensionalidade do caso Icimimó x Penha.....	102

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – Leitura Tridimensional do Conflito do Terreiro do Viva Deus.....80

QUADRO 2 – Leitura Tridimensional do Conflito Ici Mimo Aganju Didê.....100

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEAO	Centro de Estudos Afro Orientais
FENACAB	Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPAC	Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MAD	Método de Análise de Decisões
UNEB	Universidade do Estado da Bahia

SUMÁRIO

	APRESENTAÇÃO	12
1	INTRODUÇÃO	15
2	REFERÊNCIAS TEÓRICAS, PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E RECORTES TEMPORAL E ESPACIAL DO ESTUDO	19
2.1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	19
2.2	O PESQUISADOR, SER AFETADO.....	22
2.3	RECORTE ESPACIAL E TEMPORAL.....	23
2.4	RASTROS FUNDIÁRIOS DA TERRA VERMELHA: ARQUIVOS E INDÍCIOS HISTÓRICOS.....	26
2.5	MARCOS TEÓRICOS.....	29
2.5.1	Território, Espaço e Geodireito	30
2.5.2	Sucessão nos terreiros: Entre poder simbólico de matriz Africana e racionalidade jurídica moderna	32
2.5.3	Tombamento, normatividade e colonialidade jurídica	36
2.6	CAMINHOS METODOLÓGICOS.....	40
3	A DIÁSPORA AFRICANA E A FORMAÇÃO DOS CANDOMBLÉS DA TERRA VERMELHA	42
3.1	A DIÁSPORA YORUBÁ NO RECÔNCAVO.....	49
3.2	O RECÔNCAVO COMO TERRITÓRIO NEGRO E A CIDADE DE CACHOEIRA.....	51
3.3	A DIÁSPORA COMO MOVIMENTO DE RECRIAÇÃO.....	55
4	SAVIGNY NÃO CONHECE O IFÁ – CONFLITOS SUCESSÓRIOS E FUNDIÁRIOS NO TERRITÓRIO DA TERRA VERMELHA	59
4.1	HISTÓRIA DO TERREIRO VIVA DEUS: CARTOGRAFIA, TERRITÓRIO E ANCESTRALIDADE.....	60
4.1.1	A disputa judicial pelo controle do Terreiro Viva Deus	68
4.1.2	A disputa entre sistemas normativos: entre Savigny, Ifá e o território simbólico dos terreiros	73
4.2	ANÁLISE DO CASO DO CONFLITO DO TERREIRO VIVA DEUS.....	75
4.2.1	A leitura tridimensional do conflito	78
4.2.2	Os bens simbólicos e o campo de poder nas comunidades tradicionais	82
4.2.3	O território como espaço usado e vivido	83

4.2.4 O imperialismo jurídico.....	83
4.2.5 A ruptura epistemológica	84
4.3 O TERREIRO ILÊ AXÉ ICIMIMÓ AGANJU DIDÊ: DISPUTA FUNDIÁRIA, CONFLITO ECONÔMICO E TENSÃO INSTITUCIONAL	85
4.3.1 História e formação do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê	86
4.3.3 O conflito judicializado envolvendo o Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê e a empresa Penha Papéis e Embalagens	92
4.3.4 Análise do processo Ici Mimo x Penha	95
5 CONCLUSÕES GERAIS – IMPACTOS E TENSÕES	104
5.1 CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS	106
5.2 RECOMENDAÇÕES PRÁTICAS	107
5.3 INSTITUIÇÃO DO TESTAMENTO AWÓ	107
5.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS	108
REFERÊNCIAS.....	110
GLOSSÁRIO.....	115
ANEXO A – Decisão do Agravo de Instrumento Viva Deus	118
ANEXO B – Declaração Babalaxe Viva Deus	122
ANEXO C – Decisão Interlocutora Viva Deus	123

APRESENTAÇÃO

Agradecer é um gesto de retorno, assim como escrever é um desafio que, devidamente enfrentado, pode romper obstáculos para refletir sobre os fenômenos que atravessam as comunidades tradicionais de terreiro. Esta dissertação surge da minha atuação jurídica em demandas que envolvem litígios sucessórios e fundiários em casas de candomblé, das minhas indagações e hipóteses sobre a crescente judicialização do tema, bem como da busca de soluções jurídicas que contemplem o modo de viver do povo de orixá, e a defesa de seus territórios.

Nas últimas décadas, os desafios para consolidar uma sociedade plural, que respeite a diversidade religiosa, cultural, social e territorial, têm se intensificado. Nesse contexto, refletir sobre os conflitos fundiários e sucessórios que atravessam os terreiros de candomblé não é apenas uma necessidade acadêmica, mas um ato político. É uma forma de amplificar vozes e histórias silenciadas, de documentar litígios, regularizar algumas comunidades tradicionais de terreiro, mediar conflitos e, sobretudo, amparar juridicamente o povo de orixá.

Essa temática me atravessa, pois, meu primeiro contato com o universo do candomblé começou no final da década de 1980, quando, ainda aluno do ensino secundário, em uma escola liderada pelo professor e poeta Jorge Portugal, ouvi pela primeira vez falar-se de deuses africanos. Oriundo de uma família cristã, cresci em um ambiente que negava, silenciava e invisibilizava as referências religiosas de matriz africana. Contudo, nas aulas de filosofia do professor Paulo Henrique, uma janela se abriu, pois o docente articulava ideias de filósofos como Gilles Deleuze, Félix Guattari e Friedrich Nietzsche, com itãn¹ dos orixás.

O docente, em uma de suas aulas, ao ser questionado por um aluno sobre os deuses que cultuava, respondeu com firmeza: “Meus deuses dançam, eles me colocam no colo quando estou triste, comem e bebem comigo, e me protegem quando estou em perigo”, esses deuses são os orixás. Aquela fala me impactou. Como poderiam deuses dançar, e qual religião era essa que reconhecia a alegria, o corpo e o movimento como sagrados?

¹ Relatos míticos(lendas) da cultura iorubá.

A minha curiosidade me levou, pela primeira vez, ao Ilê Axé Opô Afonjá². Paulo Henrique lecionava francês à Iyalorixá ³Maria Stella de Azevedo Santos – Mãe Stella de Oxóssi. Esperei sob a sombra da árvore barriguda. No fim da aula, ele me perguntou se eu estava de corpo limpo e me convidou a bater cabeça para Sàngó⁴. Sem entender muito bem o que acontecia, apenas aceitei. Vi, então, uma senhora de passos firmes, com óculos de fundo de garrafa, sair da casa vermelha e branca, em frente à árvore na qual eu aguardava. Era Mãe Stella.

A partir daquele encontro, iniciei visitas regulares ao Recôncavo baiano, conheci outros terreiros, algumas lideranças e a capoeira, que passou a caminhar comigo. Cheguei à cidade de Cachoeira navegando o Rio Paraguaçu, em uma escuna do Grupo Gérmen. Fui conhecer o Terreiro Hùnpámè Ayíono Huntólogi⁵, fundado por Luiza Franquelina da Rocha – Gaiaku ⁶Luiza de Oyá. Vi os deuses africanos cavalgarem os corpos negros das vodunsis.⁷

Foi também em Cachoeira que me deparei com o peso marcante da arquitetura religiosa e colonial, com suas igrejas, conventos e a ponte D. Pedro II coberta por névoa. A cidade do feitiço me tomou, descobri depois que ela foi um dos grandes entrepostos do projeto colonial, alimentada pelo trabalho escravizado de povos Yorubá, Fons e Bantos.

A partir do século XIX, surgem ali as primeiras roças de candomblé de tradição nagô-vodum, especialmente na zona rural elevada conhecida como Terra Vermelha. É nesse território que minha pesquisa se enraíza.

Sou bacharel em Direito, formado pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), tradutor de francês com formação na *Université Michel de Montaigne - Bordeaux III*, contramestre de capoeira e Égbon⁸ do Ilê Axé Opô Afonjá. Sou um homem de candomblé. Minha atuação jurídica me levou a acompanhar de perto litígios fundiários e sucessórios em terreiros da Terra Vermelha, especialmente os casos do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê e do Terreiro Viva Deus. Foi ali que percebi que a justiça estatal, por vezes, desconhece o Ifá⁹.

² Terreiro de Candomblé situado no bairro de São Gonçalo do Retiro, Salvador- Bahia. Casa da Força de Xangô Afonjá, fundado por Eugenia Anna dos Santos.

³ Zeladora do culto de orixá – Mãe de Santo.

⁴ Orixá da Justiça, do fogo e dos trovões.

⁵ Terreiro situado no alto do Caquende em Cachoeira-Bahia.

⁶ Gaiaku é o título de uma Iyalorixá na tradição Jeje Mahin de Cachoeira-Bahia.

⁷ Vodunsi é o nome dado as iniciadas na tradição Jeje Mahin.

⁸ Egbon – Iniciado do candomblé que completou suas obrigações iniciáticas.

⁹ Sistema de Divinação, originário da cultura africana Yorubá. Orixá da sabedoria.

A partir da experiência como advogado e iniciado no candomblé, comecei a investigar a judicialização dos conflitos internos nos terreiros. Por que as disputas, antes resolvidas pela Lei do Orixá, passaram a ser levadas ao Judiciário? Que impactos esse fenômeno tem sobre a continuidade simbólica e territorial dessas casas?

Este texto é, portanto, um atravessamento. Nele está minha história, minha atuação profissional, mas também o desejo de compreender como os orixás e as leis dialogam (ou não) no campo das disputas fundiárias e sucessórias. Pesquisar, aqui, é um ato de registro, de análise e, sobretudo, um ato de investigar o fenômeno da judicialização¹⁰, tendo como lente multifocal as tradições das comunidades tradicionais de terreiro e seus modos de solução de conflitos, em interação com as normas jurídicas do Estado brasileiro.

¹⁰ Judicialização é o fenômeno de levar questões e conflitos que deveriam ser resolvidos no âmbito político, administrativo ou social para o Poder Judiciário, resultando em um aumento de processos e decisões judiciais sobre temas como saúde, política e direitos, com o Judiciário atuando como mediador e decisor em áreas onde não era tradicionalmente o principal responsável.

1 INTRODUÇÃO

A judicialização dos conflitos fundiários e sucessórios nos terreiros de candomblé revela, nas últimas décadas, o embate entre formas distintas de conceber o território, a autoridade e a memória. O candomblé, religião de matriz africana reconstruída no processo diaspórico africano, organiza seus espaços sagrados segundo lógicas próprias, nas quais o território é mais que um bem material: é espaço de culto e ritual, de convivência, de moradia, de construções de identidades religiosas, sustentado por uma rede de vínculos entre orixás, ancestrais e descendentes espirituais (Capone, 2004).

No entanto, tais formas de organização têm sido, cada vez mais, atravessadas por dispositivos legais do Estado moderno, que nem sempre reconhecem os critérios internos de territorialidade, legitimidade e sucessão dessas comunidades.

O objetivo desta dissertação é analisar os impactos da judicialização sobre a continuidade simbólica, a organização interna e a legitimidade territorial dos terreiros de candomblé localizados na Terra Vermelha, zona rural do município de Cachoeira, Bahia. A escolha por esse território não se dá apenas por sua relevância histórica e religiosa, mas também por concentrar litígios recentes que colocam em xeque o modo de vida, organização, permanência e manutenção dos terreiros de candomblé.

Este estudo focaliza especialmente dois casos judiciais que envolvem os terreiros Ilê Axé Icimimó Aganju Didê e o Terreiro Egbé Erán Opé Oluwá - Viva Deus, cujas histórias se cruzam com as tensões entre tradição e neocolonialidade, expressas na contraposição entre oralidade e escrita, entre o costume que regula a vida comunitária dos terreiros e o direito estatal formal que se impõe como linguagem hegemônica de regulação dos conflitos.

Embora a pesquisa se concentre na realidade da Terra Vermelha, conflitos semelhantes vêm ocorrendo em diversas partes do Brasil, revelando um cenário de crescente judicialização e disputa territorial envolvendo comunidades de candomblé.

No estado de São Paulo, o Terreiro Abassá de Oxum e Oxóssi, após o falecimento de sua Iyalorixá, foi alvo de tentativa de venda por parte de herdeiros biológicos que desconsideraram a sucessão espiritual, evidenciando conflitos internos de fundo sucessório entre familiares que reivindicavam a titularidade do acervo material do templo, o que acabou por levar a controvérsia ao Supremo Tribunal Federal e a desencadear a instauração de processo administrativo de tombamento

requerido pelo Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo, registrado sob o Processo Administrativo SEI nº 6510.2023/0032717-8.

Em 2018, o Terreiro Axé Opô Afonjá esteve no centro de uma disputa judicial após o falecimento de Mãe Stella de Oxóssi, envolvendo o destino de seu corpo e a realização de rituais fúnebres tradicionais. A ação judicial ajuizada pela Sociedade Civil Cruz Santa do Axé Opô Afonjá - pessoa jurídica que representa o terreiro, requeria em sede liminar, que o corpo de Mãe Stella de Oxóssi fosse transferido de Nazaré das Farinhas para Salvador e que o sepultamento ocorresse no próprio terreiro, com a realização dos rituais fúnebres tradicionais do candomblé.

A disputa surgiu porque a companheira de Mãe Stella, que vivia com ela em Nazaré das Farinhas – Bahia, pretendia realizar o sepultamento na cidade onde residiam, enquanto a comunidade do terreiro argumentava que, como Iyálorixá, líder espiritual da comunidade, ela deveria ser velada e enterrada em seu terreiro de origem, em Salvador, devendo cumprir os preceitos religiosos e rituais específicos do axexê¹¹. A Justiça determinou que o corpo fosse transferido para o Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, onde foi realizado o sepultamento.

Esses episódios reforçam a urgência de se compreender os modos próprios de organização territorial e sucessória das comunidades de terreiro, frequentemente desconsiderados ou invisibilizados pelas estruturas estatais.

O objetivo geral da pesquisa é analisar os efeitos da judicialização dos conflitos fundiários e sucessórios sobre os terreiros de candomblé da Terra Vermelha, identificando de que modo esses litígios reconfiguram seus modos de organização interna, os processos sucessórios e as formas de ocupação e permanência territorial.

Como objetivos específicos, propõe-se: (i) mapear os terreiros da Terra Vermelha e identificar áreas em litígio; (ii) analisar as dinâmicas socioespaciais e culturais dos conflitos; (iii) examinar os processos judiciais que envolvem esses espaços sagrados; e (iv) propor estratégias jurídicas que respeitem a tradição do povo de Orixá e que assegurem a permanência no território.

Para alcançar esses objetivos, adotou-se uma metodologia que combina cartografia étnica, análise de decisões judiciais, uso da fotografia documental com recorte da etnofotografia e análise geojurídica. A Metodologia de Análise de Decisões

¹¹ - Ritual fúnebre dos candomblés nagôs

Judiciais (MAD) foi empregada para examinar os sentidos e as construções argumentativas presentes nas decisões judiciais, permitindo uma abordagem crítica do discurso jurídico que incide sobre as práticas religiosas afro-brasileiras.

A base teórica do trabalho articula os conceitos de território usado de Milton Santos (Santos, 2001); o entendimento de territórios da fé e invisibilidade jurídica em Rafael Sanzio dos Anjos (Anjos, 2006); a noção de bem simbólico e campo religioso em Pierre Bourdieu (Bourdieu, 2003); bem como as críticas de Laura Nader (Nader, 2002) ao imperialismo jurídico ocidental. A esses referenciais somam-se contribuições de Luiz Ugeda (Ugeda, 2013), Stefania Capone (Capone, 2004) e Nicolau Parés (Parés, 2011), que aprofundam a compreensão das formas internas de autoridade e da tensão entre oralidade, escritura e reconhecimento jurídico.

A dissertação está estruturada em quatro capítulos, além desta introdução. O primeiro capítulo, intitulado “Referências Teórico-Conceituais e Procedimentos Metodológicos”, apresenta os marcos teóricos e os procedimentos metodológicos da pesquisa. O segundo capítulo, “A diáspora africana e a formação dos Candomblés no Recôncavo Baiano”, é uma seção que traz um panorama histórico e geográfico da diáspora africana e da formação dos candomblés no Recôncavo Baiano, com foco na cidade de Cachoeira e no território da Terra Vermelha. O terceiro capítulo, “Savigny não conhece o Ifá: conflitos sucessórios e fundiários na Terra Vermelha”, descreve e analisa os processos judiciais que envolvem os terreiros estudados. Por fim, o quarto capítulo, “Conclusão”, propõe recomendações jurídicas para a proteção dos terreiros e das formas tradicionais de gestão do território.

Desse modo, ao eleger a Terra Vermelha como campo empírico e tomar os conflitos fundiários e sucessórios como chave de leitura, esta dissertação delimita um problema que extrapola os limites locais e dialoga com disputas mais amplas em torno do reconhecimento jurídico das comunidades tradicionais de terreiro no Brasil. Mais do que descrever casos, o trabalho tensiona o encontro, frequentemente assimétrico, entre a Lei do Orixá e o direito estatal, evidenciando os efeitos dessa relação sobre a continuidade simbólica, a legitimidade territorial e a existência política das comunidades de terreiro.

A pesquisa desenvolve, nos capítulos seguintes, um percurso teórico, metodológico e analítico que permite compreender como esses conflitos se estruturam historicamente e se manifestam no presente. Inicialmente, são apresentados os referenciais conceituais e os procedimentos metodológicos que orientam a

investigação. Em seguida, discute-se o contexto histórico e geográfico da diáspora africana no Recôncavo Baiano, situando a formação dos candomblés da região e a constituição da Terra Vermelha como território de memória, resistência e disputa. No terceiro capítulo, analisam-se os processos judiciais que envolvem os terreiros estudados, destacando as tensões entre tradição, oralidade e direito estatal. Por fim, a conclusão sistematiza as principais contribuições do estudo e propõe caminhos jurídicos possíveis para o reconhecimento das formas próprias de organização e sucessão das comunidades de terreiro.

Assim, esta pesquisa busca contribuir para o fortalecimento da legitimidade territorial e da continuidade simbólica das comunidades tradicionais de terreiro, reafirmando a centralidade de suas cosmocepções como fontes legítimas de conhecimento e normatividade na construção de modelos de justiça mais plurais e sensíveis às tradições afro-brasileiras.

2 REFERÊNCIAS TEÓRICAS, PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E RECORTES TEMPORAL E ESPACIAL DO ESTUDO

2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este capítulo apresenta os marcos teóricos e os procedimentos metodológicos que orientam a presente dissertação. Diante da complexidade dos conflitos fundiários e sucessórios que atingem as comunidades tradicionais de terreiro¹², optou-se por uma abordagem crítica e interdisciplinar, articulando contribuições do direito, da geografia, da antropologia e da sociologia. Contudo, diferentemente de perspectivas que tomam essas disciplinas como eixo central de interpretação, esta pesquisa se ancora no axé¹³ como fundamento epistemológico que organiza o território, as relações internas e a legitimidade das práticas dos terreiros.

Assumir o axé como categoria teórico-metodológica implica deslocar o olhar das categorias ocidentais hegemônicas para as cosmopercepções próprias do Candomblé, reconhecendo que seus princípios normativos, rituais e genealógicos não são objetos exóticos, mas formas legítimas de produção de conhecimento. Nessa perspectiva, as ciências sociais e jurídicas aqui mobilizadas servem como ferramentas auxiliares, capazes de expandir o campo de análise, mas não substituem a razão interna que estrutura a vida comunitária do povo de santo. O axé — força vital, potência de realização e princípio ordenador — constitui o elemento que sustenta a legitimidade dos vínculos, o exercício da autoridade e a permanência territorial das comunidades.

A escolha teórica parte do entendimento de que os terreiros não são apenas espaços de culto às divindades africanas, mas territórios vivos e ancestrais, atravessados por redes de memória, pertencimento e transmissão de saber. São espaços onde se cristalizam formas de acolhimento, moradia, educação e organização social, e onde se reproduzem hierarquias próprias, legitimadas pelo axé e pela ancestralidade. Nessa lógica, papéis como o de iyalorixás, babalorixás, iyálaxés

¹² - As comunidades tradicionais de terreiro e matriz Africana são considerados como povos e comunidades tradicionais nos termos do Decreto 6.040/2007 (Brasil, 2007) e estão inseridos na política Nacional de Povos e comunidades tradicionais de terreiro e matriz africana, conforme dispõe o decreto 12.278/2024 (Brasil, 2024). No início da pesquisa não havia ainda sido instituída a política com esse viés.

¹³ - Axé é uma palavra de origem iorubá que significa energia, força, poder, vitalidade e desejo de felicidade, usada em religiões afro-brasileiras. Princípio ordenador básico de toda casa de candomblé.

e babalaxés ¹⁴, se constituem como pilares na administração simbólica e política da casa, responsáveis pela continuidade do axé e pela mediação das relações internas.

Ao longo das últimas décadas, especialmente a partir dos anos 2000, observa-se um aumento significativo da judicialização das demandas relativas aos terreiros. Essa intensificação se revela em ações sucessórias, reivindicatórias, reintegrações de posse, pedidos de usucapião e processos de tombamento mobilizados pelas lideranças religiosas. Embora frequentemente descritas apenas em sua dimensão jurídica formal, essas ações expressam, em profundidade, a disputa entre dois regimes normativos distintos: (i) o direito estatal moderno, de tradição ocidental, e as cosmopercepções nagô, fundado no axé e estruturado por linhagens ancestrais.

Essa tensão é agravada pelo profundo desconhecimento social sobre a estrutura e o funcionamento dos terreiros. Para muitos leigos, os terreiros são percebidos como meros “terrenos arborizados”, de culto a divindades estranhas e por vezes diabólicas, esvaziando seu valor simbólico, político e religioso. Tal invisibilização, produto histórico de perseguições religiosas, criminalização e racismo, contrasta com o reconhecimento imediato conferido a outros templos religiosos, mesmo quando instalados em edificações que não possuem historicidade sagrada.

Assim, trazer à luz a organização interna do Candomblé, seus cargos, hierarquias e simbolismos, constitui um gesto epistemológico e político, essencial para compreender os conflitos que chegam ao sistema de justiça.

Segundo Rafael Sanzio dos Anjos, os terreiros são “territórios da fé”, configurados por uma “especialidade negra e sagrada”, cujos valores dificilmente se ajustam às formas jurídicas ocidentais de posse e propriedade (Anjos, 2006, p. 47). O que está em disputa nesses espaços não é apenas o território físico, mas a continuidade de um modo de vida, pautado na cosmopercepção ¹⁵africana.

Nesse sentido, o campo religioso das comunidades tradicionais de terreiro é concebido aqui como um espaço de disputas simbólicas e institucionais, em que diferentes formas de autoridade religiosa, genealógica e jurídica se confrontam. Sob essa perspectiva, a contribuição de Pierre Bourdieu (2003) sobre a economia de bens simbólicos nos ajuda a compreender outras dimensões dos terreiros de candomblé,

¹⁴ - Os mais altos cargos das casas de candomblé, lideranças escolhidas pelos orixás para administrar os terreiros.

¹⁵ - O termo cosmopercepção, cunhado pela socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí, descreve uma forma de apreender o mundo que não privilegia a visão sobre os outros sentidos, contrastando com a "cosmovisão" ocidental.

espaços hierarquizados, nos quais os atores sociais disputam poder, gerando tensões e conflitos de várias ordens.

Nesse sentido, os conflitos sucessórios e fundiários nas comunidades tradicionais de terreiro são arenas de lutas pelo reconhecimento legítimo do capital simbólico, definido como aquilo que é reconhecido como válido por aqueles que participam de um campo específico (Bourdieu, 2003).

Assim, para analisar e compreender os efeitos dessas ações, é preciso adotar uma concepção ampliada de território. Como afirma Milton Santos, o território deve ser entendido como “um sistema de valores incorporado aos corpos e práticas”, um espaço usado em sua concretude e historicidade, atravessado por relações de poder, afetos e saberes (Santos, 2001, p. 58). Esse território é o lugar onde se materializa o “campo de forças” entre o modo de vida tradicional e as normas modernas.

Nessa perspectiva, Luiz Ugeda introduz o conceito de Geodireito, propondo que o território seja reconhecido como dimensão constitutiva do Direito e não apenas como objeto de regulação normativa. Para ele, é preciso “reformular a aplicação do direito a partir do território vivido”, respeitando as formas locais de normatividade, especialmente nos casos em que há conflito entre as formas de organização tradicional e as estruturas estatais (Ugeda, 2013, p. 104).

Além disso, a pesquisa se filia ao esforço antropológico de inverter o olhar, como propõe Laura Nader, “estudar o poder para cima”, e compreender como o direito estatal impõe sua autoridade sobre sistemas normativos alternativos, desconsiderando saberes locais e formas não hegemônicas de resolução de conflitos (Nader, 2002, p. 87). A colonialidade do saber jurídico, nesse sentido, transforma os terreiros em objetos de tutela, muitas vezes negando-lhes a condição de sujeitos de direito.

Dessa forma, referenciais teóricos adotados dialogam com essa necessidade de deslocamento epistemológico. As contribuições de Milton Santos sobre o território usado permitem compreender a territorialidade dos terreiros como expressão concreta de práticas, afetos e sistemas de valor. A noção de “territórios da fé”, em Rafael Sanzio dos Anjos, ilumina a dimensão sagrada e a espacialidade negra que se projeta sobre esses lugares.

Os aportes de Pierre Bourdieu sobre os bens simbólicos auxiliam na compreensão das disputas internas e das formas de legitimação. O conceito de Geodireito, formulado por Luiz Ugeda, oferece suporte à leitura dos conflitos a partir do território

vivido, enquanto a crítica de Laura Nader ao imperialismo jurídico permite analisar como o Estado impõe sua racionalidade sobre sistemas normativos alternativos.

Essa seção, portanto, tem por objetivo fundamentar o marco epistemológico da pesquisa, explicitar a centralidade do axé como categoria de análise e justificar o uso de procedimentos metodológicos que dialogam diretamente com o território e com os sujeitos que nele habitam. O capítulo está organizado em cinco seções: a primeira discute o lugar do pesquisador enquanto advogado e integrante da religião dos orixás; a segunda apresenta o recorte espacial e temporal; a terceira desenvolve o arcabouço teórico; a quarta descreve os procedimentos metodológicos empregados; e a quinta articula teoria, prática e campo empírico, consolidando as bases para a análise dos conflitos estudados.

2.2 O PESQUISADOR, SER AFETADO

A presente pesquisa é atravessada por uma condição particular: não se trata de uma investigação distanciada ou neutra, mas de um exercício de análise e escrita que se dá desde dentro, pois, o pesquisador que aqui escreve é também sacerdote de candomblé, conhecido no rito de tradição Ketu – como Elégùn¹⁶ Orixá, Advogado e patrono de um dos processos judiciais que envolvem um dos terreiros investigados e, sobretudo, sujeito afetado pelas tramas de pertencimento, de feitiçaria e resistência que marcam as disputas fundiárias e sucessórias da Terra Vermelha.

Nesse sentido, assumo o que Jeanne Favret-Saada chamou de “ser afetado”: uma implicação vital e epistêmica que recusa a dicotomia entre sujeito e objeto, entre ciência e experiência, entre neutralidade e engajamento. Como ela afirma, “só é possível ter acesso aos fenômenos mágicos [...] se for implicado neles, se for atingido” (Favret-Saada, 2005, p. 35).

Ser afetado, aqui, não significa ceder ao envolvimento emocional de forma acrítica, mas reconhecer que a produção de conhecimento nas ciências humanas, e sobretudo nos estudos sobre religiões afro-brasileiras, é perpassada por afetos, alianças, rupturas, feitiços e tensões. Ao passo de uma fragilidade, esta condição é

¹⁶ Elégùn – Iniciado no culto de orixá, aquele que recebe orixá. Na tradição Yorubá, o termo Elégùn designa o iniciado que recebeu o orixá (Adóšù) e cujo corpo se torna veículo privilegiado de manifestação da divindade durante o transe ritual. Do ponto de vista hierárquico, trata-se dos filhos de santo “rodantes” (iyàwó e, posteriormente, ebomi), em contraste com cargos não rodantes, como ogãs e ekedis, que servem e acompanham o orixá incorporado (Oliveira, 2006).

uma fonte de densidade teórica e ética, pois permite entrelaçar vivência e análise, fé e crítica, oralidade e documentação.

É nessa encruzilhada – Ikoritá¹⁷, que se inscreve este capítulo, em que os conflitos não são apenas objetos de observação e análise processual documental, mas também de luta e memória compartilhada. A intersecção entre advogado, Elégùn e pesquisador não compromete a pesquisa; ao contrário, enriquece sua densidade e, quem sabe, aponta para mudanças de paradigma de como o direito estatal trata as demandas do povo de orixá.¹⁸

2.3 RECORTE ESPACIAL E TEMPORAL

O campo se dá na zona rural do município de Cachoeira, no território da Terra Vermelha, no Recôncavo Baiano. Apesar de não ser oficialmente reconhecida nos mapas cartográficos municipais e estaduais, nem mesmo, especificamente pelo último censo do IGBE, em 2022, o território da Terra Vermelha é reconhecido como um conclave nagô¹⁹, um território com terreiros tradicionais da cidade de Cachoeira-Bahia, território do feitiço, legitimado pelas comunidades de candomblé de todo o Brasil.

A Terra Vermelha é território no qual feiticeros como: Zé do Vapor, Maria Judith e Miguel Ângelo Barreto fizeram história como grandes curandeiros. Um território de afrodescendentes, marcado pela presença histórica de roças de candomblé²⁰ centenárias, comunidades quilombolas e famílias agricultoras que desenvolvem modos próprios de relação com a terra, com o sagrado e com a natureza. O termo “territorialidade”, aqui, é compreendido como a apropriação

¹⁷ Ikoritá é a palavra Yorubá para falar de lugar no qual se pode escolher a direção a tomar.

¹⁸ No campo religioso afro-brasileiro, é corrente a expressão “povo de santo” como forma de autodenominação e pertencimento. Nesta dissertação, adoto também a expressão “povo de orixá” como opção terminológica para enfatizar a centralidade dos orixás na constituição da comunidade, de sua autoridade e de sua territorialidade sagrada, evitando reduzir essa experiência a uma semântica derivada da tradução cristã do termo “santo”. Quando pertinente, preservo o termo utilizado pelos interlocutores e pelos documentos analisados.

¹⁹ “Conclave nagô” é termo autoral usado para designar o complexo territorial formado por casas tradicionais nagôs concentradas na Terra Vermelha (Cachoeira/BA), articuladas por redes de reconhecimento, circulação e memória religiosa.

²⁰ Roças de candomblé são sinônimos de terreiros. No final do século XIX, alguns atores sociais da religião dos orixás compravam grandes quantidades de terra para criação do espaço sagrado e esses lugares estavam distantes do centro urbano.

simbólica e coletiva de uma porção de espaço, geradora de coesão social e sentimento de pertencimento (Albagli, 2004).

Essa concepção é confirmada pelas observações do laudo antropológico do Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê²¹, que caracteriza a Terra Vermelha como uma “etno-geografia” singular, estruturada por laços de parentesco ritual e sociabilidades baseadas na oralidade, na solidariedade e na partilha de saberes ancestrais (Parés, 2017).

O conclave nagô de Cachoeira tem solo avermelhado vivaz, entrecortado por fazendas de gado, bambuzais, pequenos bares e caminhos tortuosos que levam para o antigo Engenho da Vitória, abrigando terreiros centenários de tradição Nagô, como os estudados aqui: O Erán Opé Oluwá, fundado em 1911, e o Icimimó Aganju Didê, fundado em 1917.

Como aponta Fábio Velame (2015), a Terra Vermelha deve ser entendida como “um campo simbólico e político de territorialidade afro-brasileira, onde a espiritualidade, a ancestralidade e a relação com a natureza se entrelaçam na produção de uma espacialidade própria” (Velame, 2015, p. 167).

Essa espacialidade não pode ser reduzida ao critério de propriedade fundiária nem à lógica da racionalidade estatal moderna, pois opera segundo as leis do orixá²², do processo iniciático e das hierarquias religiosas pautadas na cosmopercepção nagô. Como tal, o uso, a posse e a propriedade da terra estão atreladas à lógica ancestral africana.

O laudo antropológico do processo de tombamento do Terreiro Viva Deus, assinado pelo antropólogo Júlio Braga²³, reforça essa dimensão territorial ampliada, ao afirmar que:

O terreiro Viva Deus está inserido em uma complexa rede de relações territoriais, que envolve matas, nascentes, trilhas, espaços de culto e vizinhanças interligadas por laços de solidariedade, afinidade religiosa e ancestralidade. Esses espaços são mobilizados ritualmente e constituem um território de axé, cuja organização escapa aos critérios fundiários da propriedade privada (Braga, 2017, p. 9).

De forma convergente, Nicolau Parés destaca que, no caso do Icimimó:

²¹ Laudo produzido pelo Professor Doutor Nicolau Parés para instrumentalizar o processo de tombamento número 1.793 -T-16, protocolo 01502.002434/2012-06 – IPHAN.

²² As comunidades tradicionais de terreiros têm regras próprias: a vida é comunitária, as tensões e conflitos são resolvidos pela consulta aos orixás por intermédio do erindinlogun (jogo de búzios), a senioridade e a oralidade são princípios fundamentais.

²³ Processo de tombamento nº 1.792-T-16, protocolo nº 01502.000817/2010-70 – IPHAN.

[...] o território sagrado se expande para além da casa principal: inclui a mata do orixá, o local da fonte, o caminho ritual que liga os espaços e os assentamentos externos. Esses elementos não são apenas complementares, mas constitutivos da territorialidade do axé, sendo reconhecidos como extensões espirituais da própria casa (Parés, 2017).

A escolha desse recorte espacial se justifica não apenas pela riqueza histórico-cultural da região, mas também pela densidade simbólica e política dos conflitos nela registrados. Os processos judiciais que incidem sobre esses espaços revelam tensões entre as formas tradicionais de posse, transmissão de autoridade e uso da terra, e as normativas estatais que, muitas vezes, ignoram as lógicas internas dos terreiros.

Como observa o laudo de tombamento do Icimimó²⁴, a área sagrada é composta por nascentes, hortos de plantas medicinais, árvores centenárias e assentamentos de orixás a céu aberto, todos elementos que escapam ao modelo jurídico fundiário tradicional.

O recorte temporal da pesquisa compreende o período de 2010 a 2025, intervalo em que se intensificam os litígios fundiários e sucessórios envolvendo o Ilê Axé Icimimó Aganju Didê e o Erán Opé Oluwá – Viva Deus.

Essas dissensões são tratadas pelo aparelho de Justiça e pelos órgãos estatais de defesa do patrimônio material e imaterial. A delimitação do recorte temporal escolhido não é neutra, pois é nesse transcurso temporal que episódios emblemáticos sobre a judicialização do tema se intensificam. São exemplos dessa intensificação o falecimento, a disputa e o traslado do corpo da Iyalorixá Maria Stela de Oxóssi²⁵; além do assassinato da líder quilombola e Iyalorixá Bernadete²⁶, na cidade baiana de Simões Filho.

Esses episódios revelam que a dissensão entre o mundo do Axé e o direito estatal não se limita a conflitos pontuais ou administrativos, mas assume contornos profundos e, por vezes, violentos. Quando o Estado intervém sem compreender as normatividades próprias das religiões de matriz africana, o resultado não é apenas a falta de qualidade na análise do litígio, mas a desestabilização simbólica das comunidades de terreiro, a ruptura de seus ritos fundamentais e a exposição de seus corpos e territórios a formas extremas de vulnerabilidade. O prejuízo incide, sobre as

²⁴ Processo tombamento nº 1.793 -T-16, protocolo 01502.002434/2012-06 – IPHAN).

²⁵ Processo Judicial de número: 8000796-64.2018.8.05.0176 TJ-BAHIA.

²⁶ Processo Judicial de número: 8000980-45.2025.8.05.0250 TJ- BAHIA.

comunidades do Axé, que veem suas lideranças, seus rituais funerários e suas formas de continuidade espiritual submetidas a lógicas externas e frequentemente hostis.

Contudo, os efeitos dessa dissensão ultrapassam os limites das comunidades diretamente afetadas. Ao não reconhecer plenamente o papel das religiões de matriz africana como pilares históricos, culturais e territoriais da sociedade brasileira, o Estado e o sistema de justiça contribuem para a reprodução de um apagamento estrutural, privando a sociedade de compreender a centralidade dessas tradições na formação social do país, em qualquer de suas regiões. Nesse sentido, a judicialização e a violência institucional associadas a esses conflitos não dizem respeito apenas as comunidades tradicionais de terreiro, e suas cosmocepções, mas ao próprio pluralismo jurídico, a democracia e reconhecimento que orienta a Constituição brasileira.

Conforme propõe Milton Santos (2001), o território é um “campo de forças” atravessado por contradições entre os sistemas normativos, as práticas de resistência e os usos concretos do espaço. É nesse campo de forças que se inscrevem os conflitos contemporâneos da Terra Vermelha e outras dissensões e processos jurídicos no Estado da Bahia.

Além dos dados empíricos levantados nos processos, esta seção é informada também por pesquisas como as de Velame (2015), que apontam para a existência de uma rede histórica de terreiros na zona rural de Cachoeira, e por estudos antropológicos que revelam como a relação entre sociobiodiversidade e território sagrado estrutura a permanência dos terreiros como comunidades interpretativas afrodescendentes (Oliveira; Oliveira, 2017).

Portanto, o recorte espacial e temporal da dissertação não apenas delimita um campo empírico, mas inscreve a pesquisa no debate mais amplo sobre o reconhecimento jurídico, territorial e simbólico dos terreiros de candomblé no Brasil contemporâneo, considerando que os conflitos fundiários e sucessórios analisados não integram, em regra, o momento originário de constituição dos templos, mas se intensificam em períodos mais recentes, sobretudo a partir da morte de suas lideranças e da crescente intervenção do Estado por meio da judicialização, do tombamento e da regulação patrimonial.

2.4 RASTROS FUNDIÁRIOS DA TERRA VERMELHA: ARQUIVOS E INDÍCIOS HISTÓRICOS

Durante o trabalho de campo, realizei diversas visitas ao Arquivo Público dos municípios de Cachoeira e São Félix, com o objetivo de levantar registros históricos capazes de lançar luz sobre a formação fundiária do território da Terra Vermelha e identificar eventuais processos judiciais relacionados a conflitos fundiários e/ou sucessórios envolvendo terreiros de candomblé.

Essa etapa da pesquisa parte da compreensão de que os conflitos contemporâneos que atingem os terreiros não surgem de forma abrupta ou isolada, mas se inscrevem em uma longa trajetória de disputas, silenciamentos documentais e reconfigurações do uso da terra no Recôncavo Baiano. Os “rastros fundiários” aqui analisados não constituem provas conclusivas, mas indícios históricos relevantes que permitem reconstruir, ainda que parcialmente, a genealogia territorial na qual os terreiros Viva Deus e Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê se inserem.

Nenhum processo judicial especificamente voltado a disputas sucessórias em candomblés foi identificado nos arquivos consultados. Contudo, dois processos judiciais — um de reintegração de posse e outro de desapropriação — revelaram elementos importantes para compreender a configuração agrária histórica da região.

O primeiro é o processo de reintegração de posse nº 303/62, movido pelo Instituto do Açúcar e do Alcool (IAA) contra Rufino José da Costa e sua esposa, Maria da Glória Silva Costa. Conforme consta na petição inicial e nas folhas 6 e 16 dos autos, o território atualmente conhecido como Terra Vermelha integrava, na década de 1960, a antiga Fazenda Vitória do Paraguaçu.

O processo relata a ocupação dessas terras por aproximadamente 800 camponeses ligados à Liga dos Camponeses Pobres²⁷, sob a alegação de que o imóvel não cumpria sua função social, sendo, portanto, passível de ocupação à luz dos princípios então mobilizados pelas lutas pela reforma agrária. Esse dado revela que a Terra Vermelha já se encontrava, naquele período, inserida em um cenário de intensas disputas fundiárias, marcado por conflitos entre grandes propriedades, trabalhadores rurais e o Estado.

O segundo documento identificado foi o processo nº 0419/1952, relativo à desapropriação de parte das terras do Engenho Vitória para a instalação da Escola

²⁷ As Ligas Camponesas foram organizações de camponeses formadas pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB) a partir de 1945. Foi um dos movimentos mais importantes em prol da reforma agrária e da melhoria das condições de vida no campo no Brasil.

Rural Ana Nery, instituição destinada à formação agroindustrial e sanitária de menores. A desapropriação foi fundamentada no Decreto-Lei nº 3.365/1941 e no Decreto Municipal nº 400.

De forma significativa, o Banco do Brasil figura no polo passivo da ação como parte interessada, ao alegar a condição de síndico da massa falida da usina, opondo-se à desapropriação sob o argumento de que ela comprometeria a produção de cana-de-açúcar e causaria prejuízos à economia industrial. Esse embate explicita a centralidade econômica e política da região, bem como a recorrente tensão entre interesses públicos, privados e comunitários no uso da terra.

A análise desses dois processos indica que o território da Terra Vermelha pertenceu, em diferentes momentos, ao Engenho Vitória e à Fazenda Tororó, compondo uma malha agrária estratégica no Recôncavo Baiano. Tal constatação reforça a necessidade de reconstruir a genealogia fundiária do espaço onde se localizam os terreiros Viva Deus e Icimimó, ambos fundados entre 1910 e 1917 — período ainda marcado por grande opacidade documental no que diz respeito à titularidade formal da terra.

Esses achados revelam um dado central para a pesquisa: os terreiros se constituíram e se mantiveram em um território historicamente atravessado por disputas agrárias, processos de desapropriação, ocupações camponesas e rearranjos produtivos, o que ajuda a compreender a fragilidade jurídica atual de suas posses e a recorrente judicialização de seus conflitos fundiários.

A partir dessas evidências, delineei novas frentes de investigação empírica, incluindo pesquisas nos cartórios de registro de imóveis de Cachoeira, levantamento de eventuais registros, certidões de ônus e transmissões dominiais relacionadas aos imóveis religiosos, além de visitas à Secretaria de Obras do Município de Cachoeira, em busca de mapas e registros topográficos.

No Cartório de Registro de Imóveis, não foi localizada certidão de ônus ou certidão de inteiro teor que demonstrasse a cadeia sucessória formal do Terreiro Viva Deus. Já a certidão de ônus do Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê foi encontrada, encontrando-se atualmente bloqueada em razão de indícios de superdimensionamento da área registrada. Na Secretaria de Obras, não existem mapas específicos do território da Terra Vermelha, tendo sido localizado apenas um relatório técnico referente a supostas invasões da fábrica de papel Penha em área reivindicada pelo terreiro Icimimó Aganjú Didê.

Esse conjunto de ausências, lacunas e conflitos documentais revela que a Terra Vermelha constitui um território historicamente produzido à margem da formalização cartorial plena, condição que ajuda a explicar os conflitos fundiários contemporâneos e o modo como os terreiros se tornam especialmente vulneráveis à lógica registral e às disputas judiciais baseadas exclusivamente na propriedade formal.

2.5 MARCOS TEÓRICOS

A construção teórica desta pesquisa foi estruturada a partir de três eixos analíticos centrais, articulados entre si e diretamente relacionados aos objetivos do estudo e aos desafios empíricos encontrados no campo. Esses eixos não operam de forma estanque, mas se interpenetram ao longo da análise, permitindo compreender os conflitos sucessórios e fundiários nos terreiros de candomblé da Terra Vermelha em sua complexidade jurídica, territorial, simbólica e histórica.

O primeiro eixo aborda a relação entre território, espaço e direito, partindo da compreensão do território como espaço vivido, apropriado e significado socialmente. Nesse ponto, a contribuição de Milton Santos (2001) é fundamental para pensar o território como resultado de usos, práticas e relações de poder, superando concepções meramente cartoriais ou geométricas da terra. As reflexões de Rafael Sanzio dos Anjos (2006) aprofundam essa leitura ao evidenciar as territorialidades negras e afrodescendentes no Brasil, historicamente invisibilizadas pelas cartografias oficiais. Já Luiz Ugeda (2019) oferece ferramentas para pensar o Geodireito como campo capaz de articular normas jurídicas, espacialidades e conflitos territoriais, permitindo compreender como o direito estatal incide, reconfigura e, por vezes, tensiona territórios tradicionais.

O segundo eixo examina a sucessão nos terreiros de candomblé como um processo essencialmente simbólico, ritual e coletivo, regulado por normas próprias, assentadas na tradição, na oralidade e na senioridade religiosa. Esse eixo dialoga com Pierre Bourdieu (2003), especialmente a partir da noção de bem simbólico e de campos sociais, permitindo compreender o terreiro não apenas como espaço religioso, mas como instância de produção de legitimidade, autoridade e reconhecimento. A partir dessa chave, a sucessão religiosa é analisada como um processo que não se confunde com a sucessão civil, embora seja frequentemente capturada ou tensionada por ela quando os conflitos são judicializados.

O terceiro eixo teórico se volta à judicialização dos conflitos e aos efeitos do direito estatal sobre a organização interna e a territorialidade dos terreiros. Nesse ponto, a contribuição crítica de Laura Nader (2002) permite problematizar o papel do sistema jurídico como arena de poder, na qual determinados saberes e normatividades são reconhecidos como legítimos, enquanto outros são subalternizados ou desconsiderados. A judicialização aparece, assim, não apenas como técnica de resolução de conflitos, mas como processo que produz deslocamentos simbólicos, redefine hierarquias e interfere diretamente nos modos de existência das comunidades de terreiro.

Esses três eixos são atravessados por uma reflexão sobre a diáspora africana, compreendida como fenômeno histórico, cultural e político fundamental para situar a formação identitária das comunidades tradicionais de terreiro da Terra Vermelha. Nesse sentido, os aportes de Stuart Hall (2003) e Paul Gilroy (1993) contribuem para pensar a diáspora não apenas como dispersão geográfica, mas como processo contínuo de produção de identidades, territorialidades e formas de resistência, marcadas pela experiência da escravidão, do colonialismo e de suas permanências.

Assim, os marcos teóricos desta pesquisa não operam como um repertório abstrato de autores, mas como ferramentas analíticas mobilizadas a partir do diálogo constante entre teoria, trabalho de campo e análise documental. Cada eixo foi desenvolvido considerando as leituras realizadas, as experiências empíricas vividas no território da Terra Vermelha e os processos judiciais e administrativos analisados, compondo uma abordagem interdisciplinar voltada a compreender como direito, território, religião e poder se entrelaçam nos conflitos fundiários e sucessórios dos terreiros de candomblé.

2.5.1 Território, Espaço e Geodireito

A compreensão do território como um campo de forças, constituído pela relação entre norma e técnica jurídica, é central para esta dissertação. Milton Santos (2001) propõe que o território é um espaço usado, fruto da interação entre o espaço geográfico e a prática social, onde múltiplos atores, inclusive os invisibilizados, produzem sentidos, resistências e permanências.

Sob esse prisma, os terreiros de candomblé inseridos no conclave Nagô do território da Terra Vermelha se afirmam como territórios de axé²⁸, fundados não apenas em elementos materiais, mas em práticas rituais e simbólicas, cuja legitimidade decorre de outras formas de normatividade e organização espacial.

Para Rafael Sanzio dos Anjos (2006), essa disputa também é simbólica: os territórios negros foram sistematicamente invisibilizados no processo de formação do espaço urbano brasileiro, e a produção afrodescendente de espacialidades, marcada pela oralidade, ancestralidade e religiosidade, foi historicamente marginalizada pelos discursos oficiais.

O território da Terra Vermelha, nesse sentido, representa um território simbólico e ancestral, no qual sua normatividade se determina pelas leis dos orixás e voduns²⁹, por meio das práticas rituais e da consulta aos sistemas de Ifá, em observância aos princípios da senioridade e oralidade.

No campo do Geodireito, Luiz Ugeda (2019), ao propor o conceito de Geodireito, amplia essa discussão ao evidenciar que a disputa territorial também se dá no plano da representação normativa. O Geodireito revela os conflitos entre diferentes regimes jurídicos: o estatal e o tradicional, o legal e o legítimo na organização do espaço.

Essa perspectiva é central para analisar os processos judiciais que incidem sobre os terreiros de candomblé do espaço em análise. Portanto, decisões baseadas em registros formais, escrituras e cadastros frequentemente ignoram a complexidade simbólica e territorial das roças de candomblé.

Assim, a abordagem do território neste trabalho não é neutra nem meramente descritiva: ela reconhece o território como espaço vivido, ritualizado e assume que as narrativas jurídicas e estatais são apenas uma entre várias formas possíveis de compreender, ocupar e legitimar o espaço.

As comunidades tradicionais de terreiros têm uma forma muito particular de gerenciar seus espaços sagrados: tudo o que se faz é participado ou colocado ao crivo das normas dos orixás – lei dos orixás, a senioridade e oralidade são princípios

²⁸ Axé é a força vital, a força propulsora da existência, nas comunidades tradicionais de terreiro todo o rito se inscreve na busca de potencializar essa força (Prandi, 1996).

²⁹ São as divindades da Etnia fon, chamados de Jeje no Brasil, divindades oriundas no Atual Benim – África. Na Terra Vermelha, as casas são chamadas de nagô Vodum, uma categoria religiosa na qual orixás e voduns são cultuados no mesmo espaço.

norteadores. As intimações e notificações ocorrem pelo chamado correio nagô³⁰, ou seja, pela crônica do momento, e os atores religiosos e suas atitudes, vontades e dissensões são resolvidas no Esé³¹, orixá por intermédio da consulta oracular, seja pelo erindilogun³², seja pelo jogo de obi³³, seja pelo orobo³⁴, feita pela iyalexorixá ou babalexorixá. Por fim, as decisões saneadoras ou definitivas são atribuídas aos orixás e nunca contestadas. Nesse universo, não existe fase recursal.

Nesse sentido, Muniz Sodré (2002) contribui para esta análise ao conceber o terreiro como uma forma social específica de organização do espaço e da vida, que resiste à colonialidade do saber e do território. Muniz afirma que “o espaço do terreiro é uma reelaboração simbólica das terras de origem, uma forma de pensamento que articula o visível e o invisível, o material e o espiritual, o sagrado e o político” (Sodré, 2002, p. 33).

A espacialidade do território-terreiro, portanto, não se define por critérios fundiários ou técnicos, mas por uma lógica de ancestralidade e pertencimento. Nesse sentido, os terreiros produzem territórios próprios, simbólicos e vividos, com características do seu espaço geográfico e cultural nativo das diversas Áfricas, que desafiam as representações jurídicas tradicionais.

Portanto, Sodré (2002) aprofunda as contribuições de Santos (2001), Anjos (2006) e Ugeda (2019), ao tratar da espacialidade nagô dentro de um sistema de valores e saberes guiado por normatividades e saberes com identificações africanas.

2.5.2 Sucessão nos terreiros: Entre poder simbólico de matriz Africana e racionalidade jurídica moderna

A sucessão nos terreiros de candomblé não é compreendida por seus integrantes como mera transferência de autoridade religiosa ou administrativa. Trata-se de um processo regido pelas forças do axé enquanto princípio vital, normativo e organizador da vida comunitária, profundamente enraizado em uma racionalidade de matriz africana, com lastro na cosmopercepção, que articula ancestralidade, ritual, hierarquia simbólica e responsabilidade coletiva. Nesse sistema, não é a vontade

³⁰ Correio nagô é a expressão usada pelo povo de orixá para transmitir de boca em boca as notícias e os eventos que ocorrem dentro do terreiro.

³¹ Em Yorubá Esé significa pé. É no pé do orixá que as questões são resolvidas (Ribeiro, 2017).

³² Jogo de Búzios (Parizi, 2020).

³³ Fruto africano, noz de cola. Utilizado no sistema oracular de Ifá nas casas de candomblés tradicionais (Parizi, 2020).

³⁴ *Garcinia kola*, é um fruto sagrado de origem africana, assim como o obi é utilizado nos rituais.

individual nem a linearidade sucessória que define a escolha das lideranças (Babalorixás, Iyalorixás, Babalaxés e Iyalaxés), mas a manifestação da vontade das divindades e dos ancestrais, que orientam a continuidade do terreiro e a condução da espacialidade sagrada e da convivência comunitária.

Esse modo de compreender a sucessão, fundado no axé, é transmitido e atualizado por meio da tradição oral, da prática ritual divinatória, e da experiência vivida no interior das comunidades de terreiro. Quando esses processos sucessórios, orientados pelo axé e pela normatividade ritual, são deslocados para a esfera do Judiciário, ocorre uma reconfiguração profunda do conflito. A judicialização tende a submeter a sucessão nos terreiros a categorias jurídicas alheias à sua racionalidade própria, como a individualização da titularidade, a formalização documental e a linearidade sucessória, frequentemente desconsiderando os critérios simbólicos, ancestrais e coletivos que sustentam a legitimidade interna das lideranças religiosas.

Esse descompasso não apenas gera insegurança jurídica e disputas prolongadas, mas pode comprometer a continuidade simbólica e territorial dos terreiros, revelando os limites do direito estatal moderno diante de sistemas normativos das comunidades tradicionais de terreiro, historicamente marginalizados.

Diferentemente dos critérios formais de herança patrimonial definidos pelo direito civil, a sucessão religiosa obedece a uma racionalidade própria, baseada em fundamentos cosmológicos, hierarquias espirituais e reconhecimento comunitário.

Beatriz Góis Dantas (2009) observa que a autoridade nos terreiros está ancorada em princípios míticos e simbólicos, em que a linhagem de santo, os vínculos espirituais e a trajetória iniciática do dirigente desempenham papel central. Dantas (2009) entende que a legitimidade no campo religioso afro-brasileiro se constrói pela combinação entre tradição oral, prática ritual e reconhecimento coletivo. Esses são elementos que não se traduzem facilmente em documentos formais ou critérios estatais.

Pierre Bourdieu (2003) nos oferece instrumentos teóricos fundamentais para compreender esse processo ao trabalhar com os conceitos de campo, *habitus* e capital simbólico. O conceito de campo permite entender o terreiro não apenas como um espaço físico ou jurídico, mas como um microcosmo social relativamente autônomo, dotado de regras próprias, hierarquias simbólicas e disputas específicas por poder e reconhecimento (Bourdieu, 2003, p. 132).

Ao mesmo tempo, a noção de capital simbólico revela que, nos processos sucessórios, o que está em jogo não se reduz à transmissão formal de bens físicos ou ao controle fundiário da terra, mas envolve fundamentalmente a manutenção de um prestígio religioso, um reconhecimento social e espiritual que legitima a liderança perante a comunidade e o orixá. A liderança espiritual, simbolizada pela figura do pai ou mãe de santo, é resultado de um acúmulo de capital simbólico construído ao longo de uma trajetória iniciática, de sacrifícios, incorporações, domínio dos saberes religiosos e articulação comunitária.

Nos territórios das comunidades tradicionais de terreiro, o poder está na força emanada pelos orixás, o axé, e seus escolhidos como líderes: iyalexixás e babalexixás fazem a mediação das regras de conduta, das relações e dos conflitos instaurados.

Como aponta Vivaldo da Costa Lima (1977), os processos sucessórios nos terreiros de candomblé frequentemente envolvem tensões, disputas internas, acusações e disputas de poder entre membros e famílias de santo, o que pode gerar contendas prolongadas no interior das comunidades.

A análise sucessória realizada por Nicolau Parés (2017) e Júlio Braga (2017) descreve o processo desenvolvido no espaço do candomblé como um mecanismo de reprodução cosmológica. Segundo Parés, a continuidade da autoridade no terreiro está menos vinculada à formalidade e mais à coerência simbólica reconhecida coletivamente. Braga, por sua vez, destaca que a figura da mãe ou do pai de santo sucessor não emerge por simples nomeação ou decisão individual, mas por uma trajetória de reconhecimento construída no cotidiano do axé, pela confiança da comunidade e pelas confirmações sucessivas dos orixás.

Do ponto de vista das práticas internas dos terreiros, a escolha das lideranças não é concebida como um ato humano de vontade, mas como decisão das próprias divindades. Essa escolha pode se manifestar por meio do jogo de búzios, pela herança ancestral e consanguínea vinculada às linhagens espirituais ou por outros mecanismos rituais de leitura do axé. Somente após essa definição simbólica é que se realizam os rituais de confirmação e entronização, que não criam a autoridade, mas a tornam visível, pública e compartilhada pela comunidade.

Essa lógica revela uma inversão fundamental em relação à racionalidade jurídica moderna, na qual o procedimento precede e funda a legitimidade. Nos terreiros, a legitimidade é anterior ao procedimento: o rito não escolhe, ele confirma; a forma não institui, ela reconhece. Trata-se de uma imagem normativa genuinamente

afro-brasileira, na qual a coerência simbólica e a aceitação espiritual são mais relevantes do que a observância prévia de um procedimento formal, tensionando diretamente os pressupostos procedimentais do direito moderno.

Segundo Maggie (2001), a relação entre religião e poder nos conflitos em terreiros não deve ser vistos como rupturas institucionais, mas como disputas simbólicas em torno da legitimidade espiritual e da manipulação de saberes. Maggie compreende que a autoridade religiosa é contestada, em muitos casos, por meio de acusações, narrativas de quebra de axé e mobilizações internas que operam com regras não escritas, mas fortemente sancionadas pelo coletivo e pelas entidades espirituais. Nessas situações, a sucessão torna-se um campo de conflito simbólico e afetivo, em que o direito estatal é frequentemente alheio às nuances espirituais e práticas do fundamento.

Nessas situações, a sucessão torna-se um campo de conflito simbólico e afetivo, em que o direito estatal é frequentemente alheio às nuances espirituais e práticas do fundamento. Isso se expressa, por exemplo, quando disputas sucessórias deslocam para o Judiciário desacordos que, no interior do terreiro, dizem respeito ao reconhecimento espiritual, à leitura do axé e à legitimidade ritual da liderança. A judicialização, nesse contexto, não apenas transforma divergências internas em litígios formais, mas produz rupturas afetivas, fragmenta laços comunitários, desestabiliza hierarquias simbólicas e expõe a casa religiosa a processos de deslegitimação pública, afetando diretamente a continuidade ritual e a vivência cotidiana do axé.

Um outro fenômeno é a disputa de força religiosa entre líderes do candomblé e do culto a Ifá no Brasil, conflitos que revelam que a disputa pela autoridade espiritual muitas vezes ultrapassa os limites internos do terreiro, envolvendo redes transnacionais, critérios de iniciação, reconhecimento público e estratégias de poder simbólico (Santos, 2021).

Os confrontos entre pais de santo e babalaôs apontam que a legitimidade ritual é continuamente negociada e disputada, e que essas tensões também informam os embates sucessórios. O conflito não se dá apenas no plano da tradição, mas na articulação entre rituais, política comunitária e posicionamentos frente ao Estado e ao mercado religioso afro-brasileiro.

Portanto, compreender os conflitos sucessórios nos terreiros de candomblé exige mais do que o domínio das leis estatais: requer uma escuta atenta aos saberes

rituais e às formas consuetudinárias de organização que estruturam essas comunidades. Dessa forma, esta pesquisa analisa os limites e as possibilidades de diálogo entre o campo jurídico e os fundamentos simbólicos e espirituais dos terreiros, considerando que a sucessão espiritual constitui também um modo de assegurar a continuidade territorial e a memória coletiva afrodescendente.

2.5.3 Tombamento, normatividade e colonialidade jurídica

O tombamento de terreiros de candomblé, embora frequentemente celebrado como mecanismo de valorização da cultura afro-brasileira, deve ser compreendido em suas contradições e implicações normativas. Ao mesmo tempo em que representa uma forma de reconhecimento por parte do Estado, pode também operar como instrumento de controle burocrático sobre espaços religiosos tradicionalmente autônomos e regidos por normatividades próprias. Em outras palavras, o tombamento pode tanto proteger quanto impor regras estranhas às normas internas das casas de candomblé, inclusive confrontando o poder de gerir os espaços internos e impondo um congelamento estatal.

Do ponto de vista jurídico, o tombamento no Brasil tem como marco normativo o Decreto-Lei nº 25, de 1937, que instituiu a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional sob uma lógica centralizadora e fortemente estatal. Embora a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 216, tenha ampliado o conceito de patrimônio cultural, incorporando bens materiais e imateriais e reconhecendo a diversidade das manifestações culturais brasileiras, os procedimentos administrativos de tombamento conduzidos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) ainda operam, em grande medida, a partir de categorias jurídicas que privilegiam a formalização escrita, a tutela administrativa e o controle estatal sobre os bens protegidos.

É nesse intervalo entre a ampliação constitucional do conceito de patrimônio e a permanência de práticas administrativas herdadas de um modelo jurídico anterior que se inscrevem muitas das tensões observadas nos processos de tombamento de terreiros de candomblé.

Como adverte Laura Nader (2002), a imposição do direito estatal sobre sistemas normativos distintos configura uma forma de colonialidade epistêmica, na qual saberes outros são subordinados ou apagados em nome da racionalidade

jurídica hegemônica. Essa crítica articula-se à proposta de Boaventura de Sousa Santos (2010), para quem o enfrentamento da monocultura do saber jurídico exige a construção de uma ecologia de saberes, capaz de reconhecer e dialogar com sistemas normativos enraizados em outras epistemologias, como a dos povos de terreiro.

Segundo Maurício Azevedo de Araújo e Bruno Heim (2018), as comunidades religiosas afro-brasileiras detêm formas próprias de organização normativa, fundadas na oralidade, na ancestralidade, na ritualidade e no reconhecimento comunitário. A tentativa de traduzir essa normatividade para os marcos do direito estatal, sem mediações críticas, frequentemente resulta na burocratização e no esvaziamento simbólico de seus fundamentos.

A proteção patrimonial promovida pelo IPHAN consiste em um instrumento jurídico-administrativo por meio do qual o Estado reconhece determinado bem como patrimônio cultural, submetendo-o a um regime especial de tutela. Esse regime envolve a formalização do bem protegido, a delimitação de perímetros, a imposição de condicionantes ao uso, à modificação e à gestão do espaço, bem como a definição de interlocutores institucionalmente reconhecidos para representar o bem perante o poder público. Trata-se, portanto, de uma lógica normativa baseada na escrita, na estabilidade formal e na previsibilidade administrativa.

Essa lógica colide com a normatividade dos terreiros de candomblé, cuja organização se funda predominantemente na oralidade, na ancestralidade, na autoridade ritual e na flexibilidade do uso do espaço sagrado conforme as demandas do axé. Nos terreiros, a legitimidade não decorre de atos formais ou registros escritos, mas do reconhecimento comunitário e espiritual, e o território não é concebido como bem estático, mas como espaço vivo, continuamente ressignificado pela prática ritual.

A imposição de um regime patrimonial estatal, quando não mediada por diálogo intercultural, tende a gerar tensões ao submeter essa lógica dinâmica e consuetudinária a categorias jurídicas fixas, produzindo fricções entre tutela administrativa e autonomia religiosa.

Considerando essas situações, a análise dos processos de tombamento do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê e do Terreiro Viva Deus evidencia as disputas que se travam entre esses mundos normativos. Estudos como o de Gilda Conceição da Silva (2020) demonstram como a institucionalização da proteção patrimonial frequentemente colide com a lógica fundiária e com a normatividade consuetudinária dos terreiros.

Nos casos analisados nesta pesquisa, o tombamento não se apresenta apenas como um ato simbólico de reconhecimento cultural, mas como um procedimento jurídico-administrativo que reorganiza relações internas e externas aos terreiros. A definição de quem representa oficialmente a casa religiosa perante os órgãos de patrimônio, a delimitação do perímetro tombado, as restrições impostas ao uso e à modificação dos espaços sagrados e a exigência de documentação formal introduzem novos critérios de legitimidade que, muitas vezes, não coincidem com aqueles reconhecidos pelo axé.

Nessas circunstâncias, o tombamento passa a interferir diretamente em processos sucessórios, ao deslocar disputas simbólicas e rituais para arenas administrativas e jurídicas, produzindo tensões entre a normatividade estatal e a autoridade espiritual reconhecida internamente.

A análise comparativa dos dois casos evidencia usos distintos e assimétricos do tombamento como instrumento jurídico. No caso do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê, o tombamento ocorreu em caráter emergencial, motivado pela intensificação de conflitos e episódios de violência no território. Nessa circunstância, a medida foi acionada prioritariamente como mecanismo prático de contenção e de proteção patrimonial, sem que houvesse um processo ampliado de escuta da comunidade ou de consideração aprofundada da lógica territorial e normativa do terreiro. O tombamento, nesse contexto, operou como resposta imediata do Estado, voltada à preservação material e simbólica frente a uma situação de risco iminente.

Em contraste, no caso do Terreiro Viva Deus, o pedido de tombamento tramita há anos junto ao IPHAN, encontrando-se paralisado em razão de entraves administrativos e da exigência de complementação do processo. Após a judicialização dos conflitos sucessórios e fundiários, o próprio órgão passou a condicionar o avanço do procedimento administrativo ao desfecho das disputas judiciais, revelando uma dependência estrutural entre a política patrimonial e o sistema de justiça. Nessa situação, o tombamento deixa de atuar como instrumento efetivo de proteção e reconhecimento e passa a ser postergado, subordinando-se à lógica do litígio judicial.

Esses dois casos revelam que o tombamento, longe de constituir uma política homogênea, pode assumir funções contraditórias: ora como medida emergencial de contenção estatal, ora como procedimento burocrático suspenso à espera da decisão judicial. Em ambos os cenários, evidencia-se a dificuldade do Estado em reconhecer

e dialogar com as normatividades próprias dos terreiros, bem como os limites da tutela patrimonial quando atravessada por conflitos sucessórios, territoriais e simbólicos.

Segundo Silva (2020), mesmo quando bem-intencionado, o aparato jurídico-estatal pode operar de forma excludente, ao desconsiderar a especificidade das formas de posse e transmissão dos bens sagrados. Essa tensão também é discutida por José Renato de Carvalho Baptista (2008), que argumenta que a propriedade nos terreiros de candomblé não se conforma aos modelos privatistas do direito ocidental, sendo antes uma forma de posse comunitária, ligada ao axé, à ancestralidade e à sacralização do espaço.

À luz dos casos analisados, o tombamento de terreiros de candomblé revela-se menos como um instrumento neutro de proteção patrimonial e mais como uma arena jurídica e administrativa atravessada por disputas normativas, territoriais e simbólicas. Longe de operar de forma homogênea, o tombamento pode assumir funções distintas e até contraditórias, ora sendo acionado de maneira emergencial para conter situações de violência e risco iminente, ora permanecendo paralisado por entraves burocráticos e pela subordinação aos desfechos do litígio judicial. Em ambos os casos, evidencia-se a dificuldade do Estado em lidar com formas de organização territorial e sucessória que não se ajustam aos modelos clássicos de propriedade, gestão e representação jurídica.

Essa ambivalência expõe os limites da tutela patrimonial quando aplicada a espaços sagrados regidos por normatividades próprias, fundadas na ancestralidade, na ritualidade e no axé como princípio organizador da vida comunitária. Ao introduzir critérios externos de legitimidade, formalização e controle, o tombamento pode interferir diretamente na autonomia dos terreiros, afetando processos sucessórios, a gestão do espaço sagrado e o reconhecimento das autoridades espirituais, especialmente quando não há diálogo efetivo com a cosmopercepção e a lógica territorial dessas comunidades.

Dessa forma, a análise crítica do tombamento permite compreender como a política patrimonial, ainda que formulada sob o signo do reconhecimento cultural, pode reproduzir dinâmicas de colonialidade jurídica ao subordinar sistemas normativos de matriz africana à racionalidade estatal moderna. Reconhecer esses limites não implica rejeitar o tombamento enquanto instrumento de proteção, mas exige repensá-lo a partir de uma perspectiva plural, capaz de articular o direito estatal aos saberes

tradicionais, às formas comunitárias de posse e à centralidade da sucessão ritual na continuidade territorial e simbólica dos terreiros de candomblé.

2.6 – CAMINHOS METODOLÓGICOS

A metodologia desta pesquisa articula diferentes estratégias qualitativas, com o objetivo de compreender os conflitos sucessórios e fundiários em terreiros de candomblé sob a ótica das tensões normativas, territoriais e simbólicas que os atravessam. O núcleo empírico da investigação é constituído por quatro processos analisados: dois processos judiciais e dois processos administrativos de tombamento, que organizam a pesquisa a partir de casos concretos localizados no território da Terra Vermelha, no município de Cachoeira, Bahia.

Os processos judiciais investigados tramitam no âmbito do Poder Judiciário do Estado da Bahia, regidos pelo Código de Processo Civil (Lei nº 13.105/2015), que disciplina o direito adjetivo. São eles o Processo nº 8000089-71.2021.8.05.0046 e o Processo nº 8000943-92.2019.8.05.0046, ambos da Comarca de Cachoeira, envolvendo disputas diretas sobre a posse e a propriedade dos terreiros em análise.

Já os processos administrativos de tombamento estão fundamentados no Decreto-Lei nº 25/1937, que institui o regime jurídico do tombamento no Brasil, estabelecendo procedimentos para o reconhecimento oficial de bens culturais de valor histórico, artístico ou etnográfico, além de impor restrições e garantias específicas à sua preservação. Foram analisados o Processo IPHAN nº 003.004829/2016, relativo ao Terreiro Viva Deus, e o Processo IPHAN nº 003.002198/2013, referente ao Ilê Axé Icimimó Aganju Didê.

A análise desses processos foi conduzida a partir do Método de Análise de Decisões (MAD), proposto por Freitas Filho e Lima (2010). Trata-se de um procedimento metodológico voltado à leitura sistemática de decisões judiciais e administrativas, que permite examinar casos concretos a partir de seus fundamentos normativos, argumentativos e contextuais. O MAD possibilita identificar como julgadores e órgãos administrativos constroem suas razões de decidir, quais categorias jurídicas são mobilizadas, quais conflitos são reconhecidos ou silenciados e de que modo determinados argumentos ganham centralidade no processo decisório. No âmbito desta pesquisa, o método mostrou-se particularmente adequado para analisar a judicialização dos conflitos sucessórios e fundiários nos terreiros de

candomblé, permitindo compreender como o direito estatal interpreta, enquadra e, por vezes, tensiona normatividades do povo de orixá. Assim, o uso do MAD possibilitou comparar lógicas jurídicas distintas — judiciais e administrativas —, revelar coerências ou fissuras argumentativas e identificar como são mobilizadas normas relativas aos direitos territoriais e culturais dos terreiros.

Para além da análise processual, foram realizadas incursões de campo no território da Terra Vermelha, com o objetivo de captar as camadas materiais e imateriais do espaço vivido. Essas incursões incluíram visitas a órgãos públicos e institucionais, tais como os arquivos municipais de Cachoeira e São Félix, a Secretaria de Obras e Meio Ambiente, o posto local do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e o Fórum da Comarca de Cachoeira.

No curso dessas diligências, foram coletados mapas antigos, registros cartoriais, certidões de propriedade, plantas urbanísticas e documentos históricos, que contribuíram para a reconstituição do território em suas múltiplas dimensões. A pesquisa recorreu ainda à cartografia étnica como instrumento analítico, inspirada em Rafael Sanzio dos Anjos (2009), compreendendo que os mapas não representam apenas coordenadas espaciais, mas carregam historicidades, conflitos e apropriações simbólicas do espaço.

Parte significativa da cartografia e da fotografia documental foi construída de forma autoral, a partir de observações diretas, registros com uso de drone e cruzamentos com dados históricos e processuais. Esse conjunto compôs uma cartografia voltada a tornar visível o território da Terra Vermelha, frequentemente ausente ou distorcido nos registros oficiais do município de Cachoeira.

A análise documental incluiu ainda laudos antropológicos elaborados nos processos de tombamento, pareceres técnicos do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), peças judiciais e legislação urbanística local, elementos essenciais para explicitar os sentidos jurídicos, patrimoniais e políticos atribuídos aos terreiros nas últimas décadas.

Por fim, foram produzidos registros fotográficos e videográficos do território, em uma prática de fotografia com inspiração etnográfica — ou etnofotografia em processo — decorrente do vínculo prolongado do pesquisador com o campo. Como observa Anjos (2009), a imagem fotográfica pode revelar estruturas sociais, destacar ausências e

simbolizar pertencimentos, funcionando como um interpretante visual da geografia cultural.

Desse modo, ao combinar a análise das decisões judiciais e administrativas (via MAD), a cartografia étnica, o levantamento documental e a etnofotografia, esta pesquisa propõe uma leitura crítica, situada e plural dos conflitos fundiários e sucessórios nos candomblés da Terra Vermelha, evidenciando as camadas históricas, normativas e simbólicas que constituem esse território, bem como as estratégias de resistência, permanência e reinvenção das comunidades de terreiro.

3 A DIÁSPORA AFRICANA E A FORMAÇÃO DOS CANDOMBLÉS DA TERRA VERMELHA

A diáspora pode ser compreendida como um fenômeno de dispersão no qual grupos humanos são deslocados de seus territórios de origem e passam a habitar outros espaços geográficos, levando consigo valores culturais, formas de organização social e sistemas simbólicos que se reconstroem em novos contextos (Safran, 2004).

No caso da diáspora africana que conforma a base histórica da sociedade brasileira, contudo, esse deslocamento não se deu por vontade própria, mas por meio de um processo sistemático de sequestro, violência e escravização, como destacam leituras críticas que problematizam o uso indistinto do termo diáspora (Conceição, 2002). Homens, mulheres e crianças africanos foram arrancados de seus territórios, submetidos ao tráfico transatlântico e introduzidos nas Américas como pessoas escravizadas, privadas de liberdade jurídica, territorial e existencial.

Essa condição histórica diferencia profundamente a experiência afro-brasileira e afro-americana daquela vivida por africanos e afrodescendentes que, em períodos posteriores, especialmente entre o século XIX e o século XX, migraram para a Europa, as Américas e outras regiões como pessoas juridicamente livres, ainda que atravessadas por múltiplas formas de racialização.

A experiência do escravismo produziu, nas sociedades americanas, marcas profundas na constituição da subjetividade, nas formas de pertencimento e na percepção do outro, configurando um legado de despossessão territorial, simbólica e política que distingue a diáspora forjada sob o regime da escravidão das demais mobilidades africanas modernas. É nesse horizonte histórico específico que se inscreve a formação dos candomblés no Brasil, como estratégias coletivas de

recomposição de territorialidades, memórias e sistemas normativos baseados em comospercepções em contexto pós-escravista.

De etimologia grega, a palavra se popularizou com a expulsão dos judeus da Palestina para território estrangeiro. Algumas das diásporas judaicas são compreendidas do ponto de vista da mitologia bíblica como o cumprimento dos castigos decorrentes do pecado. As dispersões judaicas mais conhecidas, também conceituadas como cativerios ou exílio, são as da Babilônia, da Assíria e de Roma. Nesse contexto, a diáspora judaica é construída como um símbolo de exílio, de fidelidade religiosa e da perspectiva de um retorno ao território perdido.

Ao mesmo tempo que representa um trauma histórico, a diáspora é um movimento de resistência e de criação de modelos múltiplos de identidade. Não se trata apenas de deslocamento geográfico, mas de um remanejamento das práticas culturais de um povo para um novo território.

Nessa perspectiva, é fundamental compreender que a experiência da diáspora envolve, simultaneamente, ruptura e reinvenção, processos que não se excluem, mas se entrelaçam de forma dinâmica e historicamente situadas. A noção de diáspora mobilizada nesta pesquisa ancora-se, de modo deliberado, na contribuição de Stuart Hall, cuja reflexão emerge de sua própria experiência enquanto intelectual caribenho, formado sob os efeitos persistentes da escravidão e do colonialismo britânico, e posteriormente confrontado com a realidade do centro imperial europeu.

Para Hall (2003, p. 31), “a diáspora não é definida apenas pela dispersão, mas também pela capacidade de transformar e reconstruir identidades através de experiências culturais híbridas, frequentemente marcadas por processos simultâneos de ruptura e continuidade”.

Essa formulação permite compreender a diáspora não como simples deslocamento espacial ou como metáfora abstrata de mobilidade, mas como um processo profundamente marcado pelas hierarquias raciais, pela violência colonial e pela produção histórica da diferença.

Ao reconhecer que as identidades diaspóricas são forjadas em contextos de assimetria radical, a abordagem de Hall afasta-se de leituras que buscam neutralizar ou dissolver os efeitos do escravismo em projetos assimilacionistas ou universalistas. Trata-se, ao contrário, de uma compreensão que evidencia como a experiência da diáspora africana nas Américas foi atravessada pela negação da humanidade plena, pela racialização e pela despossessão territorial.

Ao adotar Stuart Hall como referência analítica central, esta pesquisa delimita um uso do conceito de diáspora que não pretende estabelecer simetrias abstratas entre experiências históricas distintas, mas apreender a singularidade da diáspora africana no Brasil, marcada pelo sequestro, pela escravização e pela posterior reinvenção de formas de pertencimento, territorialidade e normatividade. É nesse horizonte que se inscreve a formação dos *candomblés*, compreendidos como espaços de recomposição simbólica, política e territorial frente à ruptura radical imposta pelo regime escravista.

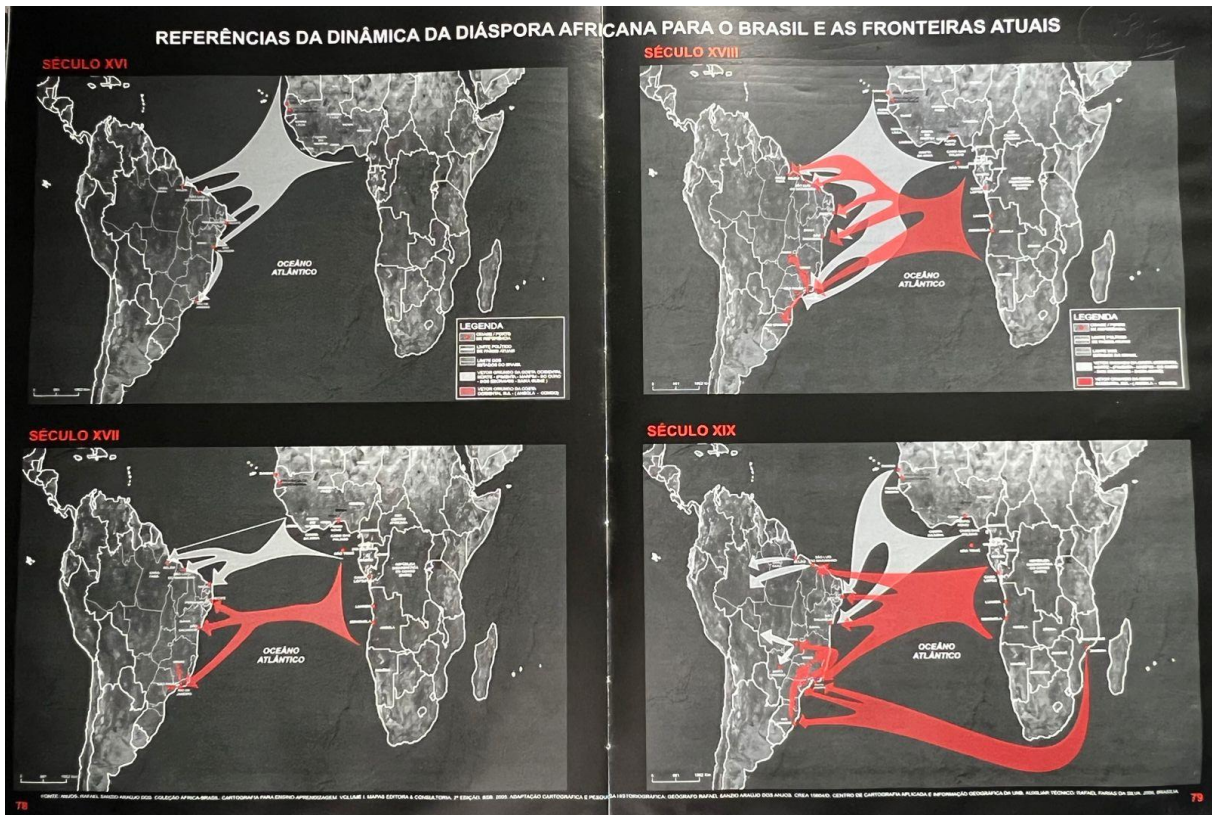
A partir da segunda metade do século XX, especialmente no contexto das lutas anticoloniais, dos congressos panafricanos e da emergência de movimentos negros transnacionais, o termo diáspora passou a ser apropriado por intelectuais negros como uma ferramenta política e teórica para pensar experiências históricas marcadas pela escravidão, pelo colonialismo e pela racialização. Nesse período, a noção de diáspora deixa de operar apenas como categoria descritiva de dispersão populacional e passa a ser mobilizada como chave interpretativa para compreender processos de formação identitária, circulação cultural e resistência política em escala transnacional.

Autores como Stuart Hall e Paul Gilroy foram centrais nesse deslocamento conceitual. Hall (2003) insere a diáspora no debate sobre identidade, cultura e diferença, enfatizando sua natureza histórica, relacional e não essencialista. Gilroy (2001), por sua vez, ao propor a noção de *Atlântico Negro*, articula a diáspora africana como um campo de trocas culturais, políticas e intelectuais que transcende os limites do Estado-nação, evidenciando a centralidade da experiência atlântica na constituição das modernidades negras.

Ao dialogar com esses autores, esta pesquisa se alinha a uma tradição intelectual que compreende a diáspora como um conceito crítico, capaz de revelar tanto as violências estruturais do mundo colonial quanto as estratégias de reinvenção cultural e política produzidas pelas populações negras no pós-escravidão.

Mais do que descrever um fenômeno geográfico de dispersão, a diáspora passou a expressar a construção de uma consciência negra global, articulada entre experiências vividas em diferentes pontos do Atlântico (Figura 1).

Figura 1 – Dinâmica das rotas e articulações econômicas da diáspora africana no mundo (séculos XV a XIX)



Fonte: Anjos, 2009.

A partir dessa inflexão, não se trata apenas de usar “diáspora” como descrição neutra de deslocamentos, mas de compreender como o termo passa a operar, ele próprio, como categoria analítica e política. Como observa Lima (2020), a noção de diáspora é relativamente recente no vocabulário que busca articular as experiências históricas de populações negras em diferentes pontos do Atlântico. Segundo o autor:

É claro que artistas e intelectuais negros de Edward Wilmot Blyden, Martyn Delany e Pauline Hopkins, no século XIX, até W.E.B du Bois, Marcus Garvey e Tiemoko Garan Kouyaté no início do século XX, estiveram engajados por muito tempo em temas relacionados ao internacionalismo, mas o termo diáspora somente nos últimos quarenta anos tem sido escolhido para demonstrar as conexões e pontos em comuns entre os grupos de ascendência Africana espalhados pelo mundo (Lima, 2020, p. 2).

Ao destacar que a palavra “diáspora” só ganha centralidade nas últimas décadas, Lima (202) chama atenção para um deslocamento importante: aquilo que era vivido como circulação, exílio, internacionalismo negro e luta anticolonial passa a ser nomeado e pensado como pertencimento diaspórico. Em outras palavras, o termo deixa de ser apenas um rótulo geográfico e passa a funcionar como chave de leitura

das conexões históricas, políticas e afetivas entre sujeitos e comunidades de ascendência africana em diferentes contextos nacionais.

Nesse panorama, os intelectuais negros passaram a ressignificar o conceito como ferramenta de reconstrução histórica, política e identitária dos povos africanos e seus descendentes, na diáspora atlântica negra, em contraponto às narrativas coloniais de hierarquização e subalternização racial.

As dispersões africanas não cabem apenas no termo “diáspora”, por tratar de múltiplas experiências de deslocamento, boa parte delas forçada pelo processo de escravização. Assim sendo, cabe melhor conceituar como “diásporas africanas”, no plural, como uma categoria geopolítica que vai dar conta de múltiplos processos identitários.

De acordo com esse entendimento, no ano de 2003, durante a 2ª Sessão Ordinária da Assembleia da União Africana, realizada em Maputo, Moçambique, a diáspora africana foi formalmente reconhecida como parte integrante do continente africano e como elemento constitutivo do projeto político da União Africana. Nesse reconhecimento, a diáspora é compreendida como resultado histórico de processos forçados de deslocamento, incluindo explicitamente o tráfico transatlântico de africanos escravizados, bem como outras formas de migração e dispersão ocorridas ao longo da história moderna e contemporânea (UNIÃO AFRICANA, 2003).

Ao incorporar a diáspora como sua “sexta região”, a União Africana reconhece não apenas a dimensão demográfica desse fenômeno, mas também sua centralidade histórica, política e cultural na constituição do mundo moderno. Tal reconhecimento reforça a compreensão da diáspora africana como um processo marcado pela violência do escravismo, pela ruptura territorial e, simultaneamente, pela capacidade de reinvenção cultural, política e simbólica das populações africanas e afrodescendentes fora do continente. A organização solicitou formalmente que se definisse, o mais brevemente possível, o significado da diáspora africana, dando início ao processo que viria a consolidá-la como a sexta região do continente (União Africana, 2003).

Segundo a União Africana, a existência de uma sexta região fora do seu continente, formada por populações afrodescendentes, é composta por comunidades que mantêm vínculos culturais, históricos e simbólicos com a África, ainda que estejam geograficamente afastadas dela.

Nessa lógica, os vínculos são estabelecidos por trajetórias marcadas pelo sequestro, pela escravização, assim como por migrações econômicas e políticas traçadas pelo colonialismo histórico. Nesse sentido, é importante pensar que as diásporas africanas não implicam uma identidade única e estática, com o imperativo de abandono das identidades situadas e reconhecidas pelos seus agentes, como por exemplo: "afro-brasileiro", "afrodescendente", "negro", "preto", entre outras (Hall, 2003).

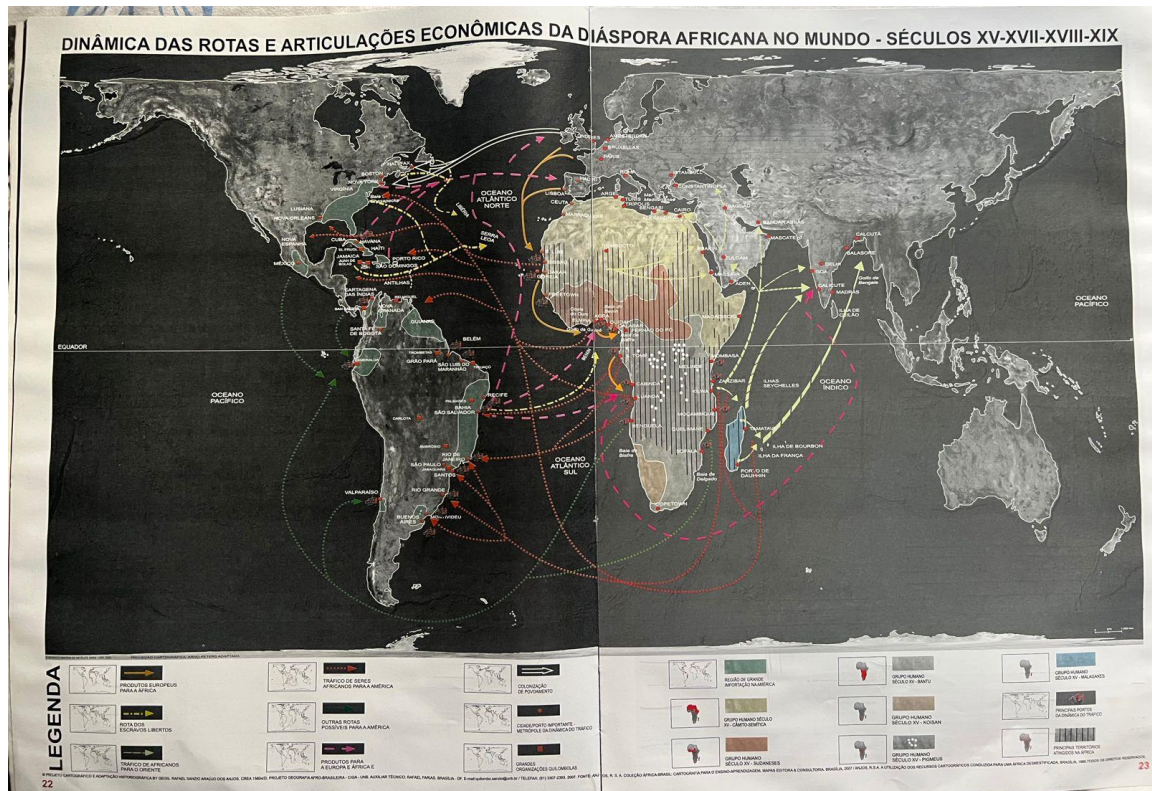
A ideia de diáspora opera em outra chave: ela define um lugar político nas relações internacionais, uma localização histórica dentro de um processo de violência, resistência e reconstrução cultural global. De acordo com os dados mais recentes do Censo Demográfico de 2022, realizado pelo IBGE, mais da metade da população brasileira (55,5%) se autodeclara preta ou parda, totalizando cerca de 112,7 milhões de pessoas (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022).

Esse contingente reforça o Brasil como o país com a maior população afrodescendente fora do continente africano, o que justifica, sem embargos, as proposições ideológicas e normativas da União Africana em seu esforço de consolidar um território africano fora de seu continente.

Portanto, a existência e permanência de elementos culturais, filosóficos e ancestrais das etnias africanas nas Américas, sobretudo no Brasil, evidencia não somente a força simbólica e identitária, mas as implicações jurídicas, econômicas, políticas e diplomáticas que tratam de negócios e acordos transnacionais na geopolítica mundial.

Sob esse olhar, no Recôncavo Baiano, notadamente na cidade de Cachoeira, um dos principais entrepostos do tráfico negreiro e do ciclo do açúcar, do fumo e mais recentemente do eucalipto e do bambu, as etnias africanas deslocadas forneceram os elementos civilizatórios que criaram instituições negras como os quilombos, irmandades e terreiros de candomblé (Figura 2).

Figura 2 – Referências da dinâmica da diáspora africana para o Brasil



Fonte: Anjos, 2009.

Dessa forma, mesmo após o fim do tráfico legal, com o advento da Lei nº 581 de 1850, conhecida como Lei Eusébio de Queirós, e a abolição da escravidão pela Lei nº 3.353/1888, os trânsitos comerciais, políticos e religiosos pelo Atlântico Sul continuaram proporcionando trocas, diálogos e recriações religiosas e culturais.

De acordo com Gilroy (1956), o “Atlântico Negro” é uma zona de troca, trânsito e criação cultural que desafia as fronteiras nacionais e essencialismos raciais. Para Gilroy (1956) a experiência negra é constituída por deslocamentos constantes entre África, Américas e Europa, na qual música, literatura, práticas religiosas e experiências de luta forjam uma cultura diaspórica transnacional.

As comunidades tradicionais de terreiro, portanto, estão inseridas na dinâmica do trânsito do Atlântico Negro, no passado por intermédio dos retornos dos escravizados libertos a seu território de origem, ou ainda hoje, pela busca dos obis e orobos³⁵ africanos pelos adeptos do candomblé, ou pelo labor dos imigrantes legais e ilegais nigerianos e togoleses na cidade de Salvador, na venda e na costura de asós.³⁶

³⁵ Frutos usados nos rituais para consulta a Ifá.

³⁶ Tecidos africanos, roupas em estilo africano.

3.1 A DIÁSPORA YORUBÁ NO RECÔNCAVO

Na segunda quadra do século XIX, a maior leva de africanos escravizados que desembarcou em território brasileiro, especialmente na região do Recôncavo da Bahia, é composta por indivíduos de origem iorubá, conhecidos no contexto brasileiro como nagôs. Segundo Sousa Júnior (2005, p. 54), “os nagôs constituíram o maior contingente étnico desembarcado no Recôncavo Baiano nesse período, tornando-se protagonistas na reconstrução cultural e religiosa das comunidades africanas diaspóricas na região”.

Nesse contexto histórico específico, os nagôs desempenharam papel central na organização social, cultural e religiosa das comunidades afro-brasileiras no Recôncavo Baiano. Conforme argumenta Sousa Júnior (2005, p. 86), “os nagôs estruturaram suas práticas religiosas de forma a preservar vínculos com o passado africano, criando simultaneamente estratégias eficazes para enfrentar as pressões sociais e políticas impostas pela escravidão”.

Ademais, segundo Sousa Júnior (2005, p. 112), esses africanos diaspóricos não apenas reproduziram costumes originários, mas também criaram dinâmicas sociais e culturais, adaptando-se às circunstâncias históricas brasileiras e reafirmando continuamente sua identidade étnica por meio da religião e da cultura.

Essa etnia é, portanto, fundamental para conferir identidade ao território da Terra Vermelha, articulando ancestralidade e inovação nas práticas religiosas e culturais. Nesse sentido, Hall (2003, p. 31) destaca que, na experiência diaspórica, as identidades são simultaneamente deslocadas e múltiplas, sendo continuamente reconstruídas no espaço de tensão entre a memória da origem e a necessidade constante de reinvenção em território marcado pela exploração colonial. Assim, a identidade nagô na Terra Vermelha emerge desse fenômeno.

A presença dos povos iorubás capturados na costa ocidental da África estruturou não apenas a força de trabalho, mas também a cultura religiosa, as línguas litúrgicas, os sistemas de parentesco e as formas de organização social que resistiram ao apagamento colonial. Pierre Verger (1997) destaca que os escravizados iorubás, ao serem trazidos para o Brasil, trouxeram consigo não apenas seus orixás, mas também os fundamentos da relação entre culto, território e ancestralidade.

A diáspora, portanto, é vivida no corpo e no espaço. Como afirma Paul Gilroy (2001), trata-se de uma experiência transatlântica marcada por deslocamentos,

perdas e recriações contínuas, em que a memória é convocada como instrumento de reconstrução de pertencimento.

A diáspora iorubá, em especial aquela que se estabeleceu no Recôncavo da Bahia, é um exemplo notável de como experiências transatlânticas formaram territórios simbólicos e espirituais. A chegada maciça de iorubás no final do século XVIII e ao longo do XIX, concentrados sobretudo em Cuba, São Domingos e na Bahia, deu origem a processos culturais profundamente marcados pela reinvenção e adaptação.

Os iorubás se concentraram em três grandes áreas no fim do século XVIII e durante o século XIX: Cuba; Bahia, no Brasil e São Domingos. Contudo é importante analisar a concentração nessas áreas principais levando em consideração que nenhum grupo imigrante europeu emigrado às Américas entre 1651 e 1850 havia se espalhado por um território de tal amplitude como o Novo Mundo (Falola; Childs, 2024, p. 29).

A etnogênese iorubá foi resultado de um processo histórico e social que envolveu tanto a preservação quanto a criação de vínculos culturais. A categoria nagô, portanto, é construída durante o trânsito do tráfico de escravos, não existindo enquanto uma autodeterminação nativa.

Como muitos grupos de imigrantes, no começo os iorubás não existiam como um povo coeso e consciente de si mesmo. [...] O surgimento dos iorubás – o lucumí em espanhol, ou nagô em português – pode não ter ocorrido antes que a diáspora iorubá estivesse bem avançada e talvez até o século XIX (Falola; Childs, 2024, p. 44).

Na cidade de Cachoeira, o termo nagô é sinônimo de Africano (Souza Junior, 2005, p.51), e uma categoria religiosa para diferenciar o culto religioso em relação aos candomblés jejes e angolas. Segundo Vivaldo da Costa Lima (1977, p.16), nagô poderia significar sujo ou piolhento. Assim, os nagôs formam um território de culto religioso, no Recôncavo da Bahia, que se contrapõe a um território colonizado, utilizando suas referências como base de sobrevivência. Como observam Falola e Childs (2024), mesmo diante da fragmentação étnica causada pelo tráfico, houve uma força centrípeta na recriação de identidades coletivas, cuja base era mais ritualística do que propriamente linguística ou genealógica.

É nesse contexto que os terreiros da Terra Vermelha – Ilê Axé Icimimó Aganju Didê e o Erán Opé Oluwá – ganham densidade histórica, pois são expressões do que Paul Gilroy denominou de "dupla consciência" (2001), pois, ao mesmo tempo em que

operam sob a marca da ruptura, resgatam formas de pertencimento fundadas na tradição da cultura iorubá.

Essas comunidades tradicionais de terreiro, portanto, encarnam a diáspora como um fenômeno cultural complexo, no qual o passado não é apenas memória, mas força viva que organiza o presente. Nesse sentido, é mais do que religião: é território político anticolonial.

Nesse processo de formação diaspórica, a Bahia assume papel central como lugar de reinvenção cultural, resistência religiosa e territorialidade ancestral. Foi nesse contexto que o Recôncavo Baiano, em especial a cidade de Cachoeira, tornou-se um espaço privilegiado para a sedimentação de práticas iorubás, convertidas em experiências afro-brasileiras singulares.

Dessa forma, o território da Terra Vermelha e as comunidades tradicionais de terreiro existentes, expressam não apenas a permanência de uma África reinventada, mas também as marcas do Atlântico Negro enquanto espaço histórico de opressão, agência e criação.

3.2 O RECÔNCAVO COMO TERRITÓRIO NEGRO E A CIDADE DE CACHOEIRA

O Recôncavo Baiano constitui uma sub-região do estado da Bahia situada ao redor da Baía de Todos os Santos, composta por um conjunto de municípios com forte densidade histórica, cultural e econômica. Engloba cidades como Cachoeira, São Félix, Santo Amaro, Maragogipe, Saubara, Muritiba, Cruz das Almas, entre outras, que desempenharam papel central no processo de colonização portuguesa, no tráfico transatlântico de africanos escravizados e na formação da sociedade baiana.

Sua configuração geográfica, com solos férteis, extensa rede hidrográfica e proximidade com Salvador, favoreceu a instalação dos primeiros engenhos coloniais e o desenvolvimento de práticas socioculturais afrodescendentes que, ao longo dos séculos, conformaram um território com múltiplas identidades.

Atravessado por processos coloniais que fizeram da região um dos núcleos mais intensos da presença africana nas Américas, o Recôncavo constituiu-se como um dos principais polos da *plantation* escravista no Brasil, com destaque para os engenhos de açúcar e o cultivo de fumo, articulados aos circuitos transatlânticos do tráfico negreiro.

Entre as cidades que compõem o Recôncavo Baiano, Cachoeira (Figura 3) se destaca como um dos principais entrepostos do Brasil colonial, uma porta de entrada também para o Sertão da Bahia, para as relações comerciais com a mineração da Chapada Diamantina, uma cidade portuária, com casas de tolerância, os chamados castelos, com prostitutas transitando no cais do porto e nas ruas paralelas à igreja matriz.

Figura 3 – Cidade de Cachoeira (BA), vista do Rio Paraguaçu



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2025.

Elevada à categoria de cidade em 1837, por decreto imperial e Lei provincial 44º, localizada às margens do Rio Paraguaçu, a 120 km de Salvador, com uma população de 29.250 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022), e área de 394.844 km² (Figura 4), sua posição estratégica favoreceu a circulação de mercadorias, ideias e pessoas entre o interior e o porto de Salvador, tornando-se um eixo fundamental do tráfico transatlântico e do ciclo da cana-de-açúcar e do fumo.

Figura 4 – Mapa da cidade de Cachoeira



Fonte: Imagem captada pelo aplicativo Google Eart, 2024.

Mas a cidade de Cachoeira não se inscreve apenas como ponto comercial, ela é também uma cidade do Brasil Africano (Anjos, 2009), cidade onde se preservam e reinventam práticas religiosas, estéticas e políticas africanas. Como aponta Velame (2020), a cidade representa uma verdadeira “encruzilhada da diáspora”, onde “a ancestralidade se territorializa e se projeta no espaço urbano e rural por meio das roças, irmandades, sambas e capoeiras” (Velame, 2020, p. 45).

Na Figura 5, há o registro do Cais do Porto de Cachoeira com destaque para o vapor da cidade que fazia a linha fluvial Salvador-Cachoeira, inaugurado em 1819. A imagem retrata o antigo cais de Cachoeira, Bahia, destacando o conhecido Vapor de Cachoeira atracado ao fundo, com expressiva movimentação de transeuntes, majoritariamente negros. A cena evidencia não apenas aspectos econômicos e sociais da época, marcados pelo transporte fluvial, mas também destaca a composição étnico-racial da população local, refletindo a herança afro-brasileira da região. A fotografia pertence ao acervo do Arquivo Público Municipal de São Félix.

Figura 5 – Cais do Porto de Cachoeira



Fonte: Arquivo Público Municipal de São Félix, Bahia, s.d.

Com uma área territorial de 394.894 Km² e uma população estimada em 30.550 pessoas em 2022, o último censo do IBGE identificou que 15.159 pessoas se autodeclararam pretas, 12.182 se autodeclararam pardas; portanto, 27.341 pessoas são afrodescendentes, o que demonstra um território com fortes marcas do Brasil Africano (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022). Dessa forma, trata-se de um território com densidade simbólica e cultural marcada pela presença de irmandades negras, quilombos e, sobretudo, terreiros de candomblé.

A lógica de ocupação urbana e rural revela uma íntima articulação entre espaço, ancestralidade e práticas religiosas, o que torna a cidade um verdadeiro arquivo vivo da diáspora africana (Velame, 2020). Essa elaboração se manifesta tanto nas formas de moradia e sociabilidade quanto na territorialização das práticas religiosas, que transformam o espaço vivido em espaço sagrado.

Em Cachoeira, essa lógica se expressa de maneira exemplar na constituição dos terreiros da zona rural, como o Ilê Axé Icimimó Aganju Didê e o Terreiro Viva Deus, ambos circunscritos no território da Terra Vermelha (Figura 6), cujas dinâmicas fundiárias e sucessórias são também atravessadas pelas marcas da diáspora.

Figura 6 – Foto da terra vermelha



Fonte: Acervo pessoal.

Cachoeira é uma cidade emblemática para as fricções das múltiplas identidades nacionais, e bem se correlaciona com o conceito de identidade multidimensional (Parés, 2018, p. 16) no campo das religiões afro-brasileiras. Os traços de um território negro estão inscritos na geografia da cidade e no inconsciente coletivo dos nativos e daqueles que acessam a cidade.

A reconstituição histórica – fruto de rica pesquisa de arquivo e de um conhecimento pormenorizado do campo – nos permite melhor entender a construção de Cachoeira no imaginário baiano e nacional, como a 'terra da macumba' ou a 'cidade do feitiço', processo que se deu, precisamente, no momento em que estavam sendo definidos os traços marcantes da identidade brasileira (Ferreira, 2009, p. 15).

É nesse sentido que se pode afirmar que a cidade de Cachoeira, enquanto parte do Recôncavo, é também uma encruzilhada entre África e Brasil, onde se reinscrevem permanentemente as cosmopercepções africanas e as forças coloniais e neocoloniais.

3.3 A DIÁSPORA COMO MOVIMENTO DE RECRIAÇÃO

A trajetória da diáspora africana nas Américas, e, em particular, no Recôncavo Baiano, evidencia que os deslocamentos forçados produzidos pela escravidão não significaram uma ruptura absoluta com os sistemas culturais, filosóficos e normativos oriundos do continente africano. Ainda que a violência colonial tenha se orientado para desorganizar famílias, interditar línguas, destruir referências religiosas e submeter os corpos à condição de mercadoria, a experiência histórica do cativo não eliminou a capacidade de reorganização social dos sujeitos africanos e afrodescendentes. Ao contrário: em múltiplas escalas, eles reconstituíram laços, criaram redes de proteção, produziram repertórios de linguagem, culto, cuidado e autoridade e, com isso, instituíram continuidades possíveis.

Nessa perspectiva, a diáspora não pode ser lida apenas como dispersão, mas também como movimento de recriação. Trata-se de um processo em que o território inicialmente imposto como espaço de expropriação e coerção é ressignificado como lugar de enraizamento simbólico, reconstrução de identidades e afirmação de cosmopercepções africanas. Essa recriação, porém, não se limita ao campo cultural em sentido abstrato: ela se concretiza no uso do espaço, na constituição de lugares de memória, na estabilização de redes comunitárias e na formação de territorialidades que se afirmam pela continuidade da vida coletiva e do culto. Assim, a diáspora é também um processo de construção territorial, em que práticas religiosas e formas de convivência reorganizam o cotidiano e produzem sentidos duráveis para o chão onde se pisa, planta-se, celebra-se, protege-se e transmite-se uma tradição.

No Recôncavo Baiano, a cidade de Cachoeira se destaca como núcleo privilegiado dessa elaboração histórica e simbólica. A geografia regional, em diálogo com o sistema colonial escravista, produziu condições materiais e sociais que favoreceram a emergência de territórios negros marcados por práticas religiosas, linguísticas e políticas de matriz africana. Em outras palavras, o Recôncavo não é apenas cenário: ele participa ativamente da formação dessas comunidades, na medida em que a organização do trabalho, os deslocamentos, os circuitos locais e a vida comunitária gestaram formas específicas de sociabilidade e de pertencimento. É nesse quadro que os terreiros se consolidam como instituições de longa duração: espaços de culto, mas também de acolhimento, transmissão de memória, formação, cuidado e proteção.

Os candomblés nagôs, em especial, inscrevem nesse território uma lógica que articula espaço, memória e resistência, compondo um Brasil africano vivido e permanentemente disputado. A categoria “nagô”, portanto, não remete apenas a uma identidade religiosa em diálogo com os orixás; ela expressa também a maneira pela qual sujeitos diaspóricos recriaram pertencimentos em solo brasileiro, reordenando o espaço vivido a partir de fundamentos próprios: senioridade, oralidade, ritualidade, reconhecimento comunitário e continuidade ancestral. Nesse sentido, o terreiro não aparece como simples “templo”, mas como território, e o território, por sua vez, não se reduz a um suporte físico: ele é uma trama de relações, memórias e regimes de legitimidade que regulam o uso, o pertencimento e a permanência.

Essa dimensão territorial pode ser lida, em termos geográficos, como expressão do território usado e do espaço vivido: não se trata apenas de uma localização, mas de um modo de existência que se materializa em práticas, circulações, fixações e vínculos. A vida ritual organiza o espaço, distribui funções, define acessos, cria interditos e consagra lugares, produzindo uma cartografia própria, fundada em critérios internos de relevância e sacralidade. Árvores, fontes, roças, caminhos, casas, roncós, espaços de preparo e de celebração não são “equipamentos” neutros: constituem uma espacialidade socialmente construída, carregada de valor, memória e obrigação, na qual o território é continuamente recriado pelo uso e pela experiência comunitária.

Ao mesmo tempo, essa recriação territorial envolve também uma dimensão normativa. As comunidades de terreiro não operam apenas com crenças, mas com formas próprias de organização, autoridade e regulação da vida coletiva. A sucessão, os cargos, as obrigações, os limites do que pode ou não ser feito, as formas de pertencimento e de legitimidade são reguladas por princípios e procedimentos que não se esgotam na legalidade estatal.

Esse ponto é crucial: o conflito contemporâneo não nasce apenas da disputa por um espaço físico, mas da colisão entre diferentes modos de produzir ordem e legitimidade. A "Lei do Orixá" atua como uma racionalidade normativa interna, baseada em senioridade, reconhecimento comunitário e consulta às divindades, formando uma gramática própria de continuidade e justiça.

É justamente nessa chave que a Terra Vermelha se torna central para esta pesquisa. Ao concentrar casas tradicionais e trajetórias comunitárias, o território revela tanto continuidades históricas quanto fraturas que atravessam o tempo: a modernização desigual, a racialização e a persistente fragilidade do reconhecimento jurídico das territorialidades de terreiro.

O que se observa é que a recriação diaspórica do território, que produz lugares sagrados e formas próprias de autoridade e sucessão, frequentemente entra em choque com categorias do direito estatal que operam por outros pressupostos: registro, título, posse civil, propriedade individual, cartografia técnica e procedimentos administrativos.

Por isso, o caso do Recôncavo, e de modo mais localizado, o da Terra Vermelha, será explorado no capítulo seguinte como laboratório empírico. As disputas fundiárias e sucessórias que afetam os terreiros tornam visível como conflitos atuais não são apenas episódios isolados, mas desdobramentos de longas durações históricas: aquilo que foi recriado como território sagrado e comunitário pode ser reclassificado, no campo jurídico, como bem passível de controle, partilha, reintegração ou disputa possessória. Assim, a judicialização aparece como arena em que se tensionam racionalidades distintas e onde se decidem, concretamente, os limites e as possibilidades de reconhecimento jurídico da continuidade simbólica e territorial dos povos de terreiro.

Nesse sentido, falar da diáspora como movimento de recriação, aqui, não é um exercício introdutório: é uma necessidade analítica para compreender por que os conflitos da Terra Vermelha não podem ser reduzidos a litígios civis ordinários. O que está em disputa, nos casos examinados, não é apenas o “direito de propriedade”, mas a possibilidade de permanência de territorialidades produzidas por uma história diaspórica que fez do território um lugar de memória, culto e existência coletiva tensão que se torna empiricamente visível nos dois estudos de caso analisados nesta dissertação: o conflito sucessório judicializado do Terreiro Viva Deus e o conflito fundiário entre o Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê e a empresa Penha Papéis e Embalagens.

4 SAVIGNY NÃO CONHECE O IFÁ – CONFLITOS SUCESSÓRIOS E FUNDIÁRIOS NO TERRITÓRIO DA TERRA VERMELHA

Começamos esta seção com uma imagem que atravessa o campo do visível e nos convoca à escuta do sagrado (Figura 7). Capturada pelo fotógrafo Tackun Lecy no Terreiro Ogunjá, em São Félix (BA), no ano de 2014, a fotografia registra o exato momento em que uma filha de santo “bolou no santo” – expressão do Candomblé que indica a incorporação súbita de uma divindade (orixá), provocando a queda ritual do corpo ao chão.

A mulher, vestida com trajes litúrgicos, encontra-se deitada em posição de rendição e passagem, enquanto outros corpos em movimento completam a cena. O uso do preto e branco acentua a força dramática da entrega espiritual e revela o corpo como lugar da presença do sagrado. A imagem, cedida pelo autor para uso exclusivo nesta dissertação, é um registro de grande valor etnográfico e simbólico, pois evidencia a potência da experiência religiosa nos terreiros como espaços de travessia e do poder da força vital das comunidades tradicionais do terreiro, o axé vivo nos corpos presentes no território vivido da Terra Vermelha.

Figura 7 – Incorporação no Terreiro Ogunjá



Fonte: Acervo pessoal.

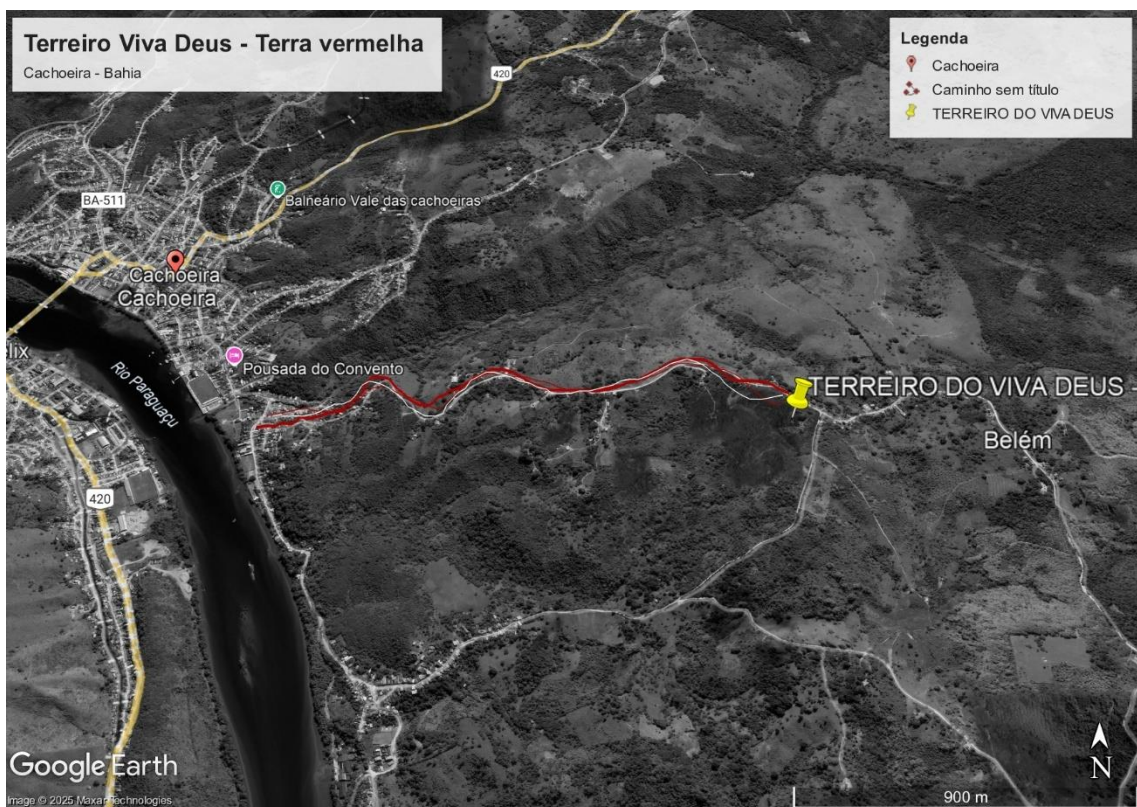
Aqui confrontamos as categorias do direito sucessório e fundiário ocidental, estruturadas por princípios como a propriedade individual, a herança escrita e o registro cartorial com os modos próprios de transmissão e permanência dos terreiros

de candomblé. Quando dizemos que “Savigny não conhece o Ifá”, enunciamos a insuficiência dos paradigmas civilistas diante das cosmo percepções que regem os vínculos espirituais e territoriais nos mundos afro-brasileiros.

4.1 HISTÓRIA DO TERREIRO VIVA DEUS: CARTOGRAFIA, TERRITÓRIO E ANCESTRALIDADE

O Terreiro Erán Opé Oluwá, mais conhecido como Viva Deus, localiza-se na zona rural da cidade de Cachoeira-Bahia, no alto da Terra Vermelha, com acesso pela ladeira do Quebra-Bunda, na subida da rua Tambor da Soledade, com entrada pela praça do Caquende (Figura 8).

Figura 8 – Mapa do acesso para o terreiro Viva Deus



Fonte: Imagem realizada pelo aplicativo Google Earth, 2025.

O Terreiro do Viva Deus está situado entre duas importantes e centenárias casas de candomblé nagô da região, o terreiro Loba Nekun, seu vizinho mais próximo, fundado em 1914, e o Ilê Axé Icimimó Aganju Didê, fundado em 1917, que se encontra um pouco adiante (Figura 9).

Figura 9 – Localização do Viva Deus na Localidade da Terra Vermelha



Fonte: Velame, 2015.

O Erán Opé Oluwá foi fundado em 1911 por José Domingos de Santana, o lendário feiticeiro Zé do Vapor. Inicialmente, seu José Domingos era um calundzeiro, não tendo um espaço fixo de culto a seus orixás, e, assim mantinha seus atendimentos espirituais e medicinais em sua residência, localizada na Rua do Carmo, próxima ao cais do porto de Cachoeira. Nesse espaço, ele realizava consultas, tratamentos e aconselhamentos espirituais, mas ainda não conduzia celebrações públicas, xirês ou grandes festas de orixá (Velame, 2015, p. 127-129).

Figura 10 – Imagem oblíqua do Território do terreiro Viva Deus



Fonte: Acervo pessoal.

A fundação territorial do terreiro ocorre em decorrência de um episódio central na memória oral: a cura, por meio de seus trabalhos religiosos, da esposa do maestro Tranquilino Bastos, importante personalidade política e cultural da cidade. Como gesto de gratidão, Tranquilino Bastos doou a Zé do Vapor uma propriedade rural de sua família, com “porteira fechada”, para que ali ele pudesse fundar sua casa de axé e estabelecer um espaço permanente de culto e cura (Velame, 2015, p. 129).

Com a transferência para o novo espaço, Zé do Vapor transforma a antiga sede da fazenda em casa de orixá, planta os axés, ergue o sabaji e o roncó, instala os assentamentos dos orixás, estabelece os atins – árvores sagradas –, e consagra Ogum Wari como patrono do axé.

Figura 12 – Imagem de parte da área externa e do Barracão do Viva Deus (2019)



Fonte: Imagem cedida pelo Fotógrafo Tackun Lecy.

A sucessão de lideranças no Viva Deus sempre foi pautada por normas da tradição nagô-ijexá, guiadas pelos oráculos e pelo reconhecimento comunitário. A linha sucessória histórica mapeada por Fábio Velame (2015, p. 127) apresenta a seguinte ordem de condução do axé: Zé do Vapor, Antônio, Misael de Oyá, Amozinho e Sérgio Barbosa de Oxalá. Todos ogans, formados dentro do próprio egbé, vinculados à linhagem fundadora. O atual conflito emerge após o falecimento do Babalorixá Sérgio Barbosa. Na cidade de Cachoeira, o terreiro Viva Deus é identificado como da nagô-ijexá, um culto oriundo de atores religiosos ligados ao culto ijexá.

Os moradores da cidade guardam muitas histórias sobre a embarcação a vapor que se movia sem o auxílio de ventos ou remos, e sobre um de seus tripulantes, o próprio Zé do Vapor, que trabalhava na cozinha do navio (Souza Junior, 2005, p. 61-62).

Segundo relatos preservados por líderes locais, Zé do Vapor era filho de Ogum e foi iniciado nos mistérios dos orixás e voduns desde cedo, acompanhando os rituais nagôs e fundando uma linhagem de lideranças religiosas de prestígio (Figura 13).

Figura 13 – José Domingos de Santana – Zé do Vapor



Fonte: Arquivo do Centro de Estudos Afro Orientais (CEAO/UFBA), 2025.

José Domingos de Santana, Zé do Vapor, segundo registros orais coletados por Sérgio Barbosa, teria nascido em 5 de maio de 1870, na cidade de Santo Amaro, e faleceu em 7 de junho de 1938 (Souza Junior, 2005, p. 62-63). Como descrevem Coutinho, Costa e Moraes Filho (2021), o Erán Opé Oluwá tem como patronos Ogum, Iemanjá e Oxumarê, e ocupa uma vasta área de terra onde árvores sagradas (àtíns) que funcionam como sentinelas espirituais.

Figura 14 – Ferramenta de Ogum na entrada do Viva Deus



Fonte: Imagem cedida pelo Fotógrafo Tackun Lecy, 2019.

Elas resguardam os fundamentos dos orixás, sustentando os vínculos entre o território e a ancestralidade. “Em sua amplitude, o tempo no Viva Deus, toma contornos de contemplação e imensidão. Os elementos da natureza estão todos presentes nesse terreiro, que guarda os sentidos do candomblé atrelados à cura, à fé e à resistência” (Coutinho; Costa; Moraes Filho, 2021, p. 136).

O Viva Deus consolidou-se não apenas como espaço litúrgico, mas como um território organizado a partir de uma lógica comunitária e solidária de uso do espaço. Para além das práticas rituais, o terreiro estruturou formas coletivas de sobrevivência baseadas na agricultura de subsistência e na criação de animais, integradas tanto às necessidades cotidianas quanto às exigências do culto.

Muitos filhos de santo, oriundos da cidade, passaram a residir na roça em casas de adobe e taipa, cultivando pequenas lavouras e criando animais, o que evidencia a constituição de uma microeconomia solidária sustentada pelo trabalho coletivo, pela

partilha de recursos e pelo pertencimento religioso. Como destaca Velame (2015, p. 140):

Essa microeconomia, em que o povo de santo retira da terra do templo o seu sustento no dia a dia, retira a sua manutenção material, conserva, também, o próprio sistema dinâmico do axé do terreiro. A coesão do egbé envolta do templo, dado por meio da economia, é o que possibilita, naquele momento e circunstância, a existência do candomblé, conservado pela alimentação, potencialização e distribuição do axé do templo durante as festas e obrigações dos orixás, realizadas por essa comunidade terreiro que existia e vivia pelo trabalho na terra no terreiro de Zé do Vapor.

A espacialidade do terreiro remete diretamente aos fundamentos organizativos das antigas comunidades iorubanas, os nagôs no Brasil, nas quais a disposição do espaço não se dava de forma aleatória, mas obedecia a uma lógica cosmológica que articulava o sagrado, o político e o social.

A divisão espacial do terreiro se assemelha muito às casas de orixás fundadas em meados do século XIX e início do século XX, como, por exemplo, os terreiros Ilê Axé Iyá Nassô Oká – conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, o Zoogodô Bogum Malê Seja Hundé de Cachoeira, e seu vizinho, o Ici Mimo Aganjú Didê (Figura 15).

Figura 15 – Planta esquemática do Terreiro Viva Deus, Terra Vermelha, Cachoeira-BA

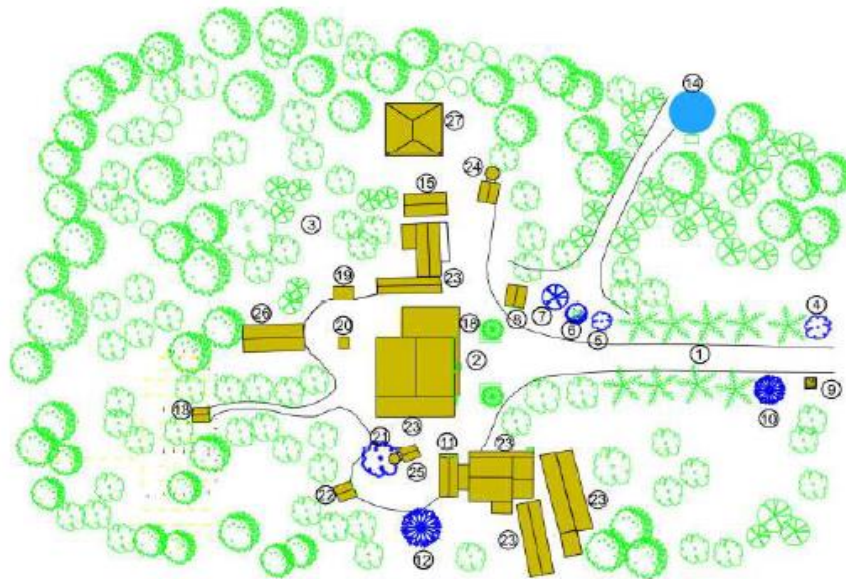


Fig.75: Viva Deus: 1-entrada, 2-barracão, 3-mata sagrada, 4-Exu Bomboxira, 5-Dacor, 6-Tempo, 7-Ossaim, 8-Obaluaiê, 9-Exu de Ogum, 10-Coladina, 11-Casa de Ogum, 12-Ogum, 13-Casa de Egum, 14-Fonte de Oxum, 15-Casa de Oxalá, 16-Casa de Farinha, 17-Casas, 18-Casa de Dadi, 19-sanitários, 20-local matança, 21-Oxóssi, 22-Casa de Egum, 23-Quartos, 24-Casa de Oxumaré, 25-Casa de Oxóssi, 26-Refeitório, 27-Casas. Data:2010.

Fonte: Velame (2015).

4.1.1 A disputa judicial pelo controle do Terreiro Viva Deus

O Viva Deus tem um histórico de lideranças masculinas, e, segundo a narrativa oral de alguns integrantes da casa, senta-se na cadeira como líder religioso apenas homens. José Domingos, conhecido como Zé do Vapor, foi o fundador da casa. Após sua morte, assumiu um senhor de prenome Antônio, seguido por Misael de Oyá, Amozinho, e, por fim, Luiz Sérgio Barbosa, conhecido como Sérgio de Oxalá, por ser ele filho desta divindade.

Importa destacar, contudo, que as religiões de matriz africana guardam para seus templos e para suas lideranças uma ampla margem de autonomia. Cada terreiro constitui um microcosmo normativo próprio, no qual se definem regras específicas de sucessão, critérios de legitimidade e formas de organização interna, não havendo um modelo universal obrigatório a ser seguido.

Mais do que a configuração formal dos cargos, o que assegura a continuidade da casa é o reconhecimento simbólico e ritual atribuído à liderança pelos/as filhos/as

de santo e pelas demais casas com as quais o terreiro se relaciona. Nesse sentido, o padrão de sucessão masculina no Viva Deus deve ser compreendido como uma escolha histórica e política desta comunidade específica, e não como uma norma geral das tradições de axé.

Optou-se, nesta seção, por não nominar diretamente todos os sujeitos envolvidos no conflito sucessório, utilizando-se, sempre que possível, designações funcionais, institucionais ou religiosas (como líder religioso, Babalaxé, dirigente da associação civil, herdeiros consanguíneos e espirituais). Tal opção decorre de critérios éticos e metodológicos, visando preservar os envolvidos, sem prejuízo da análise empírica, jurídica e etnográfica dos fatos, especialmente porque os conflitos aqui descritos ainda produzem efeitos simbólicos, institucionais e judiciais no território pesquisado.

Com a morte de Sérgio de Oxalá, a casa permaneceu temporariamente fechada. Segundo os preceitos internos desta comunidade tradicional de candomblé e por designação do orixá Ogum, a sucessão e a liderança da roça recaíram sobre um dos seus netos, que se torna o atual Babalaxé, posto máximo dentro da hierarquia da tradição religiosa nagô Ijexá mantida na casa.

A estrutura institucional do Viva Deus, no entanto, também contempla uma associação civil, formalizada e regida pelas normas do Código Civil, Lei 10.406/2002 (Brasil, 2002). É necessário dizer que os terreiros de Candomblé, para conseguirem dialogar com as instituições do Estado, necessitam institucionalizar suas casas com estatutos que sigam as normas do Código Civil, Lei 10.406/2002. A falta de normas específicas que conduzam uma normatividade civil sem especificidade deixa uma lacuna para uma hermenêutica jurídica sem observância das normas internas dos terreiros.

Essa lacuna normativa tem produzido problemas concretos para diversas entidades religiosas de matriz africana, especialmente no campo tributário, onde exigências fiscais e cobranças administrativas passam a incidir sobre associações civis que, na prática, exercem funções eminentemente religiosas, comunitárias e tradicionais.

Portanto, é nessa dualidade entre as regras do terreiro, o que chamo aqui de “lei do orixá”, e o estatuto civil da casa, e seus atos administrativos necessários, sobretudo a eleição de corpo diretivo da associação, que se inicia o caminho do conflito político sucessório entre os netos do Babalaxé Sérgio Barbosa.

Com esse panorama, no ano de 2021, com o advento do projeto “Patrimônio Sagrado do Recôncavo”, financiado com recursos da Lei Aldir Blanc e conduzido pelo IPAC, cresceu a tensão entre o Babalaxé e sua irmã biológica, então presidente da associação civil.

A presidenta da associação civil, com um grupo apoiador, realizou uma assembleia virtual, considerada pelo Babalaxé e seus apoiadores como irregular, com o objetivo de eleger uma nova diretoria da associação civil do Viva Deus.

Com a realização da assembleia virtual, realizada em 28 de fevereiro de 2021, e com votação favorável à sua eleição, a nova presidente da associação notifica extrajudicialmente o líder religioso para que entregasse as chaves do terreiro, dando início também à distribuição de *oyès*,³⁷ cargos religiosos, a pessoas que, segundo o Babalaxé e seu grupo, são estranhas ao corpo religioso do terreiro, o que, à luz da normatividade ritual do candomblé, configura uma grave violação simbólica e religiosa, equiparável a uma ruptura dos fundamentos do axé da casa.

O Babalaxé recusou-se a entregar as chaves e a abandonar sua condição de líder religioso, contra notificou a presidência da associação, informando da suposta irregularidade da assembleia e de seus abusos no campo religioso. Alegou ainda que sua legitimidade decorre não apenas da tradição interna da casa, mas também do seu histórico de iniciação, obrigações cumpridas e reconhecimento da comunidade, além de se enquadrar plenamente nas exigências do estatuto da organização civil vinculada ao terreiro.

Insatisfeita com a recusa do líder religioso, e entendendo por seu afastamento da condição de Babalaxé, a então presidente da associação civil ajuíza ação de reintegração de posse com pedido de tutela antecipada, ação protocolada na Vara Cível da comarca de Cachoeira e tombada sob nº 8000107-19.2022.8.05.0034.

Na petição inicial, a autora alegou que o campo religioso e civil do terreiro sempre fora alinhado, e que, após o falecimento do senhor Sérgio Barbosa, a casa ficou sem amparo civil e religioso, e que os integrantes não tiveram ânimo para conduzir as mudanças necessárias, e, nesse panorama, se reuniram e passaram, de forma provisória, a posse do candomblé ao Babalaxé, na condição de líder religioso e presidente da associação.

³⁷ - Cargos religiosos dentro da estrutural sacerdotal de uma casa de candomblé

Alegaram também que perceberam, na gestão do Babalaxé, um estado de degradação do terreiro, solicitando sua saída do espaço com a entrega das chaves. Visto que ele não atendeu ao determinado na notificação, o esbulho da posse restou configurado, sendo requerida reintegração de posse com tutela de urgência.

Após audiência de justificação³⁸, realizada em 06 de setembro de 2022, por videoconferência, o magistrado de piso da comarca de Cachoeira, em decisão interlocutória, acolheu a tese possessória, afirmando que a posse legítima decorreria do vínculo formal com a associação civil, hoje sob o comando da autora, ora presidente, de modo que deferiu a liminar para reintegrar a autora da ação na posse do imóvel, concedendo ao líder religioso, réu da ação, o prazo de 30 dias para desocupação voluntária, sob pena de mandado de reintegração com uso de força policial.

Diante da decisão exarada, o Babalaxé interpôs agravo de instrumento junto ao Tribunal de Justiça do Estado da Bahia, protocolado em 24.01.2023, tombado sob o número: 8002317-14.2023.8.05.0000. No recurso, afirmou que, após a morte de Sérgio Barbosa, tomou posse como Babalaxé, conforme documento enviado à Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB), assinado inclusive pela então presidente da associação.

Alegou também a surpresa com a instauração de uma nova diretoria em eleição virtual em plena pandemia, e a ilegitimidade religiosa da presidente da associação tanto no plano civil quanto no plano religioso, visto que nunca participou efetivamente para garantir a subsistência da casa, além de não ter cumprido suas obrigações religiosas no Viva Deus.

Assim, por ocasião do julgamento do Agravo de Instrumento ³⁹nº 8002317-14.2023.8.05.0000, que tramitou na Quinta Câmara Cível em 2023, proferi a frase: *Savigny não conhece o Ifá.*

³⁸ - A audiência de justificação está disciplinada no art. 562 da Lei 13.105/2015, tem como objetivo a elucidação dos fatos pertinentes a posse anteriormente atribuída ao proprietário do imóvel e quanto a possível violação desta posse através de turbação, esbulho ou ameaça. É possível ver a audiência citada pelo link: <https://playback.lif.esize.com/#/publicvideo/e398dbdf-9304-41ca-816d-ee69e8bee513?vcpubtoken=29dbe1ae-9a4b-4100-803c-2f45d5e8a708>

³⁹- Agravo de instrumento é um recurso que visa combater decisões interlocutórias proferidas pelo juiz durante a marcha processual, ou seja, decisões que não dão fim ao processo, que não são terminativas. O recurso de agravo está disciplinado nos artigos 1015 a 1020 da Lei 13.105/2015

Savigny refere-se a Friedrich Carl von Savigny, jurista alemão do século XIX e um dos principais expoentes da tradição civilista europeia, cuja concepção de direito está ancorada na racionalidade jurídica ocidental, escrita e estatal.

Ifá, por sua vez, é o orixá da adivinhação na tradição iorubá, responsável por orientar a vida humana por meio do sistema divinatório dos *odù*, constituindo uma forma própria de conhecimento normativo, ético e cosmológico.

O agravo buscou reverter a decisão interlocutória proferida pelo magistrado da Vara Cível da Comarca de Cachoeira, nos autos do processo de ação de reintegração de posse nº 8000107-19.2022.8.05.0034, em sede de tutela antecipada, que deferiu liminar à parte autora, presidente da sociedade civil da Associação Beneficente do Culto Afrobrasileiro do Terreiro Viva Deus, determinando a desocupação voluntária, no prazo de trinta dias, do líder religioso das terras do Viva Deus, sob pena de reintegração de posse com uso de força policial.

No agravo, foram mobilizados tanto argumentos técnico-jurídicos quanto epistemológicos e religiosos. Do ponto de vista jurídico-formal, o argumento foi que o Babalaxé exercia a posse mansa, pacífica e ininterrupta do imóvel, sendo responsável por sua conservação, manutenção, gestão ritualística e organização interna do terreiro há anos, conforme depoimentos e documentos anexados ao processo.

Também foram destacados o caráter estratégico da ação possessória como tentativa de legitimar, por meio do sistema de justiça, uma ruptura com os princípios sucessórios tradicionais do candomblé, em que a liderança religiosa não se define por interesses civis e econômicos, mas por critérios assentados na Lei dos Orixás. Foi nesse contexto que afirmei a frase que intitula este capítulo.

Argumentei que, na lógica normativa dos candomblés, os conflitos sucessórios e territoriais internos não são resolvidos com base em registros cartoriais ou contratos civis, mas por intermédio da Lei dos Orixás, com base nos princípios da consulta aos orixás junto aos sistemas divinatórios de Ifá, ou outro método divinatório e consultivo de utilizado pela comunidade tradicional, com atenção aos princípios da senioridade e oralidade, ou por consaguinidade ancestral com consulta aos orixás sob o devido assento daquele(a) que é escolhido.

Ifá, segundo Salami (1999), é o orixá da adivinhação no sistema religioso iorubá, aquele que estabelece o elo entre o mundo visível e invisível, entre os vivos e os ancestrais, orientando as condutas humanas a partir de um conhecimento ritual,

filosófico e jurídico. Sua palavra, expressa nos *odu*⁴⁰, é considerada norma legítima e soberana nos sistemas africanos de justiça.

Nesse sentido, as determinações de Ifá não apenas organizam a sucessão espiritual nos terreiros, como também fundamentam a relação dos candomblés com a terra, compreendida como território sagrado, e os eventuais conflitos fundiários são resolvidos pelos orixás.

Em vários encontros durante o caminhar processual, ouvi do Babalaxé e de alguns dos filhos da casa que Ogum o determinou como futuro Babalaxé antes mesmo do falecimento de Sérgio Barbosa, e que, se sua determinação não fosse respeitada, Ogum derrubaria o telhado, uma alegoria que demonstraria sua fúria e poder.

A frase proferida causou desconforto. Em diligência na comarca de Cachoeira, o magistrado de piso, irritado com o agravo de instrumento interposto, questionou, com ironia: que inovação jurídica era aquela na qual uma divindade – um deus, um orixá – teria posse ou propriedade da terra. A pergunta, ainda que provocadora, apenas evidenciava o abismo epistemológico entre os sistemas normativos eurocentrados e as cosmopercepções ⁴¹nagôs, especialmente no modo como cada um compreende autoridade, posse da terra e legitimidade das decisões.

Como se verá nos tópicos seguintes, tal descompasso está na raiz dos conflitos fundiários e sucessórios observados nos casos analisados, em que a aplicação do direito estatal, dissociada das normatividades próprias dos terreiros, tem produzido processos de judicialização que tensionam a continuidade simbólica, territorial e comunitária dessas casas.

4.1.2 A disputa entre sistemas normativos: entre Savigny, Ifá e o território simbólico dos terreiros

A fundamentação da decisão interlocutória que determinou a saída do Babalaxé o Babalaxé sucessor em 30 dias sob ameaça de uso de força policial, trouxe como argumentos duas teorias sobre a posse: A teoria subjetiva da posse, formulada por Friedrich Carl von Savigny, também conhecida como teoria clássica, compreende a

⁴⁰ - Odú é um conceito central nas religiões de matriz africana, especialmente no Ifá e Candomblé, representando o destino individual, o caminho de vida, a herança ancestral e a força que rege cada pessoa

⁴¹ - Cosmopercepção é um conceito que bem se alinha a cultura Yorubá, que privilegia outros sentidos que não apenas o visual, mas a combinação de vários sentidos, e várias dimensões em diálogos, notadamente a ancestral.

posse como a conjugação de dois elementos: o *corpus*, correspondente ao poder físico sobre a coisa, e o *animus domini*, entendido como a vontade de tê-la como sua.

Essa concepção, como lembra a doutrina tradicional, reduz a posse a uma extensão subjetiva da propriedade, ligada à intenção individual de domínio. Assim sendo, a posse é igual a *Corpus + domine*, na seguinte sentença $P = C + D$.

A segunda teoria seria a objetiva da posse, construída por Rudolf von Ihering. Esta entende que a posse é o exercício do direito de propriedade, sendo ela um poder de fato, não necessitando, portanto, de *animus domini*, sendo adequada a seguinte sentença $P = C$, ou seja, a posse é corpo.

Considerando que o Código Civil brasileiro adota a teoria de Ihering, com lastro no artigo 5º, XIII, da Constituição Federal, e nos artigos 1.196 a 1.203 da Lei 10.406/2002 – Código Civil, e apoiada no enunciado 492 da V Jornada de Direito Civil, e entendendo que o imóvel era de uso da associação civil, representada no ato pela presidente, e que não cabia, na ação em curso, um debate sobre a ilegitimidade da autora da ação na sua função de presidenta, e que o terreiro foi entregue ao neto de Sérgio Barbosa, para manutenção, e que ele se negou a sair após a notificação, estavam supostamente presentes os requisitos para concessão da liminar pelo esbulho demonstrado.

A decisão interlocutória em nenhum momento tratou das especificidades do território religioso, das conformações hierárquicas do candomblé, nem das nuances de conflitos religiosos. A decisão se fundamentou apenas nas teorias clássicas sobre posse e propriedade.

A decisão atacada em agravo de instrumento, com argumentos acerca do exercício da posse pelo neto de Sérgio Barbosa, ora babalaxé e seu lugar de líder religioso com autoridade máxima, além de contestar a eleição da presidência da sociedade em assembleia virtual na pandemia, gerou um dissabor com o magistrado, em razão do comentário que havia um desconhecimento do judiciário, na pessoa do magistrado, das leis que regem os candomblés nagôs de Cachoeira.

O acórdão que julgou o mérito da questão, entendeu que não foram comprovados os requisitos do artigo 561 do CC/2002, que a autora da ação não comprovou estar na posse do terreiro, e que a posse estava sendo exercida pelo novo Babalaxé antes de 2021, sobretudo, pelo documento enviado a FENACAB, assinado também pela então dirigente da associação civil.

Em audiência de instrução e julgamento, realizada em 11 de junho de 2024⁴², os depoimentos das partes foram realizados e testemunhas foram ouvidas, todas elas envolvidas nas relações dos candomblés do Recôncavo da Bahia, a maioria delas mais interessadas em informar sobre questões acerca das práticas litúrgicas e das questões hierárquicas do terreiro do Viva Deus, e de quem mandava era “Ogum”, que sobre a quem realmente pertencia a posse humana do terreiro.

O magistrado de piso, demonstrava que quase nada entendia sobre o tema, e a audiência ficou um pouco tumultuada. Durante o transcurso da ação, o terreiro foi invadido e tal situação foi tratada no processo nº 8001376-25.2024.8.05.0034. Muitos objetos rituais foram destruídos, e uma ação declaratória de anulação de eleição da presidência foi ajuizada em Cachoeira, sendo declinada a competência, estando agora tramitando na 3ª Vara Cível e Comercial da Comarca de Salvador. O processo de reintegração ainda tramita desde 2022, sem julgamento de mérito.

4.2 ANÁLISE DO CASO DO CONFLITO DO TERREIRO VIVA DEUS

O caso da reintegração de posse no Terreiro Viva Deus permite observar o embate entre diferentes regimes de normatividade. De um lado, temos o direito positivo, ancorado em fundamentos de teóricos europeus, como Savigny e Ihering; de outro, os ordenamentos próprios das comunidades tradicionais de terreiro, alinhados em cosmopercepções iorubás, matriz da qual surgem as casas de candomblés do território da Terra Vermelha, na qual a legitimidade territorial e sucessória se sustenta em princípios religiosos, ancestrais e simbólicos, como os enunciados por Ifá – divindade iorubá do destino e da sabedoria, que se expressa por seus oráculos que revelam a vontade dos orixás.

Contudo, o modelo jurídico brasileiro permanece inserido no quadro dogmático do direito ocidental, que ignora, ou não sabe lidar, com os sistemas normativos não estatais que organizam coletividades como as de matriz africana. A crítica feita após a decisão interlocutória que concedeu a posse a uma das partes do litígio, asseverando que Savigny não conhece o Ifá, nasce exatamente da ausência de diálogo entre essas epistemologias jurídicas.

42 A audiência pode ser visualizada no link <https://playback.lifefsize.com/#/publicvideo/c66e26f0-cf5c-494b-8b2e-ed55c3a09205?vcpubtoken=82ed322a-e687-4f86-92b2-12ee87513d54>

Ifá, orixá da sabedoria, organiza a ordem normativa dos candomblés por meio de seus odù, versos sagrados que codificam princípios de conduta, sucessão e autoridade religiosa. Como afirma Salami (1999), Ifá é o elo entre os mundos, e seu oráculo é o instrumento legítimo de consulta e deliberação coletiva. A sucessão, nos terreiros, não é uma eleição ou herança privada, mas uma revelação orientada por esse sistema religioso, que opera com a lógica dos nagôs.

A esse respeito, a teoria dos bens simbólicos de Pierre Bourdieu contribui com ferramentas para compreender como a autoridade espiritual, o axé e o domínio sobre a terra funcionam como capitais simbólicos que estruturam o campo religioso afro-brasileiro.

O território, nesse contexto, não é apenas terra, solo ou propriedade, mas é espaço de consagração e permanência ancestral, lugar que guarda lógicas africanas, identidades multifacetadas com contornos africanos, bem simbólico acumulado e transmitido por meio de processos iniciáticos e da linhagem espiritual, não por normas postas no Código Civil.

Esse sentido simbólico do território é reforçado por Milton Santos, ao afirmar que o território é o espaço usado, carregado de intencionalidade, memória e práxis social. No caso dos terreiros, o uso não é utilitário nem apenas produtivo: é ritual, existencial e sagrado. O espaço vivido, segundo Santos (2001), é aquele que materializa a experiência de um grupo sobre o chão, e as comunidades de terreiros exercem essa prática, com seus assentamentos e suas redes simbólicas.

Luiz Ugeda, por sua vez, ao revisitar a teoria tridimensional do direito de Miguel Reale, propõe uma leitura que articula o fato, o valor e a norma. Segundo Ugeda (2020), há um descompasso entre a dimensão simbólica do território e os instrumentos jurídicos disponíveis para protegê-la, o que gera uma ineficácia estrutural na garantia dos direitos territoriais de povos e comunidades de terreiro. “A ausência de uma abordagem geojurídica na análise dos conflitos fundiários faz com que os valores simbólicos, culturais e religiosos sejam invisibilizados nos processos judiciais” (Ugeda, 2020, p. 93).

Assim, mais do que um litígio sobre a posse de um terreno, o caso do Terreiro Viva Deus revela um conflito entre epistemologias normativas: de um lado, a racionalidade jurídica do Estado, baseada em teorias da posse objetiva ou subjetiva com alicerce em teóricos europeus, no contrato, na vontade de domínio individual; do outro, o sistema normativo de Ifá e a vontade do orixá Ogum, na qual o território usado

para a comunhão do culto pertence ao orixá e sua guarda é atribuída a um sacerdote escolhido por oráculo, ou pelo próprio orixá em manifestação.

Nesse ponto, importa ressaltar que o papel do pesquisador, mesmo que afetado, não é tomar partido, mas desvelar as camadas de racionalidade presentes na narrativa do conflito e como o aparelho de justiça trata o que lhe é posto a seu crivo e julgamento.

E, nesse caso, o que se evidencia é que o Judiciário, ao aplicar mecanicamente as teorias clássicas de Savigny ou mesmo de Ihering, opera a partir de um olhar jurídico monista e eurocentrado, que desconsidera e desvaloriza o axé como sistema normativo, ignorando o valor normativo e regulatório dos sistemas tradicionais de autoridade religiosa do candomblé, relegando-os à condição de mera crença, sem compromisso com a produção de uma solução juridicamente satisfatória e plural, dessa forma, estamos diante de uma assimetria epistêmica.

Essa assimetria decorre do não reconhecimento, pelo direito estatal, de uma epistemologia fundada no axé, na qual o conhecimento normativo é produzido pela ancestralidade, pela oralidade, pela senioridade ritual e pela mediação dos orixás, especialmente por meio dos sistemas divinatórios que orientam a vida comunitária e a gestão do território.

Portanto, é necessário que os atores jurídicos do sistema de justiça brasileiro, quando provocados a tratar e julgar demandas que versem sobre temas que são caros ao povo de orixá, façam uma abordagem que reconheça a pluralidade jurídica e, sobretudo, as cosmopercepções dessa comunidade. Nader (2002) defende que a análise dos sistemas legais deve incluir as normas locais, os mecanismos internos de resolução de conflitos e os valores simbólicos que estruturam a convivência de comunidades distintas do paradigma liberal moderno.

O caso do Viva Deus revela, com nitidez, a fricção entre sistemas normativos distintos: de um lado, a lógica jurídico-formal do instituto da posse sob o ângulo dos institutos da posse e da representação civil; de outro, os fundamentos da lei do orixá, na qual a autoridade sacerdotal e territorial de babalorixás, iyalorixás, babalaxés, lyálaxés, decorre dos processos iniciáticos, dos oráculos, dos vínculos sagrados e do respeito aos princípios da senioridade e oralidade.

Assim, a tensão instaurada entre irmãos evidencia como o reconhecimento jurídico pode, sem a devida observância das leis dos orixás enunciadas pelos atores

e sua comunidade, modificar a ordem interna das comunidades tradicionais de terreiro.

Assim, o Judiciário baiano, por intermédio do juiz da comarca de Cachoeira, ao prolatar decisão, mesmo que em sede de tutela antecipada, não considera ou fundamenta sua decisão em observância das regras da comunidade do Viva Deus, silencia o papel normativo do oráculo e do orixá e de toda uma tradição nagô que permeia o território.

Portanto, se o Judiciário enxerga a posse como um poder de fato exercido sobre o bem imóvel, vinculado aos registros civis de associação e atos cartoriais, no candomblé nagô a posse está intrinsecamente ligada ao axé, aos assentamentos, às obrigações rituais cumpridas e, sobretudo, à designação do orixá. Como alerta Armando Vallado (2006), nas casas de santo, "a autoridade não se herda, se conquista no rito, no jogo de búzios, no respeito à hierarquia sagrada e no reconhecimento do egbé".

Essa desconsideração dá sentido à frase proferida: "*Savigny não conhece o Ifá*". A referência não foi gratuita: o magistrado de piso da comarca de Cachoeira, mesmo estando em um território onde a maioria da população é preta e parda, portanto, afrodescendente, e circunscrito à terra do feitiço, mesmo estando diante de narrativas divergentes, com o dever do contraditório e ampla defesa, decide sem análise de como a comunidade do Viva Deus, em sua amplitude, entende o instituto da posse sob o paradigma nagô.

O caso ilustra precisamente o que Nader (2002) chama de "imperialismo jurídico": a tendência dos sistemas jurídicos hegemônicos de desconsiderar, subalternizar e suprimir regimes normativos distintos da tradição ocidental, sobretudo quando esses regimes se organizam a partir de epistemologias religiosas, comunitárias e espirituais.

4.2.1 A leitura tridimensional do conflito

A Teoria Tridimensional do Direito, formulada por Miguel Reale e posteriormente revisitada no campo do Geodireito por Luiz Ugeda (2013), oferece uma chave analítica relevante para compreender conflitos jurídicos que não se reduzem à aplicação mecânica da norma estatal. Ao conceber o fenômeno jurídico como resultado da interação dinâmica entre fato, valor e norma, essa teoria permite evidenciar tensões que emergem quando sistemas normativos distintos entram em colisão,

especialmente em contextos marcados por territorialidades tradicionais e cosmopercepções não ocidentais.

No conflito sucessório e fundiário que envolve o Terreiro Viva Deus, a aplicação da tridimensionalidade revela não uma insuficiência teórica, mas os limites estruturais do direito estatal em reconhecer formas legítimas de normatividade que escapam ao paradigma civilista clássico. Historicamente, no âmbito do terreiro, fato e valor mantiveram-se articulados: a ocupação do território, a condução das obrigações religiosas e a liderança espiritual sempre estiveram vinculadas ao reconhecimento comunitário, à senioridade e à escolha ritual operada no interior da Lei dos Orixás.

O falecimento do último líder religioso da casa não rompeu, em si, essa articulação. A continuidade da vida ritual, a gestão do espaço sagrado e a manutenção do axé permaneceram ancoradas em práticas reconhecidas internamente pela comunidade do terreiro. O conflito se instaura quando, paralelamente à dinâmica religiosa, é acionada a estrutura civil da associação, culminando na realização de assembleia virtual e, posteriormente, na judicialização da disputa possessória.

É nesse ponto que a dimensão normativa estatal ingressa de forma exógena no conflito. Ao aplicar de modo predominante o estatuto associativo e categorias clássicas do Código Civil, o Judiciário absolutiza a norma estatal e rompe a relação dialógica entre fato e valor que historicamente estruturava a territorialidade do terreiro. A posse religiosa, fundada na continuidade simbólica do axé e na autoridade ritual, é requalificada como mera posse civil, passível de ser resolvida por instrumentos processuais ordinários.

Dessa forma, o caso do Viva Deus evidencia uma aplicação assimétrica da Teoria Tridimensional do Direito: enquanto fato e valor são reconhecidos apenas de maneira residual (ou retórica), a norma estatal é elevada à condição de critério exclusivo de decisão. O resultado é a desqualificação jurídica da normatividade que regula o campo fundiário e as relações de poder internas do Viva Deus, e a redução de um conflito complexo — simultaneamente religioso, territorial e simbólico — a um litígio possessório comum.

Essa leitura permite compreender que a judicialização, longe de operar como espaço neutro de resolução, atua como mecanismo de reordenação normativa, deslocando o sentido do território do campo do axé para o campo do direito estatal. A tridimensionalidade, nesse contexto, não se realiza plenamente, pois a dimensão valorativa, alicerçada na cosmopercepção nagô, é sistematicamente silenciada.

QUADRO 1 – Leitura tridimensional do Conflito do Terreiro do Viva Deus

DIMENSÃO	ELEMENTOS IDENTIFICADOS NO CASO
FATO	Falecimento de Sérgio Barbosa, ocupação contínua de seu neto como novo Babalaxé; Gestão ritual, simbólica e material do espaço sagrado; realização de assembleia com amparo na regra do Código Civil/2002. Judicialização de disputa possessória
VALOR	Axé como princípio organizador; senioridade; reconhecimento comunitário; consulta aos orixás por meio de Ifá; continuidade simbólica do terreiro; sacralidade do território.
NORMA	Estatuto da associação civil; Código Civil; procedimento judicial possessório; decisão interlocutória e agravo de instrumento.

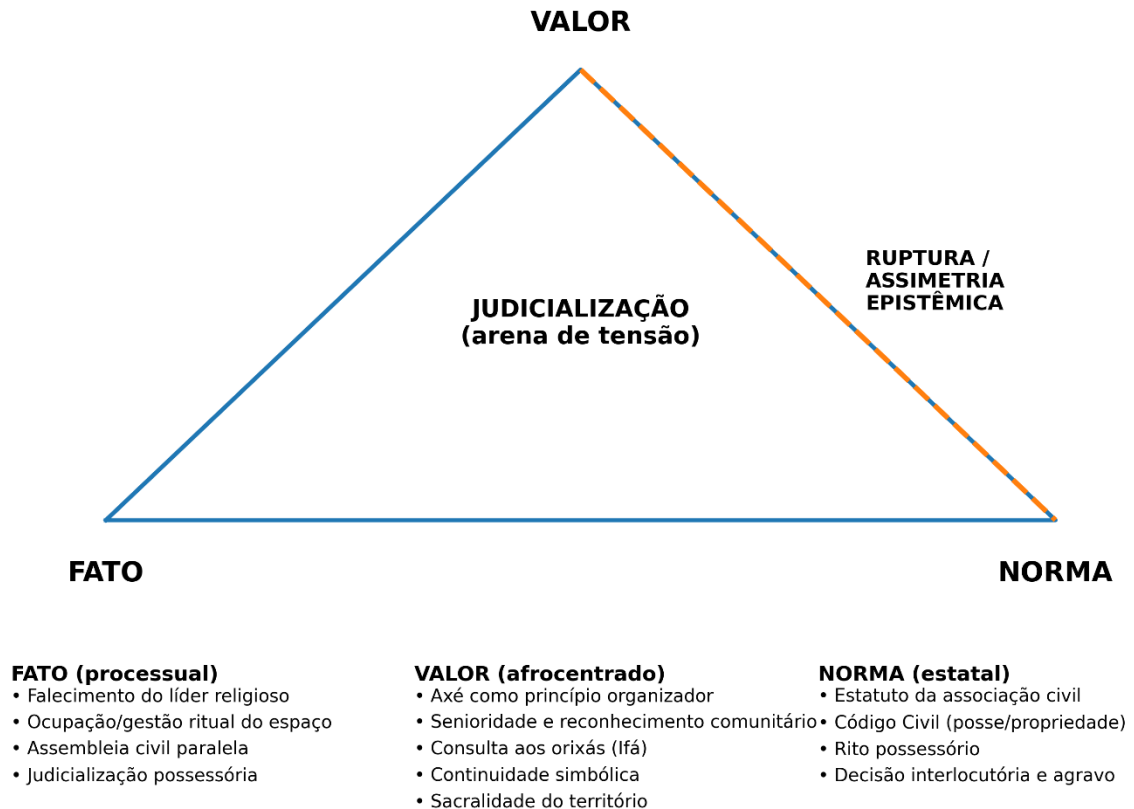
Fonte: Elaboração do autor (2024)

A tabela evidencia que, embora fatos e valores permaneçam coerentes no interior da lógica do terreiro, a norma estatal se impõe de maneira desarticulada, produzindo uma assimetria normativa que desconsidera os fundamentos simbólicos da sucessão religiosa.

Em termos geojurídicos, a decisão estatal tende a operar sem observância das normas implícitas no modo de existir e sentir da comunidade, deslocando a centralidade da posse religiosa do babalaxé e fundamentando a solução quase exclusivamente em categorias estatais. Como destaca Ugeda (2014), não há fato jurídico dissociado do território e do espaço vivido; aplicar o Direito em situações como essa demanda não apenas a análise documental, mas também a escuta ativa dos atores religiosos e do contexto normativo próprio das comunidades tradicionais. Ao

desconsiderar essa tridimensionalidade efetiva do conflito, o Judiciário reduz a disputa a um litígio civil ordinário, desqualificando elementos factuais e valorativos constitutivos da cosmopercepção nagô.

Figura 16 – Triângulo tensionado do Conflito no Viva Deus
Teoria Tridimensional do Direito - Triângulo tensionado (Viva Deus)



Fonte: Elaborado pelo próprio autor.

A partir do triângulo tensionado, torna-se possível perceber que o conflito do Viva Deus não se explica apenas pela disputa entre sujeitos, mas pela colisão entre regimes normativos coexistentes que produzem sentidos distintos sobre o mesmo território. No interior do terreiro, fato e valor se articulam sob uma racionalidade simbólico-ritual, na qual a autoridade é reconhecida pela senioridade, pela consulta divinatória e pela continuidade das obrigações.

Já no campo estatal, a norma opera segundo uma racionalidade formal, documental e procedimental, que tende a converter o território vivido em objeto jurídico administrável. É nessa fricção que a judicialização se apresenta como mecanismo ambivalente: ao mesmo tempo em que oferece uma via institucional de

disputa, impõe uma gramática que silencia dimensões constitutivas da cosmopercepção nagô.

4.2.2 Os bens simbólicos e o campo de poder nas comunidades tradicionais

Para além da dimensão material do território, o conflito em torno do Viva Deus opera essencialmente na esfera do simbólico. No universo do Candomblé, o território de axé não é apenas solo ou propriedade, mas, sobretudo, campo de força simbólica, onde circulam capitais religiosos, ancestrais e comunitários. Como desenvolve Pierre Bourdieu (2003), os bens simbólicos possuem eficácia real no campo social, embora frequentemente não sejam reconhecidos como tal pelos sistemas jurídicos formais.

O axé, nesse contexto, é o bem simbólico supremo. Ele organiza hierarquias, legitima lideranças, distribui prestígio e determina as posições ocupadas no egbé⁴³. A transmissão do axé, como ocorreu com o Babalaxé sucessor, consagrado por Ogum e reconhecido pela comunidade, funda direitos e deveres que excedem a noção patrimonial de domínio civil.

Não se trata de propriedade no sentido clássico, mas de autoridade ritual consagrada, enraizada em um sistema de crenças cuja lógica própria não encontra paralelo na dogmática jurídico-civilista.

O Judiciário, ao ignorar o capital simbólico constituído no interior do axé, neutraliza o elemento essencial que organiza o pertencimento no campo religioso afro-brasileiro. A posse exercida por o Babalaxé sucessor não decorre apenas do uso físico da terra, mas da circulação contínua do axé que legitima sua posição de Babalaxé, como detentor dos assentamentos, guardião das obrigações e articulador da coletividade espiritual. Segundo Bourdieu (2003, p. 135), “O capital simbólico só é eficaz quando reconhecido como legítimo pelos membros do campo onde ele atua”.

Assim, o que o Judiciário desconsidera não é apenas uma formalidade ritual, mas o próprio critério de validade da autoridade sobre o espaço sagrado. A disputa judicial, ao ser transposta exclusivamente para a linguagem da administração civil e das atas de assembleia, desloca o conflito da arena onde ele originalmente se constitui: o campo simbólico-religioso.

⁴³ - Egbé (ou Egbé) na cultura Yorubá e religiões afro-brasileiras - Candomblé, significa comunidade, grupo ou irmandade, referindo-se tanto a laços sociais na Terra (Egbé Ayé) quanto a fraternidades espirituais no céu (Egbé Òrun), compostas por amigos e familiares espirituais que dão suporte, equilíbrio e proteção, sendo fundamental para a harmonia entre os mundos visível e invisível.

4.2.3 O território como espaço usado e vivido

A judicialização da disputa pelo controle do Terreiro Viva Deus também revela o desencontro entre a concepção estatal de território, frequentemente reduzido à dimensão puramente física e cartorial, e a concepção experiencial, vivida e simbólica do território praticado pelas comunidades tradicionais de terreiro.

Milton Santos (2001) oferece uma chave decisiva para compreender essa diferença ao propor o conceito de território usado: o território não é simplesmente um pedaço de chão delimitado por registros formais, mas o resultado do entrelaçamento histórico de práticas sociais, afetos, valores, vínculos simbólicos e cotidianos. É território porque é vivido, porque suporta relações, porque é construído social e culturalmente no uso.

No Viva Deus, o território não pode ser separado dos assentamentos sagrados plantados no solo, das árvores-atins que guardam o axé, do sabaji, do roncó, das casas erguidas por filhos de santo para sua permanência durante os rituais, nem da microeconomia solidária que se estabeleceu na terra do orixá. Cada elemento material do espaço carrega sentido espiritual e ancestralidade. Como resume Velame (2012), “a microeconomia da roça conserva o próprio sistema dinâmico do axé do terreiro”.

A decisão judicial, ao aplicar o paradigma possessório descolado dessa realidade, desmaterializa o espaço sagrado e o reduz a mera mercadoria administrável segundo regras administrativas. Desconsidera, portanto, que a terra do axé é território porque é destino e não apenas localização; é espaço ritualizado, mediado pela escuta do sagrado. Nas palavras de Milton Santos (2001, p. 63): “O território usado é sempre um território humano, resultado da ação contínua de indivíduos e grupos sobre o espaço, carregado de valores, práticas e símbolos”.

Essa ação humana no território-terreiro não está desvinculada da memória diaspórica e da resistência histórica dos povos africanos trazidos ao Recôncavo. Ao apagar essa dimensão em sua decisão, o Judiciário opera não apenas uma violência normativa, mas uma violência geográfica, desconectando o território do seu significado social e espiritual.

4.2.4 O imperialismo jurídico

A decisão judicial que determinou a reintegração de posse no caso do Viva Deus insere-se em um fenômeno mais amplo, identificado por Nader (2002) como imperialismo jurídico – a tendência dos sistemas jurídicos hegemônicos de expandir suas categorias, lógicas e epistemologias sobre sistemas normativos culturalmente distintos, especialmente no contexto de sociedades pós-coloniais.

Para Nader, o imperialismo jurídico não se resume à simples aplicação de normas formais sobre populações subordinadas. Trata-se de um projeto epistemológico de subordinação, no qual as formas tradicionais de normatividade, como o sistema de resolução de conflitos dos terreiros de Candomblé, pautado na consulta ao oráculo, na ancestralidade e na coletividade do egbé, são sistematicamente desqualificadas, desconsideradas ou invisibilizadas pelas estruturas estatais.

Como afirma Nader (2002, p. 143): “O direito estatal não apenas controla, mas redefine as formas legítimas de pensar o conflito, os mecanismos válidos de resolução e as autoridades reconhecíveis para tal. Ao impor suas categorias, o Estado desloca o conflito de sua matriz original e o traduz numa linguagem que serve a sua própria racionalidade de poder”.

No caso do Viva Deus, essa tradução forçada produz um efeito direto de apagamento da autonomia normativa afro-religiosa, reconfigurando um debate espiritual e comunitário em mera disputa possessória entre familiares. Assim, o Judiciário não apenas julga com base em normas alheias ao universo simbólico em questão, mas invalida o próprio lugar normativo do axé enquanto sistema regulador legítimo.

Esse movimento jurídico é parte daquilo que Santos (2010) denomina de “colonialidade do saber jurídico”, na qual a imposição das categorias ocidentais não reconhece o pluralismo normativo, mesmo quando os sujeitos em litígio pertencem a sistemas tradicionais protegidos por normas constitucionais e convenções internacionais de direitos dos povos tradicionais.

Nesse sentido, a judicialização dos conflitos nos terreiros revela não apenas uma disputa jurídica, mas a persistência de hierarquias epistêmicas no interior do próprio Estado de Direito.

4.2.5 A ruptura epistemológica

A judicialização do conflito no Viva Deus expressa a ruptura epistemológica entre racionalidades jurídicas. A lógica estatal desloca o conflito da sua matriz originária, neutraliza o saber do oráculo e compromete a continuidade simbólica do axé. Como adverte Nader (2002), a violência não está apenas na sentença, mas na epistemologia que sustenta o julgamento.

O caso do Terreiro Erán Opé Oluwa - Viva Deus- sintetiza com clareza as camadas de complexidade que atravessam a judicialização dos conflitos fundiários e sucessórios nos candomblés. A sucessão espiritual, organizada sob a regência dos orixás, do oráculo e da tradição ancestral, colide com as estruturas cartoriais e normativas do Estado moderno, que operam a partir de uma lógica proprietária e administrativa.

Como vimos, a análise tridimensional proposta por Ugeda, articulada aos conceitos de Bourdieu, Milton Santos e Laura Nader, permite compreender que o que está em jogo não é apenas um litígio possessório, mas a disputa entre epistemologias jurídicas distintas: uma epistemologia do axé e uma epistemologia estatal.

O julgamento civilista silencia o saber oracular e impõe sua hegemonia normativa, produzindo não apenas decisões judiciais, mas verdadeiros deslocamentos de poder e ameaças à continuidade simbólica das comunidades tradicionais de terreiro.

4.3 O TERREIRO ILÊ AXÉ ICIMIMÓ AGANJU DIDÊ: DISPUTA FUNDIÁRIA, CONFLITO ECONÔMICO E TENSÃO INSTITUCIONAL

Diferentemente da disputa interna familiar observada no Viva Deus, o conflito que envolve o Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê é marcado por um embate fundiário de alta complexidade territorial, econômica e institucional. Trata-se de um litígio em que se cruzam: interesses privados empresariais com a Fábrica de Papel Penha como parte demandante; violência simbólica e física no território; supostas fraudes cartorárias ligadas à matrícula do imóvel; intervenção estatal via tombamento emergencial pelo IPAC; congelamento judicial da matrícula imobiliária; disputa pelo próprio destino econômico da terra, dada a valorização fundiária e a localização estratégica do terreiro.

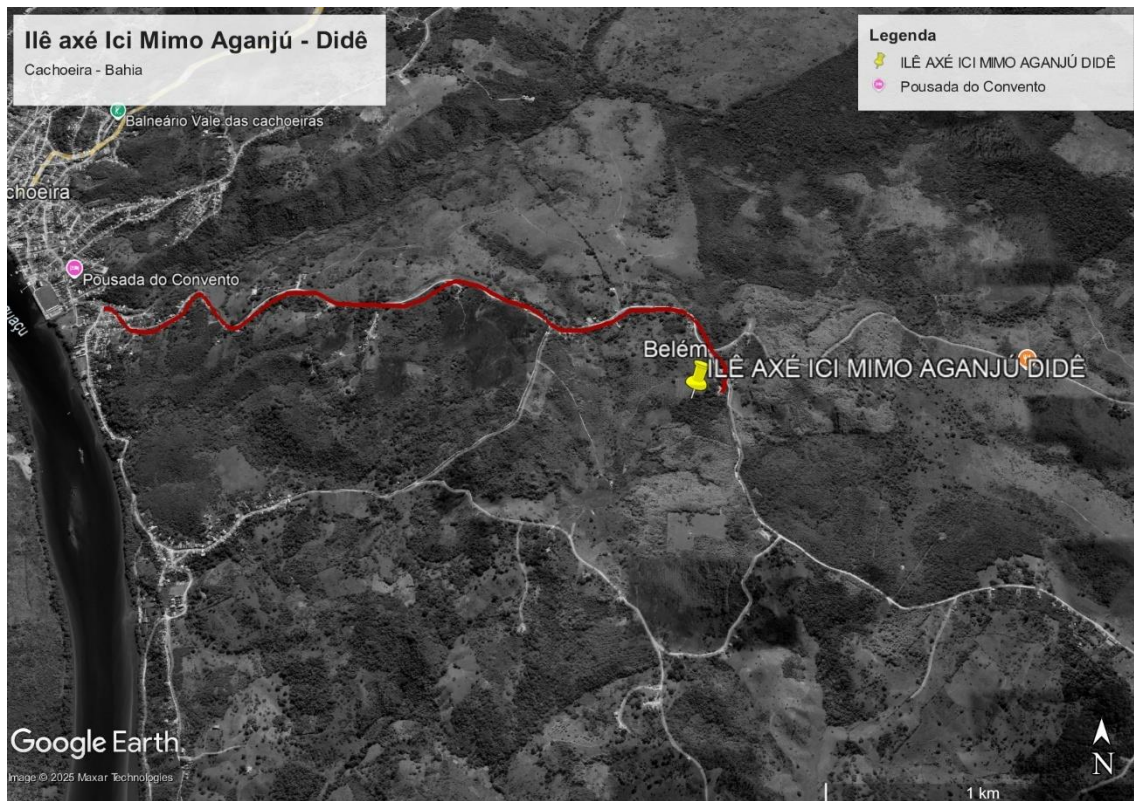
Se no caso do Viva Deus discutimos a colisão de normativas internas das comunidades tradicionais de terreiro com o direito civil-possessório aplicado na

disputa familiar, no Icimimó Aganju Didê o cenário já nos lança para uma arena de disputa mais ampla, em que o campo econômico privado entra em litígio com a manutenção e preservação do espaço físico de culto dos ancestrais divinizados: os orixás da nação nagô Tedô.

4.3.1 História e formação do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê

O Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê está também circunscrito no alto da cidade de Cachoeira, no conclave nagô do território da Terra Vermelha, zona rural da cidade de Cachoeira. É um dos terreiros que tem sua linhagem no nagô, mais especificamente o chamado nagô Tedô, o orixá patrono da Casa é Xangô Aganju, uma das qualidades do Deus do Trovão, da justiça, oriundo da tradição iorubá dos povos de Oyó na Nigéria.

Figura 17 – Caminho para chegada no Ici Mimo Aganjú Didê



Fonte: Imagem feita pelo aplicativo Google Earth, 2025.

Sua fundação remonta à aquisição formal do sítio, datada de 16 de abril de 1913, por Iyá Judith Ferreira do Sacramento, conforme escritura pública lavrada em terreno foreiro à antiga União Fabril da Bahia (IPHAN, 2025). O Icimimó Aganju Didê

emerge como extensão das linhagens nagôs estabelecidas na Terra Vermelha, articulando relações de descendência religiosa, alianças familiares de santo e alianças com os terreiros próximos, sustentando a condição de nagô Puro.

Figura 18 – Frente do Terreiro Ici Mimo Aganju Didê



Fonte: Acervo pessoal.

A narrativa oral, consolidada pelos laudos etnográficos do processo de tombamento nº 1793-T-16, protocolo 01502.002434/2012-06, que tramitou no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN) destaca que Mãe Judith, proveniente da tradição iorubá de Oyó, foi iniciada ainda jovem no candomblé sob a tutela de sacerdotes de candomblé da região de São Gonçalo dos Campos – Bahia, carregando saberes de matriz nagô-vodum (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico, 2025).

A partir da aquisição do terreno, iniciou-se o plantio do axê e a organização espacial dos assentamentos sagrados: Exu Onã na porteira, Obaluaiê na mata, Oxum e Iemanjá junto às águas, compondo uma geometria cosmológica ancestral – Parecer Técnico CGID/DEPAM (Bahia, 2024). Segundo Sousa Júnior (2005, p.64), o Ici Mimo Aganju Didê é o único terreiro de Cachoeira que se denomina Nagô Tedô:

Sobre o chamado nagô Tedô, o Terreiro Ici Mimo, ou "casa forte que só pratica o bem" – segundo Antônio dos Santos Silva, conhecido como Duda, que atualmente encontra-se à frente deste terreiro -, é o único terreiro nagô em Cachoeira que se autodenomina Tedô. Segundo Duda, Tia Judite (Judite Ferreira do Sacramento) plantou a casa na localidade chamada Terra Vermelha, com a ajuda do "pessoal da Lama", uma localidade de São Gonçalo dos Campos, e, também, auxiliada pelo "finado Pai João". Em algumas falas, a expressão nagô Tedô é empregada no sentido de expressar algo "muito forte", secreto ou, como sugere Luis Magno, algo *que embora não se raspe tem muita bobagem na cuia e no paió*. "Porque aonde não se tira cabelo, se planta mais ao Oriente. Se faz a coroa oriental que se chama

catulação. É uma coroa oriental que são coisas do santo que nem se conversa". Voltaremos a essa relação. Embora o terreiro de Mãe Judith se autodenomine nagô Tedô, segundo depoimentos de pessoas deste terreiro, a casa sempre raspou seus iniciados.

Sua fundação dialoga com o movimento histórico de consolidação das roças de candomblé na zona rural de Cachoeira, e da agência dos curadores, pois, segundo as narrativas, Maria Judith era uma curandeira, conhecia muito da medicina natural, e tratava das pessoas com folhas e outras práticas rituais do culto dos orixás (Figura 19).

Figura 19 – Mária Judith



Fonte: Velame, 2015.

Desde sua fundação, o Icimimó desempenhou papel central na organização de uma comunidade negra rural, oferecendo à população local apoio espiritual, terapêutico e alimentar. As práticas de fitoterapia, os saberes de orixá das folhas – Ossaim e a produção de remédios naturais foram legados que consolidaram o terreiro como um espaço de resistência civilizatória (Brasil, 2020).

O processo sucessório atravessou diversas gerações: após o falecimento de Mãe Judith, o comando do terreiro passou por Tio Marcos, Iyá Chica Dinã e Candola, até a atual liderança de Pai Duda de Candola, filho de Duda de Candola, configurando uma linhagem de mais de cem anos de continuidade (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2025).

4.3.2 Configuração Cartográfica e Territorial

A territorialidade do Icimimó organiza-se como uma autêntica "roça de candomblé", articulando os espaços litúrgicos com as atividades produtivas e medicinais. A área total corresponde a aproximadamente 21 hectares (Figura 20), ocupados de forma ininterrupta desde a fundação (Bahia, 2024).

Figura 20 – Vista aérea atual do Icimimó

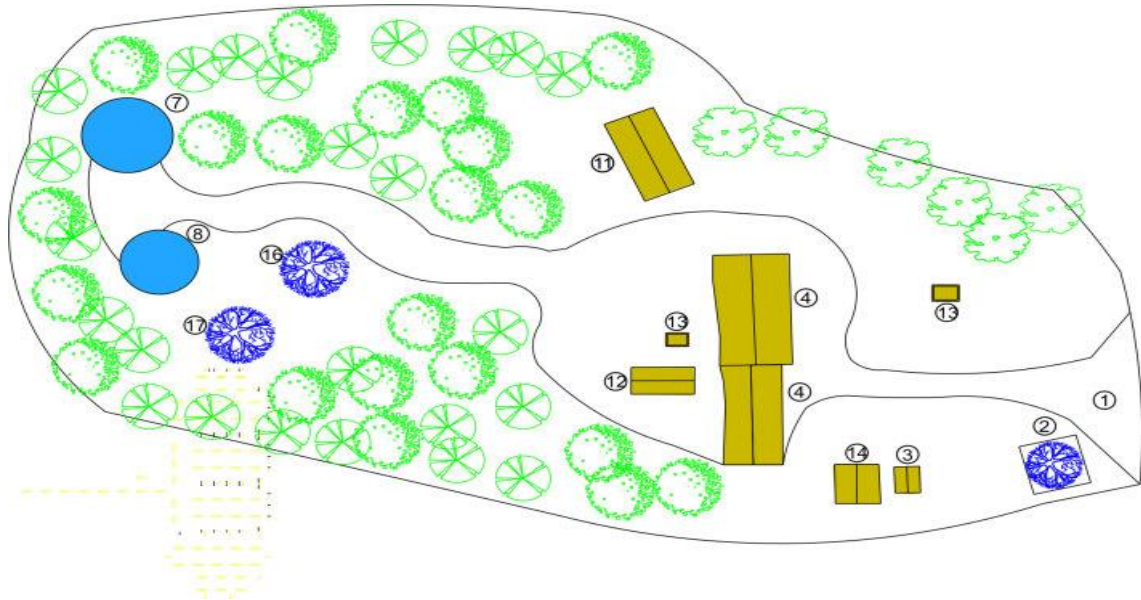


Fonte: Acervo pessoal.

O território do Icimimó Aganju Didê (Figura 21) carrega marcas visíveis de sua ancestralidade sagrada, seguindo a lógica de espaço coletivo de culto, com o modelo

de uma casa central com pequenas moradias em seu entorno, árvores consagradas, o que muito se assemelha às estruturas familiares iorubanas.

Figura 21 – Território do Icimimó Aganju Didê



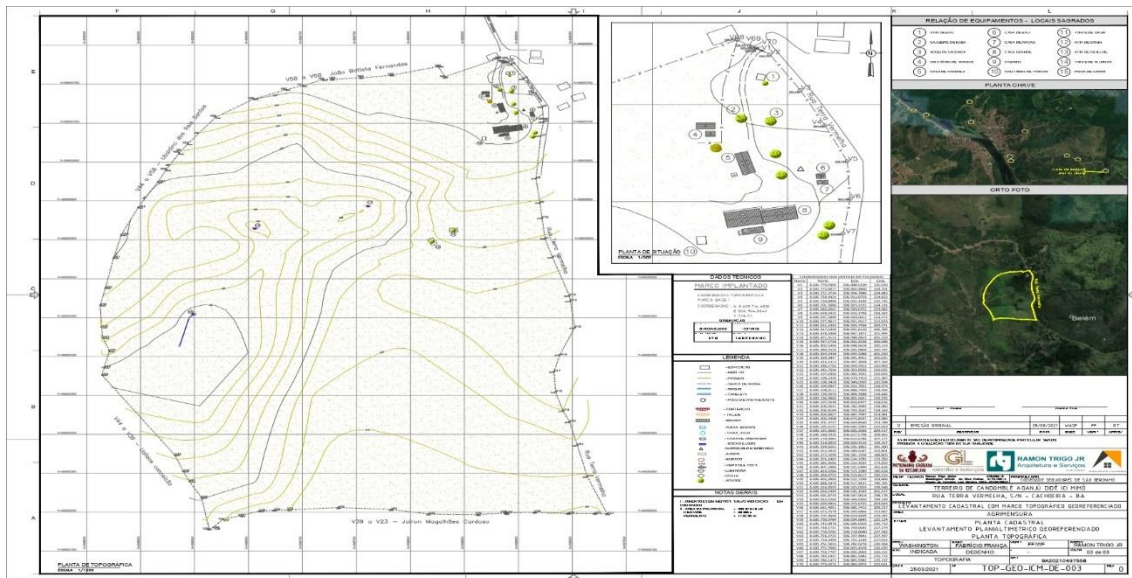
Nota: Aganju Didê: 1-entrada, 2-Exu, 3-Casa de Exu, 4-barracão, 5- caminho, 6-mata sagrada, 7- tanque de Xangô, 8-fonte de Oxum, 10-casas, 11-casa de farinha, 12-cozinha ritual, 13-sanitário, 14-farmácia de Mãe Judith, 16-Ogum, 17-Obaluaiê. Data: 2010. Foto: Velame, 2015, p. 206.

O processo cartográfico desenvolvido pelo IPHAN incorporou a perspectiva do *spiritu loci*, nos termos da Declaração de Québec⁴⁴, compreendendo o terreiro como ecossistema cultural indivisível, onde materialidade e imaterialidade coexistem de forma integrada (Bahia, 2024).

A delimitação da poligonal de tombamento e de seu entorno (expandido para 100 metros) foi definida a partir dos assentamentos de Exu, considerados sentinelas do limite territorial e ritual do terreiro, garantindo não apenas a proteção do espaço físico, mas a privacidade litúrgica e o segredo ritual, imprescindíveis à prática religiosa (Bahia, 2024).

⁴⁴ Documento aprovado na 16ª Assembleia Geral do ICOMOS, em 4 de outubro de 2008, que estabelece princípios e recomendações para a preservação do *spiritu loci* (“espírito do lugar”), entendendo-o como a articulação indissociável entre patrimônio material (edificações, paisagens, objetos) e imaterial (memórias, narrativas, rituais, saberes, valores) e defendendo que ambos devem ser protegidos de forma integrada (Conselho Internacional de Monumentos e Sítios, 2008).

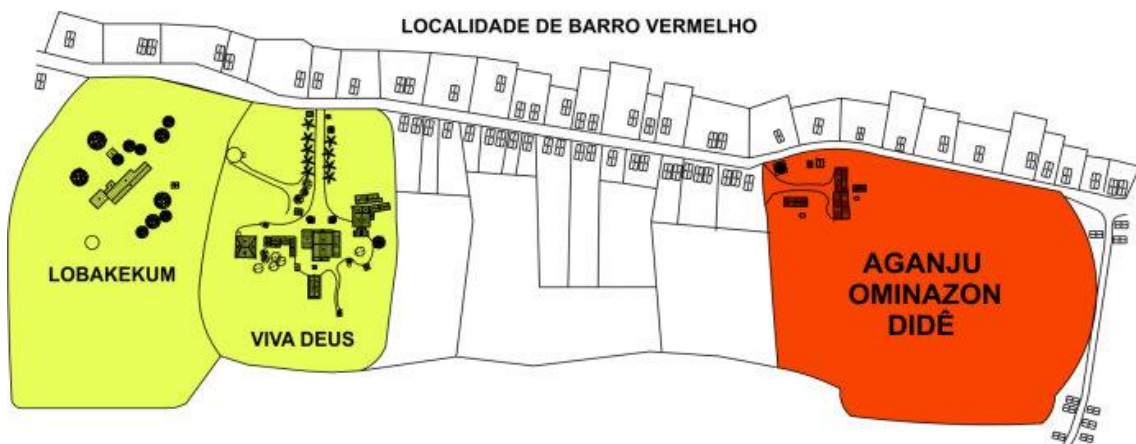
Figura 22 – Geo. Referenciamento



Fonte: Arquivo pessoal.

A territorialidade do Icimimó é constitutiva da cosmopercepção africana, a força propulsora, o axé – que não se limita ao templo fechado, mas irradia-se na mata, na plantação, nas casas de filhos e filhas de santo e nos limites geográficos demarcados pela relação com as forças naturais.

Figura 23 – Localização do Aganju Didê entre os terreiros da terra vermelha



Fonte: Velame, 2015.

Diferentemente do modelo urbano de algumas casas de candomblé, o Icimimó preserva o caráter rural que marcou a instalação inicial dos terreiros na Bahia,

marcado por uma relação comunitária dos iniciados e com práticas de subsistência. Ainda hoje, no Icimimó, existem práticas agrícolas de subsistência e a criação de animais para práticas rituais e alimentação dos integrantes da casa.

Sendo uma casa de candomblé, portanto, ao mesmo tempo espaço sagrado e de moradia, passa a ser alvo de um litígio fundiário de alta complexidade, no qual convergem disputas possessórias, interesses econômicos e pressões empresariais sobre o solo da Terra Vermelha.

Figura 24 – Vista da área externa do terreiro a partir do barracão



Fonte: Lecy, 2021.

4.3.3 O conflito judicializado envolvendo o Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê e a empresa Penha Papéis e Embalagens

A Ação Civil Pública nº 8000110-71.2022.8.05.0034, que tramita perante a Vara Cível de Cachoeira - Bahia, constitui um dos mais expressivos registros da judicialização dos conflitos fundiários envolvendo comunidades tradicionais de terreiro na Bahia (Bahia, 2022).

A ação proposta pelo Ministério Público do Estado da Bahia contra a empresa Penha Papeis e Embalagens alega proteger a integridade territorial, cultural e ambiental do Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê, sob o argumento de que a empresa realizou diversas invasões, realizando desmatamentos e destruindo objetos e plantas

sagradas imprescindíveis ao culto dos voduns e orixás do território. Argui também suspeita de grilagem, e possível fraude registral na matrícula de nº 32, que exasperou o tamanho de sua propriedade, chegando, nos termos da matrícula, a empresa possuir quase 40% do território do município de Cachoeira.

Antes do ajuizamento da ação, audiências públicas realizadas em 2020 e 2021 reuniram autoridades do Ministério Público, do IPHAN, do IPAC, da SEPRONI, representantes da comunidade de terreiro e da empresa Penha. Nesses encontros, restou evidenciada a extrema complexidade fundiária da região, marcada por registros imprecisos, possível grilagem e ocupações sobrepostas, exigindo solução que articulasse instrumentos de regularização fundiária coletiva e proteção cultural integrada. Contudo, diante da ausência de composição efetiva, o ajuizamento de ação judicial foi inevitável.

A Fábrica de Papeis Penha, em sua defesa nos autos do processo, alega ser proprietária da área da antiga fazenda Tororó, com 700ha, adquirida por arrematação judicial, tendo tomado posse desde 2005, e que nunca realizou nenhum desrespeito à comunidade religiosa e seus integrantes.

Na sua preliminar de mérito, ventilou a incompetência da justiça estadual para o julgamento da ação, posto que, sendo o bem tombado nos termos do Decreto 25/37, a competência seria da Justiça Federal, além de ilegitimidade ativa e ausência do interesse de agir por parte do Ministério Público, visto que, sob seu olhar, se o bem é tombado pelo IPHAN, caberia à União a representação legal.

Figura 25 – Area do litígio



Fonte: Bahia, 2024.

Durante a tramitação da Ação Pública, a empresa Penha ajuizou uma Ação de Imissão na Posse contra o Babalaxé – líder religioso do terreiro, processo nº 8000122-85.2022.8.05.0034, objetivando reintegração de posse, sustentando sua tese de real propriedade do imóvel, além de arguir esbulho da posse, afirmando que a liderança religiosa do terreiro, havia retirado 4ha de bambu da propriedade da fábrica.

Figura 26 – Imagem processo



Fonte: Bahia, 2024.

Na ação pública movida pelo Ministério Público contra a empresa Penha, o magistrado da comarca de Cachoeira, em decisão interlocutória proferida, rejeitou a preliminar. Fundamentou que o objeto principal da ação é a proteção do patrimônio cultural imaterial reconhecido pelo estado da Bahia, nos termos do Decreto Estadual nº 15.675/2014, e não o tombamento federal em si. Destacou que o interesse central é do estado da Bahia na preservação das práticas culturais e religiosas ali desenvolvidas.

Inconformada, a Penha Papéis interpôs Agravo de Instrumento nº 8021418-66.2025.8.05.0000 perante o TJBA, reiterando a incompetência da Justiça Estadual e pleiteando a remessa dos autos à Justiça Federal. Alegou violação ao art. 109, I, da CF/88 e ao Decreto-Lei nº 25/37, sustentando que a União tem interesse direto na preservação do bem tombado (Brasil, 1988, 1937). O recurso foi distribuído à Quinta Câmara Cível e ainda aguarda julgamento de mérito, sendo que o recurso foi recebido em efeito suspensivo.

Já na ação de reintegração de posse movida pela empresa Penha, seus representantes jurídicos pediram a desistência da ação sem julgamento de mérito, o que ensejou sentença homologatória em 15 de agosto de 2022.

Além dos processos judiciais supracitados envolvendo o Terreiro Icimimó e a empresa Penha, o MP instaurou Inquérito Civil nº 035.9.211467/2021, objetivando apurar as invasões, cortes ilegais de bambuzais, remoção de cercas e construções improvisadas dentro da área (Bahia, 2021).

A empresa Penha, por intermédio de relatórios de ocorrências operacionais, contra-atacou informando que as cercas e a retirada de bambus em sua área foram realizadas pela liderança do terreiro, visando ampliar o espaço do terreiro. Um debate sobre a federalização da demanda surge no campo por alguns autores, contudo, não identifiquei processo judicial na Justiça Federal.

4.3.4 Análise do processo Ici Mimo x Penha

O conflito judicial envolvendo o Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê e a empresa Penha Papéis e Embalagens traz um diálogo técnico-jurídico de ampla complexidade, pois está permeado de ações, de inquéritos, de laudos técnicos, de

processos administrativos de tombamento, e de um esforço dos órgãos da governança em garantir a permanência de um bem imaterial e religioso.

Um dos aspectos interessantes dos processos judiciais, ainda que subliminarmente, é deixar à margem os atores do conflito e suas vozes, mesmo que os princípios da ampla defesa e do contraditório sejam acionados em diversos momentos.

O conflito fundiário do Icimimó, traz à tona o entrelaçamento entre o espaço vivido e o espaço jurídico. Sob a perspectiva geojurídica, percebe-se como o território desta casa de candomblé, outrora governado por regras próprias e por uma cartografia ritual, passa a ser reconfigurado pelas coordenadas de memoriais descritivos, matrículas, decisões judiciais e perícias técnicas.

O processo evidencia o que Milton Santos denominou de "espaço usado", mas aqui tensionado por lugares antagônicos: a racionalidade do capital, que transforma o solo em ativo produtivo, pois a empresa Penha auferiu lucro com o que retira do território: bambu e eucalipto, e a lógica territorial da comunidade nagô, que é expressão de continuidade simbólica e ritual do culto.

O terreiro Icimimó Aganjú Didê, ao ser levado para o campo do litígio, torna-se também um espaço cartográfico formalizado, inscrito em cartografias também antagônicas que servem ao debate de a quem possui a terra/território, redefinindo seu uso para além dos limites da sua atuação ritual fincada nas autoridades dos voduns e orixás.

O que fica presente nessa ampla cartografia é a quase inexistência de argumentos jurídicos que deem voz para aqueles declarados os verdadeiros donos do território pela comunidade do candomblé, voduns e orixás, no caso do Icimimó-Aganjú.

A disputa judicial – com decisões interlocutórias, agravos e um inquérito civil em paralelo – mostra como a cartografia do território se transforma em objeto de mediação judicial. Ao mesmo tempo em que o tombamento e os registros visam proteger o espaço, eles também reterritorializam o terreiro segundo o olhar do Estado eurocentrado e monista, deslocando o sentido primordial do território como lugar de axé para um objeto jurídico, um bem, inserido em registros, processos e sentenças.

Por outro lado, é esse mesmo tecido jurídico cartográfico que oferece alguma salvaguarda frente ao avanço do capital do papel e do bambu, representado no litígio pela empresa Penha, com seu registro em cartório, com 700 ha.

Segundo a teoria de Bourdieu (2003), o terreiro, enquanto bem simbólico, adentra o campo jurídico como forma de legitimar sua própria existência, ainda que isso implique traduzir significados nagôs em documentos que pouco dizem sobre o axé plantado por Maria Judith e seus ascendentes africanos.

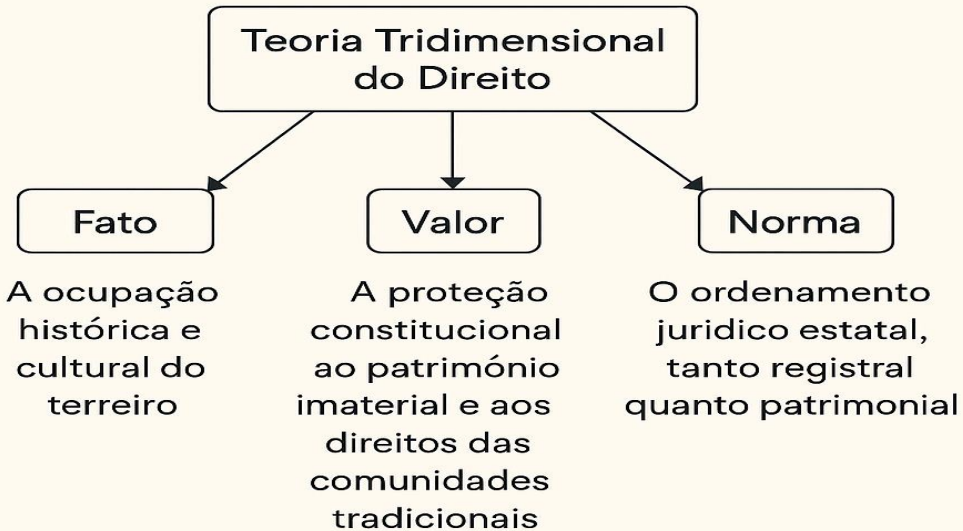
Portanto, o caso *Icimimó versus Penha* revela como o território dos terreiros, na contemporaneidade, é simultaneamente um espaço espiritual e um espaço jurídico, conformado por mapas técnicos, registros fundiários e decisões judiciais.

Essa condição paradoxal evidencia o quanto a judicialização e a cartografia estatal operam tanto como instrumentos de proteção quanto como mecanismos que remodelam o modo de existir desses territórios tradicionais.

Sob o prisma da Teoria Tridimensional do Direito de Miguel Reale, revisitada por Ugeda (2020), a situação permite observar nitidamente a coexistência e tensão entre fato (a ocupação histórica e cultural do terreiro, o valor que é a proteção constitucional ao patrimônio imaterial e aos direitos das comunidades tradicionais) e norma (o ordenamento jurídico estatal, tanto registral quanto patrimonial).

Figura 27 – Prisma da Teoria Tridimensional do Direito de Miguel Reale

Sob o prisma da Teoria Tridimensional do Direito de Miguel Reale, revisitada por Luiz Ugeda (2020), a situação permite observar nitidamente a coexistência e tensão entre



Fonte: Ugeda, 2020.

A judicialização do conflito fundiário do terreiro Icimimó Aganju Didê, portanto, não é mera aplicação de leis civis sobre propriedade ou normas de tombamento, mas expressa a complexidade de integração entre Geodireito, a cartografia dos conflitos, a escuta dos atores religiosos e suas formas de (re)existência nagô.

O conflito entre o Icimimó e a empresa de papel Penha demonstra a colisão entre três campos normativos coexistentes. De um lado, o Ministério Público que fundamenta sua atuação com base na Constituição Federal (Brasil, 1988) – artigos 215, 216 e 225, na Lei nº 7.347/85 (Brasil, 1985) e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (1989), acionando instrumentos de tutela de direitos difusos, coletivos e do patrimônio cultural imaterial. De outro, a empresa Penha que aciona o Código Civil de 2022, especialmente os artigos 1.231 e seguintes, bem como o direito registral e imobiliário, reivindicando a prevalência do domínio formal e a eficácia erga omnes do registro, sustentada em matrículas imobiliárias que se encontram atualmente bloqueadas judicialmente diante de indícios de irregularidade dominial.

Entre os dois campos, atravessa a Lei dos Orixás, normas não escritas que organizam o uso, a permanência e a legitimidade coletiva sobre o espaço, vinculadas

a uma memória ancestral e ritual do candomblé nagô do território da Terra Vermelha, no qual o território é usado e vivido pela cosmopercepção nagô.

A disputa Icimimó versus Penha Papéis é paradigmática ao escancarar o choque entre racionalidades incompatíveis. De um lado, o capital, que enxerga a terra como recurso a ser explorado economicamente. De outro, uma territorialidade sagrada que foi tecida ao longo de gerações, portadora de significados que não cabem em escrituras ou processos.

A Justiça é chamada a arbitrar não apenas sobre domínio fundiário, mas sobre modos de existir e de atribuir sentido ao território. Ao entrar no campo judicial e patrimonial, o terreiro conquista certa proteção formal, mas ao preço de ter sua dimensão mais profunda submetida à linguagem jurídica que comanda o processo.

A Teoria Tridimensional do Direito, proposta por Miguel Reale e revisitada por Ugeda no campo do Geodireito, contribui para iluminar conflitos que não se explicam apenas pela aplicação da norma estatal. Ao compreender o jurídico como interação dinâmica entre fato, valor e norma, a tridimensionalidade permite evidenciar que a judicialização não opera como simples “resolução técnica”, mas como reordenação do sentido do território, sobretudo quando o litígio envolve comunidades tradicionais e territorialidades que não se estruturam pela lógica proprietária clássica.

No caso do Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê, os fatos judicializados não se resumem a um debate abstrato sobre posse e domínio. Eles incluem a Ação Civil Pública proposta pelo Ministério Público, as alegações de invasões e danos a bens sagrados, a suspeita de irregularidade registral com possível superdimensionamento de matrícula, a realização de audiências públicas sem composição efetiva e a existência de ações e instrumentos paralelos (agravo, inquérito civil, desistência de ação possessória). Esses fatos são “territorialmente qualificados”, porque dizem respeito à disputa concreta por um espaço no qual se articulam materialidade, ritualidade e permanência comunitária.

A dimensão valorativa do conflito é igualmente estruturante: o território do terreiro não aparece apenas como suporte físico, mas como condição de continuidade simbólica e ritual, onde o axé, a ancestralidade, os objetos e plantas sagradas e a legitimidade comunitária informam o modo de uso, de permanência e de proteção do espaço. Trata-se de um valor que não é decorativo; ele organiza a vida do terreiro e sustenta uma normatividade própria, ainda que não seja positivada nos moldes do direito estatal.

Portanto, na dimensão normativa, o caso evidencia a colisão de campos jurídicos simultâneos. De um lado, instrumentos protetivos de matriz constitucional, coletiva e internacional (CF/88, Lei da Ação Civil Pública, Convenção 169/OIT), mobilizados para tutela de patrimônio cultural, ambiental e direitos difusos. De outro, a gramática civil-registral, fundada na centralidade do registro, do domínio formal, da prova pericial e da disputa de competência (estadual/federal), que tende a reconduzir o conflito à inteligibilidade do direito moderno de propriedade.

O triângulo tensionado evidencia, portanto, que a controvérsia não decorre de “falta de norma”, mas de uma hierarquização prática: a norma estatal tende a operar como filtro decisivo, enquanto fato e valor, embora presentes e invocados, são frequentemente assimilados apenas quando traduzidos em categorias jurídicas reconhecíveis (matrícula, polígono, laudo, tombamento, perícia). O resultado é que o território sagrado pode ser protegido formalmente, mas ao mesmo tempo é reconfigurado como objeto jurídico administrável, com impactos diretos sobre a autonomia territorial e sobre a forma de existência do terreiro no espaço.

QUADRO 2 - Leitura Tridimensional do Conflito Ici Mimo Aganju Didê

DIMENSÃO	ELEMENTOS IDENTIFICADOS NO CASO
FATO	ACP nº 8000110-71.2022.8.05.0034 (MP/BA); alegações de invasões e danos a bens sagrados; suspeita de grilagem/fraude registral (matrícula nº 32); audiências públicas (2020–2021) e ausência de composição; ações e instrumentos paralelos (agravo, inquérito civil, ação possessória posteriormente desistida).
VALOR	Axé, ancestralidade e continuidade ritual; sacralidade do território e de objetos/plantas sagradas; permanência coletiva e legitimidade comunitária; território como condição de existência

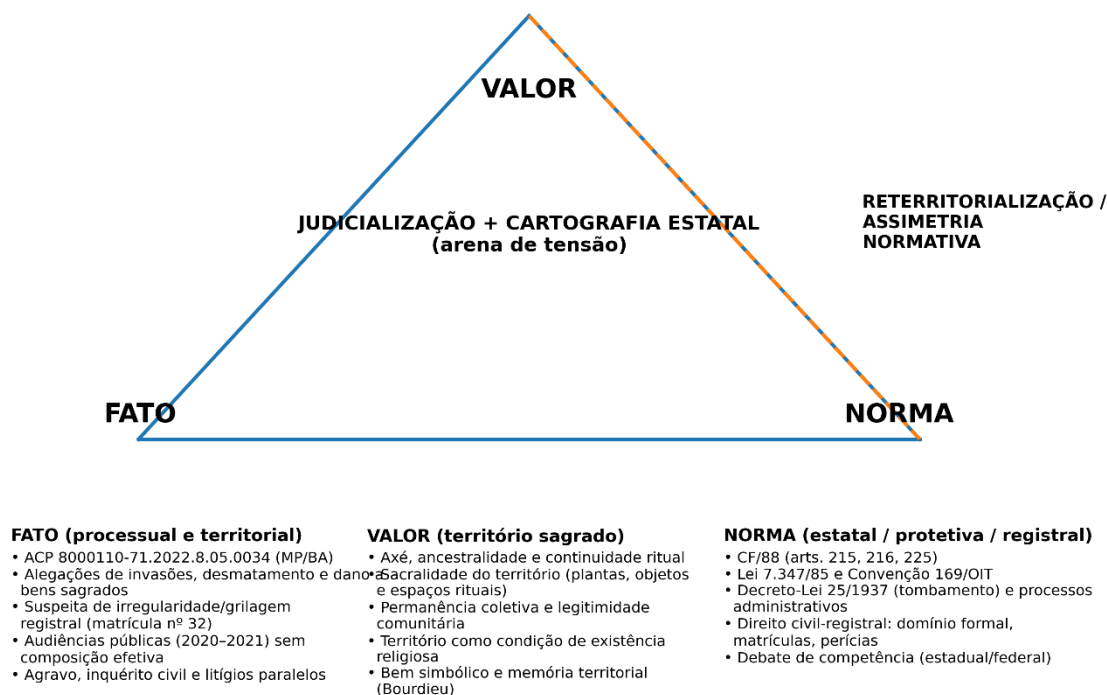
	religiosa e não como mero ativo econômico.
NORMA	CF/88 (arts. 215, 216, 225); Lei nº 7.347/85; Convenção 169/OIT; Decreto-Lei nº 25/1937 (tombamento) e processos administrativos correlatos; direito civil-registral (domínio formal, matrículas, perícias); debate de competência (estadual/federal).

O quadro acima mostra que a judicialização, neste caso, não decide apenas “quem tem razão”, mas qual linguagem vale para descrever o território e quais critérios serão considerados legítimos. Quando o direito estatal exige que o terreiro se traduza permanentemente em matrículas, perícias e cartografias formais, produz-se uma proteção condicionada: reconhece-se o conflito e, em alguma medida, salvaguarda-se o espaço, mas ao custo de submeter a territorialidade do terreiro a uma gramática que tende a reduzir o axé a elemento acessório.

Em síntese, o caso *Icimimó x Penha* confirma a hipótese central desta dissertação: a judicialização funciona como arena de intersecção e disputa entre regimes normativos distintos, e seus efeitos não recaem apenas sobre o resultado do processo, mas sobre o modo como o território é narrado, mapeado e reconhecido como legítimo.

Figura 28 – Triângulo da tridimensionalidade do caso *Icimimó x Penha*

Teoria Tridimensional do Direito - Triângulo tensionado (Icimimó × Penha)



A Figura 28 sintetiza a leitura tridimensional do caso Icimimó × Penha ao evidenciar como a judicialização e a cartografia estatal funcionam como arena em que fato, valor e norma não se articulam de modo equilibrado. O fato territorial — a ocupação ritual e a existência material do terreiro como espaço usado e vivido — e o valor constitucional da proteção ao patrimônio cultural e ambiental são continuamente filtrados por uma normatividade estatal que se ancora, na prática, na gramática registral e na prova técnico-pericial.

O resultado é uma assimetria decisória: a norma estatal tende a ocupar o centro do processo, enquanto os fundamentos valorativos e territoriais do terreiro comparecem como elementos culturalizados, com baixa força normativa. O triângulo tensionado, portanto, não indica ausência de direito, mas o modo como o Estado reordena o conflito ao transformar um território sagrado em objeto jurídico mensurável, reterritorializando-o segundo parâmetros administrativos e judiciais.

A análise do conflito Icimimó x Penha permite afirmar que o problema central não reside apenas na colisão entre direitos formalmente positivados, mas na incapacidade estrutural do direito estatal de lidar com territórios produzidos por racionalidades não proprietárias. O que se observa é a prevalência de uma dogmática jurídica fundada no paradigma do domínio individual, do registro imobiliário e da

exploração econômica da terra, que opera como filtro epistemológico excludente frente às territorialidades tradicionais de matriz africana.

Sob o prisma jurídico, a atuação estatal, ainda que mobilizando instrumentos progressistas de tutela do patrimônio cultural e dos direitos difusos permanece ancorada em uma racionalidade monista, que reconhece o terreiro apenas quando ele se traduz em categorias inteligíveis ao direito moderno: bem tombado, polígono cartográfico, matrícula, laudo técnico ou objeto de ação civil pública. O axé, enquanto fundamento normativo que organiza o uso, a permanência e a legitimidade coletiva sobre o território, não comparece como direito, mas como elemento cultural acessório, frequentemente reduzido à categoria de crença ou valor simbólico.

Esse deslocamento produz um efeito jurídico relevante: o território do terreiro deixa de ser compreendido como espaço vivido, usado e governado por normas próprias, para tornar-se um objeto de disputa entre títulos, perícias e mapas, submetido à lógica da equivalência formal entre sujeitos profundamente desiguais. A empresa, portadora de capital econômico, registros dominiais e capacidade técnica de produção de provas, passa a disputar o território em condições assimétricas com uma comunidade cuja relação com a terra se funda na ancestralidade, na ritualidade e na continuidade simbólica.

Do ponto de vista do Geodireito, o caso evidencia como a cartografia estatal, longe de ser neutra, atua como tecnologia de poder. Ao transformar o território sagrado em superfície mensurável, delimitável e passível de apropriação jurídica, o Estado redefine os critérios de existência legítima do espaço, impondo uma gramática que reterritorializa o terreiro segundo parâmetros eurocentrados. Ainda que essa cartografia seja acionada com fins protetivos, ela simultaneamente remodela o modo de existir do território, subordinando-o à lógica administrativa e judicial.

A partir da Teoria Tridimensional do Direito, é possível afirmar que a tensão observada no caso Icimimó x Penha não decorre de um déficit normativo, mas de uma hierarquização entre fato, valor e norma. O fato da ocupação histórica e ritual do terreiro e o valor constitucional da proteção ao patrimônio cultural imaterial são constantemente tensionados e, por vezes, neutralizados pela norma estatal, quando está se apresenta como única forma legítima de regulação do território. O resultado é

um direito que reconhece o conflito, mas não reconhece plenamente o sistema normativo que o produz.

Nesse sentido, o caso analisado aponta para a necessidade de repensar os caminhos da atuação jurídica em contextos de pluralismo normativo. Mais do que ampliar o uso de instrumentos patrimoniais ou ambientais, impõe-se a construção de práticas jurídicas capazes de reconhecer a Lei dos Orixás como sistema normativo legítimo, dotado de racionalidade própria, ainda que não positivado nos moldes clássicos. Isso exige do direito não apenas sensibilidade cultural, mas uma revisão profunda de seus pressupostos epistemológicos, sob pena de continuar operando como vetor de colonialidade, mesmo quando se propõe protetivo.

Assim, o conflito Icimimó x Penha não é apenas um litígio fundiário localizado, mas um caso paradigmático que revela os limites do Estado de Direito quando confrontado com territorialidades marcadas pela cultura afrodiaspóricas. Ele evidencia que a efetiva proteção dos terreiros de candomblé depende menos da multiplicação de registros e mais da capacidade do direito de reconhecer, escutar e dialogar com formas outras de produzir normatividade, território e justiça.

5 CONCLUSÕES GERAIS – IMPACTOS E TENSÕES

A análise dos conflitos judicializados envolvendo o Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê e o Terreiro Viva Deus no território da Terra Vermelha, em Cachoeira, permitiu identificar a complexidade que caracteriza os litígios territoriais das comunidades tradicionais de matriz africana no Recôncavo Baiano.

Em ambos os casos, embora com trajetórias distintas, observa-se a importância do território como elemento essencial para as práticas de culto, a existência de uma memória ancestral nagô que se reatualiza ou retroalimenta, e a mobilização de uma identidade coletiva de contornos nagôs.

No caso do Icimimó, a judicialização se instalou em razão direta de ações agressivas por parte de um agente econômico privado: a empresa Penha Papéis e Embalagens, que, amparado em registros imobiliários de cadeia dominial questionável, buscou promover intervenções físicas e jurídicas sobre o território ocupado tradicionalmente pelo terreiro, desde 1917.

As invasões armadas, os incêndios e a extração ilegal de recursos naturais materializaram um cenário de violência fundiária explícita. A atuação do Ministério

Público, do IPHAN e do IPAC, articulada à mobilização da própria comunidade, resultou na propositura da Ação Civil Pública e no tombamento emergencial do espaço como patrimônio cultural.

Já no caso do Viva Deus, a disputa pelo poder religioso por dois irmãos levou a demanda ao campo fundiário, com ação de reintegração de posse, que se arrasta até o presente momento, e que gera impactos no cotidiano da vida religiosa da comunidade e dos atores que ali fazem culto, atravessados por episódios de violência e medo.

Ambos os casos confirmam a hipótese central desta pesquisa: a coexistência de regimes normativos distintos: o formal estatal (registral e patrimonial), o protetivo difuso (órgãos de patrimônio e Ministério Público) e o da Lei dos Orixás, alicerçado pela consulta dos orixás por intermédio de Ifá, dos princípios da senioridade e oralidade, baseados na cosmopercepção dos nagôs. com resultados e experiências distintas. A judicialização opera, assim, como arena de intersecção, tensão e negociação entre esses campos normativos distintos.

Ambos os casos confirmam a hipótese central desta pesquisa acerca da coexistência de regimes normativos distintos: o regime formal estatal, de base registral e patrimonial; o regime protetivo difuso, acionado por órgãos de patrimônio e pelo Ministério Público; e o regime da Lei dos Orixás, alicerçado na consulta aos orixás por intermédio de Ifá, bem como nos princípios da senioridade e da oralidade, estruturantes da cosmopercepção nagô.

No entanto, a análise comparada dos casos revela que tais regimes não se articulam de forma homogênea. No conflito intra-terreiro, o direito civil foi mobilizado como instrumento de disputa sucessória entre herdeiros consanguíneos e espirituais, operando como fator de aprofundamento das fissuras internas da comunidade. Já no conflito entre o terreiro e o capital representado pela empresa Penha, a atuação estatal pôde ser parcialmente orientada por princípios constitucionais e por normas de proteção à cultura, ao patrimônio imaterial e aos direitos das comunidades tradicionais, oferecendo alguma salvaguarda frente à lógica econômica predatória.

Essa distinção evidencia que a judicialização não é, em si, unívoca: ela pode operar tanto como mecanismo de violência simbólica e desestruturação interna quanto como instrumento de contenção do capital e de reconhecimento institucional dos territórios do axé. Nesse sentido, a arena judicial emerge como espaço de intersecção, tensão e negociação entre campos normativos distintos, revelando brechas para uma

atuação jurídica mais integrada, sensível à história, à integridade territorial e à tradição dos povos de terreiro.

A partir desses achados, é possível vislumbrar caminhos para uma produção jurídica plural, capaz de articular direito, cultura e território, especialmente quando se trata de comunidades tradicionais. Tal perspectiva, contudo, pressupõe uma abertura estrutural da formação jurídica, ainda marcada pelo monismo epistemológico, bem como a ampliação do acesso de sujeitos negros, quilombolas, indígenas e oriundos dos próprios territórios tradicionais aos espaços de produção e aplicação do direito.

5.1 CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

Os resultados desta pesquisa visam contribuir teoricamente e metodologicamente para futuros estudos sobre conflitos fundiários e sucessórios envolvendo comunidades tradicionais de terreiro. Sob o prisma teórico, a força da categoria de "território usado" de Milton Santos (2001), permite compreender o espaço dos terreiros como campo vivo de práticas, símbolos e fluxos da força propulsora, o axé, para além da lógica da propriedade fundiária normatizada pelas leis do Estado Brasileiro.

A leitura bourdieuana do capital simbólico auxilia a decifrar os embates entre o capital jurídico, acionado pelas empresas, e o capital ancestral nagô, sustentado pelos saberes e fazeres, rituais e linhagens do candomblé.

A Teoria Tridimensional do Direito de Miguel Reale, utilizada sob a perspectiva do Geodireito de Ugeda, relida no contexto da pluralidade normativa, oferece a estrutura conceitual para identificar o fato (ocupação e prática religiosa tradicional), o valor (proteção cultural e identidade étnica) e a norma (os múltiplos sistemas jurídicos estatais e ancestrais em colisão).

Metodologicamente, a pesquisa validou o uso integrado de procedimentos: análise documental e processual de ações judiciais e processos de tombamento, cartografia étnica e registros de imagens com inspiração etnofotográfica. Assim, a articulação entre fontes jurídicas, antropológicas e geográficas mostrou-se indispensável para revelar a complexidade concreta dos litígios envolvendo comunidades tradicionais de terreiro.

Essa abordagem permitiu reafirmar que o campo jurídico, quando confrontado com as normas internas dos territórios de comunidades tradicionais de terreiro, exige

diálogo com o pluralismo jurídico e com a diversidade de racionalidades normativas que sustentam os direitos territoriais das comunidades tradicionais de terreiro, com a observância de seus códigos, normas e signos.

5.2 RECOMENDAÇÕES PRÁTICAS

A partir das evidências analisadas, é possível formular recomendações práticas que visam o aprimoramento das políticas públicas e dos instrumentos de proteção aos territórios tradicionais de povos de terreiro: recomenda-se a adoção sistemática da cartografia participativa étnica como instrumento metodológico e político para aprofundar o conhecimento sobre os territórios ocupados pelas comunidades de terreiro na Terra Vermelha e em contextos semelhantes.

Essa prática, que envolve diretamente os atores sociais locais na produção dos mapas e na interpretação dos dados espaciais, possibilita não apenas o fortalecimento do sentimento de pertencimento e identidade territorial, mas também subsidia o poder público na formulação de políticas voltadas à proteção cultural, ambiental e fundiária dessas comunidades.

Ao promover o reconhecimento oficial das espacialidades tradicionais e suas dinâmicas próprias, a cartografia participativa étnica oferece aos órgãos de governança elementos técnicos e simbólicos que podem orientar ações de regularização fundiária, preservação do patrimônio imaterial e planejamento urbano-rural mais sensível às especificidades afrodescendentes.

Recomenda-se o reconhecimento formal da normatividade ancestral nos processos de mediação fundiária: as chamadas "Leis dos Orixás", expressas nas práticas tradicionais, nos princípios de continuidade das linhagens e na organização interna dos terreiros, devem ser reconhecidas como formas legítimas de regulação territorial e consideradas nos processos administrativos e judiciais.

5.3 INSTITUIÇÃO DO TESTAMENTO AWÓ

Propõe-se a adoção, pelas lideranças religiosas dos terreiros, do que se denomina aqui de "Testamento Awó" – conceito inspirado no termo Yorubá Awó, que significa segredo, mistério, ou conhecimento reservado.

Diante do aumento dos litígios envolvendo a sucessão de cargos e responsabilidades nas roças de candomblé, sugere-se que iyalorixás e babalorixás elaborem testamentos, públicos ou privados, que não determinem o (a) sucessor, mas registrem, com respaldo em seus sistemas rituais e mediante consulta a Ifá, os fundamentos da transmissão do axé e os parâmetros que devem guiar o rito sucessório em caso de falecimento.

Essa prática pode criar um diálogo fecundo entre as fontes: de um lado, o direito estatal, que confere validade e eficácia aos instrumentos testamentários, e, de outro, o direito consuetudinário do orixá, que regula a dinâmica interna e simbólica do terreiro.

Essa tessitura normativa tem potencial para minorar conflitos futuros, oferecendo um caminho de reconhecimento mútuo entre a tradição e o campo jurídico, além de servir como modelo para as novas casas de Candomblé que buscam estruturar de forma mais segura seus processos sucessórios sem deslegitimar a centralidade do segredo e do sagrado.

5.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS

A presente pesquisa buscou lançar luz sobre uma dimensão ainda pouco explorada da questão fundiária brasileira: os conflitos sucessórios e fundiários envolvendo territórios tradicionais de candomblé no Recôncavo Baiano. A análise empírica demonstrou que o fenômeno da judicialização, longe de ser um simples campo de aplicação normativa do direito, revela-se como arena de disputas simbólicas do poder religioso e do capital econômico em territórios das comunidades tradicionais de terreiro.

Nas comunidades tradicionais de terreiro, o território não é mercadoria, mas herança ancestral, continuidade de identidades, espaço de culto para propulsão das forças dos orixás e seus iniciados, o axé.

As chamadas “Leis dos Orixás” constituem formas ancestrais de regulação do espaço, reconhecidas internamente pelas comunidades e agora, progressivamente, reivindicadas na esfera estatal como fundamento legítimo de direitos.

Os casos do Icimimó Aganjú Didê e do Viva Deus exemplificam dois caminhos possíveis: o enfrentamento reativo e judicializado diante dos conflitos. Ambos, porém, convergem na afirmação de que a proteção dos territórios das comunidades

tradicionais de terreiro exige a observância das Leis dos Orixás e a construção e uso de instrumentos jurídicos sensíveis à pluralidade normativa, à complexidade cultural e à centralidade política das comunidades tradicionais na defesa de seus modos próprios de existência.

Esta pesquisa concentrou-se em um recorte territorial específico – o território da Terra Vermelha, no município de Cachoeira, Bahia – e focalizou dois casos emblemáticos de judicialização: o conflito possessório no Terreiro Viva Deus e o litígio fundiário envolvendo o Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê.

Esse recorte, embora permita um mergulho nas dinâmicas locais e em suas tensões, não abarca toda a complexidade dos conflitos sucessórios e fundiários que atravessam os terreiros de candomblé em outros contextos baianos ou brasileiros.

Assim, o estudo não esgota a multiplicidade de arranjos normativos internos, variações étnicas ou expressões regionais dos sistemas tradicionais de autoridade religiosa, tampouco incorpora dados etnográficos mais extensos, que poderiam aprofundar a dimensão do vivido a partir do cotidiano dos adeptos e da ritualística.

Além disso, ao privilegiar a análise de processos judiciais e administrativos de tombamento, com apoio em metodologias como o MAD, a cartografia étnica e a etnofotografia, a investigação enfatizou principalmente as camadas documentais e espaciais do problema.

Portanto, estudos futuros poderiam se beneficiar de abordagens etnográficas de longa duração, acompanhando as assembleias internas, os jogos de búzios e as negociações comunitárias que precedem, ou tensionam a judicialização.

Poderiam ainda explorar comparações com outros territórios de comunidades tradicionais de terreiro no Brasil, ou mesmo com experiências afro-diaspóricas em países que possuem regimes jurídicos plurais reconhecidos oficialmente, para avançar no debate sobre o diálogo entre Estado e sistemas normativos tradicionais.

Essas continuidades investigativas podem contribuir para o fortalecimento de uma epistemologia do direito de terreiro, e para a construção de políticas públicas mais sensíveis às cosmopercepções que estruturam a vida dos povos de orixá.

REFERÊNCIAS

- ALBAGLI, Sarita. O território e o lugar como categorias de análise: desafios teóricos e metodológicos. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombos: Geografia Africana – Cartografia Étnica – Territórios Tradicionais**. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Territórios invisíveis do Brasil africano. **Revista Geografares**, v. 1, n. 1, 2006.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Territórios invisíveis do Brasil africano**. Vitória: UFES, 2020.
- ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HEIM, Bruno (org.). **Direito dos povos de terreiro: desafios jurídicos, culturais e territoriais**. Salvador: EDUFBA, 2018.
- BAHIA. Decreto nº 15.675, de 18 de março de 2014. **Reconhece o Ofício de Vaqueiro como bem cultural de natureza imaterial e o inscreve no Livro de Registro Especial dos Saberes**. Salvador: Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia – IPAC, 2014.
- BAHIA. Ministério Público do Estado da Bahia. **Ação Civil Pública nº 8000110-71.2022.8.05.0034**. Santo Antônio de Jesus – BA, 2022.
- BAHIA. Ministério Público do Estado da Bahia. **Inquérito Civil nº 035.9.211467/2021**. Salvador, 2021.
- BAHIA. Secretaria de Promoção da Igualdade Racial. Coordenação de Gestão da Identidade e Diversidade (CGID). **Departamento de Promoção da Identidade e Diversidade (DEPAM)**. Parecer técnico CGID/DEPAM, 2024. Inserido no Processo Judicial nº 8000110-71.2022.8.05.0034. Disponível em: <https://www.tjba.jus.br/portal/pje/>. Acesso em: 7 abr. 2025.
- BAPTISTA, José Renato de Carvalho. **Conflitos fundiários em comunidades de terreiros: uma visão jurídico-antropológica**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BRAGA, Júlio. **Laudo antropológico: processo de tombamento do Terreiro Viva Deus**. Cachoeira: IPHAN, 2017.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- BRASIL. Decreto 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**: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 8 fev. 2007.

BRASIL. Decreto nº 12.278, de 29 de novembro de 2024. Institui a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. **Diário Oficial da União**: seção 1, Edição Extra, Brasília, p. 5–6, 29 nov. 2024. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2024/decreto-12278-29-novembro-2024-796631-publicacaooriginal-173638-pe.html>. Acesso em: 28 maio 2025.

BRASIL. Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. **Diário Oficial da União**: seção 1, Rio de Janeiro, RJ, 6 dez. 1937.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Laudo etnobotânico. *In: Processo de tombamento nº 1.793-T-16*: Terreiro Aganjú Didê da Nação Nagô, localizado na Terra Vermelha, zona rural de Cachoeira, no município de Cachoeira, Estado da Bahia. Volume 1, p. 597–614, 2020. Protocolo: 01502.002434/2012-08. Abertura em: 29 ago. 2012.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo de tombamento nº 01502.002434/2012-06**. Brasília: IPHAN, 2025.

BRASIL. Lei nº 7.347, de 24 de julho de 1985. Disciplina a ação civil pública de responsabilidade por danos causados ao meio ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 25 jul. 1985.

BRASIL. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 11 jan. 2002. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406.htm. Acesso em: 15 abr. 2025.

CONSELHO INTERNACIONAL DE MONUMENTOS E SÍTIOS. **Declaração de Québec sobre a preservação do “Spiritu loci”**. 16ª Assembleia Geral do ICOMOS, Québec, 4 out. 2008. Disponível em: https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/GA16_Quebec_Declaration_Final_PT.pdf. Acesso em: 23 set. 2025

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

COUTINHO, Andrea; COSTA, Poliana; MORAES, Filho. **Vozes sagradas**: leitura, registro e salvaguarda do patrimônio sagrado do Recôncavo. Cachoeira, BA: Portuário Atelier Editorial, 2021.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vozes do candomblé**: tradição e poder na religião afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt D. **A diáspora iorubá na África e nas Américas**: ensaios históricos. Salvador: EDUFBA, 2024.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Algérie 1962-1964**: essais d'anthropologie politique. Paris: Éditions Bouchène, 2005.

FERREIRA, Roquinaldo. **Cruzando o Atlântico**: tráfico de escravos e tráfico de saberes. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

FREITAS FILHO, Roberto; LIMA, Thalita Moraes. **Metodologia de Análise de Decisões-MAD**. 2010.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

GILROY, Paul. **The Black Atlantic**: Modernity and Double Consciousness. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022**: Identificação étnico-racial da população, por sexo e idade: Resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br>. Acesso em: 01 jun. 2025.

LIGAS camponesas. **Memórias da Ditadura**. Instituto Vladimir Herzog, [S. l.], 2014. Disponível em: <https://memoriasdaditadura.org.br/ligas-camponesas/>. Acesso em: 20 set. 2025.

LIMA, Cássio. Os usos da diáspora. **Revista Calundu**, v. 4, n. 8, p. 1–12, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/calundu/article/view/34549>. Acesso em: 28 maio 2025.

LIMA, Fábio Batista. Os iniciados no mistério não morrem: Axexê, ritos mortuários no candomblé. 1. ed. Avaré: Contracorrente, 2025.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia**. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2003.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Família-de-Santo nos Candomblés jeje-nagos da Bahia**: um estudo de relações intra-grupais. Salvador, 1977. 208p. 1977. (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.

NADER, Laura. **The life of the law**: anthropological projects. Berkeley: University of California Press, 2002.

OLIVEIRA, Altair B. **Elégùn**: a iniciação no Candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

OLIVEIRA, Marília; OLIVEIRA, Orlando. **Laudo antropológico**: processo de tombamento do Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê. Brasília: IPHAN, 2017.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais**. Genebra: OIT, 1989. Ratificada pelo Brasil em 25 jul. 2002. Disponível em: https://www.ilo.org/brasilia/convencoes/WCMS_236870/lang--pt/index.htm. Acesso em: 7 mar. 2025.

PARÉS, Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

PARÉS, Nicolau. **Laudo antropológico: processo de tombamento do Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê**. Brasília: IPHAN, 2017.

PARÉS, Nicolau. **Identidade multidimensional: continuidade e descontinuidade nas religiões afro-brasileiras**. Salvador: EDUFBA, 2018.

PARIZI, Vicente Galvão. **O livro dos Orixás: África e Brasil**. São Paulo: Editora Fi, 2020.

PORTO, Antônio Augusto Cruz; TORRES, Cibele Merlin. Análise jurídica da usucapião sobre bens da massa falida: a universalidade como pressuposto e a coletividade como critério. **Revista Brasileira de Direito Civil**, [S. l.], v. 19, n. 01, p. 223-223, 2019. Disponível em: <https://rbdcivil.ibdcivil.org.br/rbdc/article/view/368>. Acesso em: 14 set. 2025.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Hucitec, 1996.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Apontamentos sobre erotismo e sagrado na religião tradicional lorubá. **ODEERE**, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 77-93, 2017. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7883074>. Acesso em: 15 set. 2025.

SAFRAN, William. Deconstructing and comparing diasporas. *In*: SAFRAN, William. **Diaspora, identity and religion**. Routledge, 2004. p. 19-40.

SALAMI, Sikiru. **Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste)**. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A gramática do tempo: para uma nova cultura política. *In*: **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2010. p. 511-511.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SANTOS, Rogério Andrade. **Ifá e Candomblé: disputas pela autoridade do sagrado**. Salvador: EDUFBA, 2021.

SILVA, Gilda Conceição da. **Tombamento e comunidades tradicionais de terreiro: um estudo antropológico dos processos de proteção patrimonial pelo IPAC na Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2020.

SODRÉ, Muniz. **Território negro: epistemologia e ontologia do axé**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2002.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. **Nagô: a nação de ancestrais itinerantes**. Salvador: FIB Centro Universitário, 2005.

SOUZA JUNIOR, Valdemir. **Cachoeira e o Brasil nagô: identidade e tradição na diáspora africana**. Salvador: EDUFBA, 2005.

UNIÃO AFRICANA. **Decision on the African Diaspora**. Assembly of the African Union, Second Ordinary Session, Maputo, Mozambique, 10–12 July 2003. (Assembly/AU/Dec. 69–74 (II)).

UGEDA, Luiz Guilherme. **Direito à cidade e geodireito: uma proposta para aplicação do direito no território**. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

VALLADO, Armando. **Lei do Santo: poder e conflito no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VELAME, Fábio. **A cidade mestiça: cultura, planejamento e território em Cachoeira e São Félix**. Salvador: EDUFBA, 2015.

VELAME, Fábio. **Arquiteturas da ventura: os terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix**. Salvador: EDUFBA, 2020.

VERGER, Pierre. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 1997.

GLOSSÁRIO

Agravo de Instrumento – É um recurso jurídico, previsto no Código de Processo Civil (CPC) brasileiro, usado para contestar decisões interlocutórias (que não encerram o processo, mas causam prejuízo às partes) proferidas pelo juiz, permitindo sua revisão por um tribunal superior antes do julgamento final, visando evitar danos graves ou de difícil reparação.

Awó- Palavra em Yorubá que designa segredo.

Axé - palavra de origem iorubá que significa energia, força, poder, vitalidade e desejo de felicidade, usada em religiões afro-brasileiras. Princípio ordenador básico de toda casa de candomblé.

Axexê - complexo ritual fúnebre no Candomblé, realizado após o enterro de um iniciado, para ajudar a alma a retornar ao Òrun (mundo espiritual), desfazendo seus laços terrenos com cânticos, danças e oferendas, e marcando o fim de sua jornada terrena e a libertação do Orixá.

Babalaxé - é um título de alto escalão no Candomblé, significando "Pai do Axé", aquele que distribui e cuida do poder sagrado (axé) do terreiro.

Babalorixá - é o sacerdote masculino nas religiões afro-brasileiras como Candomblé e Umbanda, equivalente à Mãe de Santo (Ialorixá) feminina, sendo o líder espiritual, dirigente do terreiro e mediador entre os fiéis e os Orixás, responsável por rituais, iniciações e guardião das tradições ancestrais, vindo da palavra iorubá para "pai do orixá".

Correio nagô - Expressão usada pelo povo de orixá para transmitir de boca em boca as notícias e os eventos que ocorrem dentro do terreiro.

Egbé – Palavra Yoruba que designa uma comunidade.

Égbon - Iniciado do candomblé que completou suas obrigações iniciáticas de sete anos.

Elégùn - Iniciado no culto de orixá, aquele que recebe orixá. Na tradição Yorubá, o termo Elégùn designa o iniciado que recebeu o orixá (Adóṣù) e cujo corpo se torna veículo privilegiado de manifestação da divindade durante o transe ritual. Do ponto de vista hierárquico, trata-se dos filhos de santo "rodantes" (iyàwó e, posteriormente,

ebomi), em contraste com cargos não rodantes, como ogãs e ekedis, que servem e acompanham o orixá incorporado.

Erindilogun – Jogo de Búzios, um dos sistemas divinatórios de Ifá,

Esé - Em Yorubá Esé significa pé.

Exu – Orixá da comunicação

Gaiaku - é um termo do Candomblé Jeje para uma sacerdotisa de voduns, um cargo feminino de grande respeito e liderança, equivalente a uma lalorixá no Candomblé Queto,

Ifá - Sistema divinatório e corpus de conhecimento ritual-filosófico iorubá associado à orientação do destino e à consulta de fundamentos; no texto, aparece como referência de consulta legítima para decisões e conflitos internos, inclusive sucessórios.

Ikoritá - é a palavra Yorubá para falar de lugar no qual se pode escolher a direção a tomar, encruzilhada.

Ilê Axé Opô Afonjá - Terreiro de Candomblé situado no bairro de São Gonçalo do Retiro, Salvador- Bahia. Casa da Força de Xangô Afonjá, fundado por Eugenia Anna dos Santos.

Itán – Relatos mítico das tradições dos orixás

Iyá – Palavra em Yorubá que designa a mãe

Iyalaxés- um título de alto escalão no Candomblé, referindo-se à "Mãe do Axé" ou "Mãe do Poder", a sacerdotisa que guarda e distribui a energia sagrada (axé) e o conhecimento da casa, sendo a guardiã da tradição, responsável pela continuidade e, em momentos de transição, pode assumir a liderança temporária, enquanto o equivalente masculino é o Babalaxé.

Iyalorixá - é a sacerdotisa feminina de um terreiro de Candomblé, líder espiritual responsável por guardar, ensinar e cuidar da comunidade, dos rituais, e dos Orixás, sendo a figura matriarcal que comanda as obrigações religiosas e a tradição da casa.

Judicialização - É o fenômeno de levar questões e conflitos que deveriam ser resolvidos no âmbito político, administrativo ou social para o Poder Judiciário, resultando em um aumento de processos e decisões judiciais sobre temas como

saúde, política e direitos, com o Judiciário atuando como mediador e decisor em áreas onde não era tradicionalmente o principal responsável.

Obi - Fruto africano, noz de cola. Utilizado no sistema oracular de Ifá nas casas de candomblés tradicionais.

Orobo - *Garcinia kola*, é um fruto sagrado de origem africana, assim como o obi, é utilizado nos rituais para o Orixá Sàngó.

Sàngó – Orixá da Justiça, dos raios e trovão

ANEXO A – Decisão do Agravo de Instrumento Viva Deus



PODER JUDICIÁRIO
TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DA BAHIA
Quinta Câmara Cível

Processo: AGRAVO DE INSTRUMENTO n. 8002317-14.2023.8.05.0000
Órgão Julgador: Quinta Câmara Cível
AGRAVANTE: DERALDO BARBOSA SOARES
Advogado(s): LAYS CONCEICAO FRANCO FON (OAB:BA5801500A), CLAUDIO FONSECA DE OLIVEIRA (OAB:BA51750-A)
AGRAVADO: DENIVALDA MARIA BARBOSA SOARES e outros
Advogado(s): ROBERTA SANTANA DE CARVALHO (OAB:BA31183-A), WASHINGTON EVANGELISTA DOS SANTOS (OAB:BA57103)

DECISÃO

Vistos, etc.

Trata-se de **AGRAVO DE INSTRUMENTO** interposto por **DERALDO BARBOSA SOARES** contra decisão de id nº. 237092265 dos autos de origem, proferida pelo MM. Juízo de Direito da Vara Cível da Comarca de Cachoeira/BA, que, nos autos da Ação de Reintegração de Posse proposta pela **ASSOCIACAO BENEFICIENTE (sic) DO CULTO AFRO-BRASILEIRO DO TERREIRO VIVA DEUS (ASEPO ERAN OPE OLUWA)**, deferiu o pedido de antecipação dos efeitos da tutela para para reintegrar a autora na posse do imóvel em questão, que seria objeto de esbulho.

Em suas razões recursais, o recorrente destaca que não estão presentes os requisitos necessários para o deferimento da medida liminar na origem, destacando que não restou demonstrada a posse da agravada no imóvel objeto de disputa, acrescentando que também não foi comprovado o esbulho, verberando que exerce a liderança religiosa no reportado Terreiro.

Outrossim, diz que os subscritores da ata da assembleia que elegeu a agravada presidente da Associação Beneficiente (sic) do Culto Afro-Brasileiro do Terreiro Viva Deus (Asepo Eran Ope Oluwa) não integram originalmente o referido Terreiro, pontuando, ademais, irregularidades na condução dos trabalhos.

Nesses termos, requer o recebimento do recurso em seu efeito suspensivo para obstar os efeitos da decisão vergastada.

É o relatório. Examinados. Decido.

Defiro o pedido de gratuidade formulado.

O Código de Processo Civil estabelece, em seu art. 1.019, inciso I, que poderá o relator atribuir



Este documento foi gerado pelo usuário 765.***.***.49 em 01/08/2024 16:51:03
Número do documento: 23012716510360800000038855618
<https://pje2g.tjba.jus.br/pje/Processo/ConsultaDocumento/listView.seam?x=23012716510360800000038855618>
Assinado eletronicamente por: CASSIO JOSE BARBOSA MIRANDA - 27/01/2023 16:51:03

efeito suspensivo ao recurso ou deferir, em antecipação de tutela, total ou parcialmente, a pretensão recursal.

Para tal situação, cumpre à Relatoria analisar o dano ou perigo de dano ao resultado útil do recurso, caso a prestação jurisdicional seja entregue ao final, pelo julgamento colegiado, bem como, em uma cognição **sumária e não exauriente**, a probabilidade do direito sustentado pela parte recorrente.

Tais balizas encontram-se bem estabelecidas no próprio art. 300, da norma processual civil, ao definir que para a concessão da tutela de urgência, é necessária a presença dos “*elementos que evidenciem a probabilidade do direito e o perigo de dano ou o risco ao resultado útil do processo.*”

No caso em exame, **vislumbra-se, prima facie**, o preenchimento dos requisitos autorizadores da medida antecipatória recursal.

Com efeito, vê-se que a medida liminar de manutenção de posse se fundamenta na evidência do direito daquele que a pleiteia. Para que seja concedida, o requerente deve comprovar os requisitos do art. 561 do Código de Processo Civil:

Art. 561. Incumbe ao autor provar:

I – a **sua posse**;

II – a **turbação** ou o esbulho praticado pelo réu;

III – a **data da turbação** ou do esbulho;

IV – a **continuação da posse**, embora turbada, na ação de manutenção, ou a perda da posse, na ação de reintegração.

Conforme disciplina o art. 1.196 do CC, a posse é o exercício fático de, ao menos, um dos poderes inerentes à propriedade:

Art. 1.196. Considera-se possuidor todo aquele que tem de fato o exercício, pleno ou não, de algum dos poderes inerentes à propriedade.

Do acurado exame dos autos, constata-se que, ao contrário do quanto entendido pelo magistrado *a quo*, não comprovou a agravada estar na posse do Terreiro Viva Deus (Asepo Eran Ope Oluwa). Explica-se.

De fato, foi juntado aos autos ata de eleição, posse da diretoria executiva e deliberações da Associação Beneficente (*sic*) do Culto Afro-Brasileiro do Terreiro Viva Deus que aponta a agravada Denivalda Maria Barbosa Soares como Presidente vitalícia, com data de 28/02/2021, ausente qualquer outro documento anterior indicativo da alegada posse.

Ocorre que há nos fólios documentação que aponta no sentido de que a posse sobre o bem já vinha sendo exercida pelo agravante em momento anterior a 28/02/2021, notadamente, declaração enviada ao Presidente da Federação Nacional de Culto Afro Brasileiro – FENACAB, de id. 183316999, dos autos de origem, que aponta o agravante como líder religioso do terreiro



(Babalasé), o que fora subscrito, inclusive, pela agravante, com data de 10/10/2019.

Outrossim, destaque-se, ainda, o ofício de nº 0001/2021, datado de 26/05/2021, no qual a agravada informa à FENACAB a suposta destituição do agravante enquanto líder religioso do Terreiro Viva Deus.

É dizer, não comprovou a agravada ter exercido a posse sobre o bem, havendo nos autos, pelo contrário, indícios de que o agravante é de fato o líder religioso e estava na posse do bem onde funciona o Terreiro Viva Deus.

Lado outro, ressalte-se que na audiência de justificação, cujo termo encontra-se no id. 231923700 dos autos de origem, não foram ouvidas as testemunhas apresentadas pelo agravante, o que seria importante para subsidiar o julgador de todos os dados necessários para a melhor decisão, sob o crivo constitucional do contraditório, não obstante seja certo a indispensabilidade de sua aplicação no curso da instrução processual.

Assim sendo, ausentes os requisitos para o deferimento da medida liminar no Juízo primevo, deve-se atribuir efeito suspensivo ao presente recurso.

Veja-se:

AGRAVO DE INSTRUMENTO - AÇÃO DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE - POSSE NOVA - MEDIDA LIMINAR - PROCEDIMENTO ESPECIAL - REQUISITOS - AUSÊNCIA DE COMPROVAÇÃO DA POSSE - INDEFERIMENTO DA LIMINAR - REFORMA DA DECISÃO.

1. A medida liminar, no procedimento especial de reintegração de posse, é uma tutela de evidência típica que exige nos termos do art. 561 do CPC, a demonstração concomitante da posse do requerente sobre o bem, assim como o seu esbulho e a perda a menos de ano e dia (posse nova).

2. Estando ausente um dos requisitos, a decisão que deferiu a liminar de reintegração de posse deve ser reformada.

(TJ-MG - AI: 10000191115930002 MG, Relator: Wagner Wilson, Data de Julgamento: 19/05/2022, Câmaras Cíveis / 19ª CÂMARA CÍVEL, Data de Publicação: 25/05/2022)

Por fim, ressalte-se que discussões acerca da possível irregularidade sobre a eleição da Diretoria da Associação Beneficente (*sic*) do Culto Afro-Brasileiro do Terreiro Viva Deus não constitui o objeto da presente demanda possessória, devendo ser dirimidas pelas vias ordinárias, no foro competente.

Diante o exposto, **DEFIRO** o pedido de concessão de efeito suspensivo para sobrestar a decisão de origem.



Comunique-se imediatamente ao Juízo a quo.

Intime-se a parte agravada, na forma do art. 1019, II, do diploma processual, para, querendo, apresentar contrarrazões, no prazo de 15 (quinze) dias.

Publique-se. Intimem-se.

Atribuo à presente decisão força de ofício.

Salvador, 27 de janeiro de 2023.

Des. Cássio Miranda

Relator

07



ANEXO B – Declaração Babalaxe Viva Deus



Presidente da Federação Nacional de Culto Afro Brasileiro - FENACAB,
Aristides Mascarenhas

feito no 30/10/2019
Cláudia
19.11.2012

Declaração

Declaro para os devidos fins que a partir da presente data em diante o Terreiro ASEPÓ ERAN OPÉ OLÚWA – TERREIRO VIVA DEUS, dará seguimento as suas atividades com as seguintes autoridades: Ogã Deraldo Barbosa Soares, portador do RG 03644707-20, CPF 651436985-53 com o cargo de Babalaxe; Ekede Denivalda Maria Barbosa Soares, portadora do RG 1113998-66, CPF 141966705-04 com o cargo de Adagan; Ebome Joanice Santos Conceição, portadora do RG 32142202-07 e CPF 632436525-53, conhecida como Jó de Obaluyiyê, cargo de Yakerê; o Babalorixá Genival Valentim de Santana portador do RG 01794361-20 e CPF 318993155-00 com o cargo de auxiliar do referido terreiro.

Salvador 10 de outubro de 2019

Ogã Deraldo Barbosa Soares
Ogã Deraldo Barbosa Soares

Ekede Denivalda Maria Barbosa Soares
Ekede Denivalda Mª Barbosa Soares

Ebome Joanice S. Conceição
Ebome Joanice S. Conceição

Genival Valentim de Santana
Babalorixá Genival Valentim de Santana

No ano de 2015, o IPAC - Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado da Bahia, buscou o acionado junto com outras pessoas antigas do Terreiro Viva Deus para contar sua história, o pode ser assistido no vídeo hospedado no site Youtube, [\(827\) Terreiro Viva Deus 2015 CLIPE IPAC - YouTube:](#)

ANEXO C – Decisão Interlocutora Viva Deus

Autos nº 8000107-19.2022.8.05.0082

DECISÃO

A ASSOCIACAO BENEFICIENTE DO CULTO AFROBRASILEIRO DO TERREIRO VIVA DEUS promoveu a presente ação de reintegração de posse em face de DERALDO BARBOSA SOARES, alegando que as atividades da Associação foram suspensas provisoriamente, de modo que o réu fora reservado os cuidados sobre o imóvel objeto da lide, isso nos idos de 2019. Relatou, no mais, que, decidindo os associados pelo restabelecimento das atividades, notificaram o réu em novembro de 2011 para devolução do imóvel, ao passo em que este recusou-se e estaria a impedir o acesso da parte autora ao bem, vindicando, então, inclusive em sede liminar, a reintegração possessória.

Realizada audiência de justificação, fora ouvida uma das testemunhas da autora.

Vieram os autos conclusos.

Relatado o essencial.

II - FUNDAMENTAÇÃO

Pois bem, teorias tradicionais buscaram fundamentar a posse, ora como fato, decorrente de um elemento subjetivo-volitivo (Savigny), ora como instrumento de defesa da propriedade, fruto da exteriorização da ação (como se dono fosse ou *afectio tenendi*), focando em elementos objetivos (Ihering).

Nessa linha, nosso Código Civil adotou a teoria objetiva, porém, com arrimo nas diretrizes constitucionais (art. 5º, XXIII, CF/88), também trouxe elementos subjetivos para justificar a posse, a exemplo da função social da propriedade, acessão invertida (art. 1.255, parágrafo único, CC), desapropriação ou perda da coisa por interesse social ou econômico (do art. 1228, §§3º e 4º, CC) e até no caso de redução de prazos da usucapião quando o possuidor destina à área uma função social, como sua habitação, ou ainda, obras ou serviços de caráter produtivo (art. 1.238, parágrafo único, CC).

É assim que, a posse pode ser conceituada como a ação que revela uma exteriorização da vontade de cuidar da coisa, como se dono fosse, dando à mesma uma finalidade social ou econômica. Aqui, cumpre citar o Enunciado 492 da V Jornada de Direito Civil: *"A posse constitui direito autônomo em relação à propriedade e deve expressar o aproveitamento dos bens para o alcance de interesses existenciais econômicos e sociais merecedores de tutela"*.

No particular, tem-se que, conforme se percebe da mídia da audiência (ID231923707), é inconteste que o imóvel fora entregue ao réu, porém as partes passaram a digladiar sobre a legitimidade da presidente eleita da associação, deixando a entender que tal seria o motivo para a não restituição do imóvel.

Ora, não se está discutindo neste feito a legitimidade da referida presidente da associação, até porque tal implicaria na ilegitimidade ativa. Para tanto, faz-se mister impugnação apropriada.

Como a audiência de justificação implica apenas da análise dos requisitos da liminar possessória requerida, e considerando que há entendimento de que o imóvel era de uso da associação autora, aparentemente entregue ao réu para manutenção, no período de inatividade, e vindo a ser requisitado há menos de ano e dia, reputo presentes os requisitos da liminar, nos termos do art. 561, do CPC.



Assinado eletronicamente por: JOSE AYRES DE SOUZA NASCIMENTO JUNIOR - 22/09/2022 08:01:47
<https://pje.tjba.jus.br/pje/Processo/ConsultaDocumento/listView.seam?x=22092208014670700000230380066>
 Número do documento: 22092208014670700000230380066

Num. 349839027 - Pág. 1

Então, neste momento preliminar, a posse pretérita pela Associação é fato incontestado. O esbulho está presente na não restituição da posse após a data da notificação. E a resistência do réu, reveste o último requisito, qual seja, a perda da posse.

Com efeito, diante do transcurso do tempo, reputo por conceder ao réu o prazo de 30 (trinta) dias corridos para desocupação, a fim de permitir a transição pacífica da posse.

III - CONCLUSÃO

Dito isso, com fulcro nos arts. 561 e 563, do CPC, **DEFIRO** a liminar para **REINTEGRAR** a parte autora na posse da parte do imóvel em questão, objeto de esbulho. Concedo à parte ré o prazo de 30 (trinta) dias corridos para **DESOCUPAÇÃO VOLUNTÁRIA** da área discutida neste feito, após o que, expeça-se o mandado de reintegração de posse, ficando autorizado o uso de força policial, caso haja injusta resistência.

No mais, cite-se o réu para apresentar resposta, no prazo de 15 (quinze) dias úteis, contados da intimação desta decisão, conforme art. 564, *caput* e parágrafo único, do CPC, isso sob pena de revelia.

Dou à presente decisão força de **MANDADO**.

Em tempo, considerando os documentos juntados, concedo à autora as benesses da **GRATUIDADE**.

PIC. Expedientes necessários, de ordem.

Cachoeira-BA, 21 de setembro de 2.022.

JOSÉ AYRES DE SOUZA NASCIMENTO JÚNIOR

JUIZ DE DIREITO

