



ONDE O AXÉ RESPIRA: OBJETOS SAGRADOS, O FAZER E A MATERIALIDADE VIVA NO CANDOMBLÉ

WHERE AXÉ BREATHES: SACRED OBJECTS, MAKING, AND THE LIVING MATERIALITY IN CANDOMBLÉ

DONDE EL AXÉ RESPIRA: OBJETOS SAGRADOS, EL HACER Y LA MATERIALIDAD VIVA EN EL CANDOMBLÉ

Felipe Silva Sales¹

DOI: 10.54899/dcs.v22i83.3702

Recibido: 29/09/2025 | Aceptado: 24/10/2025 | Publicación en línea: 31/10/2025.

RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão teórico-experiencial sobre a arqueologia dos povos de terreiro sob uma ótica da proposta antropológica de Tim Ingold, tomando como eixo central a noção de vida dos materiais e o fazer como forma de conhecimento. A partir de uma abordagem relacional e profunda, o estudo articula conceitos da antropologia da materialidade com experiências pessoais do autor enquanto iniciado no Candomblé, responsável pelos seus Ibás de Oxóssi, Exu e Iansã. O texto analisa como a cultura material dos terreiros — expressa em objetos sagrados, oferendas, paisagens rituais e assentamentos — constitui um sistema vivo de axé, no qual corpo, matéria e ambiente se entrelaçam em contínua correspondência. A pesquisa discute as contribuições de Luciana Novaes e Ademir Ribeiro Júnior para a consolidação da arqueologia de religiões afro-brasileiras, ressaltando casos emblemáticos como o “Exu submerso”, os ebós em bambuzais e os sítios aquáticos do Recôncavo Baiano. Também são abordadas experiências recentes de gestão patrimonial participativa, como o projeto Memórias do Povo de Terreiro, que exemplificam práticas decoloniais e colaborativas de preservação do patrimônio afro-religioso. Inspirada por uma filosofia do fazer e pela ética da correspondência entre humanos e materiais, a arqueologia de povos de terreiro é aqui compreendida como uma arqueologia viva, capaz de reconhecer a agência dos objetos sagrados, valorizar as ontologias afro-brasileiras e afirmar a dignidade das tradições de axé como parte essencial do patrimônio cultural brasileiro.

Palavras-chave: Candomblé. Objetos Sagrados. Cultura Material Viva. Arqueologia de Terreiros. Patrimônio Afro-Brasileiro.

ABSTRACT

This article proposes a theoretical and experiential reflection on the archaeology of *povos de terreiro* (Afro-Brazilian religious communities), based on the anthropological perspective of Tim Ingold and centered on the notion of the life of materials and making as a form of knowledge. Through a relational and in-depth approach, the study articulates concepts from the anthropology

¹ Doutorando em Patrimônio Cultural, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Cachoeira, Bahia, Brasil. E-mail: felsales@hotmail.com

of materiality with the author's personal experiences as an initiated practitioner of Candomblé, responsible for the care of his *Ibás* of Oxóssi, Exu, and Iansã. The text analyzes how the material culture of the terreiros — expressed in sacred objects, offerings, ritual landscapes, and *assentamentos* (shrines) — constitutes a living system of *axé*, in which body, matter, and environment intertwine in continuous correspondence. The research discusses the contributions of Luciana Novaes and Ademir Ribeiro Júnior to the consolidation of an archaeology of Afro-Brazilian religions, highlighting emblematic cases such as the “Submerged Exu,” the *ebós* (offerings) found in bamboo groves, and the aquatic sites of the Recôncavo Baiano. It also examines recent experiences in participatory heritage management, such as the *Memórias do Povo de Terreiro* project, which exemplify decolonial and collaborative practices for the preservation of Afro-religious heritage. Inspired by a philosophy of making and an ethics of correspondence between humans and materials, the archaeology of *povos de terreiro* is understood here as a living archaeology — one capable of recognizing the agency of sacred objects, valuing Afro-Brazilian ontologies, and affirming the dignity of *axé* traditions as an essential part of Brazil's cultural heritage.

Keywords: Candomblé. Sacred Objects. Living Material Culture. Archaeology of *Terreiros*. Afro-Brazilian Heritage.

RESUMEN

Este artículo propone una reflexión teórico-experiencial sobre la arqueología de los *pueblos de terreiro* —comunidades religiosas afrobrasileñas— desde la perspectiva antropológica de Tim Ingold, tomando como eje central la noción de la vida de los materiales y el hacer como forma de conocimiento. A partir de un enfoque relacional y profundo, el estudio articula conceptos de la antropología de la materialidad con las experiencias personales del autor como iniciado en el Candomblé, responsable del cuidado de sus *Ibás* de Oxóssi, Exu e Iansã. El texto analiza cómo la cultura material de los terreiros —expresada en objetos sagrados, ofrendas, paisajes rituales y *asentamientos*— constituye un sistema vivo de *axé*, en el cual cuerpo, materia y ambiente se entrelazan en continua correspondencia. La investigación aborda las contribuciones de Luciana Novaes y Ademir Ribeiro Júnior a la consolidación de una arqueología de las religiones afrobrasileñas, destacando casos emblemáticos como el “Exu sumergido”, los *ebós* en cañaverales y los sitios acuáticos del Recôncavo Bahiano. Asimismo, se analizan experiencias recientes de gestión patrimonial participativa, como el proyecto *Memorias del Pueblo de Terreiro*, que ejemplifica prácticas decoloniales y colaborativas de preservación del patrimonio afro-religioso. Inspirada en una filosofía del hacer y en una ética de la correspondencia entre humanos y materiales, la arqueología de los *pueblos de terreiro* se comprende aquí como una arqueología viva, capaz de reconocer la agencia de los objetos sagrados, valorar las ontologías afrobrasileñas y afirmar la dignidad de las tradiciones de *axé* como parte esencial del patrimonio cultural brasileño.

Palabras clave: Candomblé. Objetos Sagrados. Cultura Material Viva. Arqueología de Terreiros. Patrimonio Afrobrasileño.



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución- NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

INTRODUÇÃO

A arqueologia aplicada aos povos de terreiro — comunidades de religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, a Umbanda e outras expressões de matriz africana — vem se consolidando nas últimas décadas como um campo essencial para compreender a diversidade cultural, simbólica e espiritual do Brasil. O reconhecimento da relevância arqueológica dessas práticas representa um avanço epistemológico e ético, pois implica admitir que a materialidade do sagrado afro-brasileiro não pertence ao exótico ou ao passado, mas constitui uma realidade viva e em constante movimento (Novaes, 2021).

Abordar arqueologicamente os terreiros exige romper com a visão de que seus objetos — alguidares, quartinhas, ferramentas, búzios, pedras, folhas e oferendas — são resíduos a serem catalogados. Como afirma Novaes (2021), esses elementos “não são objetos inertes, mas entidades dotadas de potência, que participam ativamente da circulação do axé e da comunicação entre mundos”. Assim, o sagrado se manifesta como matéria viva, que age, se transforma e se renova em contato com o corpo e o ambiente. Essa vitalidade encontra paralelo nas reflexões de Tim Ingold (2022), que entende os materiais não como substâncias mortas moldadas pelo homem, mas como forças em fluxo — “em devir” — com as quais o fazer humano mantém uma correspondência contínua.

A pesquisa apresenta-se justificada tanto no plano teórico quanto no prático. Do ponto de vista conceitual, responde ao desafio de repensar a arqueologia diante da vitalidade dos contextos afro-religiosos, integrando perspectivas da antropologia da materialidade que enfatizam a agência da matéria e o fazer ritual como forma de conhecimento (Ingold, 2022). Nas últimas décadas, a arqueologia dos povos de terreiro emergiu como campo indispensável para compreender a diversidade cultural brasileira, questionando abordagens tradicionais que relegavam os objetos sagrados ao domínio do exótico ou do passado (Novaes, 2021). Sob uma ótica decolonial, este estudo busca valorizar epistemologias afro-brasileiras e preencher lacunas historiográficas, reconhecendo que a preservação das materialidades do Candomblé é também um ato de reparação histórica e de afirmação identitária (Novaes, 2021; Ribeiro Júnior, 2020). Em suma, investigar onde o axé “respira” – isto é, nos objetos sagrados e em sua materialidade viva – torna-se não apenas um exercício acadêmico inovador, mas igualmente um compromisso ético com a valorização do patrimônio afro-brasileiro.

Compreender os artefatos, segundo Ingold (2022), implica acompanhá-los em seu processo de formação, e não apenas em seu estado final. O arqueólogo deve observar o gesto que os faz existir — o toque, a palavra, o tempo — e reconhecer, como no fazer afro-religioso, que cada material responde à manipulação ritual. Essa “correspondência vital entre as coisas do mundo” (Ingold, 2022, p. 41) reflete diretamente a cosmologia do Candomblé, onde matéria e espírito são inseparáveis e tudo o que existe participa da circulação do axé.

A partir da minha experiência enquanto Ogã iniciado no Ilê Axé Jitolobi (Candomblé da nação Ketu em Araci/BA), essa correspondência se revela concretamente nos Ibás, os assentamentos sagrados que corporificam a presença dos meus orixás. Tenho em minha casa de santo o Ibá de Oxóssi, meu orixá de cabeça; o Ibá de Exu, meu guardião; e o Ibá de Iansã, meu juntó. Cada um foi formado em rituais específicos, em que a matéria se tornou morada do sagrado. O ato de “fazer o Ibá” não é um gesto técnico, mas um modo de existir: “o fazer não cria formas a partir da matéria, mas faz emergir pessoas e coisas num mesmo processo de coformação” (Ingold, 2022). O Ibá nasce comigo, assim como eu me refaço nele.

Esses Ibás se transformam comigo: suas superfícies guardam marcas do tempo, das oferendas e das minhas próprias mudanças. Quando os limpo, alimento ou restauro, percebo que não conservo objetos, mas mantenho viva uma relação. Eles me escutam, me protegem, me corrigem. Se um se quebra, não é só o material que se danifica — há um desequilíbrio energético que precisa ser restaurado. Uma vez refeito, o Ibá retoma a mesma energia, pois sua essência reside na continuidade da relação, e não na forma. Essa vivência ecoa a noção de Ingold (2022) de “vida dos materiais”: o que não se encerra na forma, mas continua em fluxo, em correspondência entre humano, ambiente e matéria.

O Ibá é, portanto, uma configuração viva de forças. Assim como sugere Ingold (2022, p. 58), “o artefato nunca é um fim, mas um meio através do qual o mundo continua a se fazer”. Ele é o ponto de encontro entre o espiritual e o material, o humano e o divino. Essa percepção converge com as observações de Ademir Ribeiro Júnior (2020), que, ao estudar os sítios arqueológicos de Candomblé, identificou que “os objetos rituais não representam o sagrado; eles o contêm e o prolongam”. Para ele, as oferendas e assentamentos possuem trajetória própria, com fases de consagração, uso, desgaste e reiteração — cada uma correspondendo a uma forma de existência.

Luciana Novaes (2021; 2022) amplia essa perspectiva ao conceituar o fazer litúrgico como uma “tecnologia do axé”, em que corpo, ambiente e materialidade se entrelaçam para produzir

potência. Os materiais utilizados — barro, ferro, folhas, alimentos — são “corpos dotados de agência”, que participam da transformação do mundo (Novaes, 2021, p. 289). Essa concepção converge com o “fazer como movimento” de Ingold (2022), no qual forma e significado emergem de interações, não de imposições humanas sobre a natureza.

Compreender a vida dos Ibás sob essa ótica é reconhecer que eles não representam meus orixás — eles são os meus orixás em presença material. O Ibá é o corpo físico da divindade, assim como o meu corpo é sua morada viva. Ambos se espelham e se transformam mutuamente, numa ontologia de correspondência contínua entre humano e sagrado. Como afirma Ingold (2022), o mundo é feito de linhas de vida entrelaçadas, nas quais humanos, materiais e seres espirituais coexistem e se modificam.

Nesse entrelaçamento, compreendo que os Ibás não são apenas extensões de mim, mas coexistências vivas. Somos feitos da mesma substância em movimento — barro, ferro, folha, sopro. Essa percepção ressoa o pensamento de Ingold (2022), para quem “a vida não se contém nos seres, mas nas relações que os atravessam”. O meu corpo é também território, e os Ibás são as moradas visíveis das forças que me habitam. Quando toco o ferro de Exu, sinto que ele também me toca; quando rego a terra de Oxóssi, é como se a própria terra me observasse. Trata-se de “um conhecimento que se dá pela imersão no fluxo dos materiais”, no qual aprender é seguir o ritmo da vida e deixar-se guiar por ela (Ingold, 2022, p. 45).

Essa forma de conhecimento é inseparável do que Ingold denomina “educação da atenção” — um aprendizado pela observação e pelo gesto, pela escuta sensível das coisas e dos seres. No terreiro, como na arqueologia viva, aprende-se pelo fazer, pela repetição e pela experiência corporal. O saber é manual, afetivo e espiritual: é preciso tocar, ouvir, errar e recomeçar. Essa pedagogia da prática é também uma pedagogia do axé, pois revela que o conhecimento se constrói junto à matéria e com o mundo, e não fora dele.

Assim, a arqueologia dos povos de terreiro, informada pelas ideias de Ingold e pelas ontologias afro-brasileiras, propõe uma ciência relacional, ética e sensível. Os objetos sagrados não são ruínas do passado, mas presenças ativas que integram o presente e orientam o futuro. Entender os Ibás e a cultura material do Candomblé sob essa ótica é reconhecer que “viver é tecer correspondências, e fazer é participar do fluxo da vida” (Ingold, 2022).

Em vista dessas reflexões, este artigo tem como objetivo propor uma abordagem de arqueologia dos povos de terreiro fundamentada nas ideias de Tim Ingold e nas ontologias afro-brasileiras, demonstrando que os objetos sagrados do Candomblé não são “ruínas do passado”, e

sim presenças vivas dotadas de agência, que integram o presente e orientam o futuro. Assim, articulamos referenciais teóricos contemporâneos e experiências de campo para evidenciar que a cultura material do Candomblé forma um sistema dinâmico de axé, no qual corpo, matéria e ambiente se entrelaçam em contínua correspondência. Em última instância, o artigo busca afirmar a relevância de uma ciência arqueológica relacional, ética e sensível, capaz de reconhecer a dignidade das tradições de axé como parte essencial do patrimônio cultural.

LINHAS DE VIDA: A ARQUEOLOGIA E A ANTROPOLOGIA EM CORRESPONDÊNCIA

Tim Ingold propõe uma reconfiguração profunda das fronteiras entre antropologia e arqueologia ao defender que ambas partilham o mesmo fundamento epistemológico: o fazer como forma de conhecer o mundo. Em *Fazer: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura*, o autor sustenta que o conhecimento humano não nasce da separação entre sujeito e objeto, mas do engajamento prático com os materiais e o ambiente (Ingold, 2022). Assim, antropologia e arqueologia não devem se limitar à contemplação ou à classificação, mas atuar como formas de participação ativa no fluxo da vida, nas quais o pesquisador aprende acompanhando processos, e não apenas observando resultados.

Para Ingold (2022), o “fazer” — entendido como processo contínuo de criação e correspondência — é a base da existência. Todo fazer humano, seja o do artista, do agricultor ou do sacerdote, envolve resposta aos materiais e às forças que os compõem. A matéria não é passiva, mas um parceiro ativo que orienta e transforma o gesto humano. O autor exemplifica com o oleiro que “não impõe forma à argila, mas a conduz”, e com o ferreiro que dialoga com o fogo e o som do martelo (Ingold, 2022). A forma final de qualquer artefato é resultado dessa correspondência viva, na qual humano e material se coformam.

Essa visão processual substitui a concepção cartesiana de mundo como coleção de objetos isolados. Em vez de substâncias fixas, Ingold (2022) enxerga uma “malha” (meshwork) de linhas de vida entrelaçadas, onde o ser é sempre relacional. Tal ontologia, radicalmente não dualista, desloca o foco da arqueologia do artefato (como coisa morta) para o fazer material (como gesto vital). Assim, compreender os objetos implica seguir suas trajetórias, acompanhando como matéria e ação humana se entrelaçam em fluxos contínuos.

Essa perspectiva é particularmente fértil na arqueologia voltada aos povos afrodescendentes. Nos terreiros, o arqueólogo encontra vestígios que são simultaneamente materiais e espirituais, antigos e atuais, humanos e não humanos. O fazer religioso afro-brasileiro é essencialmente um fazer de correspondência: o sacerdote, ao moldar o barro, trançar fios de conta ou oferecer alimentos, atua em coautoria com os materiais e as divindades. Ele aprende “ouvindo” o ferro, o fogo, a folha e a água — uma verdadeira conversação vital com o mundo (Ingold, 2022).

A noção de correspondência é profundamente compatível com o princípio do axé, energia vital que conecta seres e coisas em uma rede dinâmica. O universo, como descreve Ingold (2022), é uma “malha viva de linhas de vida”, onde o fazer é o meio pelo qual essas linhas se cruzam e produzem novas existências. Aplicada à arqueologia, essa abordagem sugere que os vestígios materiais dos terreiros — fragmentos de cerâmica, ferros de Exu, contas de Oxum, pedaços de quartinhas — não são resíduos de práticas encerradas, mas parte de processos ainda em curso. Cada artefato é um nó de relações entre pessoas, orixás, ancestrais e natureza.

Luciana Novaes (2021) reforça essa leitura ao afirmar que os materiais sagrados das religiões afro-brasileiras são “corpos dotados de agência, com trajetórias de transformação e decomposição que traduzem a lógica cíclica da vida”. Para ela, a decomposição das oferendas não representa destruição, mas reintegração energética à afronatureza, “a unidade corpórea e espiritual de todos os modos de vida” (Novaes, 2021, p. 288). Essa visão coincide com Ingold (2022), para quem o mundo “não morre, mas se transforma em outras coisas”.

Essa relação ativa entre materiais, ambiente e gesto ritual pode ser ilustrada por minha própria experiência com os meus Ibás – os assentamentos sagrados que abrigam a presença dos meus orixás. O meu Ibá de Oxóssi, orixá caçador, senhor das matas e do conhecimento, é um conjunto simbólico e material que traduz, em miniatura, a própria cosmologia da floresta. Ele se organiza em torno da bacia de barro (Agbá), que acolhe e sustenta todos os elementos sagrados, funcionando como o útero de terra onde o axé repousa e se renova. No centro está o Otá, a pedra viva que representa o corpo do orixá e concentra sua força telúrica.

Em volta, distribuem-se os objetos que manifestam suas qualidades e caminhos: o Ofá, arco e flecha de ferro que simboliza a precisão, a caça e a sabedoria; o Ogê, o chifre de boi, que remete à fartura, à provisão e ao domínio sobre o mundo animal; e os Idés, pequenas argolas e curvas de cobre que soam e vibram como ecos da mata, representando o movimento silencioso do caçador entre as folhas. Há ainda as conchas da costa, ligando o Ibá ao mar e à ancestralidade

feminina; as moedas, que atraem prosperidade e asseguram o sustento; e o Obi, a noz-de-cola sagrada, utilizada para a comunicação direta com o orixá — seu oráculo cotidiano, capaz de revelar aceitação ou recusa às oferendas e pedidos.

O conjunto é completado pelas quartinhas e pelo quartilhão, recipientes que armazenam a água sagrada destinada a refrescar o axé e a nutrir a energia vital de Oxóssi. Ao lado, repousa o Alguidá — vasilha circular de barro usada nas oferendas, onde são dispostos alimentos, bebidas e folhas rituais. Esses recipientes não apenas contêm, mas participam ativamente da dinâmica do Ibá: absorvem o calor, retêm o frescor, emanam o cheiro da terra e do ferro, tornando-se também corpos animados pelo axé.

O meu Ibá de Exu, assentado em ferro, cimento e barro, carrega o calor, o movimento e a vitalidade do fogo. É um corpo vibrante, denso, feito de moedas, búzios e carvão, que lhe conferem a energia do comércio, da transformação e da comunicação entre mundos. No centro, repousa o Otá, a pedra sagrada que condensa a força do orixá, ladeada pelos Obis, usados nas consultas e nas oferendas, e pela quartinha, que guarda a água destinada a equilibrar a energia quente de Exu. Esse conjunto representa o poder dinâmico e o trânsito constante desse mensageiro entre o mundo material e o espiritual.

Já o meu Ibá de Iansã, assentado em uma tijina marrom — recipiente de barro circular que conserva o frescor e a ancestralidade da terra —, reflete a força impetuosa e guerreira da senhora dos ventos e das tempestades. Sua base também abriga o Otá, envolto por Idés, Obis, quartinhas e moedas, elementos que materializam o ar, o fogo e a transformação, cores e substâncias que a identificam. A tijina, aquecida por velas e resfriada pela água das quartinhas, torna-se um campo de respiração do axé, onde o vento de Iansã dança sobre o barro e o cobre. Juntos, esses dois Ibás — o de Exu e o de Iansã — estabelecem uma relação complementar: o primeiro, guardião das passagens e dos caminhos, abre os fluxos; o segundo, senhora das trovoadas, renova os ciclos e dissipa os bloqueios. Ambos, com seus materiais, sons e texturas, compõem uma unidade viva que pulsa em correspondência com o meu corpo, com a casa e com o próprio movimento do mundo.

Cada elemento desse conjunto tem vida própria e, ao mesmo tempo, faz parte de uma totalidade orgânica. Meus Ibás — de Oxóssi, Exu e Iansã — formam um sistema vivo de forças que se complementam e dialogam entre si, como partes de um mesmo corpo em movimento. O Ibá de Oxóssi, enraizado na terra e nas matas, representa o alimento e o conhecimento, sustentando a energia vital que nutre os outros assentamentos; o de Exu, feito de ferro e fogo,

abre os caminhos e movimentando o axé, impulsionando o fluxo entre mundos; e o de Iansã, leve como o vento e ardente como a chama, transforma, renova e purifica. Cada um possui um ritmo, uma temperatura e um som próprios — mas todos respiram juntos, em correspondência com o espaço e com o corpo que os abriga. São presenças que se tocam, se escutam e se alimentam mutuamente, formando uma rede de equilíbrio que une o visível e o invisível. Quando cuido de um, todos respondem: o ferro aquece a terra, o vento espalha o cheiro do barro, e a água refresca o fogo. Assim, compreendo que meus Ibás não estão separados entre si, mas interligados numa malha contínua de axé, onde a vida circula, reverbera e se refaz — a mesma vida que pulsa em mim, na casa e na natureza que me cerca.

Essa percepção dialoga com o conceito de habitar o mundo (Ingold, 2022), segundo o qual o corpo humano não termina na pele, mas se prolonga nos materiais e nas forças com as quais interage. Meus Ibás são partes desse corpo expandido, órgãos de percepção que me conectam à floresta de Oxóssi, ao fogo de Exu e ao vento de Iansã. Cada gesto ritual é uma respiração compartilhada, uma troca de vitalidade entre mim e o mundo. Como escreve Ingold (2022), o mundo é feito de linhas entrelaçadas, e cada Ibá é uma linha do meu próprio ser projetada no ambiente.

Os Ibás não representam os orixás: são os próprios orixás em presença material. Alimentá-los, limpá-los ou restaurá-los é um ato de correspondência, em que corpo e matéria se respondem mutuamente. Quando toco o ferro de Exu, ele também me toca; quando rego a terra de Oxóssi, é como se a própria terra me observasse. Esse aprendizado corporal reflete o que Ingold (2022) denomina “educação da atenção”, a capacidade de conhecer o mundo pela escuta e pela sensibilidade. O saber não nasce da observação distanciada, mas da convivência. Aprendo com o ferro, o barro e o som das quartinhas do mesmo modo que com meus mais velhos — por presença e resposta.

Essa forma de aprendizado é também uma pedagogia do axé, na qual o conhecimento se constrói junto à matéria e com o mundo. O saber do terreiro, como o fazer arqueológico vivo, é manual, afetivo e espiritual: aprende-se tocando, errando e recomeçando. Assim, os Ibás tornaram-se meus mestres silenciosos, fontes de um conhecimento que atravessa o sagrado e a arqueologia. Com eles, aprendo diariamente o que Ingold (2022) descreve como “o movimento do fazer no mundo”: a consciência de que a vida está nas relações que tecemos e nas linhas que seguimos.

Portanto, a contribuição de Ingold (2022) para a arqueologia dos povos de terreiro é dupla: ela rompe com o paradigma objetificante da ciência moderna e oferece um modelo compatível com as ontologias afro-brasileiras, nas quais o mundo é percebido como um conjunto de forças interligadas. Assim como o arqueólogo deve corresponder aos materiais que estuda, o sacerdote deve corresponder às forças do axé que manipula. Em ambos os casos, conhecer é fazer junto, e fazer é viver no entrelaçamento das linhas da vida. Pensar uma arqueologia inspirada nesse princípio é propor uma arqueologia viva, ética e sensível, capaz de escutar o mundo que estuda. No caso dos povos de terreiro, isso significa reconhecer que cada fragmento — uma pedra, um ferro ou uma folha — não é ruína, mas presença, relação e continuidade: o mundo em devir, feito e refeito pelas mãos, pelos cantos e pelos materiais que o sustentam

ARQUEOLOGIA DE TERREIROS: MATERIALIDADE RITUAL E PAISAGEM SAGRADA

A arqueologia de terreiros, enquanto campo emergente no Brasil, expressa um novo paradigma científico que busca reconhecer a agência das materialidades sagradas e a profundidade histórica das práticas afro-brasileiras. Sob a luz das discussões sobre o “fazer” e a “vida dos materiais” (Ingold, 2022), a pesquisa arqueológica nos terreiros se afasta da concepção positivista de objeto inerte e se aproxima da ideia de materialidade viva, compreendendo que artefatos, paisagens e gestos religiosos afro-brasileiros permanecem em correspondência com o presente.

Essa mudança rompe a fronteira entre a arqueologia do passado e a antropologia do presente, permitindo ao arqueólogo envolver-se etnograficamente com os modos de vida e as cosmologias que produzem os objetos. O terreiro é, assim, um espaço de fluxos materiais e espirituais, onde barro, ferro, folha e água se entrelaçam ao corpo e à palavra ritual. Cada vestígio é reconhecido como agente de axé, energia vital que conecta humanos, orixás e natureza.

Entre os autores que consolidam essa perspectiva, Luciana Novaes se destaca ao cunhar o termo *arqueologia das religiões negras*, propondo uma epistemologia que parte de dentro das próprias comunidades. Para Novaes (2021), os vestígios arqueológicos — quartinhas, alguidares, ferros, búzios, oferendas — devem ser lidos segundo as cosmologias que lhes conferem sentido. Esses objetos não representam o sagrado, mas são o sagrado em forma material, exigindo uma abordagem ética e colaborativa com o povo de santo.

No artigo *A tecnologia do ebó*, Novaes (2021) apresenta o conceito de “tecnologia do axé”, segundo o qual o ebó — oferta composta por alimentos, cerâmicas, tecidos e folhas — é um instrumento energético que restabelece a harmonia entre mundos. A decomposição desses materiais não é destruição, mas renovação: o axé retorna à terra, ao ar e à água, completando o ciclo vital. Essa lógica ritual coincide com a filosofia de Ingold (2022), para quem a vida dos materiais reside no movimento, pois “as coisas não morrem, mas se transformam em outras coisas”.

A natureza, na cosmovisão afro-brasileira, não é cenário, mas sujeito de ação. Rios, encruzilhadas, cachoeiras e bambuzais são moradas divinas e espaços de comunicação entre mundos. Novaes (2021) documentou o caso de um bambuzal sagrado na Bahia, onde recipientes cerâmicos e alimentos ofertados compõem um “lugar de passagem entre o visível e o invisível, onde a matéria continua a agir após o gesto ritual” (Novaes, 2021, p. 295). A paisagem, nessa perspectiva, é viva: cada elemento participa de uma malha de relações contínuas, ecoando a noção de Ingold (2022) de que o mundo é formado por “linhas de vida entrelaçadas”.

Essa leitura também se manifesta nas pesquisas de Ademir Ribeiro Júnior (2020), que investigou os processos de formação de sítios arqueológicos aquáticos em terreiros de Candomblé em Salvador. O autor demonstra que muitos objetos rituais lançados em rios e mares — ferros, cerâmicas, contas e moedas — integram o substrato arqueológico, revelando a continuidade entre devoção e tempo. Para Ribeiro Júnior (2020), compreender esses contextos exige ouvir os praticantes, pois “sem compreender o porquê e o onde das oferendas, não é possível interpretar seus vestígios”. Essa afirmação dialoga diretamente com Ingold (2022), para quem conhecer é corresponder, ou seja, seguir as linhas do mundo junto com aqueles que o fazem.

As convergências entre Novaes e Ribeiro Júnior revelam que as paisagens afro-religiosas são processos dinâmicos e em devir, constituídas por fluxos materiais e espirituais que atravessam o tempo. Essa percepção se reflete em minha própria vivência com os Ibás de Oxóssi, Exu e Iansã, que me ensinaram que o espaço sagrado se expande além do terreiro, manifestando-se nas relações de cuidado com os elementos da natureza. Cada vez que alimento o Ibá de Exu na terra ou renovo a água do Ibá de Oxóssi, percebo que o gesto ritual prolonga as linhas de axé que ligam o humano ao ambiente. Como escreve Ingold (2022), trata-se de “seguir as linhas que o mundo tece em nós e através de nós”, pois é nesse entrelaçamento que se dá o conhecimento.

Um exemplo emblemático é o estudo de Novaes (2022) sobre o Exu submerso, estrutura de ferro depositada ritualmente sob as águas da Baía de Todos-os-Santos. Para a autora, o

assentamento transformou o mar em lugar de presença espiritual contínua, desafiando as categorias ocidentais que separariam “entulho” de “divindade”. Esse caso evidencia a necessidade de uma arqueologia sensível ao sagrado, capaz de reconhecer temporalidades próprias que ultrapassam a materialidade visível.

As paisagens de axé são, portanto, camadas de ação e memória. Cada oferenda, gesto e som deixa traços que se acumulam e se reatualizam. Como afirma Ingold (2022), o mundo é um “entrelaçamento de linhas”, e seguir essas linhas é estudar o presente vivo do fazer humano, e não um passado morto. A arqueologia de terreiros, inspirada por essa concepção, reconhece o vestígio como momento de uma trajetória contínua. Compreender a materialidade ritual e a paisagem sagrada é compreender também a vida dos materiais — o modo como ferro, argila, folha, água e palavra se transformam mutuamente no processo de corresponder.

Assim, os terreiros e suas paisagens, as oferendas e os Ibás, os rios e as matas, compõem uma mesma ontologia do fazer. A arqueologia, ao adotar essa postura relacional, passa a enxergar não apenas a materialidade da fé, mas a arqueologia do axé: uma ciência que escuta o mundo enquanto o mundo fala por meio das coisas.

PATRIMÔNIO, DECOLONIZAÇÃO E ENGAJAMENTO COMUNITÁRIO

A arqueologia dos povos de terreiro vem se consolidando nas últimas décadas como um campo de ação política, ética e epistemológica. Mais do que revelar o passado, busca reconhecer e proteger as presenças vivas das religiões afro-brasileiras, historicamente marginalizadas pelo Estado e pela ciência. Em sintonia com perspectivas decoloniais, entende-se que preservar o patrimônio afro-brasileiro é também um ato de reparação histórica e redistribuição de voz às comunidades que, durante séculos, foram silenciadas e perseguidas (Novaes, 2021; Ribeiro Júnior, 2020).

Ao reconhecer os terreiros e suas materialidades sagradas como patrimônio, a arqueologia legitima epistemologias negras e afrocentradas. Os Ibás, ebós, ferramentas e oferendas não são resíduos, mas partes de um sistema de conhecimento sofisticado, que integra cosmologia, ética e técnica. Esses objetos são documentos vivos de uma história subterrânea e resistente, mostrando que o patrimônio afro-brasileiro não é um passado cristalizado, mas uma presença que se refaz a cada gesto ritual. Essa concepção dialoga com a filosofia de Tim Ingold (2022), para quem o patrimônio deve ser compreendido como linha de continuidade e correspondência, e não como

coleção de coisas mortas. Assim como o mundo é feito de fluxos e relações, o patrimônio é trama viva de práticas e memórias que se atualizam no presente.

Sob essa ótica, o fazer arqueológico torna-se um ato de correspondência com os modos de habitar das comunidades. Ingold (2022) propõe que o pesquisador “não deve explicar o mundo de fora, mas caminhar com aqueles que o fazem”. No contexto dos terreiros, o arqueólogo não é um tradutor do sagrado, mas um interlocutor que aprende junto, reconhecendo a agência dos objetos, lugares e pessoas. Essa postura rompe com a lógica colonial do “observador neutro” e aproxima-se de uma ética do com-fazer, em que o conhecimento surge do diálogo e da reciprocidade (Ingold, 2022).

Um exemplo concreto dessa abordagem ocorreu no Complexo Solar Fotovoltaico Juazeiro V, VI, VII e VIII, no norte da Bahia. Durante os estudos de impacto arqueológico, identificaram-se ofertas e contextos ritualísticos em áreas associadas a comunidades de terreiro (JGP CONSULTORIA, 2019). O processo, coordenado por Nina Ledoux e pela equipe da CRN-Bio Ambiental e Arqueologia, da qual faço parte como Sócio e Diretor, adotou uma metodologia culturalmente sensível, reconhecendo as oferendas como expressões de fé e territorialidade. A iniciativa resultou no livro *Memórias do Povo de Terreiro* (Ledoux, 2021), que valorizou o protagonismo dos praticantes e exemplifica uma arqueologia pública decolonial — feita *com* o povo de santo, e não *sobre* ele.

Essa postura implica uma transformação epistemológica. A arqueologia tradicional, herdeira do racionalismo eurocêntrico, buscava neutralidade e autoridade científica. A arqueologia decolonial e participativa, inspirada em Ingold e nas ontologias afro-brasileiras, reconhece que o saber é relacional e situado (Ingold, 2022). O conhecimento arqueológico emerge dentro do mundo, nas relações entre pessoas, materiais e territórios. Essa virada é o que Ingold denomina de “antropologia do fazer”, que no contexto afro-brasileiro se manifesta como arqueologia do axé — uma ciência fundada na escuta, na presença e na coautoria.

A prática arqueológica dos terreiros combina métodos clássicos — prospecção, escavação, análise — com ferramentas da antropologia, como história oral e etnografia, refletindo o princípio ingoldiano da educação da atenção. O arqueólogo aprende a perceber as sutilezas do campo, os sons, cheiros e ritmos do axé que o ambiente sagrado revela. Nos terreiros, o conhecimento nasce do fazer e do sentir; é uma ciência que ouve e corresponde.

Ao incorporar os saberes afro-brasileiros, a arqueologia deixa de ser mera técnica de registro e torna-se um processo de restituição simbólica, permitindo que as comunidades

recontem suas histórias, rompendo com narrativas coloniais. Como observa Novaes (2022), reconhecer o valor arqueológico dos terreiros é também reconhecer “a potência das epistemologias do axé”, nas quais o conhecimento é relação e ancestralidade. A decolonização, portanto, é mais que método: é ontologia, um modo de ser e conhecer o mundo.

Essa transformação tem guiado diversos programas de educação patrimonial da CRN-Bio em contextos de licenciamento ambiental na Bahia, Pernambuco e Rio Grande do Norte, nos quais o diálogo com comunidades religiosas, quilombolas e indígenas se tornou etapa estruturante da pesquisa. O campo é, assim, espaço de troca e aprendizado mútuo, onde arqueólogos e praticantes constroem juntos novas narrativas sobre o território sagrado — prática que traduz o que Ingold (2022) chama de “caminhar com o outro”, reconhecendo que todo conhecimento é trajetória compartilhada. Esse tema, inclusive, é minha pesquisa de Doutorado que vem sendo desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural da Universidade de Federal do Recôncavo da Bahia, na linha de Estudos antropológico do patrimônio cultural.

Minha trajetória profissional confirma essa necessidade. Em contextos de salvamento arqueológico, percebo que cada comunidade guarda mapas afetivos e espirituais de seu território. Reconhecer esses mapas — as árvores sagradas, os lugares de oferenda, os antigos terreiros — é tão importante quanto catalogar vestígios. Essa percepção, sustentada tanto pela escuta das comunidades quanto pela leitura de Ingold, reforça uma arqueologia ética e sensível, comprometida com o fazer coletivo.

Em síntese, a arqueologia de povos de terreiro reafirma que o patrimônio não é algo a preservar, mas a viver. Assim como os materiais, os rituais e os orixás, o patrimônio é feito de relações. Seguindo o axé e as proposições de Ingold (2022), preservar é corresponder — é manter o fluxo da vida no tempo. A arqueologia feita com o povo de terreiro não busca apenas escavar o passado, mas cuidar do presente, mantendo vivas as linhas que conectam história, espiritualidade e território.

CONCLUSÃO

As investigações arqueológicas sobre os povos de terreiro revelam a complexidade e a vitalidade de um patrimônio cultural vivo, no qual matéria, ambiente e espiritualidade não se distinguem, mas coexistem em um mesmo fluxo de forças e sentidos. A partir da filosofia de Tim

Ingold (2022), torna-se evidente que compreender plenamente esses contextos exige ultrapassar as fronteiras entre natureza e cultura, passado e presente, sujeito e objeto. A arqueologia, quando aplicada às materialidades sagradas afro-brasileiras, deve reconhecer que cada vestígio – uma cabaça, uma cerâmica, um ferro ou uma folha – é um evento em movimento, parte de uma história que ainda se desenrola.

Os casos aqui analisados – dos ebós dispostos em bambuzais às estruturas submersas de Exu na Baía de Todos-os-Santos, passando pelos contextos aquáticos e terrestres documentados por Novaes e Ribeiro Júnior – demonstram que os artefatos de terreiro não pertencem apenas ao domínio do passado. Eles continuam agindo no presente, irradiando significados, energias e memórias. Cada oferenda, cada fragmento de quartinha encontrado, não é um “resto arqueológico”, mas um testemunho material de práticas ritualísticas contínuas, carregadas de axé, ancestralidade e presença. Tal compreensão amplia o campo da arqueologia, transformando-a de uma ciência de objetos em uma ciência das relações vivas, comprometida com o reconhecimento da agência dos materiais e dos sujeitos que os manipulam (Ingold, 2022).

Em diálogo com Luciana Novaes (2021; 2022), observa-se que a tecnologia do ebó e as paisagens rituais de axé reafirmam que o sagrado, no contexto afro-brasileiro, não se encerra em templos ou monumentos, mas se inscreve nos próprios elementos da natureza – rios, matas, pedras e ventos. A decomposição das oferendas, a oxidação dos ferros ou a erosão das cerâmicas não simbolizam abandono, mas renovação da energia vital e continuidade do ciclo do axé. Esse entendimento coincide com o que Ingold (2022) chama de “vida dos materiais”, isto é, a percepção de que a matéria não cessa ao perder sua forma, mas segue em transformação, participando do devir do mundo. A arqueologia, ao adotar essa lente, deixa de buscar objetos fixos e passa a seguir as linhas de correspondência que conectam humanos, divindades e natureza.

Do mesmo modo, Ademir Ribeiro Júnior (2020) demonstra que os processos de deposição ritual e formação de sítios arqueológicos afro-brasileiros desafiam as categorias clássicas de escavação e conservação. Seus estudos revelam que as oferendas submersas ou enterradas obedecem a uma lógica temporal própria, vinculada à liturgia e à cosmologia dos terreiros. Essa lógica rompe com a linearidade cronológica da arqueologia tradicional e introduz uma temporalidade cíclica e performativa, na qual o passado é constantemente atualizado pelos rituais. Tal percepção está em sintonia com a visão de Ingold (2022), segundo a qual a vida não é uma sequência de eventos concluídos, mas um contínuo de práticas em andamento.

Nessa convergência entre teoria e prática, entre filosofia e campo, emerge o conceito de uma arqueologia viva, capaz de pensar o fazer arqueológico como um ato de correspondência com o mundo. Em lugar de representar o passado, essa arqueologia busca escutar as vozes da matéria e corresponder ao seu chamado. O arqueólogo deixa de ser o intérprete distante e se torna um participante – alguém que aprende junto às comunidades, às coisas e aos lugares. Essa postura ética e epistemológica se aproxima da experiência dos povos de terreiro, em que o conhecimento nasce do gesto, da escuta e da convivência com as forças da natureza. Assim como o filho de santo aprende a manipular o axé por meio da prática, o arqueólogo aprende a compreender os materiais através do contato e da presença (Ingold, 2022).

Essa transformação do olhar arqueológico implica também uma responsabilidade social e política. Reconhecer os terreiros e seus objetos como patrimônio é reconhecer a dignidade e a centralidade das culturas afro-brasileiras na formação da identidade nacional. O estudo das materialidades do Candomblé e da Umbanda não é apenas uma contribuição científica; é um ato de justiça cultural. A arqueologia, ao dialogar com as comunidades, não apenas coleta dados, mas repara ausências, devolve memória e fortalece identidades. Projetos como o Memórias do Povo de Terreiro, desenvolvido pela CRN-Bio em Juazeiro, mostram que essa prática é possível: ao integrar saber técnico e saber tradicional, o trabalho arqueológico se converte em um espaço de reconhecimento mútuo e produção compartilhada de conhecimento.

Portanto, ao entrelaçar teoria e prática, passado e presente, ciência e saber tradicional, a arqueologia de terreiros reafirma o papel do fazer científico como ato de correspondência. Sob as lentes de Ingold, compreendemos que escavar não é apenas revelar camadas de terra, mas seguir as linhas de vida que perpassam o tempo e a matéria. Sob a luz de Novaes e Ribeiro Júnior, aprendemos que essas linhas são também de axé – linhas de energia e ancestralidade que ligam o humano ao divino. Ao reconhecer isso, a arqueologia brasileira dá um passo fundamental rumo à construção de uma narrativa mais inclusiva, ética e humanizada do patrimônio cultural.

Em síntese, o diálogo entre Ingold e os pesquisadores afrocentrados brasileiros nos leva a compreender que a matéria é viva, o passado é presente e o fazer é contínuo. A arqueologia de povos de terreiro não é apenas um campo de pesquisa, mas um modo de estar no mundo: uma prática que combina escuta, respeito e compromisso com a vida em todas as suas formas. Seguir essas linhas – de ferro, barro, folha, palavra e fé – é, ao mesmo tempo, fazer ciência e celebrar o axé.

Essa celebração, contudo, também convoca a ciência arqueológica ao exercício da responsabilidade social. Os resultados aqui apresentados contribuem não apenas para o avanço teórico de uma arqueologia sensível às ontologias afro-brasileiras, mas também para a valorização pública dos saberes tradicionais, reforçando o reconhecimento das comunidades de terreiro como produtoras legítimas de conhecimento. Ao mesmo tempo, reconhece-se que esta pesquisa possui limites: concentra-se em experiências específicas do Recôncavo Baiano e em casos fortemente marcados pela vivência do autor, o que aponta para a necessidade de ampliar o escopo comparativo com outras regiões e tradições religiosas afrodescendentes. Por isso, recomenda-se que estudos futuros explorem a diversidade das tecnologias litúrgicas em outras nações do Candomblé e em outros contextos territoriais, bem como aprofundem metodologias colaborativas entre arqueólogos e comunidades. Assim, poderá emergir uma arqueologia ainda mais plural, decolonial e enraizada nas experiências do povo de santo.

REFERÊNCIAS

INGOLD, Tim. **Fazer: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Petrópolis: Editora Vozes, 2022. (Obra original publicada em 2013).

JGP CONSULTORIA. **Relatório de Avaliação de Impacto ao Patrimônio Arqueológico – Complexo Solar Fotovoltaico Juazeiro V, VI e VII**. Salvador: JGP Consultoria, 2019.

LEDOUX, Nina Rosa Pereira (Coord.). **Relatório Final do Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico – Complexo Solar Fotovoltaico Juazeiro V, VI, VII e VIII**. Juazeiro, BA: CRN-Bio/Atla Energia, 2021.

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. **A tecnologia do ebó: Arqueologia de materiais orgânicos em contextos afro-religiosos**. *Revista de Arqueologia*, v. 34, n. 3, p. 284–305, 2021.

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. **Arqueologia do Axé: O Exu submerso e a paisagem sagrada**. *Vestígios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 16, n. 1, p. 77–96, 2022.

RIBEIRO JÚNIOR, Ademir. **Estudo dos processos de formação de sítios arqueológicos em ambientes aquáticos associados a terreiros de Candomblé da Grande Salvador (séculos XIX–XXI)**. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.