

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

De Tombamentos e Museus.
Estratégias político-culturais no Candomblé de Salvador

SHEIVA SÖRENSEN
ORIENTADOR: PROFº DRº GERALDO ANDRELLO
CO-ORIENTADOR: ARISTÓTELES BARCELOS NETO

SÃO CARLOS, 2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

*De Tombamentos e Museus.
Estratégias político-culturais no Candomblé de Salvador*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia

SÃO CARLOS, 2015

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S713tm Sörensen, Sheiva.
De tombamentos e museus. Estratégias político-culturais
no candomblé de Salvador / Sheiva Sörensen. -- São Carlos
: UFSCar, 2015.
159 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2015.

1. Antropologia. 2. Patrimônio cultural. 3. Candomblé. 4.
Museus. 5. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico
Nacional (Brasil). I. Título.

CDD: 306 (20^a)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Sheiva Sørensen

12/03/2015

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Orientador e Presidente
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dra. Silvana Barbosa Rubino
Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP

Prof. Dr. Luis Henrique de Toledo
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Submetida à defesa em sessão pública
Realizada às 14:00h no dia 12/03/2015.

Banca Examinadora:
Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Prof. Dra. Silvana Barbosa Rubino
Prof. Dr. Luis Henrique de Toledo

Homologado na CPG-PPGAS na
_____ª. Reunião no dia ____/____/____.

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Coordenador do PPGAS

Para Eduardo Lothario Sörensén (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus e à minha família por todo o apoio. Em especial, agradeço aos meus irmãos que mesmo distantes geograficamente, sempre estiveram por perto. Ao meu filho Gabriel, que sem entender ao certo porque a mãe dele passou tanto tempo no computador, sempre se mostrou carinhoso e de longe foi um dos meus grandes motivadores. Agradeço a meu namorado, amigo e companheiro Marcel por acompanhar de muito perto todas as etapas desse trabalho, pacientemente escutando sobre textos, aulas, antropologias e afins.

Agradeço a meu co-orientador prof. Dr^o. Aristóteles Barcelos Neto por inicialmente confiar em meu trabalho e contribuir para o desenvolvimento deste, colocando-me em contato com textos e pessoas tão especiais. Agradeço também a meu orientador Prof. Dr^o. Geraldo Andello por aceitar, de forma acolhedora, orientar um trabalho já em andamento agregando contribuições extramente relevantes.

Não poderia deixar de agradecer também de forma especial as pessoas que me ajudaram e acolheram em Salvador. Obrigada Ana, por em uma das minhas idas a cidade abrigar-me em sua casa e à Renata Cardoso, por me ajudar muito, dando dicas sobre o deslocamento na capital baiana. Obrigada Antonio Marcos Passos, pelo apoio, amizade e pela contribuição impar no presente trabalho. Agradeço também ao Tata Anselmo Santos e a Leandro de Oxumarê.

Algumas intuições também devem ser aqui lembradas. Nesse contexto, agradeço ao Arquivo Central do IPHAN (Noronha Santos) pelo solícito envio de toda documentação presente nos processos de tombamento dos terreiros soteropolitanos. Obrigada à CAPES, pela bolsa concedida e pelo PPGAS-UFSCar por estes anos de formação.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Petê de Oxum no candomblé da Casa Branca.....	40
Figura 2: Terreiros mapeados em Salvador.....	50
Figura 3: Ciclo sacerdotal do Ilê Oxumarê.....	54
Figura 4: Parte externa do barracão do Ilê Oxumarê.....	55
Figura 5: Representantes do <i>egbé</i> na Reunião do Conselho Consultivo.....	63
Figura 6: Linhagem religiosa do Terreiro São Jorge Filho da Goméia e do Terreiro Mokambo (Raíz da Goméia).....	112
Figura 7: Traje do <i>Bankoma</i> eposto no Museu Comunitário Mãe Mirinha de Portão. ...	115
Figura 8: Processo de catalogação do acervo. Museu comunitário Mãe Mirinha de Portão.....	117
Figura 9: Comunidade organiza a exposição <i>Nzila Caminho do Mundo</i> . Lauro de Freitas, 2007.	118
Figura 10: Foto de Mãe Mirinha, exposta no Museu Comunitário Mãe Mirinha de Portão.	120
Figura 11: Tata Anselmo e Mãe Mirinha.	126
Figura 12: Representações dos inquices <i>Dandalunda</i> e <i>Tempo</i> no <i>Memorial Kisimbê</i> ..	131
Figura 13: Memorial Kisimbê. Paineis explicativos, vitrines com objetos litúrgicos e representação do Caboclo Pena Dourada.....	133

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Terreiros tombados pelo IPHAN. (1984-2013).....	49
Tabela 2: Terreiros tombamentos pelo IPAC. (2002-2009)	82

GLOSSÁRIO

Abebé: leque ritual; feramenta de mão de Oxum/Dandalunda

Adê: coroa

Adjá: sino que emite o som que chama os orixas a terra

Afonjá: uma qualidade de Xangô

Aiabá: rainha; termo usado para definir orixás femininos

Alabê: aquele que toca os atabaques

Babá: pai; abreviação de babalorixá

Babalaô: sacerdote do oráculo de Ifá/ aquele responsável pelas consultas através do jogo divinatório.

Babalorixá: sacerdote; mais alto grau hierárquico (masculino) de um terreio; “pai de santo”. Em terreiros de origem banto esse cargo é também denominado como **Tata de inquice**.

Baba egbé: cargo hierárquico masculino; nome dado a pessoa responsável pelo aconselhamento da comunidade; importante “accessor” do líder religioso.

Ebó: oferenda aos orixás

Egbé: sociedade/comunidade

Eguns: almas, espíritos desencarnados

Eke di: cargo hierárquico feminino; nome dado a pessoa responsável por atender as necessidades dos orixás, inquices e voduns. Em terreiros de origem banto esse cargo é também denominado como **makota**.

Iaô: noiva; noviça iniciada no candomblé nagô

Ilê: casa

Ilê Axé: casa de força

Ialorixá: sacerdotisa; mais alto grau hierárquico (feminino) de um terreio; “mãe de santo”.

Em terreiros de origem banto esse cargo pe também denominado como **mameto**.

Iá ou **Iyá:** mãe; apreviação de ialorixá

Ifá: nome dado ao orixá dos oráculos e da adivinhação

Lê: o menor dos três atabaques

Ori: cabeça

Ojá: ornamento (em geral um laço) feito com tecido branco

Oxum: nome dado a uma das orixás da água

Oxóssi: nome dado ao orixá da floresta e da caça

Oxê: machado de asa dupla; ferramenta (insígnia) de Xangô

Petê: comida votiva de Oxum

Rum: o maior dos três atabaques

Rumpi: atabaque de tamanho intermediário

Muzenza: noviço iniciado no candomblé congo/angola

Vodunsis: noviço iniciado no candomblé jeje

RESUMO

O trabalho possui como objeto de estudo os processos de tombamento e organização de museus no contexto dos terreiros de Salvador e seu entorno. Desta perspectiva, interessamos entender quais questões emergem a partir da construção de uma política de salvaguarda gerida pelo IPHAN, bem como do processo de “tornar-se patrimônio”. Para tanto utilizo dados coletados tanto durante pesquisa de campo, bem como na documentação produzida durante a instrução dos referidos tombamentos. Nesse sentido, foram priorizados os documentos presentes nos processos 1067-T-82 (referente ao emblemático caso do Terreiro da Casa Branca) e 1498-T-02 (tombamento do Ilê Axé Oxumarê), sem contudo, em momentos específicos, deixarmos de fazer referência a outros processos, bem como às atas do Conselho Consultivo do IPHAN. Em um segundo momento, abordo a crescente organização de museus no interior de espaços afro-religiosos, partindo de um contexto geral para posteriormente adentrar no caso do terreiro São Jorge Filho da Goméia e do terreiro Mokambo.

Palavras-chave: Patrimônio Cultural; terreiros; museu; IPHAN

ABSTRACT

The work has as study object the Candomble temples Protection process and its museums organization in Salvador city (Bahia-Brazil) and its surroundings. The aim of this study was to understand what issues emerge from the making safeguard policy by IPHAN and the process of "becoming cultural heritage". At first data was collected during field research, from documents produced during the cultural heritage Protection process, especially those of proceedings 1067-T-82 (which reffers to the emblematic Casa Branca temple case) and 1498-T-02 (the Ile Axe Oxumarê tipping) as well from minutes of IPHAN meeting. In a second moment, this work focused on the growing process of museums organization in african-religious spaces. The investigation considered both general context and the specific cases of São Jorge Filho da Goméia afro-brazilian temple and Mokambo afro-brazilian temple.

Keywords: Cultural Heritage; candomble temples; museums; IPHAN

SUMÁRIO

Apresentação.....	10
Introdução	14
1. De templos de feitiçaria à salvaguarda nacional.....	25
1.1 O estado e as religiões de matriz africana (ou) Das estratégias de preservação.	26
1.2 O terreiro, o IPHAN e a inauguração de um política de tombamento.	38
2. Manutenção do espaço sagrado: o caso do <i>Ilê Oxumarê</i>	52
2.1 À espera do tombamento.....	60
2.2 Axé e materialidade.....	66
2.3 Tornar-se patrimônio: antigos paradigmas, novas estratégias de legitimidade.....	73
3. Os terreiros e o processo de musealização.....	95
3.1 Uma linhagem, dois terreiros e dois museus.....	106
3.2 Terreiro São Jorge Filho da Goméia e o Museu Comunitário	113
3.3 Terreiro Mokambo e o Memorial <i>Kisimbîê</i>	124
4. Considerações finais	136
5. Bibliografia	143
6. ANEXO	156

Apresentação

O presente trabalho ocupa-se do processo de tombamento e musealização dos terreiros de candomblé na cidade Salvador e seu entorno, no qual, como veremos, a comunidade religiosa afro-brasileira desde muito tempo encontra-se inserida. Nesse contexto, interessa-nos entender de que maneira essas políticas são apreendidas e negociadas, tendo em vista a construção de uma política de preservação. Do mesmo modo, quais são seus efeitos no contexto das relações sociais mais amplas e de seu entorno. Desta perspectiva, o trabalho insere-se dentro do que convencionou-se chamar de *Antropologia dos Patrimônios Culturais e Museus*.

O interesse pela área, bem como pela discussão em específico, surgiu ainda na graduação durante a qual iniciei, sob a orientação da professora Dr^a Renata Medeiros Paollielo, uma investigação bibliográfica preliminar acerca dos tombamentos de terreiros de candomblé. Nesse estudo, não pude deixar de notar (embora não tenha explorado o fenômeno) que além dos crescentes pedidos de tombamentos formalizados pelos terreiros, surgiam dentro desses espaços de religiosidade pequenos museus, organizados, como veremos, por iniciativa das próprias comunidades. No contexto do mestrado, desenvolvido no PPGAS-UFSCar sob orientação dos professores Geraldo Andrello e Aristóteles Barcelos Neto, procurei aprofundar tais questões através do acesso à uma volumosa documentação e da indispensável pesquisa de campo.

De maneira geral (e com o intuito de preliminar contextualização), um terreiro de candomblé vem a ser um complexo religioso cujas atividades litúrgicas dividem espaço e portanto coexistem junto a questões e situações de ordem doméstica, uma vez que terreiro também é casa, edificada e sustentada através de uma força sagrada que tudo e a todos envolve: o axé, o inguzo.

Os iniciados na religião, através do cumprimento de obrigações iniciáticas e de um constante aprendizado, são popularmente denominados “povo de santo”. “Santo”, nesse caso, refere-se aos orixás, inquices e voduns cultuados nas Casas, ou seja, o egbé, para usarmos um termo nativo, é composto por filhos de um panteão que, como colocou Goldman (2005), é formado por cerca de 16 divindades que repartem o cosmos entre si. Nesse contexto, “os fieis são humanos que, devidamente iniciados, podem ser possuídos pelas divindades a que pertencem”. (Goldman, p.2, 2005). Tal iniciação (“feitura de santo”) se traduz em uma espécie de renascimento, no qual o filho de santo ganha um novo nome, uma nova Casa e é assim integrado a uma família, sua família de santo. Nesse contexto, os terreiros são muitas vezes metaforizados pelos seguidores como um útero, que gesta e gera um novo filho. Ainda, dentre os fiéis que frequentam as Casas de candomblé, alguns podem ser simplesmente devotos não iniciados, cuja relação com a religião se dá de forma menos profunda e com certas “barreiras”.

O plano organizacional e litúrgico das Casas é marcado por uma hierarquia que tem nas figuras dos pais e mães de santo a expressão máxima da autoridade. Do ponto de vista da arquitetura, os espaços são atravessados pela lógica do segredo e dos fundamentos, em outras palavras, existem espaços cujo acesso é restrito ao égbé e outros cujo acesso é público. A divisão entre público e privado estende-se as cerimônias e ao contexto ritual.

É deste cenário de especificidades múltiplas que desde os anos 80 e em especial na última década, afloraram pedidos e posteriores processos de tombamento visando, como veremos, dentre outras questões, a garantia da integridade física desses espaços sacralizados. Os terreiros, depositários de uma cosmologia registrada na materialidade de seus templos, tornaram-se patrimônio cultural.

Como já mencionado, no decorrer do presente trabalho, mobilizo dados coletados durante pesquisa de campo cujo objetivo foi levantar informações acerca desses processos de tombamento e/ou musealização e da relevância dessa política de salvaguarda no contexto dos terreiros Mokambo, Ilê Oxumarê e São Jorge Filho da Goméia. Apesar da atenção dada a estes três casos específicos, a pesquisa faz menção a outros terreiros tombados e/ou musealizados, bem como ao Museu Afro-Brasileiro e ao Museu de Arqueologia e Etnologia, ambos da UFBA, onde além de apreender importantes informações, estabeleci contatos de suma importância para o desenvolvimento da pesquisa. O trabalho de campo foi realizado numa primeira oportunidade em janeiro de 2013 e, posteriormente, durante o mês de março de 2014.

Ademais, o trabalho faz uso de um conjunto de documentos gerados durante os processos de tombamentos dos terreiros, solicitamente disponibilizados para o desenvolvimento da pesquisa pelo Arquivo Noronha Santos/IPHAN. Dentre estes documentos incluem-se laudos antropológicos, etnobotânicos, plantas arquitetônicas, arquivos fotográficos, recortes de jornal, e-mails, memorandos e outros materiais produzidos ou reunidos no intuito de instruir os tombamentos dos terreiros. Nesse sentido, foi priorizada a documentação presente no processo 1067-T-82 (referente ao emblemático caso do Terreiro da Casa Branca) e 1498-T-02 (tombamento do Ilê Axé Oxumarê), sem contudo, em momentos específicos, deixarmos de fazer referência a outros processos, bem como às atas do Conselho Consultivo da instituição. Os processos em questão foram priorizados com o intuito de considerar o primeiro (1984) e o mais recente (2013) tombamento realizado pelo IPHAN em relação a terreiros. Em outras palavras, a escolha justifica-se tendo em vista a investigação acerca da construção de uma política de salvaguarda específica e as questões inerentes ao processo de “tornar-se patrimônio”.

Visando melhor organização das idéias o texto apresenta uma discussão introdutória, três capítulos e uma conclusão. Para além, tendo em vista a presença de palavras específicas, utilizadas tanto na bibliografia especializada como no contexto dos terreiros, o presente trabalho conta com um glossário de termos.

Na introdução privilegia-se a reconstituição histórica do IPHAN e de algumas de suas práticas e políticas preservacionistas com o objetivo de explorar a transformação do conceito de patrimônio cultural e a inserção da antropologia na temática.

No primeiro capítulo procuro apresentar, através da bibliografia e da legislação condizente, o contexto de inserção do povo de santo nas políticas de tombamento, bem como sob quais condições o candomblé, mesmo perseguido e criminalizado, estabeleceu-se como religião.

Nos capítulos dois e três, através de dados coletados em campo e na documentação produzida durante os processos de patrimonialização dos terreiros soteropolitanos, procura-se avançar na reflexão acerca destes tombamentos. Nesse sentido objetiva-se entender quais os problemas e questões que subjazem à construção de uma política de salvaguarda dessa natureza, bem como as motivações que operam no contexto interno dessas Casas. Em um segundo momento (cap. 3), a análise volta-se para outro fenômeno crescente: a musealização de espaços sagrados.

Introdução

As políticas de preservação, bem como a própria concepção de patrimônio cultural, se modificaram com o passar dos anos. Atualmente, assistimos a uma transformação do que se definia até então como patrimônio cultural, na qual uma vasta gama de manifestações culturais de diferentes tradições tornam-se potencialmente patrimonializáveis.

Historicamente, segundo Castriota (2009), a idéia de patrimônio cultural ganhou força junto ao nascimento de um sentimento de nacionalismo capaz de legitimar a formação dos Estados, de modo a fazer com que as pessoas se sentissem unidas por um ideal comum: pertencer a uma nação. Nesse sentido, será no âmbito da modernidade, sobretudo na Europa que se estabelece a necessidade de reavaliação do passado por meio dos monumentos. No Brasil, a noção de patrimônio cultural, bem como de sua preservação, nasce de intelectuais modernistas que, na década de 1920, já se mostravam preocupados com a salvação dos vestígios do passado, e com a proteção de monumentos e objetos de valor histórico e artístico. A preocupação central destes intelectuais era com o abandono de cidades históricas como Ouro Preto, uma vez que a preservação do rico acervo representado pela arquitetura colonial era vista como imprescindível no processo de construção da identidade brasileira (Castriota, 2009).

Diante desta preocupação, a primeira ação de preservação do patrimônio cultural do país foi a elevação de Ouro Preto a “Monumento Nacional” em 12 de julho de 1933, através do Decreto 22.928. A intencionalidade contida no decreto é clara, contudo, o texto legislativo traz apenas referências vagas sobre como deveria ser a preservação destes bens, associando-a a “vigilância e guarda do Governo do Estado de Minas Gerais e da

Município de Ouro Preto” (Dec. 22.928, Art. 2º)¹. Neste contexto, fazia-se necessária a criação de um órgão cujo objetivo específico deveria ser a definição de políticas e ações de preservação do patrimônio histórico e cultural brasileiro.

Assim, por iniciativa do então ministro da cultura Gustavo Capanema, nascia em 1937 o serviço do patrimônio histórico e artístico nacional (SPHAN), primeira denominação oficial do atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Na elaboração do anteprojeto de criação do órgão e da lei federal preservacionista, o ministro contou com a ajuda de Mário de Andrade, que nesta época ocupava o cargo de diretor do Departamento de Cultura da cidade de São Paulo. O Anteprojeto criado por Mário de Andrade serviria de base para a elaboração do Dec-lei nº 25 de 30 de novembro de 1937, o qual ganhou força legal com a assinatura do então presidente Getúlio Vargas.

Entretanto, na prática, o projeto de Mário de Andrade foi substituído por uma versão que priorizava o tombamento e a valorização do patrimônio material, em especial o arquitetônico, ficando conhecido como “lei do tombamento”. Em análise comparativa entre o anteprojeto e o Decreto-lei 25, é possível identificar o reducionismo que o segundo sofreu em detrimento da proposta inicial. Segundo Mário Chagas, o “anteprojeto do pai de Macunaíma passou por acomodações, ajustes, cortes e redefinições” (Chagas, 2009, p.102). Ainda, de acordo com o autor, dentre estes ajustes e cortes é fundamental destacar que o que hoje entendemos como patrimônio imaterial ou intangível, já estava presente no anteprojeto do intelectual modernista. Nesse contexto, Mario de Andrade procurava incluir como patrimônio nacional o que se entendia como as diversas formas de expressão da cultura brasileira, desde a erudita até a popular.

¹ Em 1938, já sob a atuação do SPHAN, Ouro Preto foi tombada por seu conjunto arquitetônico e urbanístico. Em 1980 a cidade passou a integrar a lista dos Patrimônios Culturais da Humanidade (UNESCO).

Segundo Sant'anna (2009), Mário de Andrade não só teorizou a respeito dos bens culturais intangíveis. Na prática, o intelectual modernista foi um pioneiro do registro² dos aspectos imateriais do patrimônio cultural, pois documentou sistematicamente manifestações culturais ao longo de sua vida, material que resultou em grandes coleções de fotografias, gravações e filmes de suas viagens ao Nordeste.

Diante do descarte do projeto original de Mario de Andrade e a partir da legislação efetivamente adotada, a primeira fase de políticas para o patrimônio protegeu basicamente edificações civis e religiosas (igrejas católicas), cujo foco concentrava-se na limitação da mudança. Nesse contexto, foram criados inicialmente quatro livros de tombo, sendo estes: Livro do Tombo Arqueológico Etnográfico e Paisagístico, destinado ao registro de bens pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular; Livro do Tombo Histórico, destinado ao registro de bens de interesse histórico e as obras de arte histórica; Livro do Tombo das Belas Artes, destinado ao registro de arte erudita, nacional ou estrangeira e Livro do Tombo das Artes Aplicadas, destinado ao registro de obras que se incluem na categoria das artes aplicadas, nacionais ou estrangeiras. Desta perspectiva, a política de preservação (pautada nos artigos 5º, 6º, 7º e 8º do capítulo 2) orientaria suas ações tendo em vista dois tipos de tombamentos, a saber: tombamentos de bens pertencentes a União, Estados ou Municípios e tombamentos de bens particulares, podendo este ser de forma voluntária ou compulsória (Dec-lei nº 25/1937).

A direção do SPHAN ficou a cargo de Rodrigo Melo Franco de Andrade, advogado, jornalista e escritor, que atuou como diretor de 1937 até 1967. Ao lado de Rodrigo, atuaram vários intelectuais modernistas, como o arquiteto Lúcio Costa, o poeta

² O registro cultural empreendido por Mario de Andrade foi fruto da chamada “Missão de Pesquisas Folclóricas”, expedição enviada às regiões Norte e Nordeste com o objetivo de registrar manifestações culturais tipicamente brasileiras. A expedição suscitou várias reflexões no intelectual, dentre elas destaca-se as crônicas da série “O Turista Aprendiz”, publicadas entre dezembro de 1928 até março de 1929. no Diário Nacional (SILVA, 2004).

Carlos Drummond e o arqueólogo Paulo Duarte que, com a colaboração de outros, buscavam a “modernização” da cultura brasileira. Dentre os nomes que integraram o primeiro Conselho Consultivo do instituto destacam-se Manuel Bandeira e Edgar Roquette Pinto. Contudo, no contexto apresentado, faltava ao instituto expandir sua concepção de patrimônio cultural a fim de valorizar as expressões culturais de outros grupos, de certa maneira esquecidos na transformação do anteprojeto de Mario de Andrade no Decreto Lei de criação do SPHAN. Tendo em vista tal demanda, o ano de 1975 foi significativo no que diz respeito ao processo de expansão da concepção de patrimônio cultural no Brasil.

Nesse ano, surge o CNRC (Centro Nacional de Referência Cultural), iniciando suas atividades em decorrência do contrato firmado entre o Ministério da Indústria e do Comércio tendo como idealizadores, o designer Aloísio Magalhães, Serevo Gomes, então ministro da Indústria e do Comércio, e o Secretário de Cultura do Distrito Federal Vladimir Murtinho. O referido Centro pretendia apreender, através de estudos a dinâmica dos processos culturais brasileiros, buscando a valorização da cultura local e popular. Nesse sentido, o principal objetivo do Centro era a descrição e análise da “real” dinâmica cultural brasileira (SPHAN/FNPM, 1980).

Cabe considerar, que a motivação do CNRC em seus estudos, principalmente de seu diretor Aloísio Magalhães, era a massificação da produção industrial brasileira na década de 70. Essa industrialização se espalhava pelo país, e era um dos exemplos de que o “achatamento” do mundo também atingira o Brasil. “Achatamento”, como uma espécie de monotonia, achatamento de valores causado pelo próprio processo de industrialização muito acelerado e sofisticado (Magalhães, 1997). Não por acaso, pautando-se na idéia de um desenvolvimento que levasse em conta especificidades culturais, uma das principais

frentes de trabalho do Centro concentrava-se em reflexões sobre a preservação do artesanato frente ao desenvolvimento da tecnologia no Brasil.

Segundo Castriota (2009), apesar da preocupação de Aloísio com o “achatamento” do mundo, suas ações no CNRC não tinham um viés nostálgico, ligando-se a uma visão atual de desenvolvimento, que considerava os bens culturais como possíveis instrumentos para um desenvolvimento harmonioso. Em relação a definição do que viria a ser um bem cultural, Magalhães defendia:

Definir o que seja bem cultural implica por princípio numa antidefinição, dada a multiplicidade das manifestações que emergem das estruturas sociais formadoras da civilização brasileira. Assim, chegaríamos a tantos conceitos de bem cultural quantas fossem as situações específicas geradoras de cultura. Cultura entendida aqui como processo global que não separa as condições do meio ambiente do fazer do homem. Que não privilegia o produto-habitação, templo, artefacto, dança, canto, palavra em detrimento das condições do espaço ecológico em que tal produto se encontra densamente inserido. (MAGALHÃES, 1979, p.1)

As palavras acima citadas de certa forma traduzem o mote da política que vinha sendo construída no âmbito do prestigiado centro, ganhando impulso em 1979 quando Magalhães tomou posse como diretor do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). A partir de então, no contexto do IPHAN, as atividades do CNRC passaram a fomentar importantes mudanças em relação ao entendimento acerca dos chamados bens culturais.

No contexto do processo de redemocratização a Constituição de 1988 incorporou um discurso mais abrangente em relação ao que viria a compor o patrimônio cultural da nação. Nesse contexto, passa a vigorar o seguinte entendimento:

Art. 216- Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I- as formas de expressão

II- os modos de criar, fazer e viver

III- as criações científicas, artísticas e tecnológicas

IV- as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais

V- os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.
(BRASIL, 2003).

A Carta Constitucional ao considerar como patrimônio cultural os bens de natureza imaterial, retoma o discurso elaborado por Mário de Andrade em 1937. No entanto, apesar do reconhecimento institucional que o patrimônio intangível conquistou, na prática, ainda faltavam políticas preservacionistas, e institutos jurídicos que efetivassem a questão.

Segundo Sant'anna (2009), a questão do patrimônio cultural imaterial começa a ser discutida de maneira efetiva no ano de 1972, quando após a aprovação da Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da UNESCO, países do Terceiro Mundo reivindicaram a realização de estudos para a proposição de instrumentos de proteção às manifestações culturais. Ainda, de acordo com a autora, em 1989, através da Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, surgem os primeiros frutos desse debate. O documento aprovado pela UNESCO recomendava aos países membros que além da identificação, deveria ser posto em prática a salvaguarda, a conservação, a difusão e a proteção da cultura popular e tradicional por meio de registros,

produção de inventários, suporte econômico, introdução do conhecimento no sistema educativo e proteção à propriedade intelectual dos conhecimentos das comunidades envolvidas.

No ano de 1997, o IPHAN coloca em pauta um debate a respeito da salvaguarda dos bens imateriais. Durante o seminário “Patrimônio Imaterial: Estratégias e Formas de Proteção”, foi produzido um documento intitulado “Carta de Fortaleza”, com o objetivo de orientar certas ações do IPHAN no que se refere à salvaguarda dos patrimônios materiais e imateriais. A “Carta de Fortaleza” propõe e recomenda que o IPHAN: “promova o aprofundamento da reflexão sobre o conceito de bem cultural imaterial, com a colaboração de consultores do meio universitário e instituições de pesquisa” (IPHAN, 1997, p.2). Seguindo a recomendação, em 1998, o instituto, junto ao Ministério da Cultura, instituiu o GTPI (Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial).

A partir das discussões realizadas no GTPI, surge o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, instituído através do Decreto-Lei Nº 3.551 de 4 de agosto de 2000, que inovou ao propor a identificação sistemática e abrangente dos “bens culturais de natureza imaterial, criando quatro novos livros para o registro destes bens: o Livro de Registro de Saberes; o Livro de Registro das Celebrações; o Livro de Registro de Formas de Expressão e o Livro de Registro dos Lugares. Para além, o decreto instituiu o registro como instrumento legal na valorização do Patrimônio Imaterial do país.

Segundo Abreu (2009), a publicação do Decreto Lei 3.551 insere-se numa trajetória de políticas culturais vinculadas às figuras de Mário de Andrade e Aloísio Magalhães, referindo-se a movimentos de defesa dos direitos indígenas, movimento negro, reivindicações dos grupos descendentes de imigrantes de variadas procedências, sociedades folcloristas, enfim, os até então “excluídos” da cena da cena do patrimônio cultural brasileiro. O decreto prescreve um tratamento diferenciado no que se refere à

salvaguarda do patrimônio imaterial através do instrumento do registro, uma vez que prevê a “reavaliação dos bens culturais registrados, pelo menos a cada dez anos”, (Art 7º) fato que não acontece com o tombamento dos bens culturais de natureza material. Na hipótese do bem registrado não ser revalidado, será mantido “apenas o registro, como referência cultural de seu tempo”(Art 7º).

Essa avaliação pela qual os bens de natureza imaterial serão submetidos coloca um novo problema: qual será a contribuição do IPHAN, bem como do Ministério da Cultura, para que estes patrimônios continuem “vivos”? Sobre a questão, o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial afirma que “salvaguardar um bem cultural de natureza imaterial é apoiar sua continuidade de modo sustentável. É atuar no sentido da melhoria das condições sociais e materiais de transmissão e reprodução que possibilitam sua existência” (IPHAN, 2000, p. 4). Os mecanismos de apoio previstos pelo Programa variam desde a ajuda financeira a detentores de saberes específicos, com o intuito de sua transmissão, até a facilitação de acesso a matérias primas, através da implementação de uma rede de parcerias.

Manuela Carneiro da Cunha (2005) relatou que no ano de 2001 foi chamada pela Unesco para uma reunião cujo objetivo era traçar o que deveria ser entendido como patrimônio imaterial. Na ocasião, Carneiro da Cunha (junto com outros poucos antropólogos)³ defendeu que uma das condições para a reprodução dos patrimônios de natureza imaterial no contexto das comunidades dependia, dentre outras questões, do acesso a território e a recursos naturais. Segundo a autora, esse e outros aspectos elencados na reunião foram preservados no documento que ficou conhecido como Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, assinado em 2003, no qual o Brasil entrou como signatário apenas em 2006.

³ Segundo Carneiro da Cunha (2005) estiverem presentes na reunião os antropólogos: Peter Seitel (Ssmithsonian Institution), Lurdes Arizpe (ex vice presidente da Unesco), Geroge Condominas e ela própria.

A sugestão da autora, bem como dos outros antropólogos presentes na reunião, é bastante relevante. Primeiro porque ilustra a entrada efetiva da antropologia na definição dos conteúdos destas políticas e, segundo, porque toca diretamente na questão de como o estado atuará enquanto promotor de meios para a “continuidade” desses bens culturais, agora patrimonializados. Nesse contexto cabe destacar, como apontou Castriota (2009), que a atuação do governo se dará de forma menos ativa com relação aos bens registrados pois, no caso do tombamento, o poder público e o proprietário do imóvel eram corresponsáveis, ao passo que, em relação ao registro, estabelece-se uma política de parcerias com outros segmentos da sociedade civil, como a indústria do turismo e as universidades.

Na esteira desta política, o primeiro bem cultural de natureza imaterial registrado pelo IPHAN foi a Arte Kusiwa - Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi⁴. A arte Kusiwa foi reconhecida como patrimônio cultural nacional por iniciativa da direção do Museu do Índio que, no ano de 2002, tendo em vista a possibilidade aberta pelo Decreto 3.551/2000, submeteu ao Ministério da Cultura o pedido de registro da arte indígena. A documentação reunida para o pedido resultou de mais de quinze anos de pesquisa desenvolvida junto aos Wajãpi pela antropóloga Dominique T. Gallois, do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP (Levinho, 2009). Inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão, a arte Kusiwa é um sistema de representação gráfica próprio dos povos indígenas Wajãpi do Amapá, que sintetiza seu modo particular de conhecer, conceber e agir sobre o universo. Para além, o banco de dados do IPHAN já conta com mais de 30 registros que contemplam diferentes manifestações de várias regiões do Brasil, como o registro da Cachoeira de Iauaretê na categoria de *lugares*, o Ofício das Baianas de Acarajé

⁴ Para maior detalhamento acerca da arte gráfica Kusiwa, bem como do contexto de seu registro pelo IPHAN, consultar: Gallois, Dominique Tilkin. *Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa. Revista de Antropologia*, v. 55, p. 19-49, 2012.

na categoria dos *saberes*, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano na categoria das *formas de expressão*, a Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim na categoria *celebrações*, dentre outras.

Mesmo com ressalvas, é inegável que o reconhecimento dos bens de natureza imaterial trouxe avanços significativos no que se refere a concepção de patrimônio cultural. O “selo do estado” adquirido por intermédio da patrimonialização carrega grande significado simbólico no contexto da micropolítica das comunidades, alimentando o “discurso da cultura” e, conseqüentemente, levantando um leque de discussões de cunho antropológico. Cabe considerar que muitas das manifestações culturais, reconhecidas contemporaneamente pelo IPHAN como patrimônio cultural imaterial, como os modos de viver, os saberes e as formas de expressão, já haviam sido alvo de etnografias. Assim, é neste contexto que a temática dos patrimônios culturais presente ainda que de forma tímida desde a década de 80 nos estudos antropológicos ganhou maior espaço de discussão. Tal fato evidencia-se através de importantes produções acadêmicas⁵ sobre o tema, pela criação de vários grupos de pesquisa em universidades pelo país e pelo número de antropólogos inseridos profissionalmente na gestão ou elaboração de políticas públicas preservacionistas, bem com de laudos etnográficos para instrução de processos de registro ou tombamento.

No que tange aos órgãos preservacionistas, dentre os quais o IPHAN é o maior representante e portanto modelo, é possível identificar em alguns momentos a presença de antropólogos. Dentre eles, cabe destacar Gilberto Velho, que atuou como conselheiro do instituto durante a década de 80, e Roque de Barros Laraia, que atualmente atua também no conselho do instituto (Filho; Abreu, 2007), enquanto representante da ABA. Outro

⁵ Dentre os antropólogos que atualmente trabalham com a temática destacam-se: José Reginaldo dos Santos Gonçalves, Regina Abreu, Guilherme Magnani, Antonio Augusto Arantes, dentre outros. No ano de 2012, a Revista de Antropologia da Usp editou um número específico sobre patrimonialização e as questões suscitadas por esse debate.

nome que merece destaque nesse sentido é o do professor Antônio Augusto Arantes Neto, primeiro antropólogo a presidir o instituto, que mesmo com apenas dois anos de gestão⁶ empenhou-se em valorizar a vertente imaterial do patrimônio brasileiro.

Ainda sobre a pesquisa antropológica tendo o patrimônio como objeto, Magnani (1986) afirma que esta pode contribuir juntamente com a arquitetura e a história na elaboração de instrumentos de definição e proteção do patrimônio. O autor propõe também que, em relação aos conjuntos edificados - significativos enquanto espaço produzido e agenciado pelo homem - a antropologia poderia identificar a rede de relações sociais daqueles que vivenciam este espaço e suas representações, valores e formas de uso a ele vinculados, procurando articulá-la com outra: a dos suportes físicos, a qual sem a primeira, não passaria de um conjunto de objetos desprovidos de significação.

Nesse sentido, a análise antropológica da temática fomenta uma discussão que ultrapassa os limites técnicos - os quais dizem respeito às especificidades arquitetônicas dos bens e suas características monumentais - para adentrar numa reflexão acerca da absorção dos valores contidos nestas políticas de salvaguarda pelas comunidades. Em outras palavras, para usarmos um termo já bastante comum, a inserção da antropologia neste debate auxiliou na ampliação do conceito de patrimônio, para além da “pedra e cal”.

⁶ O antropólogo esteve à frente do IPHAN, de 2004 a 2006, tendo atuado na implementação do Departamento de Patrimônio Imaterial e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial deste órgão.

1. De templos de feitiçaria à salvaguarda nacional

Na sessão anterior (introdução) procurei apresentar um breve histórico do IPHAN do ponto de vista da expansão da concepção de patrimônio cultural no Brasil. É certo que o instituto não é o único órgão responsável pela elaboração de políticas e instrumentos legais de preservação, havendo os órgãos estaduais e, em alguns casos, conselhos e legislações municipais destinados à função. No entanto, ao caracterizar-se como grande modelo de salvaguarda no Brasil, o IPHAN tem atuado como uma espécie de fio condutor influenciando diretamente os demais órgãos. Nesse sentido é possível afirmar que a política de salvaguarda, construída a nível nacional, favoreceu durante boa parte de sua existência a preservação de certos “ícones” artísticos e arquitetônicos, pautados em um ideal de monumentalidade e construção da história nacional a partir de representações luso-brasileiras. No ano de 2000, como vimos, o Decreto-Lei Nº 3.551 introduziu inovações nesse campo através da incorporação dos bens de natureza imaterial ao discurso patrimonial, incluindo conseqüentemente variados grupos étnicos até então excluídos da agenda preservacionista. Nesse contexto, o IPHAN passa a valorizar não apenas os objetos, “mas a virtualidade de objetos, ou seja, sua concepção, seu plano, o saber sobre eles” (CARNEIRO DA CUNHA, 2005, p.19).

Entretanto, na descrição do que estamos chamando de expansão da concepção de patrimônio cultural, é preciso acrescentar um momento anterior ao Dec. Lei de 2000. Trata-se do processo de tombamento dos terreiros de candomblé da cidade de Salvador, cujo início deu-se em meados dos anos 80. O presente capítulo possui como objetivo demonstrar em qual contexto o povo de santo conseguiu inserir-se de forma precoce em políticas preservacionistas até então regidas por paradigmas estanques. Para tanto, será necessário apresentar, através da bibliografia e da legislação condizente, sob quais

condições o candomblé estabeleceu-se como religião, mesmo sendo duramente perseguido e criminalizado.

1.1 O estado e as religiões de matriz africana (ou) Das estratégias de preservação.

As relações entre as religiões afro-brasileiras e o Estado foram historicamente marcadas pelo conflito. Segundo Ordep Serra (2006), três etapas distintas marcaram este processo. A primeira, que dura até 1930, corresponde ao período no qual o Estado tratava o candomblé exclusivamente como caso de polícia. A segunda – iniciada por volta de 1930 e consolidada em 1950 – é marcada pela utilização, por parte dos poderes públicos, do candomblé como atrativo folclórico (fato que não excluiu a perseguição policial). Uma terceira etapa se iniciou na década de 80, quando algumas instâncias do governo começaram a reconhecer o significado histórico e cultural dos terreiros – o que culminou com as iniciativas de preservação das casas-de-santo.

A perseguição policial pela qual as religiões de matriz africana foram submetidas encontrava respaldo no arcabouço legal. No contexto colonial:

(...) o culto dos negros foi simples e puramente confundido com a feitiçaria e como esta era proibida em Portugal, as ordenações reais que contra ela eram dirigidas foram aplicadas no Brasil contra as reuniões de negros que aos olhos dos cristãos, por suas músicas, suas danças e suas possesões eram consideradas como demoníacas. (BASTIDE, 1971, p.194)

Uma das primeiras leis com sentido proibitivo foi o Código Criminal do Império de 1830, que caracterizava como crime passível de prisão e multa: “Celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar,

o culto de outra Religião, que não seja a do Estado” (art 276). O terreiro da Casa Branca, considerado o mais antigo da Bahia, teria sido fundado justamente por volta da década de 1830. Para além, anteriormente a essa organização nuclear, manifestações religiosas de matriz africana já eram praticadas de forma menos constituída, a exemplo dos chamados calundus. Nessas circunstâncias, o candomblé já nasce criminalizado e a chancela da lei legitimaria seu combate.

Em 1890, com o advento da República e a promulgação de um novo Código Penal, a perseguição aos cultos afro-brasileiros ganha um novo motivo. No contexto republicano, com a suposta liberdade religiosa, as investidas policiais passam a associar-se ao combate de crimes de saúde pública e exercício ilegal da medicina, através da criminalização de práticas e signos religiosos. Assim, passava a ser considerado crime:

Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública (CÓDIGO PENAL DA REPÚBLICA, Art. 157).

Segundo Braga (1993), a repressão policial à qual o candomblé foi submetido refletia, para além da prepotência da sociedade dominante, um medo latente de que práticas religiosas denominadas depreciativamente como feitiçarias primitivas se alastrassem rapidamente, fato que geraria grande entrave na solidificação de uma sociedade cuja construção oficial almejava padrões europeus de civilização. Ainda de acordo com o autor, esse temor intensificava-se de forma mais latente na Bahia, uma vez que o candomblé se revelava capaz de crescer de forma descontrolada, especialmente entre negros e mestiços que compunham a maioria da população, representando além dos problemas acima citados sério risco para a hegemonia da igreja católica.

Baseada em pesquisa feita em jornais impressos da cidade de Salvador no período de 1919 à 1942, Luhning (1996) constatou que um dos fatores responsáveis pela intensificação da repressão policial teria sido a ferrenha campanha da imprensa local contra os terreiros de candomblé. Os artigos dos jornais por ela pesquisados culpabilizavam a própria polícia pela existência dos terreiros, insinuando que a repressão empreendida era demasiada fraca. A partir de minuciosa análise, a autora faz um levantamento dos principais problemas identificados pela imprensa da época em relação aos candomblés, os quais em resumo seriam: o barulho “infernai” dos atabaques, além de acusações de exercício ilegal da medicina e de cárcere privado. Denúncias em grande parte oriundas da distorção de princípios litúrgicos, uma vez que a medicina ilegal da qual os terreiros eram acusados de praticarem nada mais era do que o conhecimento aplicado das ervas e plantas utilizadas na religião. As acusações de cárcere privado eram na realidade a reclusão iniciática das *iaôs*⁷. Nesse sentido, a fundamentação destas reportagens era orientada pela aversão às práticas religiosas de matriz africana, comumente relacionadas a feitiçarias e sujeitas a demonização.

Na década de 30 o então presidente Getúlio Vargas, assinou o Dec. Lei nº 1.202, que visava por fim à proibição e perseguição aos cultos afro-brasileiros. A promulgação do decreto é geralmente atribuída, pela tradição oral do povo de santo, à mãe Aninha do *Ilê Axé Opó Afonjá*. Segundo consta, a ialorixá teria influenciado Vargas por intermédio do ministro Osvaldo Aranha, seu filho de santo. De fato, mãe Aninha mantinha relações com figuras importantes da política. Vilvado da Costa Lima (2004) afirmou ter tido acesso, no terreiro do *Afonjá* por meio de Mãe Senhora, a uma lista redigida pela própria Mãe Aninha, que continha os “preparos” para uma “obrigação” feita no Rio de Janeiro na década de 30, visando o restabelecimento de Vargas após um acidente que este sofrera

⁷ No contexto dos terreiros de tradição nagô, as iaôs são as noviças em processo de iniciação. Em terreiros de tradição congo-angola, as noviças são chamadas muzenzas.

com sua família na estrada de Petrópolis. Tal fato demonstra proximidade entre o político e a sacerdotisa.

Apesar do decreto em questão haver diminuído as investidas policiais, não liberou, porém, os terreiros da fiscalização oficial. Diante do contexto, é necessário destacar que tanto a constituição de 1891 (através do artigo 72), como a de 1937 (através do artigo 122/ inciso 4), já haviam assegurado a liberdade religiosa. Entretanto, apesar da garantia constitucional, no contexto dos terreiros tais leis não foram suficientes, sobretudo porque o candomblé não era considerado uma religião encontrando-se na maior parte das vezes associado à noção de animismo primitivo ou folclorismo. O fato é que até 1976 os terreiros em Salvador precisavam pedir autorização à polícia para funcionar, além de pagar uma taxa na Delegacia de Jogos e Costumes. Segundo Braga (1993) tal exigência tornou-se prática comum a partir da década de 50.

Contudo, se na década de 50 o “fichamento” dos candomblés nas delegacias consolidou-se enquanto prática repressiva e controladora, em 1972 o governo do Estado da Bahia promulgou uma lei cujo conteúdo causaria mais revolta entre os terreiros. Além de novamente legitimar a perseguição religiosa, agora direcionada para aqueles terreiros que se recusavam a cadastrar-se na delegacia, a lei nº 3.097 trazia em seu conteúdo um anexo no qual estabelecia o valor a ser pago por pessoas físicas ou jurídicas, cujas atividades encontravam-se diretamente submetidas à polícia. Ao analisarmos o conteúdo anexado à legislação, é possível identificar dentre outros estabelecimentos: pistas de boliche, cabarés, clubes recreativos, pensões, hospitais, circos, comércios de armas de fogo, inflamáveis, explosivos etc. Em meio aos citados, incluíam-se os terreiros e suas atividades litúrgicas, denominadas no texto legislativo como “sociedades afrobrasileiras para atos folclóricos”(ESTADO DA BAHIA, Lei nº 3.097).

O conteúdo da lei 3.097 só seria revisto 4 anos depois, em 1976, através do decreto nº 25.095, no qual o governador Roberto Figueira Santos reconheceu que o estado da Bahia vinha agindo de forma equivocada com relação aos cultos afro-brasileiros, inclusive ferindo direitos já garantidos na constituição. Nesse sentido, o decreto afirma:

Considerando que é dever do poder público garantir aos integrantes da comunhão política que dirige, o livre exercício do culto de cada um, obstando quaisquer embargações que o dificultam ou impeçam;

Considerando afinal que, se assim lhe incumbe proceder para com todas as crenças e confissões religiosas, justo não seria que também não fizesse em relação às sociedades do culto Afro-Brasileiro, que idêntico modo têm a liberdade de regerem-se de acordo com a sua fé.

Decreta:

Art. 1º Não se incluem, na previsão do item 27 da tabela n. I, anexa à Lei 3.097, de 29 de dezembro de 1972, as sociedades que pratiquem o culto Afro-Brasileiro, como forma exterior da religião que professam, que assim podem exercitar o seu culto, independentemente de registro, pagamento de taxa ou obtenção de licença junto a autoridades policiais. (BAHIA, DECRETO nº 25095, 1976)

Conforme publicado no jornal A tarde de 1976, em Salvador, a notícia acerca da liberação das atividades litúrgicas acabou levando diversas ialorixás ao Palácio da Aclimação, local no qual prestaram homenagens ao governador e comemoraram a vitória conquistada após anos de mobilização. Segundo Santos (2006), a liberdade religiosa conquistada através do decreto nº 25.095 estimulou o crescimento do número de terreiros na Bahia a partir da segunda metade dos anos 70. A partir deste ano o número anual de fundação de casas de candomblé esteve acima de dez e, em um único ano - 1986 -, houve o maior número de terreiros fundados na história da religiosidade afro-baiana: 59, uma

média de quase cinco a cada mês. Para além da liberdade religiosa, o autor também considera que o crescimento nos anos 80 pode ser associado à maior visibilidade da religiosidade afro-brasileira em eventos como a II Conferência da Tradição Orixá e Cultura, realizada em Salvador em julho de 1983 no Centro de Convenções da cidade. Ainda nos anos 70, o candomblé foi inserido na política cultural de implementação turística de Salvador, na qual o discurso oficial foi construído visando enaltecer a alma negra da região e a singularidade do povo baiano, que encontrariam suas maiores expressões nas origens africanas da maior parte da população (Santos, 2005).

Diante das adversidades enfrentadas na manutenção de seus cultos, o povo de santo lançou mão de inúmeros mecanismos para manter viva sua religiosidade. Uma das primeiras estratégias para evitar a repressão foi a associação das divindades africanas aos santos católicos, dando origem a um sincretismo religioso que até hoje se faz presente em algumas Casas de culto. Segundo Roger Bastide (1971) a reunião dos negros em confrarias católicas, sobretudo na de São Benedito e na Rosário dos Negros, configurou-se como berço deste sincretismo. Ainda, para o autor, a igreja católica nesse primeiro momento, mesmo que sem intenção (ou com intenção contrária), teria ajudado na sobrevivência dos cultos africanos.

De fato, como informa Silva (1994), uma das características marcantes da igreja católica no Brasil foi o incentivo à criação de associações, como as confrarias e irmandades, que possuíam dentre outras finalidades a divulgação e proliferação do catolicismo. Ainda segundo o autor, dentre as irmandades, a mais conhecida foi a de Nossa Senhora do Rosário. Criada em 1586 por jesuítas e presente em vários pontos do Brasil, um dos objetivos dessa organização religiosa era atrair devotos estimulando a fé em virgens negras. Contudo, esse movimento não significou a integração entre brancos e negros. Ao contrário, no seio destas irmandades as distinções eram evidenciadas. Os

negros, impedidos de integrarem organizações dos brancos, foram impelidos a reunirem-se em suas próprias irmandades. (Silva, 1994).

Tais circunstâncias, do ponto de vista da organização dos cultos de origem africana, tornaram-se estratégicas, pois como colocou Bastide (1971), as confrarias não eram evidentemente candomblés, mas poderiam servi-los de “abrigo” ao cair da noite. Ainda nessa perspectiva, Silveira (2006), ao estudar o processo de formação do terreiro da Casa Branca, afirmou que o candomblé da Barroquinha utilizava a Irmandade de Bom Jesus dos Martírios como fachada para a organização política nagô-iorubana. Nesse contexto, o sincretismo haveria nascido como um mecanismo de preservação de ritos religiosos de origem africana, forjado no seio da sociedade escravista⁸.

Na década de 80, tal “mecanismo” de defesa foi reconhecido em sua origem, porém contestado em sua continuidade através de dois documentos assinados por algumas das grandes ialorixás da Bahia: Meninha do Gantois – ialorixá do *Axé Ilê Iya Omin Iyemassé* (Gantois); Stella de Oxóssi – ialorixá do *Ilê Axé Opô Afonjá*; Olga de Alaketo – ialorixá do *Ilê Maroia Lage*, Tetê de Iansã – ialorixá do *Ilê Nasso Oká*, Nicinha do Bogum – ialorixá do *Zogodô Bogum Malê Ki-Rundo*. O primeiro destes documentos foi produzido na ocasião do II Congresso Internacional da Tradição Orixá e Cultura, realizado em Salvador em 27 de julho de 1983, ficando conhecido (devido à interpretação da mídia) como “Manifesto anti-sincretismo”. Segundo Consorte (2009), o “manifesto” causou um impacto tão grande na imprensa que dias depois as mesmas líderes religiosas novamente se manifestaram através de um segundo documento intitulado “Ao Público e ao Povo do Candomblé”. Esse novo documento teria sido produzido com o objetivo de mostrar que o enfoque do primeiro “manifesto” não era somente manifestar uma recusa ao

⁸ No contexto baiano, a união de elementos afro e católicos, para além da idéia do sincretismo, também tem sido interpretada como um “paralelismo religioso”. Segundo Santos, (1995) tal paralelismo teria como característica o fato dos fiéis conviverem e praticarem as duas religiões, cada qual em seu espaço religioso específico, independentemente de uma fusão de crenças.

sincretismo conforme anunciado e explorado pelos jornais da época, mas também afirmar que o candomblé é uma religião, repudiando assim sua qualificação como seita ou animismo primitivo (Consorte 2010).

Abaixo seguem alguns trechos desse segundo documento de 12 de agosto de 1983⁹:

Ao Público e ao Povo do Candomblé

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados.(...)

Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos etc.

Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que desgarrá dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências. Enfim, reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adiantam pressões políticas da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade, coisa que infelizmente nesta cidade, neste país vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual. Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que

⁹ Para acessar o documento na íntegra consultar: CONSORTE, Josildeth G. Em torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jéferson (orgs). Faces da Tradição afro-brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida. Rio de Janeiro, Pallas; Salvador, CEAO, 2ed., 2006, p.71-92.

querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e S. Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre.

(...)

Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão.

Esperamos que todo o povo do candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas ialorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de qualquer coisa, considerem sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isso obter.

(...)

Deixamos também claro que o nosso pensamento religioso não pode ser expressado através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres, nem por políticos, Ogãs, Obás ou, quaisquer outras pessoas que não os signatários desta.

Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação de nossa religião.

Salvador, 12 de agosto de 1983 (Consorte, 2006, p.89-90).

Os trechos aqui compilados deixam claro o objetivo das ialorixás: reafricanizar o candomblé, purificá-lo e livrá-lo de uma “muleta” não mais necessária. Idéias que como veremos posteriormente integram um discurso de pureza e legitimação. É interessante acrescentar que o documento acima citado encontra-se atualmente em exposição no museu *Ohun Lailai*, no *Axé Opô Afonjá*. Nesse sentido, o discurso e as prerrogativas que nele se

encerram transformaram-se em uma peça de museu da qual emana o posicionamento do terreiro frente às suas tradições.

Procurando entender a repercussão que este movimento teria tido no âmbito das comunidades dos terreiros, Consorte (1999) concluiu que, com exceção do *Ilê Axê Opo Afonjá*, o abandono do sincretismo proposto em 1983 não se efetivou totalmente entre as Casas signatárias. Entrevistas feitas com Nicinha do Bogum, Olga do Alaketu e membros da Casa Branca, além de observações de campo, permitiram a autora concluir que elementos sincréticos ainda se faziam presentes.

Também, na época da publicação, outras Casas manifestaram-se contra os documentos citados. Mãe Mirinha, fundadora do terreiro São Jorge Filho da Goméia e importante mameto do rito congo-angola, destacou-se nesse sentido. Na ocasião das obrigações para *Tempo*, inquite do panteão banto que no sincretismo corresponde à São Lourenço, Mirinha deu uma entrevista ao jornal A Tarde na qual afirmou não estar preocupada com as discussões sobre o sincretismo. Segundo a mameto: “Foi assim que conheci o candomblé (...) Santa Barbara será sempre Iansã; São Jerônimo, Xangô; São Jorge, Oxossi e Santo Antonio, Ogum” (A TARDE, 1983).

Contudo, como dito, no contexto do *Axe Opô Afonjá* o discurso de “purificação” do candomblé parece ter tido efeitos concretos. Felicidade de Almeida Campos (2003), acadêmica e filha de santo da Casa publicou um livro acerca do perfil religioso de Mãe Stella de Oxóssi, cujo conteúdo conta com um questionário aplicado entre membros do terreiros em 1999, no qual uma das perguntas era: O que é candomblé pra você? Segundo a autora, 90% dos entrevistados disseram ser o candomblé uma religião. A resposta demonstrou um posicionamento diferente dos membros do terreiro em relação às suas tradições, uma vez que, conforme relatou Felicidade, um questionário semelhante havia sido aplicado no terreiro na ocasião da fundação do Museu *Ilê Ohun Lailai* em 1982 e a

resposta de 70% dos consultados indicava que o candomblé era uma seita e que sua religião oficial era a católica. A mudança de postura relaciona-se ao posicionamento da sacerdotisa, uma das mais influentes militantes da reafrikanização da religião no Brasil.

Feita essa digressão, podemos voltar à questão das estratégias adotadas pelo povo de santo considerando que, para além da associação aos santos católicos, em outros casos os líderes religiosos preferiam associar suas Casas de culto ao espiritismo, como é o caso do pai de santo Jubiabá que veremos adiante. Esse tipo de associação se dá sobretudo no final do século XIX, “quando o espiritismo se desenvolverá no Brasil, com os fenômenos de mediunidade e de incorporação dos mortos, é ele que fornecerá a melhor solução aos últimos bantos importados ou aos seus descendentes” (BASTIDE, 1971, p.88).

Júlio Braga (1993) denominou as diversas estratégias adotadas pelo povo de santo como tecnologias pacíficas de resistência. O autor considera o gradual deslocamento desses grupos de culto para as regiões periféricas da cidade como uma das consequências centrais dessa autopreservação. Nesse contexto, diante do êxodo forçado, o histórico de transferência de alguns terreiros confunde-se com o processo de formatação espacial da cidade de Salvador, fato que explica a concentração de Casas de candomblé em algumas regiões específicas, como no bairro da Federação, antiga região da Mata Escura.

Luhning (1996), em trabalho já citado, concluiu que outra estratégia empreendida pelo povo de santo foi o estabelecimento de alianças com a própria polícia. A argumentação da autora foi construída através de artigos de jornais da época que comprovam, por meio de entrevistas e reportagens, a existência de ligações entre alguns candomblés e membros da polícia, demonstrando a capacidade de articulação destes terreiros através de uma complexa rede de influências. “Os policiais estavam entre os frequentadores (público), alguns tinham cargo de ogã, ou algum outro cargo de confiança,

senão eram “feitos”, talvez fossem maridos, irmãos ou enfim, parentes de filhas de santo” (LUHNING, 1996, p.202).¹⁰

Contudo, as alianças estabelecidas com intelectuais, artistas e políticos parecem ter dominado os mecanismos estratégicos de autopreservação mobilizados pelo povo de santo. Um destes exemplos é, como vimos, a influência que Mãe Aninha exercia sobre importantes políticos como Osvaldo Aranha e Getúlio Vargas. Posteriormente, veremos que afinidades dessa natureza foram significativas tanto para a comunidade da Casa Branca, como para o Ilê Oxumarê.

No contexto dessas relações, Josélio Teles Santos (2005) demonstrou como o poder público e o candomblé se interpenetraram em vários momentos. Dentre outros eventos, o autor elenca duas ocasiões em que é possível identificar aproximações entre políticos e a religiosidade afro-brasileira. O primeiro momento refere-se ao cinquentenário da liderança de Mãe Menininha comemorado em 1972, oportunidade na qual o terreiro do Gantois viu-se repleto de intelectuais e políticos. Na ocasião, as autoridades políticas homenagearam Mãe Menininha através de discursos e de uma placa de bronze. O segundo momento ocorre em 1975, data na qual cerca de 80 mulheres de axé, entre filhas e mães de santo, ocuparam os jardins do Palácio de Ondina (sede do Governo Estadual da Bahia) em agradecimento ao governador Antonio Carlos Magalhães pelo apoio à preservação das religiões de matriz africana, ofertando-lhe “signos evocativos do universo religioso” (SANTOS, 2005, p.146). Segundo o autor:

¹⁰ Atualmente, as relações entre policiais e os terreiros são mais explícitas. Em 2005, no contexto das discussões realizadas durante I Congresso Religioso da Polícia Militar, foi criado o Núcleo de Religiões de Matriz Africana da Polícia Militar da Bahia (NAFRO/PM-BA). O grupo formado por policiais candomblecistas ou pertencentes a outras religiões afro-brasileiras surgiu a partir da contestação de alguns militares acerca da falta de liberdade religiosa dentro da corporação. Diante das queixas, além de atividades internas como palestras e eventos que visam atenuar o preconceito, o grupo de militares acabou promovendo uma relação mais próxima entre parte da polícia e o povo de santo. Um exemplo recente dessa aproximação foi a presença pacífica de policiais na festa anual do patrono da Casa de Oxumarê, em agosto de 2014. Ver: <<http://atarde.uol.com.br/bahia/noticias/policia-hasteia-bandeira-em-terreiro-na-federacao-1614929>>.

Embora exista no ato uma reciprocidade, ela se encontra além dos atos da oferta de signos dos candomblés ao governador do estado e do descerrar a placa de bronze no terreiro do Gantois. Penso que transparece uma dupla face nesse acontecimento. Na leitura do povo de santo percebe-se uma absorção do discurso político oficial em seu ambiente sagrado, o terreiro do Gantois; no Palácio de Ondina, há uma outra direção: o discurso é o das filhas de santo. Pela ótica oficial, é a reiteração da importância cultural de origem africana no estado da Bahia, manifestado no abrir os jardins do Palácio para a ocupação de representantes dos candomblés baianos.” (SANTOS, 2005, p. 146).

De acordo com a passagem citada é possível concluir que a década de 70 assistiu uma intensificação dessas alianças (desde há muito tempo presentes) entre representantes do poder público e os terreiros. Fica patente que o processo de liberação do controle policial em 1976 possibilitou que os líderes de terreiros passassem a articular de forma mais incisiva suas demandas perante o poder público. (Santos, 2005). Na esteira dessa sofisticada rede de articulações, veremos que os pedidos de tombamento caracterizaram-se como uma nova estratégia de preservação, inaugurada nos anos 80 pela comunidade do terreiro da Casa Branca.

1.2 O terreiro, o IPHAN e a inauguração de um política de tombamento.

O *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, conhecido como Casa Branca do Engenho Velho - é considerado um dos mais antigos terreiros de candomblé ainda em atividade no Brasil. Localizado inicialmente na Barroquinha e depois transferido para o bairro Engenho Velho da Federação, a fundação do terreiro é atribuída a três mulheres negras, sendo

extremamente significativo em relação à organização do culto de origem africana no Brasil e principalmente na Bahia.

Ao longo de sua existência, a Casa Branca (bem como a maioria dos terreiros) enfrentou diversos problemas relacionados a perda de seu espaço físico. Tal questão agravava-se uma vez que a comunidade, representada civilmente pela Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho¹¹, não possuía documentação acerca da regulamentação e posse da área em que o terreiro encontra-se instalado.

Em entrevista ao jornal A TARDE em 1982, o então presidente da sociedade e ogã Agnelo afirmou que o terreno no qual a Casa Branca se encontra assentado teria sido doado à comunidade quando esta transferiu seu local de culto do antigo bairro da Barroquinha para a Avenida Vasco da Gama. Nessa perspectiva, ele afirma que os membros do terreiro desconheciam como o lote veio a pertencer a pessoas alheias ao culto, as quais em 1925, época em que o Ilê encontrava-se sob a liderança de Ursulina Maria de Figueiredo, passaram a cobrar da comunidade uma certa quantia pela ocupação do terreno. (A TARDE, 1982). Diante da ausência de documentos comprobatórios, a única fonte argumentativa que a comunidade possuía era a história oral acerca de sua narrativa de fundação e transferência.

No início dos anos 80 as dificuldades enfrentadas para a manutenção do culto no local já eram enormes devido à presença de um posto de gasolina, construído na década 60 próximo à área de acesso da Casa, que ocupava inclusive parte da praça de Oxum (Serra, 2005). Nesse importante espaço litúrgico, encontra-se erigido o santuário de Oxum (*Okó*

¹¹ A Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho que representa o candomblé da Casa Branca, foi fundada a 25 de julho de 1943, registrada no Cartório Especial de Títulos e Documentos em 2 de maio de 1945 sob nº 15.599, declarada de utilidade pública pela Lei Municipal 759 de 31 de dezembro de 1956, e é regida por Estatuto e tem personalidade jurídica (SERRA, 2010).

Iluáé)¹², que ganha a forma de um barco. É o barco da Oxum, que de acordo com a mitologia nagô é a grande *aiabá* das águas doces¹³ e das cachoeiras.

A atual configuração da praça, inaugurada em 1993, foi idealizada pelo arquiteto Oscar Niemeyer, cujo projeto foi complementado com esculturas de Manuel do Bonfim e Carybé. Contudo, a denominação do espaço como Praça de Oxum parece ser anterior a sua reconfiguração e as interferências artísticas citadas, uma vez que já era assim denominada pelas antigas ocupantes da roça, as “tias nagôs”, antes mesmo da construção do posto de gasolina. (A Tarde, 1989).

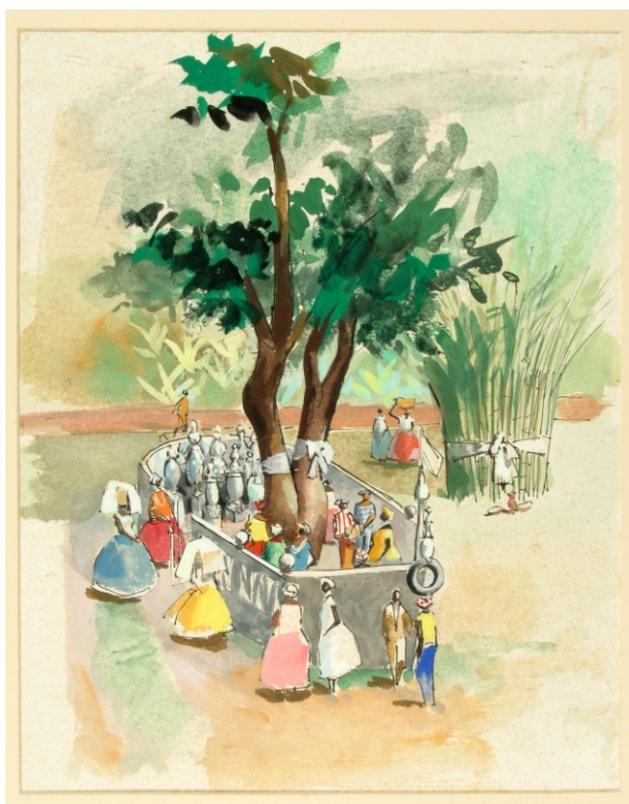


Figura 1: Petê de Oxum no candomblé da Casa Branca.
Fonte: Carybé, 1980. Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia.

¹² O barco de Oxum, foi reproduzido na obra de Carybé, “ O Petê de Oxum, no Candomblé da Casa Branca (figura1). Na obra também pode ser observado o bambuzal sagrado, envolvido por um *ojá*.

¹³ De acordo com a mitologia em questão, o domínio sobre as águas é dividido entre Oxum (aiabá das águas doces e cachoeiras), Iemanjá (aiabá das águas salgadas) e Nanã (aiabá das águas turvas)

Segundo consta, na intervenção espacial ocasionada pela construção do referido posto, importantes árvores foram destruídas, tendo sobrevivido o coqueiro de Oxum e o bambuzal de Danko, ambos de caráter sagrado. Não obstante, o proprietário do terreno planejava outras obras na área. Segundo Serra:

Em 1981, já era claro que os planos do proprietário implicavam em irremediável mutilação do terreiro: envolviam a implantação de edifícios multirresidenciais na área. Teve início, então, uma decisiva luta de resistência, liderada pelos próceres da Casa Branca, com apoio da equipe do Projeto MAMNBA (SERRA, 2005, p. 176)

O projeto MAMNBA (Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia) mencionado na citação de Ordep Serra foi desenvolvido entre 1982 e 1987 em decorrência de um convênio entre a antiga Fundação Nacional Pró Memória e a Secretaria de Habitação da Prefeitura Municipal de Salvador. Coordenado por Olimpio Serra e Ordep Serra, o intuito da iniciativa era o mapeamento de terreiros e áreas da cidade fundamentais para os cultos afro-brasileiros. Nessa perspectiva foram catalogados mais de 2000 terreiros, dentre os quais inclui-se a Casa Branca. Em 1982, a Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho encaminhou uma carta ao prefeito de Salvador pedindo a desapropriação do terreno no qual se encontrava o terreiro e posterior concessão da área à comunidade. A seguir seguem alguns trechos desta:

Mais uma vez aqui estamos, reiterando a V. Exa. nosso pedido de desapropriação do terreno onde se acha o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, e a cessão de uso permanente deste a nossa a Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, que representa o povo da Casa Branca. (...)

Temos certeza que o prefeito de Salvador não nega a importância de nossas raízes africanas, *o valor de nossa herança cultural de nossos antepassados nagô*; não nega que os monumentos sagrados e a história do povo negro, graças a cujo trabalho foi construída essa grande nação brasileira, merecem tanto respeito quanto, a história e os monumentos de outras origens. Por outro lado, nenhuma dúvida pode haver de que o direito de uma comunidade instalada num local por ela enriquecido com valores e obras durante tanto tempo significa mais do que a alegada propriedade de quem aí nada fez.

(...) Por certo o Senhor Prefeito também concorda em que tem mais importância a preservação de um patrimônio da Bahia, com a salvaguarda dos direitos da gente humilde responsável por sua existência, do que os interesses mesquinhos da especulação imobiliária.

(...) Reivindicamos, Senhor Prefeito, apenas o que é nosso por justiça. Não queremos terra por outros ocupada e trabalhada para arancar-lhes da mão o fruto de seu continuado esforço, exigir que nos enriquecem com seu suor. Não queremos uma terra qualquer para obter lucro explorando gente pobre. Isto a nosso ver constituiu uma indecência e uma vergonha. *Por outro lado, Senhor Prefeito, quem pode ser dono da morada de nossos deuses e antepassados, onde eles plantaram seu sagrado axé? Quem pode cobrar pela permanência de nossa comunidade nos lugares que ela cultivou, consagrou e edificou no curso de séculos? Quem pode arrogar-se o direito de nos impor restrições ao uso deste espaço, ameaçando-nos com a mutilação de nosso acervo?*

(IPHAN, PROCESSO DE TOMBAMENTO 1067/T/82, grifos meus)

Nota-se através do discurso contido (grifos) na carta que a comunidade da Casa Branca utiliza duas interessantes formas de reivindicação: o valor de sua herança cultural e o significado cosmológico atribuído ao terreno. Discurso da cultura, axé e materialidade, voltaremos a estas questões.

A carta também traz em seu conteúdo uma lista de “pessoas influentes” que, através de um abaixo assinado anexado ao documento, concordavam com os argumentos

expostos e, conseqüentemente, com as reivindicações da comunidade. Dentre os nomes destacavam-se: Mãe Stella do *Axé Opo Afonjá*, Mãe Menininha do Gantois, Yeda Pessoa de Castro, Gilberto Velho, Anthony Seeger, Abdias do Nascimento, Vivaldo da Costa Lima, Jorge Amado e Dorival Caymi. Em resposta às reivindicações, a municipalidade declarou o espaço onde se localizava o candomblé da Casa Branca – “composto pelo conjunto de edificações, árvores e paisagem” - como tombado para a preservação de sua memória histórica e cultural. Fato consumado através do Decreto nº 6.634 de 04 de agosto de 1982.

O reconhecimento municipal do valor cultural do terreiro foi algo sintomático, uma vez que, até aquele momento, Salvador não contava com políticas próprias de proteção do patrimônio cultural. É certo que algumas ações em direção a preservação de bens culturais já haviam sido colocadas em prática pelo município, como o restauro da Casa de Yemanjá dos pescadores do Rio Vermelho, durante a gestão de Clériston Andrade (Amado, 1982). Contudo, apenas partir de 2014 o município passou a orientar seu plano de salvaguarda tendo em visto a promulgação da lei municipal nº 8550 que veio a instituir “normas de proteção e estímulo à preservação do Patrimônio Cultural do município”, através do tombamento e do registro do patrimônio imaterial. Nesse contexto, em relação ao quadro legislativo soteropolitano é possível considerar que o tombamento municipal do Terreiro da Casa Branca teria sido precursor de uma política de preservação cultural local. Ainda assim, a questão da desapropriação do terreno continuaria pendente.

Com o apoio institucional conquistado por intermédio do referido projeto MAMNBA, a comunidade da Casa Branca passou a articular-se com outras instâncias do poder público. Desta vez, a tecnologia pacífica de resistência - para citarmos um termo de

Júlio Braga (1993) – materializou-se em um pedido ao governo federal: o tombamento da Casa¹⁴.

O pedido formal foi submetido ao IPHAN, em 21 de abril de 1983 na ocasião de uma reunião de trabalho sediada no terreiro da Casa Branca, da qual participaram os representantes do terreiro, o prefeito Manuel Castro e responsáveis pelo projeto MAMNBA (Boletim Sphan, 1983). Segundo Serra (2005), Marcus Vinicius Vilaça - presidente do IPHAN na época - demonstrou empenho para que o tombamento se realizasse. Ainda assim, as dificuldades não foram poucas e uma série de argumentos contrários ao tombamento foram elencados por alguns conselheiros do instituto.

É interessante notar que a política de salvaguarda do IPHAN, através da prática do tombamento, já havia sido aplicada à diversos imóveis presentes na arquitetura da cidade. Acessando o arquivo Noronha Santos, base de dados do IPHAN, foi possível realizar um levantamento acerca de todos os bens tombados pela instituição, desde sua fundação até 1986, ano em que foi homologado o tombamento do Terreiro da Casa Branca. A partir da pesquisa foram identificados, na cidade de Salvador, noventa e cinco bens tombados pelo IPHAN. Dentre estes, cerca de trinta e sete bens são referentes à religião católica, sendo em sua maioria igrejas, mas também seminários. O restante divide-se em palacetes, casas, fortes, antigo hospício, mausoléu, conjuntos arquitetônicos e paisagísticos (Centro Histórico de Salvador) e algumas coleções isoladas, como conjuntos de azulejos antigos.¹⁵

¹⁴ De certa forma, a organização empreendida pela Casa Branca encontrou respaldo em uma grande mobilização do movimento negro ocorrida em 1980. Refiro-me a histórica reunião em União dos Palmares, Alagoas, promovida por militantes do movimento negro de todo o país, da qual originou-se o Memorial Zumbi, cujo objetivo era recuperar a história do Quilombo dos Palmares e transformá-la em marco de luta da Comunidade Negra Brasileira. A organização do movimento negro nesse contexto possibilitou em 1985 o tombamento da Serra da Barriga, local que abrigava a sede do quilombo. Para maiores explicações consultar: SERRA, Ordep. Monumentos Negros: uma experiência. In: *Revista Afro Ásia*, nº 33, Salvador, 2005.

¹⁵ A lista completa dos tombamentos realizados no período encontra-se anexada ao presente trabalho.

Apesar da quantidade de tombamentos que a cidade “coleccionava”, o IPHAN pela primeira vez se via diante de um pedido dessa natureza.

Como relator do processo de tombamento da Casa Branca foi escolhido o antropólogo Gilberto Velho que, na época, era membro do Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional¹⁶. Em sua posição de conselheiro afirmou:

Valorizei a importância da contribuição das tradições afro-brasileiras para o Brasil como um todo. Chamei a atenção, particularmente, para a dimensão das crenças religiosas dessas tradições que, inclusive, extrapolavam as suas fronteiras formais. Defini cultura como um fenômeno abrangente que inclui todas as manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade. Afirmei "que no momento em que existe uma preocupação em reconhecer a importância das manifestações culturais das camadas populares, há que se reconhecer o candomblé como um sistema religioso fundamental à constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira (VELHO, 2006, p.6).

A análise da ata da reunião do Conselho Consultivo do IPHAN de 31 de maio de 1984 (ocasião em que o instituto emitiria um posicionamento quanto ao pedido de tombamento) permitiu elencar os principais argumentos contrários, dentre os quais destacavam-se: falta de documentação acerca da propriedade do terreno; identificação do tombamento (nesse caso específico) como uma atitude paternalista, ausência de aspectos arquitetônicos relevantes e impedimentos relacionados ao dinamismo próprio da religião em questão, que segundo os conselheiros, tornava o tombamento um

¹⁶ Segundo consta no Regimento Interno do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural (PORTARIA Nº 486), tal colegiado é composto “por representantes de instituições públicas e privadas e por representantes da sociedade civil” (Art 2º), cujas atribuições no âmbito do IPHAN são: “examinar, apreciar e decidir sobre questões relacionadas a tombamentos, a registros de bens culturais de natureza imaterial, a saídas temporárias do País de bens culturais protegidos por lei, e opinar acerca de outras questões relevantes propostas pelo Presidente” (art. 3º).

instrumento de preservação inadequado. De fato, parte do conselho consultivo não dispunha de conhecimento etnográfico necessário para julgar um tombamento dessa natureza. Tal particularidade externalizou-se na fala do conselheiro Eduardo Kneese de Mello que, ao pedir a palavra na citada reunião, considerou um equívoco que o instituto tombasse um terreiro uma vez que, se tratando o candomblé de uma religião, a casa em si não se constituía enquanto parte fundamental da doutrina (IPHAN, Ata da 108ª Reunião do Conselho Consultivo). O argumento do conselheiro demonstra a falta de conhecimento acerca da liturgia em questão pois, como veremos adiante, o templo (o chão) onde são cultuados os orixás, inquices, voduns e caboclos, constitui-se enquanto elemento estrutural do culto.

Após resistência, o tombamento foi finalmente aprovado na reunião do Conselho Consultivo com três votos à favor, um voto contra, um voto pelo adiamento e duas abstenções. A preservação do terreiro inclui uma área de 6800 m² com as edificações, árvores e principais objetos litúrgicos. Além disso, o prefeito do município de Salvador assumiu o compromisso de desapropriar o terreno do famoso *Ilê Axé* e doá-lo à Sociedade São Jorge do Engenho Velho, cumprindo sua promessa em 1985. Mesmo após a decisão favorável do IPHAN, a desapropriação do terreno ainda era necessária, pois, ao contrário do que às vezes se imagina, o tombamento não possui a capacidade de alterar o regime da propriedade do imóvel, agindo apenas enquanto obstruidor de alterações físicas no bem, como mutilações da área, invasões de estranhos ou degradações.

A vitória do terreiro representou mais que melhores condições para a manutenção de sua tradição: inaugurou a incorporação de complexos religiosos de matriz africana ao discurso patrimonial oficial, expressando o reconhecimento nacional de uma forma de religiosidade até pouco tempo atrás interpretada como feitiçaria a ser combatida pela polícia. A ação do IPHAN evidenciou que o desenrolar das relações do Estado com as

religiões afro-brasileiras se deu paralelamente ao processo de alargamento da concepção de patrimônio cultural no Brasil.

Nesse contexto cabe questionar se o tombamento da Casa Branca, em função da “dificuldade” encontrada em sua elevação à patrimônio cultural a partir da política preservacionista tradicional, não teria efetivamente despertado a necessidade de outros mecanismos de salvaguarda. De fato, no início da década de 80, a questão do patrimônio cultural encontrava-se em reflexão, sobretudo por conta da já mencionada atuação de Magalhães. Tal tendência expressou-se no conteúdo publicado na revista de nº 20 (1984) do IPHAN. A edição destaca-se por trazer em seu conjunto de artigos discussões que buscavam unir patrimônio cultural e democracia, traduzidas em artigo de Joaquim Falcão (1984), no qual o autor evidencia a necessidade de construir uma política de preservação para além da restauração de monumentos elitistas. Também, integram a publicação um texto cuja autoria é do antropólogo Gilberto Velho (1984) - tratando da questão do tombamento da Casa Branca - e uma reflexão assinada pelo próprio Magalhães e publicada após seu precoce falecimento, na qual ele claramente defendia a possibilidade de revitalização do instituto que assim “passaria a cobrir maior espectro de bens culturais” (MAGALHÃES, 1984, p.42).

As publicações ilustram o momento que a instituição vivenciava, motivada em parte pelo próprio processo de redemocratização do país. Percebemos que no plano teórico, a discussão acerca da ampliação de instrumentos visando o reconhecimento de patrimônios culturais múltiplos e a consequente reformulação da própria instituição encontravam-se em pauta. Nesse sentido o questionado tombamento da Casa Branca e todo debate gerado em torno da decisão teria mostrado, na prática, a validade desse movimento interno e consequentemente fornecido novas bases para as reflexões.

Poucos anos depois , a constituição federal de 1988, através do já citado Art. 216, forneceu novos argumentos políticos para novos pedidos de tombamento. Em relação aos bens culturais relacionados às religiões afro-brasileiras, a constituição baiana de 1989, através do Art. 275, especifica:

É dever do Estado preservar e garantir a integridade, a respeitabilidade e a permanência dos valores da religião afro-brasileira e especialmente:

I - inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados à religião afro-brasileira, cuja identificação caberá aos terreiros e à Federação do Culto Afro-Brasileiro;

II - proibir aos órgãos encarregados da promoção turística, vinculados ao Estado, a exposição, exploração comercial, veiculação, titulação ou procedimento prejudicial aos símbolos, expressões, músicas, danças, instrumentos, adereços, vestuário e culinária, estritamente vinculados à religião afro-brasileira;

III - assegurar a participação proporcional de representantes da religião afro-brasileira, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos e órgãos que venham a ser criados, bem como em eventos e promoções de caráter religioso;

IV - promover a adequação dos programas de ensino das disciplinas de geografia, história, comunicação e expressão, estudos sociais e educação artística à realidade histórica afro-brasileira, nos estabelecimentos estaduais de 1º, 2º e 3º graus. (CONSTITUIÇÃO DO ESTADO DA BAHIA, Art. 275)

Fica patente que o processo de patrimonialização mostrou ser um novo mecanismo de manutenção dessas Casas de culto. Atualmente são sete terreiros tombados pelo IPHAN. Destes, seis localizam-se na cidade de Salvador. No que se refere às políticas de

salvaguarda do estado do Bahia, os tombamentos multiplacam-se através das ações do IPAC.

Tabela 1: Terreiros tombados pelo IPHAN. (1984-2013)

Nome do terreiro	Ano de tombamento - IPHAN	Localização
Casa Branca	1984	Salvador-BA
Axé Opô Afonjá	2000	Salvador-BA
Kwerebentan to Zomadonu	2002	São Luís- MA
Gantois	2002	Salvador-BA
Bate-Folha	2003	Salvador-BA
Alaketu	2005	Salvador-BA
Ilê Oxumarê	2013	Salvador-BA

Quase trinta anos se passaram entre o representativo tombamento da Casa Branca - primeiro terreiro reconhecido como patrimônio cultural - e o recente tombamento do *Ilê Oxumarê*. Durante esse período, o IPHAN demonstrou um posicionamento diferente quanto ao entendimento do que viria a compor o patrimônio cultural da nação. Celebrações como o círio de Nazaré, saberes como o ofício dos mestres de capoeira, formas de expressão como o tambor de crioula do Maranhão foram registrados como patrimônios imateriais, bem como outros terreiros foram tombados.

Os terreiros por sua vez, livres da repressão policial, continuaram enfrentando velhos problemas com relação a invasões, retalhações e consequentes desmembramentos de seus espaços sagrados. Em 2006, na esteira do citado projeto MAMNBA, as Secretarias Municipais da Reparação e da Habitação, em parceria com o Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, realizaram uma pesquisa acerca das religiões de matrizes africanas na

cidade, buscando conhecer onde se localizam os terreiros, quantos são, quais suas condições fundiárias, de documentação etc.

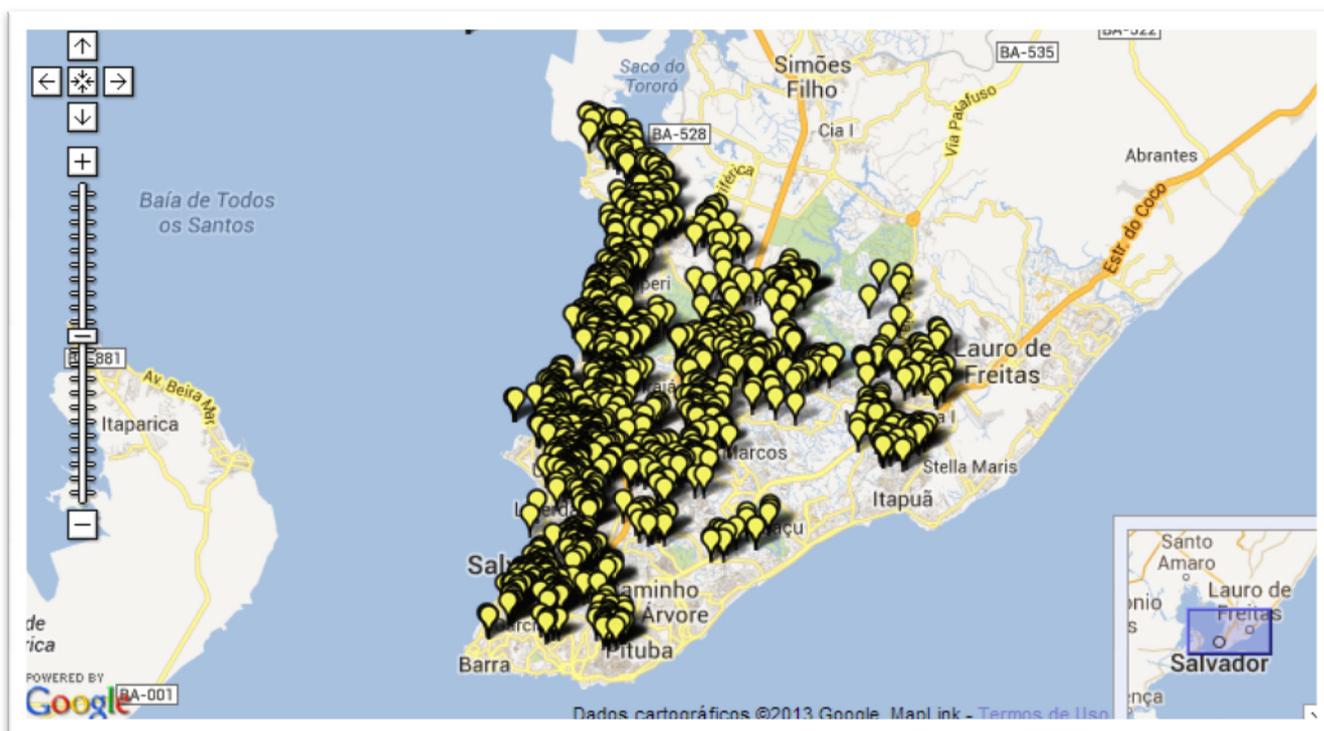


Figura 2: Terreiros mapeados em Salvador. Fonte: Mapeamento dos terreiros de Candomblé de Salvador (2006)

A pesquisa demonstrou que, nos últimos anos, 130 terreiros passaram por alterações na área do terreno. De acordo com os líderes religiosos, as retalhações na área advém de conflitos com familiares, vizinhança, empresas e da invasão por pessoas alheias ao culto (Santos, 2006). Diante desse contexto, os tombamentos continuam afigurando-se enquanto uma possível estratégia para o povo de santo no que se refere ao impedimento da alteração física dos terreiros. Contudo, como veremos, a política de preservação gerida pelo IPHAN foi construída tendo em vista a salvaguarda de certo “modelo” de terreiro, sobretudo no que se refere as Casas de culto soteropolitanas. Afim de que possamos vislumbrar tal percurso e, em consequência avançar na discussão, os próximos capítulos

dividem-se em dois momentos. Primeiro (capítulo 2) explorará através de referências etnográficas encontradas na bibliografia especializada, de informações contidas na documentação específica e de dados coletados em campo, o contexto de fundação, manutenção do espaço sagrado (em meio a conflitos) e posterior tombamento no qual o Ilê Oxumarê é protagonista. A partir do material aqui reunido pretende-se apreender quais questões se descortinam por trás de um argumento que a princípio soa como puramente utilitário, isto é, tombar para atenuar invasões e desmembramentos. Ademais, busca-se delinear sob quais bases a política iphaniana de proteção aos terreiros procurou se estruturar. Em um segundo momento (capítulo 3), também através da revisão bibliográfica e de dados coletados em campo, procurar-se-á demonstrar como, para além da patrimonialização, as musealizações tornaram-se prática comum no contexto dos terreiros.

2. Manutenção do espaço sagrado: o caso do *Ilê Oxumarê*

Na cidade de Salvador, a certa altura da Avenida Vasco da Gama, destaca-se, encrustada na encosta de um morro, uma escadaria de mais de 100 degraus responsável pela ligação entre rua e espaço sagrado. Essa é a visão de quem chega ao endereço da Casa de Oxumarê ou *Ilê Òsùmàrè Aràkà Àse Ògòdó*, como é chamada em iorubá¹⁷, língua ritual de seu culto. Ainda, é possível chegar ao terreiro através de outra (e mais nova) entrada, cujo acesso é feito através da Segunda Travessa Pedro Gama, uma rua sem saída na qual, chegando ao seu fim, encontra-se o portão da Casa e pode-se avistar, pintado em uma placa fixada em seu muro branco, um arco íris, símbolo do patrono do terreiro, bem como ler a identificação do espaço: “*Ilê Oxumarê*”.

A narrativa de fundação do terreiro remete a um africano que ficou conhecido religiosamente como Babá Tálábi, o qual, no final do séc. XVIII, no contexto da sociedade escravista, teria sido transportado ainda criança para o Brasil. Como instituidor do culto praticado na Casa, Tálábi teria plantado as origens do *Ilê Oxumarê*, no início do séc XIX, no chamado *Calundu do Obitedó* na cidade de Cachoeira na Bahia, dedicando-se inicialmente à manutenção do culto à divindade africana *Ajunsun*.

Segundo Parés (2011), durante o séc XVIII “calundu” teria sido um termo genérico utilizado para nomear atividades religiosas de origem africana, em oposição às práticas católicas ou ameríndias. Ainda de acordo com o autor, nos calundus, a função primeira concentrava-se na atividade terapêutica e oracular. Tais práticas podiam ser celebradas por um único líder religioso com a ajuda de um pequeno número de assistentes, ou, em alguns

¹⁷ Segundo Serra (2002) a língua nagô empregada nos terreiros, cujo repertório básico é o iorubá, distancia-se dos dialetos falados entre os povos iorubafones da atual África Ocidental, correspondendo à uma cristalização de um estado da língua. Para além, ainda segundo o autor, o iorubá dos terreiros baianos teria sido influenciado pelo ambiente lusofono e também por outras línguas africanas.

casos, agrupar um número maior de pessoas em torno de uma conjuntura ritual coletiva (Parés, 2011).

Nesse contexto, é importante destacar que o prestígio de Tálábi teria sido construído tendo em vista seus conhecimentos acerca de ervas e plantas de utilidade medicinal¹⁸, particularidade esta que coaduna com as observações de Parés (2011) acerca da função terapêutica presente nessas primeiras organizações religiosas. Sobre outras características do que ficou popularmente conhecido como calundu, Silveira (2005) apontou que estas organizações não possuíam templos específicos de modo que as festas públicas eram organizadas muitas vezes na casa de uma pessoa importante da comunidade ou então em locais cuja finalidade não era exclusivamente religiosa. No entanto, como mostra o autor, apesar de tais especificidades os calundus não se configuravam apenas como culto doméstico, uma vez que eram os responsáveis pela iniciação de várias pessoas, possuíam bom índice de frequentadores e um calendário de festas a ser seguido.

Nascido portanto como calundu na cidade de Cachoeira, o candomblé da Casa de Oxumarê foi transferido pelo babalorixá Antônio de Oxumarê para o atual endereço no bairro da Federação somente em 1905, local no qual se consolidou. Contudo, em visita ao terreiro, o babá egbé¹⁹ Leandro de Oxumarê relatou-me que o Ilê não migrou diretamente de sua organização inicial em Cachoeira para o local onde hoje está assentado. Historicamente, o candomblé da Casa passou por outras duas transferências. Primeiramente foi transportado ainda por Babá Tálábi para o Cruz do Cosme, bairro que, como veremos, também abrigou o terreiro de Mestre Jubiabá. Posteriormente, já no comando de Babá Salako - filho de santo e sucessor de Tálábi -, o axé da Casa foi

¹⁸ Segundo mostrou Rêgo (2002), os “especialistas” do egbé do Ilê Oxumarê entendem que a terapia empreendida através de vegetais é resultado dos efeitos medicinais de plantas específicas combinada a manipulação de ritos.

¹⁹ Babá egbé é um cargo religioso bastante importante na hierarquia do candomblé. O babá egbé ou yá egbé (no caso das mulheres) é responsável pelo aconselhamento da comunidade, constituindo-se como um importante “acessor” do líder religioso.

transferido para a Rua da Lama, local onde permaneceu até 1905, ano no qual foi transferido em definitivo para a atual instalação.

Desde 1991, a liderança do terreiro encontra-se nas mãos do babalorixa Pecê de Oxumarê, filho carnal de mãe Nilzete. Sucessor após um ciclo de grandes matriarcas representado por *ιά* Cotinha de Ewá, *ιά* Simplícia de Ogum, *ιά* Francelina de Ogum e *ιά* Nilzete de Yemanjá, *Babá* Pecê assume o cargo máximo na hierarquia do candomblé tornando-se bastante popular e respeitado devido ao seu empenho na luta pelos direitos do povo candomblecista. Assim, apesar de permanecer durante décadas no comando de mulheres, o candomblé da Casa de Oxumarê não caracteriza-se exclusivamente como matriarcal, tendo sido fundado e consolidado por grandes sacerdotes de sua época.

A partir dos dados reunidos e de informações obtidas no laudo antropológico assinado por Serra (2002) foi possível estabelecer o seguinte ciclo sacerdotal da Casa com respectivo período de liderança:

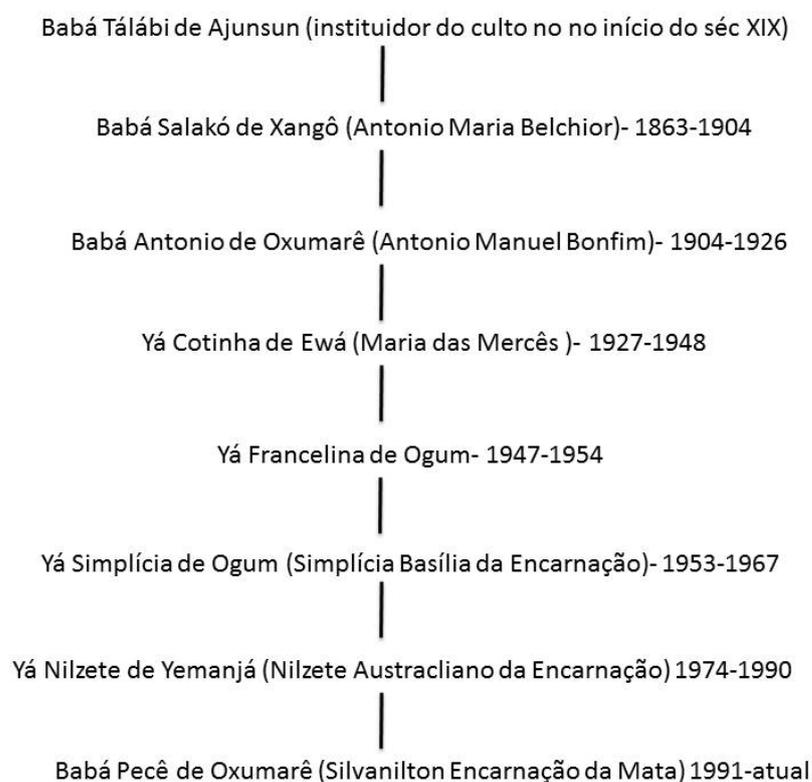


Figura 3: Ciclo sacerdotal do Ilê Oxumarê

Como é possível identificar, o *Ilê* em questão segue uma estrutura de sucessão mista. Entretanto, é comum entre alguns candomblés tradicionais da Bahia a proibição de homens na liderança dos terreiros. Iniciados por exemplo no *Ilê Axé Opo Afonjá* ou no *Gantois* podem usufruir de cargos importantes na hierarquia religiosa, porém, os filhos de santo dessas Casas sabem desde sua “feitura” (iniciação) que não poderão ser *babalorixás* na casa em que, através da iniciação, nasceram para a religião.



Figura 4: Parte externa do barracão do Ilê Oxumarê. Fonte: Acervo Casa de Oxumarê

O bairro da Federação, no qual o terreiro se encontra hoje, caracteriza-se pela grande concentração de terreiros no seu entorno, na região próxima localiza-se dentre outros, o *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* (Terreiro do Gantois) e o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da Casa Branca), esse último assentado inclusive na mesma Avenida. Apesar da alta densidade populacional e da intensa atividade comercial do bairro nos dias de hoje, a região, na época em que o terreiro foi instalado por Antonio de Oxumarê, caracterizava-se como uma área bastante isolada. Segundo Encarnação da Mata (Babá Pecê) e Lühning:

O relativo afastamento da região se manteve por um bom tempo, mesmo com a construção da Estrada Dois de Julho, que virou uma via de passagem de importância crescente, além de contar com o serviço do bonde nº 15, Rio Vermelho de Baixo. Efetivamente, só houve uma duplicação da pista da Estrada Dois de Julho, depois que virou Avenida Vasco da Gama, já bem depois da morte do pai-de-santo Antônio de Oxumarê em 1926 (...). Somente nos anos 70 do séc XX, será construída a pista no sentido Rio Vermelho/Dique, no lado oposto do terreiro, do outro lado do Rio. A duplicação causou várias desapropriações e mudou o cenário de um bairro tranquilo com características quase rurais (...). Após a construção da pista, segue-se uma última modificação nos anos 90, quando foram construídas as pistas exclusivas para novos veículos “sanfonados”. (ENCARNAÇÃO DA MATA; LUHNING, 2010, p.29)

Segundo consta, o inicial isolamento foi essencial para o culto pois, como vimos no capítulo anterior, dificultava as ações oriundas das perseguições às Casas de candomblé. Nesse contexto é importante considerar que em 1905 - ano da transferência do Ilê para a Federação - a repressão policial aos terreiros era bastante intensa. Conforme relatou o babá egbé do terreiro, no interior do barracão de cerimônias públicas foi construído um altar com imagens de santos católicos como forma de camuflar o culto às divindades africanas face ao risco de batidas policiais. Ainda presente no terreiro, o altar é atualmente ornamentado com dois *oxês* (machados de asa dupla - insígnia de xangô) e as imagens católicas foram substituídas por estatuetas de madeira que representam os orixás. Também, outro subterfúgio encontrado pela comunidade afim de preservar seus ritos foi um recuo, uma espécie de “nicho” feito na parede do barracão com o objetivo de guardar os atabaques. Deste recuo desce uma cortina que poderia facilmente ser fechada, com

vistas a esconder os tambores sagrados, cujo couro era recorrentemente rasgado pelos policiais durante os tempos de perseguição. Nota-se que as estratégias de manutenção deixaram marcas na própria arquitetura dos templos.

Como vimos, ao distanciamento territorial que os terreiros foram relegados pode-se atribuir um papel significativo no que se refere à preservação da liturgia em questão, uma vez que as Casas acabaram instalando-se em terrenos e espaços mais apropriados para o culto às divindades afro-brasileiras, longe do assédio de pessoas estranhas e da perseguição (Braga, 1993). Contudo, no já citado artigo de Lühning (1996) encontra-se uma referência jornalística a respeito de uma investida policial contra a Casa de Oxumarê, com data de 3 de outubro de 1922, período em que o Ilê já havia sido transferido por Antonio de Oxumarê para o atual endereço. Nesse contexto, mesmo se tratando de um local a princípio isolado, a repressão policial não se encontrava totalmente afastada.

No final dos anos 80, o crescimento metropolitano atingiu o bairro da Federação, sobretudo a Avenida Vasco da Gama e posteriormente ameaçou diretamente as instalações do terreiro. A década em questão, como vimos no capítulo anterior, assistiu a inserção dos templos de culto afro-brasileiro no rol das políticas nacionais de salvaguarda. O tombamento do terreiro da Casa Branca, além de representar a vitória do povo de santo no que diz respeito ao reconhecimento público acerca da relevância de seus templos, garantiu a integridade do espaço físico da Casa. Vitória importante, pois, como vimos, grande parte dos terreiros de candomblé em Salvador passam ou passaram por problemas relacionados à especulação imobiliária, à desapropriação ou invasão de suas terras. Neste contexto, a mesma década que revelou a conquista da comunidade da Casa Branca foi marcada por mais um embate, desta vez envolvendo o Ilê Oxumarê e Mãe Nilzete, então ialorixá do terreiro.

Durante a liderança da sacerdotisa a comunidade do terreiro enfrentou o desafio de defender o espaço sagrado, ameaçado por um projeto de urbanização da prefeitura que pretendia construir uma passarela de pedestres. O problema residia no fato que, do ponto de vista da organização ritual da Casa, a referida construção afetaria parte significativa do terreiro. De acordo com o laudo antropológico produzido sob a coordenação de Luhning, (2007) a passarela seria construída entre o Ilê e a fábrica Delicatessen Perini e ligaria o Engenho Velho de Brotas ao bairro da Federação.

Segundo relato do *babá egbé* Leandro de Oxumarê, focada em lutar pela integridade física do *Ilê*, Mãe Nilzete utilizou-se de uma estratégia já identificada anteriormente: mobilizou a rede de relacionamento do terreiro, na qual inclui-se uma série de intelectuais, políticos e artistas. Estes, mobilizados pela causa da respeitada ialorixá articularam-se organizando abaixo-assinados e escrevendo cartas às autoridades políticas responsáveis. Também em apoio à luta da comunidade, o departamento baiano do Instituto de Arquitetos do Brasil remeteu uma carta ao prefeito de Salvador manifestando preocupação quanto às consequências negativas que a construção acarretaria ao terreiro.

Após muita mobilização e negociação, o local de construção da passarela foi alterado. Segundo consta, os esforços da ialorixá para o desfecho da problemática não teriam se restringido à mobilização política. A memória coletiva da Casa remete a vitória da sacerdotisa também à tutela dos deuses, em especial a Iroko²⁰. De fato, as relações entre o povo de santo e as divindades não se restringem às ocasiões ritualísticas (privadas) ou às cerimônias públicas, ao contrário, são constantemente atualizadas no fluxo da vida cotidiana. Na micropolítica dos terreiros, os deuses são também grandes articuladores, sendo recorrentemente consultados acerca dos caminhos dos terreiros, não apenas do ponto de vista espiritual, mas também em relação ao plano material.

²⁰ Orixá representado por uma grandiosa árvore nos terreiros de candomblé, em geral uma gameleira branca.

Ainda a respeito do orixá Iroko, cabe considerar que no laudo antropológico produzido em 2007 - sob a coordenação de Angela Luhning - com o objetivo de alimentar com novas informações o processo de tombamento, é relatado que, segundo a comunidade, os poucos incidentes que atingiram parcialmente a estrutura física da Casa coincidiram com um período de transição das lideranças do terreiro. O primeiro deles teria sido o desmoronamento do telhado do barracão, logo após a morte de Mãe Simplícia e, posteriormente, a queda do pé de Iroko, que tombou após a morte de Mãe Nilzete. A morte de pais e mães de santo e a conseqüente escolha de novos líderes podem, com efeito, causar problemas no contexto dos terreiros, configurando-se portanto como um momento bastante complexo. Casos mais extremos podem desencadear disputas internas e segregações das quais conseqüentemente surgem novos terreiros: precisamente, o contexto de nascimento do Axé Opo Afonjá e do Gantois. Tal fato pode explicar a relação que a comunidade estabelece entre os “acidentes” na estrutura física do terreiro e a morte das ialorixás.

Como vimos, a estratégia de mãe Nilzete no episódio da construção da passarela foi diferente da adotada pela comunidade da Casa Branca quando ameaçada pelo desmembramento de seu território. Enquanto a Casa Branca conquistou por intermédio do pedido de tombamento sua proteção, ao *Ilê Oxumarê* - através da influência das pessoas que o apoiaram e da própria mãe Nilzete - foi atribuído o reconhecimento como local de interesse e utilidade pública pela municipalidade, através da lei nº 119 de 1990 como mostra o Diário Oficial da época, anexado à documentação do processo de tombamento.

Ambos os terreiros, por caminhos diferentes, fomentaram no final dos anos 80 a inserção das religiões de matriz africana na pauta das discussões de políticas nacionais e estaduais de incentivo e proteção à cultura. Contudo, apesar do tombamento da Casa Branca, as políticas de salvaguarda direcionadas às comunidades de terreiros ainda

caminhavam lentamente, alcançando destaque apenas nos anos 2000 através da legislação elaborada pelo estado da Bahia e da ampliação das práticas preservacionistas do IPHAN, não apenas em relação ao intangível, mas também em direção aos terreiros, ou, como veremos, à alguns destes.

2.1 À espera do tombamento

O pedido de tombamento do Ilê Oxumarê ao órgão federal foi realizado somente no ano de 2002 em nome da Sociedade São Salvador Ilê Oxumarê²¹, sustentando no laudo etnográfico assinado por Ordep Serra (2002), como uma das justificativas à proteção legal, o fato de:

O dito sítio tem uma configuração característica, sendo demarcado e simbolicamente estruturado como um território. Essa configuração torna-se vital para a comunidade Egbé de Oxumarê, que aí erigiu monumentos e benfeitorias, a posse do terreno em apreço pois este sítio tem a ver com a preservação de sua identidade, de sua cultura, encerrando monumentos dignos de preservação; sua perda ou degradação representaria um decréscimo na qualidade de vida de um importante segmento da comunidade baiana e brasileira que demanda e valoriza o Ilê Oxumare (SERRA, 2002).

Com a solicitação de análise aceita pelo órgão, o processo de tombamento²² permanceceu em curso no IPHAN por 11 anos, produzindo mais de 150 páginas de documentação, incluindo laudos etnográficos, etnobotânico, plantas arquitetônicas, fotos

²¹ A Sociedade São Salvador Ilê Oxumarê, responsável pela representação civil e jurídica do terreiro, foi fundada em 1988. Em seu estatuto define-se como uma entidade baseada em tradição com fins religiosos, culturais e beneficentes. Desta perspectiva, assume o papel de importante instrumento no que se refere a articulação de demandas que exigem negociação com pessoas ou entidades externas, como o IPHAN.

²² Processo de tombamento IPHAN n° 1498-T2

antigas, recortes de jornais, manifestos, memorandos, declarações, etc. O processo em questão foi particularmente longo se comparado a outros de mesma natureza. Nesse contexto, cabe apresentar algumas informações.

Com exceção do *Ilê Oxumarê*, consideremos outros seis terreiros tombados pelo IPHAN em território nacional, com respectiva data de abertura de processo/ano de tombamento: Casa Branca (*Ilê Axé Iyá Nassô Oká*) 1982/1984; *Axé Opó Afonjá*, 1998/2000; Gantois (*Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê*); 2000/2002; Casa das Minas (*Kwerebentan to Zomadonu*) 2000/2002; Alaketu (*Ilê Maroiá Laji*), 2001/2005; Bate Folha (*Mansu Banduquenqué*), 2002/2005. Dentre estes, o processo de tombamento mais longo foi o do Alaketu, durando aproximadamente 4 anos - ainda assim, menos da metade do tempo de duração do processo do *Ilê Oxumarê*. Na ocasião da solicitação feita pela comunidade do Oxumarê, o IPHAN já havia tombado três Casas de culto afro-brasileiro: a Casa Branca (*Ilê Axé Iyá Nassô Oká*) em 1984, o *Axé Opó Afonjá* em 2000 e a Casa das Minas (*Kwerebentan to Zomadonu*) em 2001.

Analisando a documentação gerada durante a instrução do processo é possível obter informações acerca do encaminhamento do pedido. Dentre a enorme coleção de transmissões de fax e emails produzidos nessa jornada, destaca-se por seu conteúdo informativo o memorando nº 19 de 07/04/2003. O documento contempla uma lista de processos de tombamento de terreiros que juntamente com o da Casa de Oxumarê encontrava-se em fase de estudos no momento em questão. O memorando cita, com respectiva data de abertura de processo, alguns terreiros em fase de análise para tombamento: *Ilê Opô Ajuganã* (2002), *Ilê Axé Iba Ogun* (2000), *Alaketu* (2001), Bate Folha (2002), *Ilê Axé Oxumarê* (2002) e *Ilê Agbôula* (2003). Diante da lista, é justificado que os critérios adotados para a priorização de alguns processos concentrariam-se em duas premissas: estudo e tombamento das Casas consideradas matrizes de culto ou cujo risco de

perda do espaço físico fosse elevado. Diante deste contexto, como informa o memorando, o *Ilê Oxumarê* por não ser considerado matriz do culto ao qual pertence e não correr, no momento em questão, risco de perda de território encontrava-se excluído dos critérios prioritários.

Em dezembro de 2011, com o processo ainda sem conclusão, a comunidade do terreiro passa a receber apoio na luta pelo tombamento. O auxílio vem em forma de petições assinadas e encaminhadas à presidência do IPHAN por políticos, associações culturais, líderes religiosos e personalidades influentes. Durante a análise da documentação gerada nesse processo foi possível identificar as seguintes instituições: Fundação Cultural Palmares, Fundação Casa de Jorge Amado, Centro de estudos Afro Orientais da UFBA, Bloco Afro Olodum, Associação Cultural *Ile Aiye*, Museu Afrobrasileiro da UFBA, etc. Nota-se que a estratégia mobilizadora repete-se neste episódio, como ocorreu em 1988, na ocasião da construção da passarela.

No ano de 2012, contando com o apoio técnico do IPHAN o *Ilê* entrega ao instituto uma nova pesquisa acerca da origem, história e consolidação do terreiro. Esse novo material possibilitou, através de pesquisas documentais e fontes orais, a confirmação e atualização de dados já apresentados ao órgão anteriormente, levantando a possibilidade do candomblé da Casa de Oxumarê ser ainda mais antigo do que se imaginava, com data de fundação no *Calundu do Obitedó*, em Cachoeira, que segundo a comunidade poderia inclusive questionar o pioneirismo de terreiros considerados mais antigos. Voltermos a essa questão.

Neste contexto, após uma série de pressões e cobranças, o IPHAN confere em 2013 o título de Patrimônio Nacional ao *Ilê Oxumarê*. O tombamento foi decidido por unanimidade na reunião do Conselho Consultivo da instituição em 27 de novembro de 2013, na qual o relator do processo foi o antropólogo Roque Laraia. Na ocasião da

reunião, a comunidade se fez presente através de alguns importantes representantes, protagonizando uma mistura entre conhecimento ancestral e pareceres técnicos, política nacional e micropolítica: a sala de reuniões tornava-se palco de um encontro entre práticas intitucionais e elementos da filosofia religiosa.



Figura 5: Representantes do *egbé* na Reunião do Conselho Consultivo. Fonte: IPHAN.

Em visita feita ao terreiro anteriormente a seu tombamento, Leandro de Oxumarê, *babá egbé* da comunidade falou-me sobre a importância que o grupo de culto atribui a ação preservacionista, vislumbrando por intermédio do tombamento a necessária proteção física desses espaços sagrados, muitas vezes ameaçados por ataques relacionados à intolerância religiosa e também pela especulação imobiliária. De fato, embora livres da perseguição outrora patrocinada pelo Estado, a história recente das religiões de matriz africana comporta outros conflitos. Refiro-me à intolerância religiosa protagonizada por certos grupos neopentecostais.

Na ocasião da primeira ida à campo em 2013, tive a oportunidade de estar no *Ilê Oxumarê* na noite do dia 21 de janeiro, data eleita como dia nacional do combate à

intolerância religiosa. Nesse dia, atencendo uma grande festa à Ogum, algumas lideranças religiosas e o povo de santo, encontraram-se nas dependências do terreiro, que estava com as portas abertas e a Casa cheia, para discutir e reunir forças perante o que consideram ser uma nova “empreitada pela preservação”. Mãe Jaciara lembrou a história de sua mãe carnal, a ialorixá Gildásia dos Santos, fundadora do *Ilê Axé Abassá de Ogum*, terreiro localizado próximo a lagoa do Abaeté, em Salvador. Conforme relatou, além de ter seu terreiro constantemente invadido por grupos evangélicos extremistas, mãe Gilda, como era conhecida, foi injustamente acusada de charlatanismo através da veiculação de uma fotografia sua em uma publicação em 1999 da IURD – Igreja Universal do Reino de Deus. Após o ocorrido, segundo mãe Jaciara, a ialorixá que já apresentava alguns problemas de saúde teve o quadro agravado, vindo posteriormente a falecer no dia 21 de janeiro de 2000.

Neste mesmo período, acabei observando essa intolerância enquanto pesquisadora. No espaço de tempo que estive em Salvador, em uma das minhas estadias, aluguei um pequeno quarto em uma pousada no bairro da Federação, instalando-me consequentemente bastante próxima de vários terreiros, sobretudo do Gantois. Uma das moradoras dessa pousada já havia demonstrado sua “indignação” ao barulho dos atabaques que de vez em quando se fazia presente, provavelmente vindo de algum pequeno terreiro localizado próximo aos fundos da construção em que nos encontrávamos. De fato, ao observar a vista a partir do terceiro andar da pousada era possível identificar a proximidade de algumas pequenas Casas de candomblé que despontavam em meio a tantas outras construções devido as suas bandeiras brancas²³. Contudo, estava claro que o problema não era simplesmente o barulho, visto que nada se falava a respeito da música

²³ Em alguns terreiros uma bandeira branca é hasteada ou fixada próxima ao telhado atuando como um marcador simbólico da sacralidade do espaço. Também, nos terreiros de tradição Angola, as bandeiras brancas estão associadas a representação do inquite Tempo.

alta vinda de outras partes da vizinhança. A queixa tinha um alvo específico: o toque dos tambores. Ao saber que eu era antropóloga e que estava frequentando algumas Casas a fim de estudar o contexto dos tombamentos, demonstrou-se muito irritada com a possibilidade de eu trazer “coisas negativas” e “energias ruins” para dentro do estabelecimento. Para além da intolerância, sua preocupação demonstra como ainda hoje o “medo do feitiço” e a depreciativa associação deste temor ao candomblé, está presente no cotidiano.

Ainda em 2013, já longe do campo, soube através de contatos que lá estabeleci que durante a semana da consciência negra, em novembro, a comunidade do terreiro São Jorge Filho da Goméia organizou uma homenagem aos ancestrais, na qual foram amarradas faixas de tecido branco (*ojás*) em algumas árvores de Portão, bairro de Lauro de Freitas no qual se localiza o terreiro. Ao amanhecer a comunidade deparou-se com uma demonstração de intolerância aos signos religiosos, uma vez que os tecidos foram dessamarrados, rasgados e jogados a esmo. Cabe considerar que a iniciativa da comunidade do terreiro caracterizou-se, além de uma manifestação religiosa, também como uma ocupação política do bairro, uma vez que, como dito anteriormente, se tratava de um posicionamento do grupo em decorrência de reflexões no contexto do mês da consciência negra. Exemplos de ataques de intolerantes aos terreiros, apedrejamentos das Casas, destruição de objetos litúrgicos e agressões aos membros das comunidades de culto não faltam, ao contrário, estampam semanalmente os noticiários e espalham-se entre os candomblés²⁴.

Nesse contexto, as comunidades vislumbram que o “selo do estado” via patrimonialização pode ser um meio (mas não o único) de atenuar estes ataques, garantindo, senão a proteção contra calúnias, ao menos a salvaguarda física dos terreiros,

²⁴ Para um dossiê acerca desses ataques protagonizados por grupos neopentecostais ver: SILVA. Notícias de uma Guerra Nada Particular: Os Ataques Neopentecostais às Religiões Afro-brasileiras. In: SILVA (org). Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso Afro-brasileiro, e aos Símbolos da Herança Africana no Brasil São Paulo: EDUSP, 2007.

agora protegidos pela “lei do tombamento”. Segundo Abreu (2006), a admissão pela comunidade de que os tombamentos protegem os terreiros significa a espera de respaldo jurídico e assistência de uma entidade que congregue o povo-de-santo, fornecendo-lhes assistência.

Sobre a questão, a fala de Babá Pecê²⁵, reproduzida a seguir é bastante ilustrativa.

(...) cada terreiro é um verdadeiro museu. Repletos de histórias, objetos, costumes que falam muito do nosso povo. Precisamos de uma política mais firme, que possibilite a manutenção desses espaços. A intolerância vem tomando conta, e se não houver a salvaguarda do governo, podemos ser extintos.

Ademais, ao contrário do que imaginava parte do Conselho Consultivo do IPHAN na decisiva reunião de 1984²⁶, a importância da manutenção do espaço físico dos terreiros, expressa nos pedidos de tombamento, justifica-se na esfera da liturgia e da cosmovisão do grupo, uma vez que para as religiões afro-brasileiras o território exerce um papel estrutural na vida religiosa.

2.2 Axé e materialidade

Um terreiro de candomblé, como vimos, é um complexo religioso que na grande maioria das vezes divide suas funções com a esfera da habitação. Nesse sentido é templo e casa, morada dos homens e morada dos deuses. Dentro dessa divisão, alguns espaços são

²⁵ O trecho do discurso de Baba Pêce encontra-se disponível em: <http://www.casadeoxumare.com/var/www/html/casadeoxumare.com/web/noticias/itemlist/tag/projetos>

²⁶ Refiro-me a reunião do Conselho Consultivo, de 31 de maio de 1984, já citada no capítulo anterior, durante a qual foi decidido o tombamento do Terreiro da Casa Branca.

de acesso público (como o barracão) e outros de acesso privado, como os assentamentos – e os quartos de reclusão destinados ao cumprimento de obrigações iniciáticas.

Em geral, os barracões caracterizam-se pela rica decoração. No caso da Casa de Oxumarê, destaca-se a ornamentação do teto composta por centenas de finas fitas de papel colorido que pendem do mesmo, formando um arco-iris aos olhos de quem contempla a uma certa distância. No barracão encontra-se também o poste central da Casa, objeto litúrgico que reproduz uma coroa cujo topo é ornamentado com um vivo tecido vermelho e repleto de búzios. Como identificado por Roger Bastide (1978), os postes centrais presentes nos terreiros não possuem obrigatoriamente função arquitetônica, uma vez que não funcionam como suportes da estrutura física dos barracões, como é o caso do poste da Casa de Oxumarê acima citado, relativamente baixo e sem relação com a estrutura da construção material em questão. Segundo o autor, a funcionalidade dos postes centrais é sobretudo ritual, pois estes operam como elemento de comunicação entre os filhos de santo e as divindades. Ainda, a importância ritual que exercem evidencia-se também no fato de que é em torno destes postes que as filhas de santo giram nas festas, bem como aos seus pés são depositados pratos de oferenda (Bastide, 1978).

Ainda, como já mencionado, no fundo do barracão do Ilê encontra-se um espaço destinado aos três atabaques (o menor deles denominado *Lê*, o médio é chamado de *Rumpi* e o maior de *Rum*) e o altar no qual estão expostas algumas estatuetas africanas. Na ocasião das festas públicas (ou toques, como são chamadas na linguagem dos terreiros), o espaço é subdividido tendo em vista abrigar de forma separada os visitantes masculinos, femininos, iniciados e integrantes da alta hierarquia do terreiro, que são acomodados em cadeiras específicas.

Na área verde - espécie de mata - são encontradas árvores consagradas a algumas divindades, bem como ervas e plantas de uso ritual. Segundo consta no laudo

etnoecológico produzido pela bióloga Jussara Cristina Rego Dias (2002) com o objetivo de instruir o processo de tombamento, o sistema etnobotânico do Ilê Oxumarê segue a tendência dos candombles nagôs, possuindo como característica a associação entre a prática religiosa e o esforço terapêutico, visando a saúde e bem-estar da comunidade e dos clientes.

Desta perspectiva, segundo colocou Bastide (1978), o lugar de culto na Bahia desenhou-se como um verdadeiro microcosmo da África através de cerimônias capazes de fixar os orixás às casinhas ou aos cômodos da casa principal, bem como de garantir o assentamento do axé²⁷ Assim, o candomblé só se torna local de culto depois de consagrado através de ritos que consistem em enterrar o axé, que em nagô designa “a força mágica sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas” (BASTIDE, 1978, p.69). Nesse contexto, o axé seria a “força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir” (Santos, 1988, p.22). Uma espécie de alicerce espiritual do terreiro, a condição de sua existência.

Ainda, de acordo com Parés (2001) ,os assentos (altares/assentamentos) presentes nos terreiros

são “complexos materiais sacralizados” relativamente fixos (enterrados muitas vezes) e de propriedade familiar ou coletiva; concebidos como *habitat* ou residência de divindades nomeadas e bem definidas, que comportam normalmente a iniciação de devotos. (PARES, 2011, p. 116)

Para além das pequenas casinhas, tais sacrários também encontram-se na “mata” dos terreiros, (santuários naturais) como no caso do assentamento de Iroko, geralmente aos pés de uma gameleira branca, na qual encontra-se amarrado um tecido branco (ojá), ou de

Dakô, que, conforme apontado por Serra (2005), trata-se de uma divindade cultuada na Casa Branca, cujo assentamento encontra-se em um bambuzal localizado próximo a entrada do terreiro. A composição material dos assentamentos, em geral, comporta uma série de objetos consagrados, como ferramentas (insígnias dos orixás), pedras, gamelas, conchas, contas, bem como material orgânico (oferendas) e as quartinhas²⁸, tudo a depender da divindade, da Casa e da tradição em questão. Nessa perspectiva, durante e após a “feitura do santo”, os assentamentos atuam como uma espécie de materialização da relação entre humanos e divindades, demandando cuidados constantes, uma vez que é através deles que os santos se “alimentam”. Em dias específicos os “quartos das divindades” são limpos e renovam-se as oferendas.

Esse cuidado com os assentamentos muitas vezes estende-se para além da vida do iniciado. Segundo Sansi, quando um filho de santo morre, tem lugar nos terreiros um ritual mortuário (*axexé*) cujo objetivo vai além dos preparos para que o corpo seja enterrado. Durante o *axexé* descobre-se também o que acontecerá com os assentos do iniciado. “A maior parte das vezes o ‘santo’ aceita deixar o corpo e as vasilhas são quebradas: porém, às vezes ele não se quer ir embora e o assento fica na casa, pedindo o serviço das iniciadas” (SANSI, 2009, p.145)

Um exemplo a este respeito são os assentamentos de Joãozinho da Goméia, importante pai de santo do rito angola falecido em 1971, que encontram-se até hoje sob cuidados. Segundo relatou Anselmo Santos - Tata de inquite do terreiro Mokambo, da raiz da Goméia - após a morte do líder religioso e com a extinção de seu terreiro no Rio de Janeiro, seus assentamentos (*atins*)²⁹ foram transferidos para São Paulo, permanecendo sob

²⁸ Potes de barro ou louça (com ou sem asa) usados para armazenar água.

²⁹ Termo do contexto nativo citado por Tata Anselmo, quando este faz referência aos assentamentos de Joãozinho da Goméia.

a responsabilidade e cuidado constante de Tata Oluô Gitadê (Sebastião Paulo da Silva), filho de santo de Joãozinho e líder espiritual da Goméia Toluaê.

Nesse contexto, para além das possessões, é através de seus assentamentos que as divindades se fazem presentes nos terreiros. “No assento, o “santo” é alimentado; nas festas, o “santo” incorporado é o anfitrião. No assento, o “santo” fica escondido e, no corpo da iniciada, ele torna-se público, vibrante, triunfante” (SANSI, 2009, p.144). Ainda, como característica central potencializadora de seu poder e sacralidade, os assentamentos carregam a obrigatoriedade de serem resguardados pois, como afirma Sansi:

Os altares de assentos ficam ocultos nos quartos do santo, envoltos em tecidos, fechados em quartos escuros, onde são fixados, assentados permanentemente, idealmente para toda a vida da iniciada. Ninguém, excepto a mãe-de-santo, pode vê-los. O assento é um mistério latente. A sua invisibilidade tem como consequência multiplicar os poderes da sua presença, tornando-a perceptível apenas indirectamente. Estes poderes revelar-se-ão publicamente no corpo humano apenas nos rituais de possessão. (SANSI, 2009, p.143)

Diante do exposto, conclui-se que os terreiros atuam enquanto *locus* de uma cosmologia religiosa que registra-se na ordem do espaço, sobretudo em fragmentos “secretos” desse espaço. A “monumentalidade”, a riqueza material que o IPHAN procurava nas construções do terreiro da Casa Branca encontrava-se, na realidade, enterrada, ocultada, traduzida não em paradigmas estéticos de escolas arquitetônicas, como acostumara-se a política institucional, mas em fundamentos de uma cosmovisão pautados na idéia de uma força mágico sagrada.

Para Serra (2002), quando uma comunidade “planta o axé”, o faz com o objetivo de constituir um território. No caso dos primeiros terreiros fundados por homens e

mulheres retirados da África, tratava-se de uma reterritorialização. Ainda, de acordo com o autor, o território onde é assentado um terreiro adquire uma justificativa para o usufruto da comunidade, pautada em um marcador simbólico, uma vez que a posse da área é atribuída a uma divindade. Assim, a comunidade do *Ilê Oxumarê* afirma ser *Xangô* o dono da roça³⁰ (SERRA, 2002).

Nesse contexto, pensando nos terreiros como espaços religiosos nos quais por intermédio de ritos efetua-se a construção de “alicerces” sagrados, a garantia de que sua integridade física se perpetue ganha centralidade nas preocupações dos pais e mães de santo, uma vez que o deslocamento espacial de uma Casa de candomblé é um evento que vai muito além de carregar atabaques, gamelas, estatuetas, quartinhas e demais objetos litúrgicos de um lugar para o outro. Este movimento deve incluir a transferência da energia, do axé, fixado, “plantado” na materialidade, procedimento este que se traduz numa espécie de sacralização de um novo espaço. Tal apreensão já fora externalizada na já citada carta do ogã Agnelo, da Casa Branca, endereçada ao prefeito de Salvador sob o argumento: *Senhor Prefeito, quem pode ser dono da morada de nossos deuses e antepassados, onde eles plantaram seu sagrado axé?*

Sobre a questão, a partir do contexto do terreiro Mokambo, Tata Anselmo relatou:

“o terreiro está aqui faz 18 anos e eu espero que ele fique mais 180. Você não se casa pensando em separar certo? (...) se acontecer de ter que mudar de lugar vai ser uma coisa atípica, por exemplo um desastre natural, ou outra coisa fora do normal (...) ir para outro lugar, a nível de energia não é a mesma coisa, por isso não é bom, não é recomendável”. (relato de Tata Anselmo)

³⁰ A palavra roça pode ser aplicada como sinônimo de terreiro, ou para designar a “mata” das Casas.

O percentual de terreiros que sofreram este tipo de transferência na cidade de Salvador é de 22%, sendo esse processo mais intenso na região da Avenida Vasco da Gama (Rêgo, 2006). A estatística comprova a grande instabilidade da área em que a Casa de Oxumarê encontra-se assentada, vale lembrar que o terreiro da Casa Branca, que também passou por problemas para assegurar seu território, localiza-se na mesma avenida.

Os fatores descritos, unidos ao sentimento de valorização, parecem suficientes quando pretendemos explicar o *boom* dos pedidos de tombamento advindos das casas de candomblé. Outras análises corroboram a idéia de que as solicitações feitas aos órgãos de salvaguarda pautam-se sobretudo nas ideias de manutenção e garantia da integridade física. O processo de tombamento da Casa de Nagô do Maranhão, analisado por Alexandre Corrêa (2007), é significativo a este respeito. Segundo o autor, a Casa sofria ameaças de perda de território, além de sérios problemas na estrutura física. O contexto preocupante do terreiro, unido à motivação oriunda do tombamento da Casa Branca, levaram mãe Dudu - então ialorixá - a entrar com o pedido de proteção estadual. O tombamento desta Casa pelo estado do Maranhão, bem como seu restauro, ocorreram em 1986, cumprindo-se assim o objetivo da sacerdotisa em protegê-la da fragmentação. Cabe acrescentar que a Casa de Nagô, de tradição Mina-Jeje, junto com a Casa das Minas, configura-se como um dos mais antigos templos de religiosidade afro-brasileira do estado maranhense.

Contudo, a necessidade de conservação não é o único sentimento que configura a identificação do povo de santo com a prática da patrimonialização. Para além da tentativa de impedir a destruição do espaço físico do terreiro, veremos a seguir que o tombamento pode ser acionado como uma forma de “diferenciação”, capaz de atuar diretamente no circuito religioso do candomblé.

2.3 Tornar-se patrimônio: antigos paradigmas, novas estratégias de legitimidade.

A organização do candomblé no Brasil foi marcada sobretudo pela necessidade dos negros de reelaborar sua identidade social e religiosa sob as condições adversas do regime escravista. Dentre as etnias que desembarcaram a força em terras brasileiras, destacaram-se os sudaneses e os bantos. Os sudaneses englobam os grupos originários da África ocidental que residiam em territórios hoje conhecidos como Nigéria, Benin e Togo. São os iorubas ou nagôs (que por sua vez subdividem-se em ketu, ijexá e egbá) e os jeje (subdivididos em ewe e fon). Com relação aos bantos, estes contemplam as populações localizadas atualmente em Angola, Moçambique e Congo (Silva, 2005).

Contudo, Vivaldo da Costa Lima (1976) demonstrou que no curso dessa reelaboração religiosa, as nações dos primeiros africanos chegados na Bahia foram pouco a pouco perdendo a conotação política inicial, transformando-se num conceito quase exclusivamente teológico. “Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, estes sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes e nagôs (...)” (COSTA LIMA, 1976, p.77). O autor chega a esta conclusão baseando-se, dentre outros exemplos, no caso de mãe Aninha do Axé Opó Afonjá que afirmava com bastante convicção pertencer à “seita” nagô, mesmo sendo etnicamente descendente de africanos do norte de Gana, que nenhuma relação tinham com os iorubás até o contexto do tráfico de escravizados. Nesse sentido, as nações de candomblé (nações de santo) acabaram atuando enquanto organizações religiosas, que em menor ou maior grau, estabeleceram-se tendo em vista alinhamentos, realinhamentos, fraturas e fusões.

Com a consolidação do conceito de nação no contexto religioso, este passou a ser recorrentemente mobilizado na produção de diferenças. Não resta dúvida, que uma das maiores diferenciações internas produzida no seio das tradições do candomblé foi a legitimação que os terreiros nagôs conquistaram ao longo de sua existência. Dessa

perspectiva, parece existir entre os candomblés baianos, mesmo que de forma não assumida, um certo jogo de prestígio, no qual a idéia de pureza e o poder de visibilidade acumulado durante os anos, parecem estruturar este movimento interno.

Segundo Parés (2010), o processo de “nagoização” não pode ser interpretado através de uma única via explicativa, caracterizando-se como o resultado da união de vários fatores. Assim, para o autor, a base do que podemos chamar de uma hegemonia nagô-iorubana teria sido consolidada no período pós-abolição através de um antagonismo étnico formulado na Bahia entre africanos e crioulos. Unido a este fato, destaca-se o comércio transatlântico, que possibilitou além do consumo local de produtos africanos, a circulação de idéias e de um número restrito de especialistas religiosos iorubás. Outro fator adicional diz respeito às habilidades individuais dos líderes religiosos em mobilizar uma ampla rede política e social para sua auto-promoção e reconhecimento de seus terreiros e práticas religiosas³¹ (Parés, 2010). Nesse contexto:

(...) a principal luta pelo poder, na qual a identidade nagô tornou-se um signo diacrítico, foi o confronto local entre as congregações formadas por africanos e o crescente número de congregações crioulas, dedicadas ao culto dos caboclos. A aliança e a solidariedade nacional articuladas entre as casas auto-identificadas como nagô-ketu foi favorecida pelo seu interesse comum em se opor à crescente visibilidade de cultos concorrentes, percebidos como corruptos e liderados por carismáticos *entrepreneurs* religiosos. Nesse processo as casas jejes e angolas e suas respectivas “identidades nacionais” foram também marginalizadas. (PARÉS, p.182, 2010)

³¹ Nessa “nagoização” não foram só os candomblés banto que ficaram a margem, mas também os jeje. Contudo, a relação com elementos sincréticos unido ao culto ao caboclo no contexto litúrgico dos candomblés de tradição banto parecem ter contribuído para a intensificação de um processo de diferenciação pautado na idéia de uma pureza africana.

Um nome de destaque nessa circulação de idéias entre a África e o Brasil é o de Martiniano de Bomfim. Segundo Bastide (1971), antes de se tornar o babalaô mais importante da Bahia, Martiniano teria ido a Lagos com o objetivo de aprender a arte africana da adivinhação, dedicando-se após sua volta ao combate à degeneração dos cultos africanos, especialmente no contexto do *Ilê Axé Opo Afonjá*. Ademais, ainda segundo Parés (2010), associada à visibilidade social e ao prestígio das três mais importantes Casas de culto pertencentes a essa nação - o *Ilê Iyá Nassô*, o *Gantois* e o *Ilê Axé Opô Afonjá* -, a construção da “superioridade” nagô pode ser atribuída também a intervenções de intelectuais (a partir dos anos 1930) que valorizaram de forma seletiva aspectos do Candomblé como parte da cultura nacional, reforçando o status e a autoridade dessas casas enquanto guardiãs da pureza e da tradição africanas. Ainda, segundo o autor, a partir dos anos 80, esses mesmos terreiros passam a ser mobilizados pelos movimentos sociais negros como importantes ícones de resistência cultural.

Na esteira das discussões acerca da colaboração dos estudos acadêmicos na consolidação de um prestígio nagô-iorubá, insere-se o trabalho de Stefania Capone (2009). De acordo com Capone, apesar da existência de terreiros de outras nações tão antigos quando a Casa Branca, comprovada através da análise dos processos criminais relativos às perseguições religiosas no início do séc XIX, a superioridade dos nagôs continuou sendo afirmada pelos autores que se dedicaram ao estudo do candomblé baiano, num movimento que privilegiou uma tradição cultural em detrimento de outras. Seguindo essa argumentação, Capone propõe que a preocupação com a tradição não se limitou ao discurso nativo que animava-se em procurar as bases de uma cultura original. Para a autora, essa busca também tem direcionado o discurso da antropologia acerca dos estudos sobre candomblé. Nesse contexto, como propõe a autora, os antropólogos ao elegerem

uma categoria nativa como categoria analítica, teriam contribuído para a cristalização de um ideal de africanidade pautado numa pureza ritual associada aos nagôs.

Ainda a este respeito, Julio Braga, um dos antropólogos baianos que residiram no continente africano enquanto pesquisador vinculado ao CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA), afirmou que a ida de pesquisadores exclusivamente para a Nigéria e o Benin teria tido consequências negativas: “Em vez de uma reafirmação, ocorreu uma iorubização, uma nagoização, se não da cultura, talvez de uma memória coletiva. Esquecemos outras matrizes africanas igualmente importantes” (BRAGA, 2004, p.139).

Não obstante, se alguns candomblés encontraram maior legitimação após a produção de etnografias a partir de seu contexto ritual, também é verdade que alguns intelectuais usufruíram da proteção dessas Casas em momentos específicos. Edison Carneiro por exemplo, precisou da proteção de Mãe Aninha, que o escondeu no *Axé Opo Afonjá*, em um período em que o mesmo estava sendo perseguido pela polícia. (Serra, 1995).

O fato é que os intelectuais foram atores adicionais na solidificação dessa idéia de superioridade ritual, tendo assim, de início, produzido diversos trabalhos acerca das Casas nagôs e poucos estudos completos sobre os candomblés de origem banto. Carneiro foi um dos pioneiros nesse intento, publicando em 1937 uma obra intitulada *Negros Bantos*. Tendo em vista a adoração ao caboclo, oriunda da cosmologia banto mesclada à amemíndia, o autor usa o termo “candomblé de caboclo” para designar os terreiros bantos, atentando para o fato de que na Bahia provavelmente o único terreiro afro-banto, não caboclo, seja o Bate Folha. No entanto, ao invés de democratizar as análises acerca das nações, o trabalho de Carneiro é carregado de uma idéia de inferioridade quanto a tradição em questão, levantando dúvidas a respeito de seu futuro, como podemos perceber no trecho abaixo:

Parecerá paradoxal, mas a verdade é que esses candomblés, aceitando a intromissão de vários elementos estranhos, embora de fundo igualmente mágico, em vez de se revitalizarem, vão se degradando, perdendo a sua precária independência. Muito provável será, portanto, a afirmação de que esses candomblés só se mantenham à custa, à sombra dos candomblés jeje-nagôs, aproveitando a sua mística, o seu ritual fetichista. Nada mais. Até mesmo as largas facilidades que se permitem os negros bantos concorrem, enormemente, para a difusão do charlatanismo. Por isso tudo, torna-se provável que esses candomblés de caboclo estejam sobre o caminho do desaparecimento, principalmente se se resolverem, como tem acontecido, em cópias servis das sessões espíritas... (CARNEIRO, p.136, 1991)

A tese de desaparecimento do autor não se confirmou, ao contrário, os candomblés bantos buscaram, como veremos, através de outros mecanismos um espaço dentro dessa lógica de prestígio. Contemporaneamente, podemos identificar uma espécie de reação dessa tradição, expressa por exemplo na busca de visibilidade para a cultura banto na qual o terreiro São Jorge Filho da Goméia e o terreiro Mokambo tem se empenhado. Ademais, a classificação que Carneiro faz do Bate Folha apresenta claramente um equívoco, pois, como coloca Santos, (1995), é possível identificar um assentamento de caboclo logo na entrada do referido terreiro, fato que desmente a idéia de que neste terreiro em questão não se cultuam caboclos.

O fato é que no contexto ritual nativo as divisões entre nações e o panteão de divindades cultuadas não se apresentam de forma tão fixa como muitas vezes a literatura procura demonstrar. Josélio Teles dos Santos (1995), seguindo os argumentos de Góes Dantas (1988), afirma que, mesmo em terreiros tradicionais, os caboclos são reverenciados, porém de forma muito discreta, na qual muitas vezes nem os membros dos

terreiros participam, apenas a alta hierarquia. Toma-se cuidado pois a ampla divulgação desses ritos poderia arranhar a pureza africana e a legitimidade que esses terreiros conquistaram.

Dentro do universo dos terreiros mapeados a partir de 2006 pelas Secretarias Municipais de Reparação e da Habitação, em parceria com o Centro de Estudos Afro Orientais da UFBA, a maioria das Casas ainda se auto-identificam como pertencentes a nação ketu (57,8%), seguida da nação angola (24,2%), da jejê (2,1%) e ijexá (1,3%). Entretanto, também foi constatado uma variedade de classificação múltipla: angola-ketu, angola-jejê-ketu, ketu-angola-ijexá, angola-bantu, caboclo-nago, etc (Santos, 2006). Percebemos, que a autoidentificação das Casas muitas vezes não se pauta em modelos estanques, ao contrário, junto a um ideal de pureza coexiste uma flexibilização das fronteiras entre as nações de candomblé, expressando que entre os terreiros podem ocorrer certos “contágios” e fusões (caboclo-nago; ketu-angola-ijexá; angola-jejê-ketu). Contudo, diante da discussão acerca da construção de uma suposta supremacia, cabe identificarmos outra diferenciação que age desta vez dentro de um paradigma já estabelecido: o da pureza nagô. Ou seja, cabe identificarmos se existe entre as Casas nagô certos dispositivos de prestígio capazes de hierarquizar (dentro de uma lógica e de um discurso de legitimidade) simbolicamente os terreiros de uma mesma nação. A este respeito, é pertinente observar que ao menos nas políticas de salvaguarda o conceito de matriz tem sido amplamente utilizado como um marcador de diferença

Já mencionamos anteriormente que são consideradas matrizes da tradição nagô na Bahia o *Ilê Yá Nasso Oká*, o *Gantois* e o *Axé Opo Afonjá*. Casas que ao longo dos anos foram recorrentemente mobilizadas como relicários de uma tradição africana pura. A narrativa de fundação desses candomblés possui como ponto de convergência o terreiro da

Casa Branca, uma vez que o Gantois e o *Axé Opo Afonjá* são frutos de crises sucessórias no candomblé do Engenho Velho. Segundo Silveira (2003) em ambos os casos, após o falecimento da ialorixá que se encontrava à frente da Casa Branca, duas pretendentes apresentaram-se para a função. Ainda, de acordo com o autor, tendo o jogo divinatório escolhido por uma delas, a preterida abandona a Casa e junto a seus aliados funda um novo candomblé. Nesse contexto, Maria Julia da Conceição, funda o Gantois em 1849 e Mãe Aninha funda o Axé Opó Afonjá em 1910. Esta última, teria resgatado com a ajuda do babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim, tradições africanas em seu terreiro, como a instituição dos doze ministros de xangô, fato que para a ialorixá apresentava-se como um avanço em relação à Casa Branca. (Costa Lima, 2004)

Para além dessa trindade nagô, é comum o conceito de matriz estender-se ao terreiro do Alaketu (*Ilê Maroiá Laji*), característica evidenciada na ocasião de seu tombamento, como podemos perceber no trecho da ata transcrito:

Entre todos os especialistas que o estudaram, já existe o consenso de que esta casa forma, ao lado do terreiro da Casa Branca, do Axé Opo Afonjá e do terreiro do Gantois, (já tombados), a matriz que preside e de onde emanam as influências que afetam instituições congêneres, as Casas de candomblé, que se espalham pela Bahia e por diversas regiões do país. (IPHAN, ATA DO CONSELHO CONSULTIVO, 2004, p.22)

Diante do aludido, fica patente que as ações das políticas de salvaguarda alimentam e são alimentadas por uma lógica de diferenciação construída no contexto de consolidação dos terreiros (e também de suas relações com o mundo externo) ao longo dos anos. Considero como retroalimentação, uma vez que, ao analisarmos as atas produzidas a partir das reuniões do Conselho Consultivo do IPHAN, bem como o restante da

documentação proveniente da instrução dos processos, foi possível concluir que nos tombamentos dos terreiros baianos aprovados pelo instituto a eleição das consideradas Casas matrizes tem determinado, até então, o formato das ações de salvaguarda. Nesse sentido, como também observou Parés, ao tombar esse seleto número de Casas “o IPHAN tem reforçado uma hierarquia de prestígio entre os terreiros que, de modo geral, já vinha se construindo desde as primeiras décadas do século XX” (PARÉS, 2011, p.88).

Vejamos a seguir, através de trechos de atas do Conselho Consultivo do IPHAN, como o “status” de matriz e o entendimento de que a trindade acima mencionada corresponde ao que seria uma espécie de modelo de religiosidade afro-brasileira, foram absorvidos pela instituição e assim mobilizados na ocasião do tombamento do terreiro do Gantois e do Axé Opô Afonjá.

O terreiro Axé Opô Afonjá sempre teve uma função cultural específica seja como lugar de preservação da memória ou de estratégia de sobrevivência cultural. Embora haja grande diversidade de terreiros em quase todo território brasileiro, o tombamento do Axé Opô Afonjá se justifica, conforme o brilhante parecer da Sra. Diretora do Departamento de Proteção do IPHAN, Márcia Genésia de Sant'ana, por se incluir entre aqueles que melhor informam sobre o surgimento dessa genuína manifestação religiosa afro-brasileira além de contribuir para a preservação de suas tradições. Mais ainda, constitui-se em uma das casas matrizes e, portanto, importante centro formador da identidade brasileira e patrimônio religioso nacional. (IPHAN, ATA DO CONSELHO CONSULTIVO, 1999, p.6)

De fato, o Terreiro do Gantois foi classificado como um dos mais antigos e notáveis templos afro-brasileiros ainda hoje em atividade em nosso país e faz parte da trindade de instituições que melhor tipificam e representam as religiões de origem africana no Brasil. (IPHAN, ATA DO CONSELHO CONSULTIVO, 2002, p.23)

Além dos trechos supracitados, já vislumbramos um exemplo acerca desta lógica seletiva no caso do processo de tombamento do *Ilê Oxumarê*, que, como vimos, foi deixado durante anos em segundo plano por conta de prioridades institucionais, pautadas na idéia de valorização de Casas matrizes. Outro dado que merece destaque, refere-se ao arquivamento do pedido de tombamento do terreiro Mokambo, que como veremos também relaciona-se a eleição dos terreiros matriciais. Com efeito, ao adotar o conceito de matriz como paradigma, o IPHAN conseguiu justificar institucionalmente uma conduta insistentemente contestada na ocasião do tombamento do terreiro da Casa Branca: tomar imóveis “desprovidos” de características arquitetônicas excepcionais. Inclusive o Bate-Folha, único terreiro baiano congo-angola tombado pelo instituto, teve seu tombamento nacional concedido tendo em vista seu status de matriz do culto à qual pertence.

Diante do exposto, cabe argumentar que contemporaneamente outros mecanismos foram introduzidos na esteira desta antiga diferenciação entre os terreiros. Refiro-me a potencialização do “status” de tradicional que o reconhecimento do estado materializado nos tombamentos proporciona. No entanto, se as políticas federais de preservação acabaram priorizando as chamadas matrizes da nação nagô, com reduzidos tombamentos a outras nações (ainda assim, prioritariamente, matrizes); a política estadual baiana lentamente possibilitou a introdução de Casas de outras variações étnico-religiosas, não dotadas necessariamente com a característica de matriz, no rol dos tombamentos.

A política de salvaguarda do estado da Bahia foi inaugurada em 1968, após uma visita técnica da Unesco feita através do acessor francês Michel Parent, autor de um posterior relatório no qual propunha a imediata criação de um órgão responsável pela preservação do patrimônio cultural local. O relatório produzido por Parent evidencia o valor artístico e histórico das construções da antiga Salvador, caracterizando a capital baiana como a “primeira cidade de arte do Brasil” (PARENT, 2008, p.88). Contudo,

acerca de outros elementos significativos da paisagem cultural, como o candomblé, o relatório traz apenas referências vagas. É verdade que presuppõe que estas manifestações culturais devam se desenvolver em “um admirável cenário arquitetônico” (PARENT, 2008, p. 93), mas não chega a propor uma política de preservação voltada aos terreiros. Nesse contexto, nasce a Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia³², tendo como meta inicial o restauro e preservação das construções do Pelourinho e Centro Histórico. Na década de 80, a Fundação do Patrimônio foi extinta, dando lugar a uma autarquia vinculada à Secretária de Cultura do Estado, passando a denominar-se Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC).

Tabela 2: Terreiros tombamentos pelo IPAC. (2002-2009)

Nome do terreiro	Ano	Localização
Ilê Axé Ibá Ogum	2002	Salvador-BA
Pilão de Prata	2003	Salvador-BA
São Jorge Filho da Goméia	2004	Lauro de Freitas- BA
Ilê Axé Oxumarê	2004	Salvador-BA
Ilê Axé Opô Aganju	2005	Lauro de Freitas-BA
Ilê Axé Ajagunã	2005	Lauro de Freitas-BA
Ilê Axé alabaxê	2005	Maragogipe-BA
Manso Kilembekweta	2006	Camaçari-BA
Rumpame Ayono	2006	Cachoeira-BA
Ilê Axé Kalé Bokún	(tombamento provisório) 2006	Salvador-BA
Mokambo	(tombamento provisório) 2007	Salvador-BA
Tumba Junçara	(tombamento provisório)2009	Salvador-BA

Fonte: Dados coletados no site do instituto e nos relatórios de gestão: 2011, 2012, 2013.

³² Se na fundação do IPHAN, as idéias e iniciativas dos intelectuais modernistas delinearam as ações do instituto, na formulação de uma política estadual baiana a presença de antropólogos foi marcante, fato sinalizado desde sua fundação através de Vivaldo da Costa Lima, primeiro secretário da instituição.

A tabela acima contempla os tombamentos dos terreiros no nível estadual³³. Como é possível perceber, as ações concretas de uma política de salvaguarda direcionada aos terreiros ganharam lugar apenas nos anos 2000, sobretudo após 2003. Fato possivelmente relacionado à promulgação da Lei nº 8.895 de 16 de dezembro deste mesmo ano, sancionada pelo Estado da Bahia, que de certa forma acompanhou a ampliação do conceito de Patrimônio Cultural empreendido pelo IPHAN.

Dentre os terreiros tombados pelo IPAC destacaremos, por conta do recorte aqui adotado, o terreiro São Jorge Filho da Goméia e o terreiro Mokambo. O primeiro deles, sede do Museu Comunitário Mãe Mirinha de Portão, além do tombamento estadual possui o grupo afro *Bankoma* e é reconhecido como um dos Ponto de Cultura³⁴ localizados no estado da Bahia. Em relação ao terreiro Mokambo, este é também tombado (ainda provisoriamente) pelo IPAC e abriga o memorial *Kisimbiê* (Águas do Saber), museu organizado em suas dependências. Ambos são terreiros de tradição banto, unidos, como veremos, por uma mesma linhagem religiosa. Nesse contexto, evidencia-se que as políticas culturais e o empenho comunitário em projetar sua tradição podem inserir os terreiros na lógica do prestígio, senão pela forma tradicional, pela busca de visibilidade através de meios alternativos.

Contudo, ainda assim, fica uma questão: os tombamentos realizados pelo IPAC não seriam justamente destinados aos terreiros que fogem a caracterização de matriz? Digo isso, apoiando-me no fato descrito por Carvalho e Prudente (2011) acerca do

³³ Em setembro de 2014, durante reunião do Conselho de Cultura do Estado da Bahia, decidiu-se pela aprovação de um parecer solicitando o tombamento estadual (IPAC) de mais dez terreiros, localizados em Cachoeira e São Felix, no Reconcavo. O tombamento deverá ser aplicado aos seguintes terreiros: Terreiro Humpane Ayomo Huntólogi, Terreiro Viva Deus, Terreiro Aganju Didê, Terreiro Raiz de Ayrá, Terreiro Ilê Axé Ogunjá, Terreiro Lobanekum, Terreiro Ogodô Dey, Terreiro Dendezeiro Incossi Mukumbi, Terreiro Ilê Axé Itayle e Terreiro Labanekum Filha. Ver: PORTAL SECULT-BA, Disponível em: <<http://www.cultura.ba.gov.br/2014/09/17/conselho-estadual-de-cultura-solicita-tombamento-de-10-terreiros-no-reconcavo/>>.

³⁴ O Ponto de Cultura Bankoma surgiu no contexto da política nacional desenvolvida pelo Ministério da Cultura (Cultura Viva) cujo objetivo é financiar e apoiar a realização de ações de impacto sociocultural nas comunidades. Para saber mais acessar: <http://www.cultura.gov.br/pontos-de-cultura1>.

arquivamento do pedido de tombamento do terreiro Mokambo pelo IPHAN e o posterior entendimento de que, por não se tratar de uma Casa matriz, seria mais viável que sua salvaguarda fosse empreendida através de políticas municipais ou estaduais. É interessante destacar que, do ponto de vista da patrimonialização, o IPHAN como grande modelo brasileiro de salvaguarda é também, em outras palavras, a matriz destas políticas e nesse contexto tem se limitado ao tombamento de bens considerados “singulares”, “autênticos” e, no caso dos terreiros, “originários” de uma tradição.

O próprio discurso da instituição atribui a prática do tombamento à capacidade de estabelecer uma “aura” de respeito sobre o bem a que se pretende preservar, fato evidenciado na ata da 37ª reunião do Conselho Consultivo, ocasião em que seria tombado o terreiro do Gantois:

Reiteramos aqui a nossa crença de que o ato de proteção, que está implícito na figura do tombamento, vai muito além do que sugere a materialidade da questão, ele incide também sobre a auto-estima das pessoas diretamente envolvidas, bem como da comunidade envoltória, ele não atribui apenas o poder de coerção, de vigilância, de fiscalização, mas também confere valor. E como valoriza, ele eleva e estabelece uma aura de respeito sobre o bem que se pretende preservar. O tombamento não é somente um ato jurídico e burocrático, mas uma estratégia de distinguir, de divulgar, de fortalecer argumentos de defesa, e portanto, um caminho para consolidar as perspectivas de continuidade para o futuro. (IPHAN, ata da 37ª reunião do Conselho Consultivo).

Em São Paulo, Reginaldo Prandi (1990) considerou que o tombamento do *Aché Ilê Obá* em 1990 pelo órgão oficial de preservação do estado (*Condephaat*) atuou diretamente na legitimação da Casa de culto paulista, uma vez que trouxe visibilidade a um terreiro a priori não agraciado com o status de tradicional, no qual além do pouco tempo de

existência, com data de fundação em 1974, a ialorixá tinha poucos anos de iniciada. Nesta perspectiva, “consagrar é investir com poder e, de algum modo, a intervenção do Estado atua de modo semelhante: ela confere ao terreiro um novo poder ao mesmo tempo em que lhe acrescenta um novo valor” (PARÉS, 2011, p.83).

Voltemos ao *Ilê Oxumarê* que, apesar de não fazer parte do seleto rol de Casas consideradas matrizes pela instituição, já havia conquistado através do empenho de suas ialorixás, e hoje de Babá Pecê, um lugar de destaque na conjuntura religiosa, característica que somada a mais de uma década de mobilização rendeu-lhe o tombamento pelo IPHAN. É fato que o grande carisma e atuação de suas líderes religiosas, principalmente de Mãe Nilzete e Mãe Simplícia, pesaram em grande medida na legitimação do terreiro. Contudo, outros fatores também podem ser apontados como elementos que influenciaram para a diferenciação do Ilê. A competência dos músicos da Casa de Oxumarê, por exemplo, atraiu a atenção de Pierre Verger, fato que culminou em uma gravação empreendida pelo intelectual de um xirê³⁵ completo, seguindo a sequência tradicional dos cantos, feita com o intuito de levar o áudio produzido pelos *alabês* para a África, motivo este de grande orgulho e projeção para o terreiro. É notório que,

um bom alabê dá notoriedade e aumenta o prestígio do terreiro e são conhecidos e convidados pelas Casas menores ou filiadas aos grandes terreiros. É o caso de Vadinho, alabê do Gantois e Paisinho, alabê do Oxumarê que tem seu grupo, sua “bancada” afinada e sempre atenta à resposta, ou à entrada da cantiga tirada pela mãe-de-santo de suas Casas (...) VIVALDO DA COSTA LIMA (2003, p.97) *apud* LUHNING (2007).

³⁵ No contexto dos terreiros de tradição nagô, o *xirê* - composto por toques, danças e cantos na língua ritual do grupo de culto (iorubá)- , segue uma estrutura fixa de reverência as divindades, iniciando-se com Exu e encerrando-se com Oxalá.

Parafrazeando um documentário que narra partes significativas de sua vida, Verger foi sem sombra de dúvida, um “mensageiro entre dois mundos”. Aportando em Salvador pela primeira vez em 1946, o intelectual francês (consagrado a Xangô pelas mãos de mãe Senhora), passou a dedicar-se ao estudo das relações culturais, em especial no contexto religioso, entre o Brasil e a África, sem nunca ter abandonado sua vocação para o registro fotográfico. Em solo africano, precisamente em Ketu, Verger “renasceu” (como é entendida a iniciação) como *Fatumbi*, tornando-se babalaô, grande sacerdote do oráculo de ifá³⁶.

A seguir segue um relato do falecido Seu Geraldo, respeitado *ogã* da Casa Branca e também membro do Oxumarê, a respeito da experiência com Verger. O trecho foi retirado do livro-audio, *Os cânticos que encantaram Pierre Verger* (Encarnação da Mata (Babá Pecê); Luhning, 2010, p. 86) lançado quase 50 anos após essa histórica gravação.

A gravação eu fui fazer pra ele levar pra África! Essa gravação foi na Escola de Teatro, ali no Canela. (...) E aí Verger levou essa gravação para a África; quando chegou lá, que colocou essa gravação lá na África. Africanos se lembrando dos bisavós deles. Ele chegou todo...todo empolgado. Verger voltou todo empregado depois dessa gravação.

Nota-se na fala de Seu Geraldo a importância dada ao fato do intelectual ter levado o áudio para a África, notória legitimação, uma vez que, em menor ou maior grau, determinadas regiões africanas se constituem como modelo na organização ritual dessas Casas de culto. Hoje, o terreiro tem demonstrado especial atenção às políticas culturais, em especial à salvaguarda dos terreiros. Tal fato tem projetado o nome da Casa de

³⁶ HOLLANDA, L. B.; BARROS, L. M.; FIGUEIREDO, M.; GIL, F.; HOLLANDA, P. B. de *Pierre Fatumbi Verger: o mensageiro entre dois mundos* (documentário). Produção de Flora Gil, Leonardo Monteiro de Barros, Mariza Figueiredo, direção de Luiz Buarque de Hollanda. Salvador, 1999. 86min, color, som.

Oxumarê na mídia, na política e no circuito religioso, alimentando sua “marca” dentro deste contexto. Ademais, o terreiro, além de ser uma casa nagô, possui outra importante e tradicional forma de legitimação: a narrativa de sua fundação remete ao africano *Tálabi*, o que garante que a linhagem religiosa da casa é puramente africana.

A seguir reproduzo trechos do depoimento feito *Babá Pecê* a respeito de sua recém viagem a África.

Voltei ao Brasil renovado e com a certeza de que nós, "Povo de Asè", preservamos um legado cultural e religioso milenar, que aqui nossos antepassados nomearam de Candomblé. Eu e os demais membros do Terreiro de Òsùmàrè que estiveram à África, tivemos momentos de glória ao identificarmos os nossos cânticos e nossas práticas religiosas nos templos sagrados por onde passamos. (...)

Fui convidado pelo Alafin de Oyo, Lamidi Adeyemi III, para ser um representante da cultura Yorùbá no Brasil. Confesso que as palavras me faltaram, pois nesse momento, me recordei da minha missão, das lutas, das dificuldades vividas, da missão de minha mãe Nilzete, da missão de minha avó Simplicia e de tantos representantes do Candomblé que lutaram com o próprio sangue para a preservação dessa milenar religião. (...)

Para mim, aquele convite, partindo do maior dignitário da dinastia Yorùbá, foi o reconhecimento do Candomblé como parte da cultura e religiosidade Yorùbá. Em verdade, uma conquista de todos os povos de santo. É uma honraria muito importante, mas tenho plena convicção que todo Babalòrisà e Ìyálòrisà representam a cultura africana em nosso País e, cada Terreiro de Candomblé é um reino.

Retornei do continente africano com um novo desafio pela frente. Contribuir para que a cultura Yorùbá permaneça viva.(...). A invasão de fanáticos de outros segmentos religiosos está dizimando os nossos templos sagrados, ameaçando extinguir uma cultura que com toda certeza deveria se tornar patrimônio da humanidade. (...)

A carta, destinada a toda comunidade candomblecista e divulgada amplamente no endereço virtual mantido pela Casa³⁷ em 17 de Julho de 2013, traz à tona as questões aqui levantadas. Primeiramente atribui empoderamento ao babalorixá devido ao fato de este ter sido escolhido como representante da cultura iorubá no Brasil, juntamente com o reconhecimento do candomblé como parte da cultura africana, da religiosidade iorubana. O conteúdo do texto legitima e reatualiza os candomblés de origem ketu-nagô como paradigma de modelo cultural. O relato do sacerdote sintetiza algumas das premissas que marcaram a construção dessa diferenciação e por fim toca na questão que motiva a presente reflexão: a patrimonialização. Caracterizando-se assim, como um posicionamento sacerdotal que mistura novos e antigos elementos legitimadores.

Atualmente, o Ilê Oxumarê integra uma de frente de uma articulação que intenta promover a candidatura do candomblé (ou de elementos desse) a patrimônio cultural da humanidade. Para tanto, o babalorixá da Casa vem se articulando junto a lideranças políticas atuantes na área da cultura. Já longe de Salvador, porém informada por amigos que lá fiz, soube que essa articulação tem dado frutos. No final do mês de julho de 2014, o Ministério da Cultura por intermédio do IPHAN e através da mobilização dos cinco terreiros de tradição nagô tombados pelo instituto, promoveu em Salvador o I Seminário Internacional para preservação do patrimônio cultural compartilhado entre o Brasil e a Nigéria. O objetivo desse evento foi discutir estratégias de preservação do patrimônio cultural iorubá da Cidade de Oyo na Nigéria, bem como dos terreiros da Bahia considerados herdeiros brasileiros dessa tradição. Nesse contexto, compareceram ao evento o Ministro da Cultura do governo nigeriano e a comitiva comandada pelo Alafin (obá ou rei) do antigo reino de Oyo, Lamidi Adeyemi III, considerado pelos nagôs o

³⁷ <http://www.casadeoxumare.com.br>

descendente direto dos primeiros ancestrais do povo iorubano³⁸, o qual como vimos na Carta de Babá Pecê, foi quem o elegeu representante dessa tradição no Brasil.

As raízes ancestrais da Casa de Oxumarê, ligadas ao africano Talabi, é de fato a centralidade de uma narrativa que em menor ou maior grau, parece ter impulsionado (e legitimado) a favorável conclusão de seu extenso processo de tombamento. Digo isso apoiando-me em um evento ocorrido em 2012, ocasião em que, como citado anteriormente, o Ilê Oxumarê entregou ao IPHAN um documento que vem a ser uma atualização dos dois primeiros laudos antropológicos produzidos respectivamente em 2002 (Serra) e 2007 (Luhning) e, até então, utilizados como fontes instrutoras do pedido de tombamento da Casa. A produção desse novo estudo, cujo conteúdo comporta narrativas ainda não mobilizados nas produções anteriores, foi possível mediante o apoio financeiro do IPHAN. Vejamos a seguir o contexto em que o fomento se desenvolveu.

No ano de 2010, em prol da valorização da vertente imaterial do patrimônio cultural de comunidades afro-brasileiras, indígenas, ciganas etc, o IPHAN, através do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, lançou um edital com objetivo de fornecer apoio a projetos de pesquisa, documentação e tratamento de informações. Nesse sentido, o apoio institucional seria diretamente direcionado para a “melhoria das condições de continuidade” e manutenção dos saberes, da memória, formas de expressão, festas, lugares, vinculados aos grupos acima enumerados (IPHAN, Edital nº 001/2010).

Dada a oportunidade, o Ilê Oxumarê concorreu com um projeto intitulado “Memória e História da Casa de Oxumarê: tradição ancestral e saber preservado”. Figurando-se como um dos contemplados, o resultado do referido projeto converteu-se em um material escrito o qual acabou caracterizando-se como uma atualização dos laudos

³⁸ A civilização iorubana foi estabelecida através de cidades estados, através das quais reis divinizados e mitos de fundação atuam na ordem temporal, determinando hierarquias de poder político e religioso. (LODY, 2005, p.89)

anteriormente entregues ao instituto, sendo assim anexado ao processo de tombamento. Contudo, quais seriam as principais atualizações contidas no documento?

A atualização mais notória e que parece indicar algo bastante relevante em relação ao que estamos tratando concentra-se na identificação do africano Talabi como o grande fundador do culto praticado na Casa de Oxumarê. Nos laudos anteriores, a fundação da Casa é remetida à figura de Salacó, caracterizado como um “tio africano” no laudo produzido em 2002 e, posteriormente, como um mulato em 2007. Por sua vez, no documento produzido em 2012, o mesmo Salacó se faz presente e, ainda que sobre ele repouse a imagem de um grande articulador na consolidação do Ilê, este já não figura como o fundador da Casa e sim como um posterior herdeiro da cadeira de babalorixá, como pode ser visualizado na figura 3, que no presente trabalho ilustra o ciclo sacerdotal do terreiro.

A análise dos três documentos deixa patente que a corrida pelo tombamento e a consequente produção de um novo material resultou em um processo de resgate da ancestralidade do terreiro, no qual, ao que parece, novos conhecimentos acerca da memória comunitária puderam ser acessados e assim publicizados. Em outras palavras, o desenvolvimento do projeto “Memória e História da Casa de Oxumarê: tradição ancestral e saber preservado” permitiu ao Ilê externalizar um acúmulo de memórias, saberes e a possibilidade de uma antiguidade, comparável a de outros grandes terreiros tombados pela instituição.

A experiência do Ilê Oxumarê evidencia que “tornar-se” patrimônio cultural é parte de um processo que conta obrigatoriamente com a exaltação de características únicas, afinal, para ser patrimônio é necessário trazer em seu repertório cultural aspectos de uma originalidade. Dito de outra forma, é preciso ter cultura não apenas para si, mas para mostrar aos outros, senão de forma performática como coloca Carneiro da Cunha

(2009), ao menos através da eleição e transcrição de aspectos intangíveis - como narrativas e vivências-, em documentos, livros e laudos, o que é mostrado no presente episódio. Com efeito, evidencia-se a necessidade de tornar-se matriz em atas e papéis oficiais.

Nesse contexto, interessa questionarmos se os processos de tombamento não corportariam em si “equivocações”, no sentido proposto por Viveiros de Castro (2011). Para o autor, o equívoco seria parte inerente dos processos de traduções. Assim, ele não seria um erro ou uma ilusão, mas a condição de toda relação social, incluindo inclusive um procedimento tão caro à antropologia, isto é, a relação entre o discurso do nativo e o discurso do antropólogo.

Cabe considerar que os processos de tombamentos também são construídos a partir de discursos e na relação entre eles. Nesse contexto, comportam o discurso nativo - ou seja, daqueles que almejam o “selo de patrimônio cultural”- e o discurso institucional, que em menor ou maior grau ampara-se em um arcabouço legal, ao mesmo tempo em que constrói critérios de seleção. É portanto na relação entre estes distintos discursos que são produzidas as “equivocações”. Vejamos um exemplo.

Ao estabelecer os critérios de seleção em meio a diversidade de terreiros, o IPHAN optou por priorizar tombamentos de Casas matrizes de culto, ou com risco eminente de perda. (Memorando nº19 de 07/04/2003, Processo 1498-T-02). Postura que de certa forma evidencia uma “hieraquia de valores que é mobilizada politicamente para justificar a preservação” (Chagas, 2011, p.119). Diante disso, como vimos, o instituto entendeu que o Ilê Oxumarê não atendia aos critérios prioritários de seleção, tendo sido seu processo de tombamento estendido por anos a fio.

Contudo, longe do que supôs o discurso institucional, na micropolítica dos terreiros o “status” de matriz não se restringe unicamente a Casas como a Casa Branca, o Gantois e ao Axé Opo Afonjá, ainda que seja indiscutível a relevância desses terreiros para a

organização do que hoje denomina-se candomblé. Digo isto para chegar a questão de que o Ilê Oxumarê, do ponto de vista de sua organização ritual e de uma espécie de genealogia de santo, não deixa de ser uma matriz, tendo sido responsável, através da “formação” de importantes sacerdotes, pela discriminação do candomblé em vários pontos do Brasil. Nesse sentido, terreiros menores consideram-se filhos do Ilê Oxumarê, reconhecendo nele sua fonte litúrgica e espiritual. Tal fato inclusive foi evidenciado no primeiro laudo produzido (2002) com vistas ao tombamento. Posteriormente na documentação de 2007, a informação volta a aparecer acompanhada de uma lista de filiações dessa matriz, dentre os quais cito: *Ilê Oju Onirê* (SP); *Xangô Alirá* (SP); *Ilê Axé Ibá Ogum* (BA); *Axé Ewe* (BA); *Ilê Axé Togum Araká* (BA); etc.

Com efeito, o equívoco não consiste em denominar grandes e já legitimados terreiros baianos como matrizes, que de fato o são, mas em restringir a extensão desse “status”, uma vez que, no limite, demais terreiros desde de que formadores de outros, podem trazer a matricidade em seu discurso. Não se trata portanto de apontar quem está certo ou errado, uma vez que o equívoco é um “fundamento mesmo da relação que o implica, e que é sempre uma relação com a exterioridade” (Viveiros de Castro, 2011, p.154). Trata-se de apreender que em menor ou maior grau, os processos de tombamentos, mesmo com suas “equivocações”, não são completamente estanques, comportando certas negociações.

Diante do aludido, é possível concluir que no contexto das relações entre os terreiros, as políticas culturais de salvaguarda não vieram contemporaneamente substituir paradigmas como pureza africana, fato que seria impossível, mas incrementar certa produção de diferença baseada em prestígio e visibilidade, extrapolando o contexto litúrgico e habitando outras instâncias. Na acasião da minha primeira pesquisa de campo em Salvador, no ano de 2013, pude observar através de um passeio turístico como essa

lógica encontra-se de certa forma enraizada para além dos muros dos terreiros. A seguir, peço licença para narrar tal fato.

Era 15 de janeiro de 2013, estava em campo há cerca de 10 dias e resolvi ir até o Pelourinho. A primeira vez que estive lá, já estava próximo do anoitecer e acabei não adentrando muito por suas ruelas. Por estar sozinha, segui o conselho de amigos soteropolitanos e resolvi procurar um guia turístico para me orientar nessa primeira incursão. Os guias são credenciados pela prefeitura e trabalham levando os turistas pra cima e pra baixo pelas ladeiras, parando nos principais pontos turísticos e contando histórias locais. Em frente ao elevador Lacerda, aproximei-me de um grupo de turistas acampanhados de um guia e com o convite feito resolvi unir-me a eles. Apreciamos o ensaio da escola do Olodum, fotografamos igrejas, compramos *souvenirs*, um típico passeio turístico. No retorno e antes do guia se despedir, um dos turistas lhe perguntou sobre os terreiros da cidade, algo como: “Nós gostaríamos de conhecer algum terreiro, você indicaria algum?” O guia pensou um pouco e respondeu ao grupo que o melhor a ser feito era entrar em contato com alguma agência de turismo que possuía esse passeio, mas que se optassem por irem sozinhos, era recomendável que procurassem um terreiro organizado, um que fosse tombado pelo patrimônio histórico, ou que tivesse pelo menos museu. (...)

Posteriormente, com o aprofundamento das leituras e a análise dos dados, ao recordar dessa passagem pude vislumbrar que esse simples “passeio de turista” guardava questões relevantes. A orientação do guia, divide claramente os terreiros em dois polos opostos: os candomblés “organizados”, tombados ou com museus e os outros. Neste contexto, é possível identificar que a valorização provocada pelo “selo do estado” extrapola o circuito interno das Casas de candomblé, habitando o discurso externo produzido sobre estas, representado nesse caso pela máxima do turismo.

Como vimos, o povo de santo passou a buscar uma reparação pelas décadas de perseguição patrocinada pelo Estado, visualizando a possibilidade de manutenção e proteção de seus espaços sagrados através do tombamento. O pedido inaugural, na década de 80, foi contestado e após mobilizações diversas conquistado. Posteriormente, em 2002, o IPHAN admitiu que a política de proteção aos terreiros vem assumindo a característica de atuar enquanto uma “forma de minorar a enorme dívida do Estado para com os povos de raça negra, através do reconhecimento cada vez maior do valor fundamental de sua valiosa contribuição na formação do povo brasileiro” (IPHAN, Ata da 37ª reunião do Conselho Consultivo, p.20). Nesse sentido, o discurso institucional, outrora estanque, em certos momentos emparelha-se ao discurso das comunidades quando da exposição de suas demandas.

Contudo, a repressão vivida pelos terreiros e a apreensão de seus objetos sagrados em batidas policiais, deixaram outras tantas marcas, uma vez que fomentaram uma representação histórica e conseqüentemente museográfica do povo de santo e de sua cultura material baseada em curadorias relacionadas pejorativamente à feitiçaria, patologia, a exotização ou a criminologia. Refutando tais classificações, e buscando formas de combater os efeitos danosos de anos de perseguição, o povo de santo passou a empreender um movimento de auto-musealização, no qual cada terreiro, livre de interpretações externas, passou a falar de si. Nessa perspectiva, além de patrimônio cultural, o terreiro também virou museu. O próximo capítulo ocupa-se das questões que emergem a partir fenômeno, analisando-o a partir de duas experiências concretizadas em dois terreiros de origem banto, de tradição congo-angola: o terreiro São Jorge Filho da Goméia e o terreiro Mokambo.

3. Os terreiros e o processo de musealização

O processo de musealização dos terreiros de candomblé, iniciou-se na década de 80 através da iniciativa de mãe Stella, respeitada ialorixá do *Ilê Axe Opó Afonjá*. Inspirada por uma viagem que fez à Nigéria, na qual conheceu alguns museus, mãe Stella retornou ao Brasil certa de que poderia reunir diversos objetos e roupas de mãe Aninha e mãe Senhora e contar, através de um museu, a história da consolidação do candomblé do ponto de vista do terreiro. Nesse contexto, com a ajuda de Vera Felicidade- importante filha da Casa-, foi fundado em 1982 nas dependências do terreiro, o Museu *Ilê Ohun Lailai*, que em iorubá significa Casa das coisas antigas. O nome é bastante significativo, “coisas antigas”, uma vez que, como já havia observado Sansi (2007), para além das roupas e outros objetos, foram ali abrigados os santos católicos não mais necessários ao contexto litúrgico. Vale lembrar que Mãe Stella protagonizou o movimento (anteriormente citado) que na década de 80 recusou o sincretismo afro-católico no contexto das tradições de matriz africana.

Após essa iniciativa, a partir da década de 90, outros terreiros de Salvador aderiram ao processo – ou seja, organizaram um acervo e transformaram algum espaço do terreiro em “sala de exposição”. É importante destacar que este movimento é algo que parte das próprias comunidades desses centros de religiosidade, configurando-se em práticas de preservação e curadoria que independem do reconhecimento do IPHAN, do IPAC, ou mesmo de outras instituições. Na esteira desse processo, em 1992, no contexto do terreiro do Gantois foi organizado o Memorial Mãe Menininha, cujo acervo conta com inúmeras peças de uso ritualístico e pessoal da ialorixá, considerada por muitos como a mais influente do Brasil.

É interessante destacar que iniciativas semelhantes também emergiram em outros contextos etnográficos. Refiro-me à apropriação da idéia de museu pelas comunidades indígenas, processo que no Brasil data do início da década de 90. Um exemplo desta

discussão é o trabalho de José Ribamar Bessa Freire (2009). Intitulado *A descoberta do Museu pelos índios*, seu texto discute a potencialidade destes espaços enquanto revigorador da identidade de diferentes etnias. Segundo o autor quase todos os indígenas que tiveram acesso aos museus e exposições identificaram-nos como lugares de conhecimento, de estudo e de guarda da memória. Bessa Freire ainda indica:

No entanto, os índios, hoje, não aceitam mais passivamente que os museus construídos por não índios tenham o monopólio do discurso histórico que lhes diz respeito. Querem deixar de ser apenas “musealizável”, para se tornarem também agentes organizadores de sua memória. A existência de museus tribais pode não apenas enriquecer os museus etnográficos, mas contribuir para a formação dos grandes museus nacionais. (FREIRE, 2009, p.249).

A questão que se coloca aqui é a da legitimidade e autoridade do discurso museológico e a necessidade que os indígenas sentiram de assumir sua própria representatividade histórica nestes espaços de memória. A respeito dessa discussão não podemos deixar de considerar, como afirmou Mário Chagas (1998), que todo espaço museal apresenta um determinado discurso sobre a realidade. Isso significa dizer que o museu não é um ambiente neutro nem tão pouco apolítico, fato que aumenta ainda mais a importância do surgimento destes espaços a fim de diversificar o discurso museológico tradicional.

Nesse contexto, a atuação de atores outrora marginalizados reabre a possibilidade de (re) escrita ou (re) interpretação da história, através de outras e novas narrativas, o que transforma os museus em um campo privilegiado na discussão antropológica. Na esteira dessa discussão, os museus organizados pelas comunidades afro-religiosas passaram a configurar-se como formas legítimas de musealização de um tipo específico de acervo,

com peculiaridades e características únicas, unida à vontade comunitária em assumir o controle das representações museográficas a respeito do povo de santo.

A fala de Anselmo Santos, Tata do Terreiro Mokambo é bastante ilustrativa:

Então...esses memoriais e museus nos terreiros de candomblé são fantásticos porque podem contar sua própria história, sem o olhar do outro...do antropólogo, do sociólogo, do “ólogo” (...) Se eu posso falar de mim, porque outras pessoas que vão falar? Eu sei o que eu posso falar, eu sei até aonde eu posso falar, então porque eu vou querer que outra pessoa venha falar por mim? Eu quero falar, eu to nessa religião faz 39 anos gente!

Ademais, é necessário acrescentar que observar estes objetos dentro do terreiro é observá-los dentro de seu contexto etnográfico, onde apesar de musealizados ainda se encontram em contato direto com o axé, ocupando suas posições na vivacidade e dinâmica religiosa, pois, como afirma Rita Amaral:

Os objetos materiais ocupam uma posição extremamente peculiar em todas as culturas, mas muito particularmente na cultura religiosa afrobrasileira, conformando muitas vezes a própria identidade religiosa do grupo. Por exemplo: o rito queto toca os atabaques com aguidavis (varas de marmelo), diferenciando-se do rito angola, que não os utiliza e toca com as mãos. O axé, energia vital, fundamento maior destas religiões, é fixado em objetos vários e por meio deles se transmite. (AMARAL,2003).

Com efeito, as iniciativas nativas de organizarem museus conforme sua própria idéia e concepção podem ser interpretadas como um posicionamento político que vai além da busca pelo reconhecimento institucional, pelo “selo do estado”. Neste sentido, é possível identificar nestes museus uma "política de resistência", tomando de empréstimo o

termo utilizado por James Clifford (2009) ao descrever dois museus (*Cento Cultural de U'mista e o Museu Kwagiulth*) por ele demonimados como tribais ou regionais, cuja organização se dava no interior de aldeias indígenas. Segundo o autor:

De forma esquemática, podemos dizer que os (museus) regionais expressam a cultura local, o parentesco, a etnicidade, a tradição e uma política de resistência. Já os museus "maiores" articulam cultura cosmopolita, ciência, arte e humanismo_frequentemente com uma tendência nacional (CLIFFORD, 2009, p.269).

Os museus em questão, constituídos no interior dos terreiros, expressam algumas particularidades próprias à religiosidade afro-brasileira, uma vez que em sua maioria são museus que fazem referências à autoridade religiosa e à linhagem da família de santo, responsáveis por sustentar as raízes do terreiro. Basta observarmos que boa parte deles configuram-se como memoriais, cuja narrativa concentra-se na figura do líder religioso. Construída através de importantes signos, a expografia do terreiro Mokambo, a qual nos deteremos adiante, apresenta-se ao observador mais atento enquanto uma narrativa biográfica da própria vida religiosa de Tata Anselmo. A raiz de sua tradição é evidenciada através de fotos e textos explicativos. Os objetos iniciáticos, cuidadosamente guardados em vitrinas, são testemunhos materiais de sua inserção na vida religiosa. Os inquices Dandalunda e Tempo, representados no museu, são as divindades africanas para as quais o zelador de santo foi iniciado e Pena Dourada é o caboclo que se manifesta através de seu corpo.

Outro ponto a ser levantado é que a experiência nativa em questão pode ser interpretada como um contraponto à museologia clássica, na qual durante anos imperou certo tipo de exposição histórica do negro, geralmente ligada à escravidão ou a certas distorções ou exotizações de sua realidade religiosa. Ademais, a transformação de um

objeto sacro oriundo do candomblé em objeto de exposição em museus convencionais já gerou, como veremos, discussões no contexto das comunidades. Primeiro pelo preconceito que ainda paira sobre as religiões de matriz africana (muitas vezes transportado para sua representação museográfica) mas, sobretudo pela origem dessas coleções estar relacionada à repressão policial e suas confiscações.

Maggie (2005) analisou como a idéia de magia habitava as concepções da sociedade identificando parte do acervo do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro - particularmente os artefatos recolhidos pela polícia em “casas de fazer macumba”, terreiros e centros espíritas -, como prova material de que o feitiço existiria. Segundo a autora, ao perseguir os ditos feiticeiros afim de coibir suas práticas, os policiais acabaram por reconhecer o valor da feitiçaria enquanto uma técnica efetiva.

No Rio de Janeiro, peritos da polícia eram chamados a opinar sobre os materiais apreendidos e os classificaram como de “magia negra”, parte do “arsenal dos bruxos”, “objetos próprios para a exploração do falso espiritismo”, “objetos de bruxaria”, “coisas necessárias à mise-em-scène da macumba e candomblé”, “objetos próprios para fazer o mal, ebó (embó)”. (MAGGIE, 2005, p.38)

Nesse contexto, a mesma instância (delegacia) responsável pela pesquição à feitiçaria era a guardiã de seus “perigosos” objetos. A coleção formada a partir destas apreensões foi nomeada “Coleção Afro-Brasileira, jogos, entorpecentes, atividades subversivas, falsificações de notas e moedas, mistificação”, tombada pelo SPHAN (atual IPHAN) em 1938 e inserida no Livro Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Depois de tombados os objetos dessa coleção passaram a integrar, a partir de 1945, o acervo do Museu de Criminologia do Rio de Janeiro (Maggie, 2005). No contexto museal, conforme relata a autora, estas peças não perderam, do ponto de vista da sociedade, sua

eficácia mágica, uma vez que tornou-se prática comum os visitantes do museu deixarem “oferendas” como flores e moedas aos pés das imagens expostas.

Além da exposição em museu policial como prova material da existência do mal, a classificação à qual estas peças foram submetidas ao serem tombadas, isto é, sua associação a atividades negativas e ilícitas como “jogos, entorpecentes, atividades subversivas, falsificações de notas e moedas, mistificação” é igualmente problemática do ponto de vista de sua conotação pejorativa. Outro equívoco, segundo apontou Corrêa, refere-se à atribuição do “status” de coleção museológica afrobrasileira, pois, como afirma o autor:

Trata-se de uma coleção museológica que representa os confrontos civilizacionais e culturais no campo religioso brasileiro, do ponto de vista da sociedade eurocêntrica, iconoclasta, positivista e cientificista. Essa Coleção de Magia Negra representa o ‘olhar ocidental’ e o olhar policial sobre as diferentes formas de religiosidade não-cristãs, sincretizadas e hibridizadas, que foram atravessadas pelos estereótipos e representações do diabólico, do satânico e da malignidade européia. Do ponto de vista do ‘olhar policial’ e do ‘olhar estético’, apresentados aqui, seria um erro continuar classificando essa coleção com o estatuto museológico do campo religioso afrobrasileiro (CORRÊA, p.40, 2006).

Na esteira da discussão de Maggie, Corrêa (2006) aponta o erro cometido ao classificar essa coleção em específico com o “estatuto museológico” do campo afrobrasileiro, pois tal classificação reifica a ideologia da satanização e diabolização da arte e da cultura de origem africana no Brasil. Segundo o autor, uma classificação fiel deste acervo parece indicar a necessidade de outro tratamento museológico, elaborado através de uma nova interpretação, um novo processo de musealização, que só poderá ser feito por meio de uma museologia plural que incorpore os diferentes olhares sobre esses objetos e peças religiosas. Ainda, no que se refere ao tema deste estudo - isto é, os museus que

coexistem com os terreiros de candomblé, bem como a patrimonialização destes templos - o autor afirma serem as próprias Casas de culto, tombadas pelos órgãos do patrimônio cultural, os verdadeiros e autênticos museus da cultura e arte afrobrasileira.

É interessante observar que até a década de 80 o IPHAN não havia tombado nenhum terreiro de candomblé. Como vimos, o primeiro tombamento dessa natureza foi amplamente questionado (sob diversos argumentos) pelos conselheiros do instituto, efetuando-se somente após muita mobilização e discussão. Contudo, é no mínimo curioso que em 1938 o IPHAN aparentemente não tenha apresentado problema algum em tomar uma coleção museológica que continha objetos apreendidos em terreiros e misturados arbitrariamente à entropentes, jogos, moedas falsificadas e outras peças de caráter ilícito. Porque não tomar um terreiro de candomblé, espaço sagrado do qual esses objetos eram originários? E tomar esses objetos inseridos em uma coleção de classificação duvidosa?

De fato, o tombamento de uma coleção formulada a partir de batidas policiais pode ser interpretado como um reconhecimento de que aqueles objetos formavam uma espécie de “patrimônio cultural” da criminologia brasileira. Ao passo que o tombamento da Casa Branca significou, sobretudo, o reconhecimento daquele espaço (e seus objetos) enquanto *locus* de uma religião legítima com manifestações culturais específicas. Como vimos, mesmo que lentamente, o entendimento do que deveria compor o patrimônio cultural da nação ampliou-se, bem como modificaram-se os critérios.

Em *The hidden life of stones. Historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia*, Roger Sansi (2005), faz referência a uma coleção de objetos religiosos do candomblé publicizada pelo Museu de Medicina Legal de Salvador, museu este cujo acervo é também policial. Segundo Sansi, a exposição destes objetos neste museu em específico foi totalmente repudiada pelo Movimento Negro, sob o argumento de que a

coleção teria sido formada através de invasões e ações violentas aos terreiros por parte dos policiais. Em suma, o Movimento Negro acabava por contestar a legitimidade dessa instituição em expor estas peças. O problema agravava-se uma vez que uma das peças era uma *otá*³⁹, objeto sacro (presente nos assentamentos) que não deve ser exposto.

Em 1976 o Museu de Medicina Legal é reinaugurado após uma reformulação, recebendo a partir de então o nome de Museu Estácio de Lima. Nesse contexto, como nos conta Sansi (2005), em 1996 alguns intelectuais e algumas Casas de candomblé (Opo Afonjá, Cobre, Bate Folha, Casa Branca, Bogum e Alaketu) resolveram processar a instituição sob a acusação de que peças da arte sagrada não poderiam ser expostas com o discurso criminológico e patológico. Exigia-se que à cultura material do candomblé fosse atribuída o mesmo valor que recaía sobre a arte ocidental. Ainda de acordo com o autor, as partes envolvidas (terreiros e o museu) chegaram a um acordo que estipulou que estes objetos deveriam ser temporariamente encaminhados ao Museu da Cidade (pertencente à Fundação Gregório de Matos), reconhecido como o local adequado para que tais objetos fossem publicizados, com exceção da pedra (*otã*), que em hipótese alguma deveria continuar em exposição.

Desta forma, podemos concluir que a exposição de certos objetos sacros afro-brasileiros, bem como a revelação de ritos e conhecimentos específicos divididos apenas entre os iniciados na religião, correspondem à violação de um código interno acerca da proteção de valores, signos e conhecimentos ancestrais, fato que como podemos perceber na fala de Tata Anselmo reproduzida abaixo, caracteriza-se como uma preocupação para os zeladores dos terreiros.

³⁹ Pedra sobre a qual o axé ("força sagrada") de um orixá é fixado por meio de ritos consagratórios. Uma *otá* deve permanecer guardada junto aos assentamentos do terreiro, não podendo ser exposta.

Nos memoriais de terreiros as pessoas da Casa é que vão falar, nos outros museus são os antropólogos, sociólogos que falam, através de pesquisas, que tem sua validade pelo amor de Deus, eu não to desvalorizando não! Mas eu por exemplo aqui posso falar de mim, da minha tradição. Eu não posso falar do Gantois, eu não posso falar do Afonjá, eu não posso falar de outra Casa, eu tenho que falar de mim. Então se eu falo de mim, o Afonjá fala dele, cada um fala de si, isso num futuro pode dar até uma agilidade nas pesquisas não é? E nós vamos estar com o nosso conhecimento ancestral resguardado, que a verdade é que muitas Casas abriram suas portas pra sociólogos e antropólogos que entraram por um caminho que não devia, então hoje você vê muita besteira que o pessoal escreve sobre candomblé. Então é importante você poder contar sua história, por exemplo tem histórias de Seu João da Gomeia que não está em museu, em tese nenhuma mas eu sei. Porque eu sei? Porque minha mãe de santo, que era filha de santo dele, ouviu dele e me contou (...).

A fala do Tata permite interpretar que estes espaços museais podem agir como formas de externalização controlada do contexto e dos conhecimentos litúrgicos. Uma espécie de curadoria religiosa, na qual os terreiros podem contar suas histórias com a certeza de manter o “conhecimento ancestral resguardado”. Ademais, ao defender que cada Casa deva falar sobre si, o sacerdote evidencia que cada terreiro, apesar de suas similaridades, caracteriza-se enquanto um grupo particular. Nessa perspectiva, cada Casa de candomblé se identifica como um reino, como já citado no presente trabalho através da carta de Baba Pecê à comunidade candomblecista.

Contudo, as relações entre terreiros e museus nem sempre foram marcadas por conflitos. Segundo Sansi (2007), os museus atuaram enquanto mediadores na relação entre o candomblé e o mundo da cultura oficial. De acordo com o autor, o Museu Afro-Brasileiro da UFBA, (MAFRO) fundado na década de 80, procurou na elaboração de sua

curadoria afastar a visão patológica e negativa que recaía sobre o candomblé e seus objetos de culto. Nesse intento, o museu atraiu a simpatia de líderes religiosos que inclusive doaram peças para seu acervo⁴⁰. Nas dependências do MAFRO, encontram-se também expostos os painéis de madeira talhados por Carybé, através dos quais o artista empreendeu uma representação estética dos orixás e de suas insígnas. Desta perspectiva, o museu “pretende ser um espaço de identidade e memória da população afro-descendente” (MAFRO/UFBA, 2006).

Em 2013 as peças que integravam a polêmica coleção de objetos litúrgicos, descrita por Sansi (2005), foram definitivamente transferidas para o MAFRO. Em minha última visita à instituição, em março de 2014, fui informada que os inúmeros objetos da coleção Estácio de Lima estavam em processo de análise para catalogação e restauro.

Diante das questões aqui expostas inferimos que a classificação de um acervo afro-religioso, incluindo a “agência” dos objetos e a decisão de musealiza-los ou não, passa pelo entendimento de uma cosmovisão, em muitos casos não compartilhada por todos os curadores. Vislumbraremos um exemplo a esse respeito através da participação do museólogo Antonio Marcos (UFBA) no contexto de organização do museu do terreiro São Jorge Filho da Goméia. Segundo relatou, somente ao ser escolhido pelo inquite Bamburucema para integrar o *ngunzo* (axé) do terreiro é que a idéia do museu pode expandir-se, uma vez que ele, enquanto museólogo e agora pertencente ao grupo de culto da Casa, teve maior acesso à cosmologia e as histórias da família de santo. Voltaremos a essa questão.

⁴⁰ Dentre as inúmeras ações realizadas pelo MAFRO em prol da valorização e da quebra de estereótipos negativos do qual o candomblé recorrentemente é alvo, destaca-se um material elaborado com a ajuda do Centro de Estudos Afro-Orientais (UFBA). Tendo em vista a grande visitação do público escolar, a publicação traz em seu conteúdo, um guia para que o professor, em sala de aula, possa ter subsídios para abordar a temática da religiosidade afro-brasileira através de textos explicativos que situam o candomblé como uma herança cultural da população negra. Para acessar o conteúdo: <http://www.mafro.ceao.ufba.br/userfiles/files/Material%20do%20Professor%20-%20Afro-Brasileiro.pdf>

Contudo, se os terreiros apropriaram-se da idéia de museu, reinterpretando-a e inserindo-a em seu contexto espacial, também é verdade que os museus baianos introjetaram certas práticas e conhecimentos religiosos afro-religiosas em seu cotidiano. Defendo tal idéia apoiando-me num fato ocorrido no início de 2014, nas dependências do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFBA (MAE) cuja instalação se dá no mesmo prédio que o citado MAFRO, no sub-solo da antiga Faculdade de Medicina localizada no Terreiro de Jesus (Pelourinho). No período em questão eu havia voltado para Salvador para uma curta pesquisa de campo e, através de amigos que lá fiz, soube que dias atrás o prédio do MAE havia recebido a visita de um pai de santo, chamado ao museu com o objetivo de purificar suas dependências. A iniciativa teria partido do fato do museu abrigar urnas funerárias Aratu, o que poderia contribuir com a presença de *eguns* (espíritos desencarnados) no ambiente, fato que demandaria tal “limpeza”.

Também, conforme observou Lody (2006), os saberes dos artesãos, músicos, sacerdotes e outros membros da complexa hierarquia dos terreiros têm sido acionados a fim de ajudarem na classificação de coleções museológicas de objetos afro-brasileiros. Dessa forma, tais informantes opinam sobre materiais, funções litúrgicas dos objetos, tecnologias, além de contribuírem com a indispensável base acerca da mitologia em questão.

Feitas essas colocações acerca do fenômeno das musealizações *in situ*, cabe considerarmos que essa “externalização controlada”, empreendida pelos terreiros, carregam em seu bojo a valorização de componentes étnicos-religiosos específicos, representativos das nações e tradições às quais pertencem essas Casas de culto. Sansi (2007) concluiu que o museu do *Axé Opo Afonjá* sintetiza, através da história de uma dinastia real de mães de santo, a cultura iorubana “pura”. Nessa perspectiva, ao abordarmos à narrativa museográfica do Terreiro São Jorge Filho da Goméia e do Terreiro

Mokambo, veremos, que os museus dessas Casas possuem em comum o fato de comportarem em sua gênese um movimento de reação da cultura banto, de tradição congolanga, em meio a supremacia nagô-iorubana.

3.1 Uma linhagem, dois terreiros e dois museus.

O terreiro São Jorge Filho da Goméia e o terreiro Mokambo configuram-se como casas de culto congo/angola oriundas de uma mesma linhagem religiosa concentrada na figura de João Alves Torres Filho, o popular Joãozinho da Goméia. No entanto, a narrativa compartilhada entre os terreiros acerca da origem desta tradição na Bahia, remete-se inicialmente a Mestre Jubiabá, cujo nome de batismo era Manuel Severiano de Abreu.

Dentro do mundo religioso afro-baiano Jubiabá é considerado uma figura controversa, pois, acusado de não seguir os preceitos da religião dos orixás, possuía pouco prestígio entre as Casas consideradas puras e tradicionais. Tata Anselmo, zelador de santo do terreiro Mokambo e herdeiro dessa tradição, relatou que Jubiabá não assumia publicamente a condição de candomblezeiro a fim de evitar problemas com a polícia em uma época em que o candomblé era constantemente alvo de ataques. Assim, como uma estratégia defensiva, o pai de santo teria preferido associar seu nome ao espiritismo, fundando o “Centro Espírita Paz, Esperança e Caridade”, fixando-se, após algumas mudanças, no Morro da Cruz do Cosme.

Mesmo afastando-se da caracterização de candomblezeiro, Jubiabá não deixou de ser acusado de praticante da falsa medicina. Nesse contexto, o terreiro passou a ser alvo de uma série de invasões policiais, que levaram à apreensão de diversos objetos de culto. Segundo Sansi (2007), a polícia teria invadido o terreiro em 5 de outubro de 1921 com o

intuito de dar uma lição em Jubiabá, apropriando-se nesta ocasião da cadeira do líder religioso momentos antes desde cair em transe. O objeto, assento do poder do pai-de-santo, encontra-se no acervo do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia junto a outras peças apreendidas de forma semelhante. (Sansi, 2007). A coleção em questão é formada por “conjuntos de peças de madeira, ferro, buzios, latão, flandre, tecido, cerâmica, sendo algumas africanas, outras muito próximas do ideal de estético africano” (Lody, 2005, p. 65).

Para além da invasão policial em questão, no já citado artigo de Lühning (1996) aparecem outras referências a investidas contra o terreiro de Jubiabá. Duas destas possuem datas bastante próximas, 4 e 7 de outubro de 1921, e uma terceira, dez anos depois, em 12 de maio de 1931, todas noticiadas no Jornal A Tarde. Outro fato que gerou bastante especulação em torno da figura do pai-de-santo foi a obra escrita por Jorge Amado em 1935 cujo título levava seu nome. Em 21 de maio de 1936, através de uma matéria intitulada *Personagem de romance e da vida- Jubiabá não gostou do livro de Jorge Amado (...)*, o jornal Estado da Bahia traz a tona a questão. Em seu depoimento, o pai de santo afirmou não ter gostado de ver o nome de seu caboclo vinculado ao personagem de Jorge Amado (Jornal Estado da Bahia, 1976).

De fato, o livro acabou gerando certo desconforto entre o escritor e o pai de santo, fato que levou Jorge Amado a esclarecer publicamente que seu personagem não era inspirado no líder religioso. Segundo Clay (2006), Jorge Amado revelou em entrevista ao mesmo jornal que não pensou em Severiano Manoel de Abreu enquanto escrevia seu romance, ao contrário, a inspiração para a construção do personagem teria sido cunhada a partir de outros outros líderes religiosos, como o babalaô Martiniano do Bonfim, um dos grandes símbolos da pureza africana no candomblé baiano.

Os caminhos de Jubiabá e João da Goméia cruzaram-se quando o último, ainda pequeno, foi levado por sua madrinha ao terreiro do pai de santo em busca de cura. Nascido no ano de 1914, no município baiano de Inhambupe, segundo relatou Tata Anselmo, Joãozinho sofria de fortes dores de cabeça, interpretadas como uma necessidade imediata de iniciação na religião, ligada a exigência dos *inquices*. Contudo, tanto no mundo religioso, como na literatura especializada, a origem da iniciação de Joãozinho no candomblé é um assunto controverso.

Lody e Silva (2002) afirmam que ainda muito jovem, Joãozinho teria tornado-se zelador de santo em um terreiro na Rua da Goméia, em São Caetano, Salvador. Neste terreiro, o pai de santo praticava um candomblé de tradição angola cultuando *inquices* e *caboclos*. “Foi incorporando o caboclo Pedra Preta que este pai de santo se tornou famoso no meio religioso afro-brasileiro de Salvador, passando também a ser conhecido como João da Pedra Preta” (LODY; SILVA, 2002, p. 154). Os autores recuperam uma reportagem concedida por Olga de Alaketu ao jornal O Pasquim em 1972, na qual a sacerdotisa levanta dúvidas quanto a origem da iniciação do pai de santo:

Conheci muito Joãozinho. Antes dele tornar-se pai de santo, sem obrigação nenhuma ele ia lá em casa com a madrinha dele, era fora de tudo. Depois virou, mexeu, ele apareceu um dia batendo candomblé e ninguém sabe o porque. Então dizia que era filho de Iansã, filho de Oxossi, filho de num sei o que. Então ninguém sabe por onde ele principiou. (O PASQUIM, *apud* LODY; SILVA, p.155, 2002)

A desconfiança de Mãe Olga evidencia-se em sua fala. Vale considerar que, assim como Jubiabá, Joãozinho era alvo de opiniões controversas no mundo do candomblé baiano. As impressões negativas e duais que os dois líderes religiosos causavam

relacionava-se em parte com o movimento da tradição nagô pela “limpeza” e (re) africanização da religião em território brasileiro. Assim, como vimos, terreiros de origem banto, de tradição congo-angola, muitas vezes eram alvo de críticas por cultivarem elementos sincréticos e o culto a entidades ameríndias, como os caboclos.

A imprecisão quanto a vida ritual iniciática de João da Goméia, aparece também em uma nota de rodapé de Bastide, unida a acusações de atuação clandestina no contexto religioso:

Vimos, com efeitos que o babalorixá, deve obrigatoriamente passar pelas cerimônias de iniciação. Porém não deixam de existir alguns que são designados pelo nome de “clandestinos” ou de “feitos do pé para a mão”, e que são acusados de terem usurpado o título por ambição, sem a passagem prévia pelos ritos anteriores, tais babalorixas são então anatematizados pelos candomblés tradicionais. João da Goméia é um dos babalorixás clandestinos (BASTIDE, 1978, p. 67).

Como bem conhecido pelos pesquisadores interessados nos cultos afro-brasileiros, a iniciação significa o renascimento espiritual da pessoa dentro de um contexto litúrgico específico⁴¹. Assim, a consagração de um zelador de santo no candomblé envolve obrigatoriamente a passagem por ritos iniciáticos que possibilitam, após anos de dedicação, sua entrada segura e legítima na conjuntura religiosa. Ademais, como afirmou Parés (2011), o processo de iniciação configura-se como um dos meios mais eficazes para a sobrevivência de uma congregação religiosa dessa natureza.

Como herdeiro da tradição da Goméia, Tata Anselmo relatou em sua dissertação, que Joãozinho assumiu a posição de líder religioso após a morte de sua madrinha, então

⁴¹ Sobre a iniciação no candomblé ver LODY, Raul (2003). O povo de santo. Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos.

mãe-de-santo, tornando-se sacerdote aos 15 anos de idade. Em relação a origem da iniciação de João da Goméia, o Tata afirma que esta se deu no terreiro de Jubiabá, pelas mãos deste no ano de 1931 (Santos, 2008). Assim, com o intuito de clarificar e precisar a origem de sua linhagem religiosa, o zelador do terreiro Mokambo descreve-se como bisneto de Jubiabá, neto de João da Goméia e filho de Mãe Mirinha de Portão. Evidenciando a construção de uma rede de parentesco (família de santo) pautada na iniciação e transmissão dos conhecimentos ancestrais.

Apesar das controvérsias, Joãozinho da Goméia tornou-se sem dúvida um dos pais de santo mais conhecido da história do candomblé no Brasil, sendo protagonista de uma certa flexibilização das fronteiras entre as nações de candomblé, devido às especificidades de suas práticas rituais pautadas na tradição angola, mas com interferências nagô. (Lody; Silva, 2002) Ademais, João da Goméia tornou-se a personificação da união entre o lúdico e o sagrado, atuando fora do mundo do candomblé como um porta-voz midiático através da elaboração e apresentação de espetáculos de dança com ricos figurinos, dos quais emanava sua identidade afro-brasileira. Tal fase torna-se mais intensa na vida do zelador de santo após sua transferência para o Rio de Janeiro no final da década de 40.

Recuperando elementos coreográficos das danças rituais dos orixas, fez com que elas ganhassem outros palcos e públicos. Valores da vida sagrada ganharam formas expressivas alternativas, mostrando que seus significados poderiam ser estendidos para além dos limites preconizados pela tradição ortodoxa, que via nessas exibições uma transgressão ao costume hierarquizado dos terreiros. Enfim, estabeleceu pela expressão artística uma continuidade de sentido entre a coreografia religiosa africana que praticava dentro de seu terreiro e a dança que executava nos palcos, entre os quais o do Teatro Municipal do Rio de Janeiro (LODY; SILVA, p. 2002).

Em solo carioca, além de conquistar fama devido a suas apresentações de cunho artístico-religioso, João da Pedra Preta (como também era conhecido por conta do caboclo que se fazia presente mediante sua possessão) consolida-se como sacerdote, abrindo um prestigiado terreiro em Duque de Caxias. Atraindo políticos e artistas, sua Casa ficou popularmente conhecida como a Goméia do Rio – referência a seu terreiro na Rua da Goméia, em Salvador. Com a notoriedade, o pai-de-santo passa a ser chamado de Rei do Candomblé e a respeito da origem da alcunha, transcrevo um relato de Tata Anselmo:

Minha filha, sabe quem disse que o Joãozinho era rei do candomblé? Foi a rainha Elizabeth da Inglaterra. Ela, ainda princesa veio ao Brasil e Joãozinho fazia um espetáculo, porque ele também era coreógrafo e fez um espetáculo de dança de candomblé no teatro Cassino da Urca pra ela. Ela ficou tão encantada com o que viu que depois ela pediu pra chamar ele e parabenizou dizendo que se tivesse que ter um rei no que ele fazia o rei era ele. E a partir daí ele ficou conhecido como Rei do Candomblé.

No que tange ao desenvolvimento do candomblé na região sudeste, João da Goméia atuou como um grande disseminador da religião, tornando-se uma espécie de modelo. Para Lody e Silva (2002), a influência do pai de santo baiano atingiu de modo significativo a consolidação do candomblé paulista, uma vez que o rito Angola, do qual João era representante, foi um dos primeiros a se solidificar. Segundo os autores, João da Goméia, sobretudo a partir dos anos 60, passa a viajar à capital paulista com o objetivo de iniciar ou dar obrigação a pessoas já iniciadas no candomblé, ou oriundas da umbanda, cuja força era ascendente em São Paulo.

Nesse contexto, se em território baiano sua origem iniciática, seu comportamento como zelador de santo e a organização de seu culto eram contestados pelos candomblés que se propunham a seguir um rito considerado puramente africano, no sudeste, o pai-de-santo protagonizou o papel inverso, conquistando prestígio e destaque no campo religioso. Nesse contexto, apesar da notoriedade que a linhagem da Goméia conquistou, na Bahia ela parece ter ficado à margem, inclusive dos estudos etnográficos. Após a morte de Joãzinho em 1971, o candomblé paulista sentiu na raiz de suas origens uma reformulação. O candomblé de angola entrou em declínio e o ketu, através da influência nagô da Bahia, começou a se impôr com grandes disputas sobre tradição, origem e legitimidade (Dantas, 1988 *apud* Prandi, 1990).



Figura 6: Linhagem religiosa do Terreiro São Jorge Filho da Goméia e do Terreiro Mokambo (Raiz da Goméia).

Apesar de sua consolidação no Rio, João da Goméia deixa um legado espiritual em sua terra natal. Dentre os inúmeros iniciados em seu terreiro, destaca-se Mãe Mirinha de Portão, que à frente do terreiro São Jorge Filho da Goméia veio a tornar-se uma das grandes sacerdotisas do culto congo-angola na Bahia, cujo terreiro Mokambo é descendente direto. Vejamos a seguir, a partir do contexto dos terreiros supracitados, dois exemplos de organização museal em espaços religiosos.

3.2 Terreiro São Jorge Filho da Goméia e o Museu Comunitário

O terreiro São Jorge Filho da Goméia foi fundado em 1948 pela então líder religiosa Altamira Maria Conceição Souza, popular Mãe Mirinha. Ainda muito nova, com cerca de nove anos, a mameto foi iniciada na vida religiosa pelas mãos de Joãzinho da Goméia para o inquite Mutalombô, tendo como segundo inquite Bamburucema. Em vida, a mameto foi uma líder comunitária e nesse sentido destacou-se pela intensa luta política em busca de melhorias para a comunidade localizada próxima ao terreiro.

O contexto de iniciação da zeladora de santo ocorreu em condições um tanto inéditas. Na conjuntura dos terreiros, denomina-se como barco o grupo de pessoas (irmãos de esteira) que se encontra recolhido para o cumprimento de obrigações iniciáticas: barco de *iaôs* em terreiros nagôs, barco de *muzenza* em terreiros de origem banto e barco de *vodunsis* em terreiros de tradição jeje. Nesse contexto, o barco em que a mameto foi iniciada foi composto por 19 noviços, o que, devido à complexidade da iniciação, teria

demandado muito trabalho. De acordo com Tata Anselmo, ainda hoje este é o maior barco de noviços que se tem notícia dentro do candomblé.

Assentado no bairro de Portão, região carente do município de Lauro de Freitas - porção metropolitana de Salvador -, o terreiro São Jorge Filho da Goméia carrega as características de sua fundadora, destacando-se por sua influência na vida cotidiana da comunidade próxima ao terreiro através de ações beneficentes e da preocupação em inserir a população em suas atividades. Atualmente, o candomblé da Casa encontra-se sob responsabilidade de Maria Lúcia de Santana Neves, a mameto⁴² Kamurici, neta carnal de Mãe Mirinha. A estrutura física do terreiro, apesar de banto, é bastante semelhante à estrutura de um terreiro nagô, possuindo áreas de uso religioso e outras de uso habitacional. No telhado do terreiro, o arco e flecha, insígnia de Mutalombô⁴³, identifica à distância, para os que ainda caminham na rua, o regente da Casa.

No terreiro em específico, o espaço físico é compartilhado com as atividades provenientes da instalação do Ponto de Cultura no local, como oficinas de capoeira e de dança africana (frutos do convênio entre comunidades e o Ministério da Cultura) e com o Museu Comunitário. Também, o terreiro São Jorge Filho da Goméia possui um bloco afro, o *Bankoma*⁴⁴, que realiza grandes apresentações anuais no carnaval de Salvador, além de se propor a “levar a cultura afrobaiana” para outros países, destacando-se por esse motivo. Segundo a mameto do terreiro, o Bloco Afro Bankoma nasceu com o objetivo de trazer visibilidade às produções culturais das comunidades de terreiro, em especial o povo de origem banto. O grupo, inaugurado no ano de 2000 numa micareta no próprio bairro de Portão, atualmente integra o circuito oficial do carnaval soteropolitano dividindo espaço com blocos como o famoso Ilê Ayê. Durante a realização da pesquisa de campo, em visita

⁴² Palavra do tronco linguístico Kimbundu, língua do grupo Banto, para denominar a sacerdotisa do terreiro. Equivalente a ialorixá em iorubá.

⁴³ O inique Mutalombô foi associado a São Jorge. No candomblé ketu-nagô corresponde à Oxóssi

⁴⁴ A palavra *Bankoma*, é traduzida para o português como povo em festa.

ao terreito, foi possível presenciar a comunidade envolvida com os preparativos para as apresentações do grupo. O pátio do terreiro estava tomado por mulheres que trabalhavam coletivamente na confecção das fantasias, numa mistura de cores e adereços.

De fato, a dimensão festiva do carnaval parece fazer parte dessa linhagem religiosa, uma vez que Joãzinho da Goméia, além de seus espetáculos no Cassino da Urca, mantinha relações bem próximas com o carnaval. Segundo Lody e Silva (2002), nos anos 60, Joãzinho foi um participante ativo do carnaval carioca, no qual sua escola de samba do coração era a Império Serrano, onde desfila sempre em posição de destaque. Já nos anos 70, desgostoso com o rumo que a escola tomava, desfilou pela Imperatriz Leopoldinense.



Figura 7: Traje do *Bankoma* eposto no Museu Comunitário Mãe Mirinha de Portão. Foto: Sheiva Sorensen

Outra atividade inserida no contexto do terreiro é a produção artesanal da idumentária litúrgica, fato que também tem contribuído para a visibilidade da Casa. Desde 2008, através da tecelagem, a comunidade passou a produzir o chamado pano da costa ou *Alaka*⁴⁵. Segundo a mameto Kamurici, estes panos são peças fundamentais na composição da idumentária do povo de santo. “Roupa de candomblé não é mera peça de museu, está presente no cotidiano dos terreiros”, diz. De acordo com Lody (2006), apesar do simbolismo depositado nos turbantes, é na utilização do pano da costa em suas diversas cores e texturas, ou seja, liso, estampado, rendado ou listrado, que as mulheres demonstram sua posição hierárquica dentro da conjuntura do candomblé. Ademais, a maneira com que o pano da costa é amarrado pela *ekedi* (ou *makota*) quando as iniciadas entram em processo de possessão evidenciará características das divindades manifestadas.

A respeito do museu, os esforços comunitários para sua organização iniciam-se no ano 2000. Segundo a mameto Kamurici, a idéia de organizar um museu, além de homenagear mãe Mirinha, surgiu da necessidade de preservar a memória da comunidade e do candomblé de forma independente: “nós cansamos de ser apenas objeto de estudo”. “Hoje em dia tem museu com a cultura do povo negro, do candomblé, em muitos lugares, mas nós temos que contar nossa história”. Conforme a concepção da sacerdotisa um museu dentro de um terreiro, jamais poderia ser estático; assim como o candomblé, ele deveria ser “dinâmico, vivo e comunitário”.

Segundo relatou Marcos Passos - museólogo envolvido na organização -, uma das primeiras ações em nome do resgate da memória de Mirinha foi o lançamento em 2001 de um cartão postal com a face da mameto estampada. Nesse contexto, a comunidade passou a buscar apoio para a consolidação de um espaço de resgate de memórias e valorização da

⁴⁵ Dentro do mundo dos terreiros, é possível ainda identificar outros exemplos de produção dessa importante peça do trage litúrgico, como a Casa do Alaka, criada em 2002 no interior do Ilê Opó Afonjá e o Espaço Cultural Vovó Conceição, criado em 2006 pela comunidade do Terreiro da Casa Branca.

cultura do povo de santo. Em 2004, as pesquisas iniciadas tendo em vista um levantamento histórico e documental para o acervo do museu atuaram como instrutoras do processo de tombamento do terreiro pelo IPAC. Cerca de um ano depois, surgiu a oportunidade de dividir a experiência museal no Forum Social Mundial sediado em Porto Alegre, fato que, para Antonio Marcos, trouxe visibilidade à iniciativa atraindo o reconhecimento de profissionais importantes na área da museologia. Em consulta ao Guia dos Museus Brasileiros - região Nordeste (2011), publicação do Ministério da Cultura e do IBRAM (Instituto Brasileiro de Museus) que visa a construção de uma espécie de “cartografia” dos museus brasileiros, foi possível observar que no município de Lauro de Freitas, cidade da região metropolitana de Salvador onde se localiza o terreiro, existem apenas duas referências a instituições museais: Museu Comunitário Mãe Mirinha de Portão e Museu Afro Omon Ajagunan (Guia dos Museus Brasileiros, 2011, p. 76), ambos museus de terreiros.



Figura 8: Processo de catalogação do acervo. Museu comunitário Mãe Mirinha de Portão.¹ Fonte: Tribuna da Bahia/Acerco Museu Comunitário Mãe Mirinha de Portão.

O espaço do terreiro São Jorge Filho da Goméia destinado ao Museu Comunitário Mãe Mirinha de Portão é composto por uma única sala que abriga uma série de objetos litúrgicos que pertenceram à mameto, fotos e uma exposição que, segundo as monitoras do espaço, é pensada de forma conjunta por vários membros da comunidade. Próxima a essa construção, encontra-se uma sala destinada a inclusão digital dos habitantes do bairro de Portão.



Figura 9: Comunidade organiza a exposição *Nzila Caminho do Mundo*. Lauro de Freitas, 2007.⁴⁶ Fonte: Tribuna da Bahia/Acervo Museu Comunitário Mãe Mirinha de Portão.

Confeccionada de forma artesanal, a exposição do museu é trocada periodicamente, de modo a sempre fazer referência à elementos da cosmologia ou render homenagens a grande líder religiosa. A esse respeito, uma das monitoras explicou que a renovação das exposições é feita através de pesquisas que envolvem o diálogo com

⁴⁶ Imagem gentilmente concedida por Antonio Marcos Passos.

peças da comunidade em busca de informações sobre as raízes do terreiro, dentre outras questões que repousam sob o conhecimento dos mais velhos. Na ocasião da pesquisa de campo, as paredes do museu estavam artesanalmente cobertas com um tecido azul, no qual foram fixadas várias fotos de Mirinha. Um dos ícones expográficos centrais era uma árvore confeccionada também pelos membros da comunidade, representando a importância das raízes no mundo do candomblé. As palavras do falecido Tata Raimundo Kasutemi, (irmão carnal da atual mameto e importante líder comunitário) compartilhada no endereço virtual⁴⁷ mantido pela Casa é bastante significativa a esse respeito:

E lá em Portão a gente cultua o tempo numa árvore. Nossa comunidade é Banto. É um terreiro de Angola. Não se cultua somente o mar, a mata. Se cultua também esse aspecto mais energético e cosmológico. Se cultua a árvore e aí se aprende que a raiz se relaciona com os ancestrais, o conhecimento, o tronco com o tempo de agora, o caminho, e a copa com o futuro. Então esse culto ao tempo eu acho que também conduz e permite a transmissão do saber oral. É um tempo infinito, como nós, que somos eternos.

Desta perspectiva, a expografia externaliza fragmentos da mitologia banto, uma vez que o “tempo” cultuado numa árvore é uma clara referência ao inquite Kitembu, popularmente chamado Tempo⁴⁸, que segundo a liturgia do candomblé, em geral, habita uma gameleira branca, cuja “seiva teria originado os orixás” (Goldman,2005, p.8).

⁴⁷ O endereço mantido pelo terreiro é: <http://afrobankoma.blogspot.com.br/>. O espaço virtual possui como objetivo maior divulgar as atividades de cunho social e cultural desenvolvidas no âmbito do Ponto de Cultura Bankoma.

⁴⁸ Tempo associa-se a Iroko, orixá do panteão iorubano.



Figura 10: Foto de Mãe Mirinha, exposta no Museu Comunitário Mãe Mirinha de Portão.
Foto: Sheiva Sørensen.

A organização do museu em Portão contou com a ajuda do já citado museólogo Antonio Marcos, que por intermédio da professora Mária Célia Santos chegou ao terreiro do bairro de Portão com o objetivo de ajudar tecnicamente a comunidade. Assim, Marcos chega como um voluntário, uma pessoa de “fora do terreiro” e a este respeito relatou:

Eu sempre tive relações com as tradições da Bahia, eu participava de um grupo chamado *Exaltação à Bahia*, coordenado por minha mãe adotiva e nós estivemos sempre em contato com as festas, festividades, tradições, músicas, danças ligadas à Bahia. Então o candomblé era uma proximidade, mas uma proximidade com muros, com fronteiras. Eu conhecia das danças, dos orixás, dos inquices, participava de algumas festas, ia em alguns terreiros aqui da Bahia, mas não praticava a fé.

Ainda, sobre o processo de organização informou:

(...) eu era um estranho no ninho, eu era um técnico que cheguei, uma pessoa da universidade, assim como você está chegando nos terreiros. ...te tratam bem, você come com as pessoas, mas você não faz parte da família e é muito claro isso né? Quando eu fui escolhido pela inquite *Bamburucema*, que no Ketu é chamada de Iansã, para integrar a Casa, o que me deu um título dentro do mundo do candomblé. E aí sim eu tive abertura pra conhecer a tradição, os conhecimentos e ser reconhecido pelos irmãos. Foi quando as coisas mudaram da água pro vinho, pois eu tinha acesso aos conhecimentos e o respeito religioso dos irmãos dali. Isso eu acho que foi o grande momento de expansão da ideia do museu, porque não era mais um estranho que falava sobre museu pra eles, era agora uma pessoa da Casa que falava sobre a importância do museu. Mas o que eu gosto de deixar registrado também é que eles já tinham uma ideia muito forte do que era patrimônio cultural e da necessidade de preservar esse patrimônio cultural, eles sempre tiveram a ideia que as memórias, tanto de Mãe Mirinha de Portão como de outras pessoas, outros sacerdotes, sacerdotisas que passaram pelo terreiro e outros que vieram da linhagem da Goméia e de Jubiabá, era importante preservar.

A fala de Marcos é bastante significativa pois nos ajuda a compreender que a organização plena destes museus passa por um entendimento cosmológico compartilhado pelo grupo, no qual ele só foi verdadeiramente anexado quando escolhido (ou suspenso, como se fala no contexto dos terreiros) pelo inquite banburucema, conquistando assim a permissão para integrar a energia daquele terreiro. Vejamos, através de um relato do próprio Antonio Marcos o contexto em que o fato se desenvolveu:

Há Dez anos fui escolhido para ser Tata de Bamburucema, trata-se de Ogã, que possui elevada hierarquia no candomblé. Era um sábado 23 de abril de 2004, acho que a data era essa ou alguma muito próxima. Nessa época estava envolvido na criação do Museu Comunitário Mãe Mirinha de

Portão, no livro sobre essa Mameto (ialorixá) e outro projeto de Ponto de Memória Bankoma, conhecia de Candomblé via livros. Era um momento de intenso trabalho voluntário no Terreiro São Jorge Filho da Goméia. Nos esforçávamos para fazer tudo que era possível para concretizar esses projetos.

A festa começou e os atabaques batiam fortes, as músicas e cantos envolviam o salão, os filhos de santos na roda cantavam e dançavam, a mãe de santo com seu *adjar* fazia suas preces, e tudo era um misto de magia, doação, aprendizado. Algum tempo se passou até que a Mameto Lúcia (Ialorixá do Terreiro), recebeu no ori (cabeça) Bamburucema, que com sua saudação (*Reparreee!!*), incendiou o salão. Agora a festa estava completa.

Assim, os inquices vieram, Gongombira (caçador) o homenageado, dançou e convidou todos os demais inquices. A festa prosseguiu com os cantos específicos para cada inquice dançar. Até que Bamburucema começou a saudar abraçando as pessoas. Era muita gente, mas ela começou a dar seu axé, passou por mim e não me tocou, passou novamente e nada, saudou outras pessoas atrás de mim. Depois que saudou todos do salão, era mais de 80 pessoas, ela dançou lindamente, e depois veio até mim, me pegou pelo braço e me levou até o centro do salão.

Para mim, tudo normal, até eu perceber que estava no centro do salão e ela continuava a dançar, agora ao meu redor. De uma hora para outra, uma cadeira enorme foi colocada atrás de mim e só percebi meu corpo sendo empurrado com leveza até eu sentar. Os homens que estavam tocando os três atabaques e cantando pararam. Parou tudo. Eles saíram de vários locais e me suspenderam alegremente. Houve muitas salvas de palmas, gritos... A alegria habitava ainda mais aquele salão. Fui levado à porta principal do Barracão, lá eles me suspenderam três vezes, depois me levaram até os atabaques e novamente me suspenderam 3 vezes, depois fui colocado no centro do barracão e a fila de pessoas se formou.

A minha mão ia e voltava ao toque das pessoas, que ajoelhadas me pedia a bença, eu não entendia nada, nada, nada... Os mais velhos me olhavam com orgulho, às pessoas visitantes não entendiam nada. Depois de todos os iniciados pedir a bença, fiquei na cadeira vendo o restante da festa, ainda com um misto “não sei o que esta acontecendo”. Depois do término

da roda, acompanhei os Inquices até o interior do Terreiro, quando fui recepcionado pelo Gongombira da Mameto Mirinha de Portão, que não vinha a terra desde o falecimento dela em 1989. Foi uma surpresa para todos, até os mais velhos, pois aquilo nunca tinha acontecido.

Após esse momento mágico, todos me cumprimentaram e me levaram para fora, onde estava sendo servido à comida e bebida, de pronto meu prato e bebida foi me dado. As pessoas vieram falar, parabenizar, conversar do acontecido. Eu estava ainda perplexo, estava ainda digerindo aquela informação. Até que chegou uma senhora e disse “parabéns, você agora é um dos ministros de Bamburucema”. O Tata Raimundo, veio e me saudou com um forte aperto de mão e abraço, dizendo que eu era agora da família. Assim, passei a fazer parte da família do candomblé, a participar dos ritos, ser aceito como pesquisador no Axé e a olhar com mais atenção e profundidade aquele local e suas pessoas.

A narrativa supracitada traz em seu conteúdo a descrição do momento de suspensão de um ogã, geralmente feita em cerimônias públicas. Historicamente, como colocou Braga (2005) à figura de ogã coube um papel de destaque na intermediação de conflitos entre os terreiros e a sociedade baiana, uma vez que estes lançaram mão de negociações utilizadas para abrandar a violência policial e outras formas de perseguição. Contudo, para além desse papel, os ogãs, de uma perspectiva religiosa mais ampla constituem-se como membros efetivos nos candomblés, com funções e prerrogativas específicas (Braga, 2005).

Desta perspectiva, nota-se, que as questões que florescem junto a organização destes museus comportam fenômenos que vão além da citada “política de resistência” (Clifford, 2009). Nas palavras da mameto Lúcia, o museu tem “vida, é dinâmico e comunitário”. Nesse sentido, estende-se a este espaço a energia compartilhada entre os membros da Casa, no museu também circula axé, uma vez que as relações estabelecidas a partir de seu contexto possuem a capacidade de produzir ou ao menos catalisar a formação

de novos laços espirituais e afetivos. No caso em específico, o museu e as práticas envolvidas na sua organização, atuaram enquanto possibilitadoras da incorporação da alteridade. O museólogo virou ogã.

Em outras palavras, o empenho em organizar uma sala de exposição desencadeou a produção de um certo tipo de parentesco, legitimado na festa em que o museólogo foi suspenso através da presença do inquite de Mãe Mirinha, a grande homenageada no espaço museal. Por outro lado, ao ser integrado à comunidade através da obtenção de um “cargo” na hierarquia, estabelece-se, entre o museólogo e os conhecimentos ancestrais compartilhados, uma relação diferenciada, uma vez que, agora como membro da família evidencia-se a obrigatoriedade de resguardar os segredos inerentes à religião. Neste contexto, coexiste junto a produção de parentesco, uma interessante forma de preservação e proteção de fundamentos, eventualmente expostos em um cotidiano religioso que divide espaço com a organização de um museu.

3.3 Terreiro Mokambo e o Memorial *Kisimbîê*

O terreiro Mokambo, chamado em kikongo⁴⁹ (língua ritual de seu culto) *Onzó Nguzo za Nkisi Dandalunda ye Tempo*⁵⁰, foi fundado por Tata Anselmo Santos em 1996, após sete anos da morte de Mirinha de Portão. Localiza-se na região conhecida como Trobogy, especificamente na vila Dois de Julho, área da capital baiana conhecida por seus conjuntos habitacionais populares.

Natural do Rio de Janeiro, o envolvimento de Tata Anselmo com o candomblé aconteceu de forma mais intensa durante sua adolescência, na ocasião em que

⁴⁹ O *kikongo* e o *kimbundo*, são línguas de origem banto utilizadas no contexto ritual dos terreiros dessa tradição.

⁵⁰ Casa da força espiritual das divindades dandalunda e tempo.

acompanhado de seus familiares veio morar em Salvador. Como relatou, por ainda não compreender as regras e ensinamentos próprios à religião e pela pressão que passou a sentir para sua iniciação, Anselmo voltou temporariamente para o Rio de Janeiro. Contudo, seu interesse e envolvimento com o mundo do candomblé não tarda a reaparecer, culminando em seu processo iniciático no terreiro *Abaçá de Kavungo*, um candomblé de Angola do Rio, no qual é iniciado para o inquite dandalunda, tendo como segundo inquite tempo.

Apesar da iniciação no Rio, Tata Anselmo considera que seu retorno à Bahia em 1980 trouxe novo rumo a sua vida religiosa, traçado a partir de seu encontro com Mirinha de Portão. Assim, a dedicação a seu inquite e a sua vida religiosa são aprimoradas no terreiro São Jorge Filho da Goméia através do cumprimento da obrigação religiosa de 7 anos de iniciado pelas mãos de Mirinha, passando assim a integrar a energia da Casa e a linhagem religiosa supracitada⁵¹. Contudo, a incorporação do Tata a linhagem em questão parece ter sido efetivada através da relação ensinar/aprender estabelecida entre a mameto e este. Uma relação construída tendo em vista uma “concepção completamente relacional da aprendizagem”, uma vez que o que se busca aprender em um terreiro de candomblé não está “conceptualizado como um corpo perfeitamente coerente e unificado de regras e conhecimentos (...)” (GOLDMAN. 2005, p. 7), demandando tempo e dedicação.

⁵¹ O processo de iniciação de um filho de santo comporta uma série de rituais que recebem o nome de “obrigações”. Em geral, são cumpridas as obrigações de 1 ano, 3 anos, 7 anos, 14 e 21 anos, com as devidas variações entre terreiros e nações.



Figura 11: Tata Anselmo e Mãe Mirinha.

Foto: Acervo pessoal Tata Anselmo Santos

Como vimos anteriormente, o território onde é assentado um terreiro é pautado em um marcador simbólico, uma vez que a posse da área é atribuída a uma divindade (Serra, 2002). No caso do terreiro Mokambo, a própria escolha do terreno, na ocasião da fundação da Casa, é atribuída a uma decisão de dandalunda, (divindade regente) explicitada através do jogo divinatório. A fala do zelador de santo é relevante a esse respeito, deixando claro que a propriedade do terreiro concentra-se na figura divina:

Essa Casa tem uma escritura no nome da associação civil, não é no meu nome não. Essa Casa é de dandalunda. Eu nessa casa só tenho minha vontade de trabalhar pra dandalunda (...) e se dandalunda me escolheu pra ser zelador da casa dela é porque ela percebeu que eu podia organizar essa Casa pra deixar em nome dela.

Ademais, ao registrar a escritura da Casa em nome da associação responsável pela representação civil do terreiro, o zelador considera estar se precavendo de futuros problemas acerca de retaliações espaciais advindas de disputas por heranças, ou outros entraves bastante comuns no contexto dos terreiros.

Tem pai de santo que coloca a Casa no nome dele, daí depois morre e o filho que tem direito a herança não é de candomblé e entra no terreiro e pega o santo de todo mundo quebra, joga fora...nessa Casa não vai acontecer isso porque eu procurei fazer com que a dona da Casa fosse a dona da Casa, que é dandalunda”. (relato de Tata Anselmo)

O Terreiro Mokambo, bem como o terreiro São Jorge Filho da Gomeia, integra o conjunto de terreiros tombados pelo IPAC na região metropolitana de Salvador. Quanto ao tombamento à nível nacional, este foi solicitado em 2005 e posteriormente arquivado. Segundo Carvalho e Prudente, (2011), a solicitação de tombamento foi realizada pelo grupo Hermes de Cultura e Promoção Social, coordenado pelo antropólogo Ordep Serra. De acordo com os autores, esse mesmo grupo proponente manifestou posteriormente entendimento contrário ao tombamento alegando que o terreiro em questão não se configuraria como matriz de culto, de maneira que seria mais viável apenas o tombamento estadual e o acautelamento municipal. Como já visto, a justificativa utilizada vem a corroborar com a idéia que o conceito de matriz estabeleu-se como um paradigma nessas políticas.

Sobre a importância dos tombamentos, a colocação do zelador de santo é interessante pois reitera a preocupação do povo de santo quanto à manutenção espacial das Casas de candomblé:

Pra mim, o tombamento da casa de candomblé, o objetivo maior...por exemplo, eu fiz santo em 1975, até o ano de 1975 você acredita que as pessoas pra fazerem as suas funções de candomblé precisavam pedir autorização à polícia e pagar uma taxa na Delegacia de Jogos e Costumes, isso em 1975 que é logo ali. Anteriormente, o candomblé era invadido sempre. Quando tinha função, entravam e pegavam atabaque e pegavam assentamento de santo e desrespeitavam todo mundo e muita gente, inclusive zeladoras e zeladores de santo morreram angustiados com isso, entendeu? Então o que acontece, hoje, o tombamento é um reconhecimento do estado, que sempre promoveu essas invasões, de que esses espaços, são espaços sagrados que devem ser mantidos e respeitados como espaços sagrados.

Tata Anselmo relatou que decidiu concorrer a um edital da Secretaria de Cultura tendo como objetivo utilizar o valor oferecido na organização de um museu dentro do espaço do terreiro. Ganhador do edital, o Tata, contando com a ajuda de filhos da Casa, como a museóloga Iris, coloca em prática o projeto, fundando, em 2011, o museu intitulado *Memorial Kisimbiê- Águas do Saber*. O Kisimbiê é composto por 2 salas, sendo uma delas destinada a exposição e outra a biblioteca. Dentro do contexto espacial do terreiro, localiza-se próximo ao barracão de cerimônias públicas e da Casa de dandalunda.

Como a Casa de Oxumarê, o terreiro Mokambo encontra-se assentado em um terreno bastante acidentado. O acesso às construções acima citadas, incluindo o museu, é feito descendo-se uma íngreme escadaria. O espaço museal é organizado através de uma exposição fixa cuja temática é a história do terreiro Mokambo e de seu antepassado, rendendo assim homenagem à Mãe Mirinha e à Joãozinho da Goméia. A área expositiva é composta por um conjunto de painéis que narram a consolidação da história e do ser banto no Brasil, bem como a história pessoal do zelador de santo.

Dessa forma, a concepção da exposição contempla um viés histórico unido a elementos de ordem cosmológica e litúrgica, como uma vitrine com objetos iniciáticos de Tata Anselmo. A expografia da sala ainda contempla três grandes manequins que, ornamentados, representam as divindades Dandalunda, Tempo e o Caboclo Pena Dourada. Tal como João da Goméia incorporava o caboclo Pedra Preta e Mãe Mirinha o caboclo Boiadeiro, através de Tata Anselmo o caboclo Pena Dourada se faz presente no terreiro Mokambo. De acordo com a tradição da Casa, os caboclos são seres encantados que representam o poder das matas brasileiras e de seus nativos. “Essa energia é de uma leveza tamanha que é possível o transe em pessoas iniciadas com todos os rituais africanos” (SANTOS, 2008, p.59).

Ainda, a representação do caboclo em território baiano, é associada à vitória das guerras de independência no estado, comemorada no dia 2 de julho. Nesse sentido, o caboclo assume um papel de destaque no panteão cívico do estado. Não por acaso, muitos terreiros elegeram a data como o “dia oficial” da festa ao caboclo, como ocorre no contexto do terreiro Mokambo. Como já apontado por Tata Anselmo em sua dissertação de mestrado, na organização espacial do terreiro em questão, os caboclos não possuem assentamento (como as divindades africanas) e sim uma representação, feita através de um pote de barro envolto por panos coloridos. No caso do caboclo Pena Dourada, sua representação também é feita através de um pé de Pau-Brasil (SANTOS, 2008). Como símbolo da forte relação entre o zelador de santo e Mãe Mirinha, o caboclo boiadeiro também encontra-se representado no espaço litúrgico do terreiro Mokambo.

No espaço museal, os manequins expostos encontram-se vestidos com roupas rituais (paramentas), similares às utilizadas nos terreiros pelos filhos de santo no contexto

das possessões⁵². A representação de dandalunda é caracterizada com ricas vestes na qual o dourado é predominante e uma coroa (adè) com franjas de contas que cobrem parcialmente seu rosto. Tempo por sua vez, é representado através de traje mais simples na cor branca, e do adorno de sua cabeça descem os fios de palha da Costa que lhe cobrem os ombros. Nos trajes do caboclo Pena Dourada, devido a sua relação com a representação indígena, destaca-se um grande cocar de penas verdes. Além disso, carregam em suas mãos direitas as respectivas insígnas: uma ferramenta parecida com uma grelha (representando suplício) no caso de Tempo, ao passo que Dandalunda empunha um abebé (leque ritual com um espelho no centro. No contexto litúrgico de algumas Casas, estes pequenos objetos além de integraram as vestes rituais, encontram-se presentes nos assentamentos das respectivas divindades. Nesse sentido, se nos rituais de possessão as divindades se fazem presentes através do corpo dos filhos de santo (os cavalos dos deuses), no museu impera a representação estética dos inquices.

⁵² Na arquitetura ritual das cerimônias públicas, depois que os filhos de santo recebem seu orixá eles se retiram por alguns instantes do recinto do barracão para serem devidamente vestidos pelas ekedis (ou makotas) com suas paramentas e insígnas.



Figura 12: Representações dos iniquices *Dandalunda* e *Tempo* no *Memorial Kisimbê*.
Fonte: Acervo pessoal Tata Anselmo Santos.

Ainda, o espaço é ambientado com músicas de tradição banto, característica de uma curadoria religiosa que parece querer revelar, através da exposição, a importância dada a musicalidade no contexto litúrgico do candomblé, sobretudo no que diz respeito à comunicação entre as divindades e o povo de santo:

(...) no candomblé tudo se faz com música, tudo é musicado, tudo é ritimado, quando você dança o candomblé (que as pessoas falam dançar), na realidade você tá rezando com o seu corpo, a cada movimento você pede proteção, paz e agradece aquela divindade, a música é muito importante. (relato de Tata Anselmo).

Ao contrário do museu do Terreiro São Jorge Filho da Goméia, que como vimos guarda características mais artesanais na forma de conceber suas exposições, o Kisimbê segue uma organização expográfica mais “profissionalizada”. Trata-se de duas formas distintas de musealização no que diz respeito a sua forma, porém bastante próximas no que se refere a seus objetivos, isto é, a necessidade de valorizar a cultura banto, que durante décadas foi relegada a uma posição secundária nos quadros do candomblé baiano. Fato representado na fala de Tata Anselmo:

(...) Tinha uma inquietação em mim de ver tanta coisa importante de origem banto e as pessoas falando que não tinham. Então eu comecei querer falar de mim, da minha tradição e aí eu obtive o respeito das pessoas, mas minha palavra não era validada dentro do sistema que a gente vive. Porque a minha tradição é oral e dentro do nosso sistema, dentro da nossa sociedade o que não é litero não é válido, o que não tem letra não é válido, então as pessoas de fora das tradições orais não validam aquilo que você diz. Até respeitam, entendem, mas não validam. Então o que é preciso pra além de você ter esse direito respeitado, você validar isso? Precisa de um título acadêmico, daí eu fui pra academia e me tornei mestre em educação e contemporaneidades pela Universidade do Estado da Bahia, fazendo com que minha dissertação fosse voltada pra minha tradição, pra tradição banto e nisso lancei um livro falando dessa tradição e isso tudo fez com que as pessoas além de respeitar pelo conhecimento ancestral (esse ano eu faço 39 anos de iniciação no candomblé, não é tanto tempo, mas também não é tão pouco), respeitassem pelo conhecimento acadêmico. E eu comecei a falar...eu preciso passar isso pras pessoas, porque o que a gente sofria de preconceito, porque o candomblécista ele já sofre o preconceito do candomblé na sociedade. E nós ainda sofremos preconceito muitas vezes dentro das nossas tradições porque somos de origem banto, dentro do próprio candomblé passamos por isso. Então isso é o máximo do máximo né? Um absurdo (...) Então eu precisava mostrar pro leigo e também pro próprio povo de dentro do candomblé, qua a cultura banto, não é assim simples, não é simplória, tem uma história, tem

uma estrutura, eu sou filho de Mirinha de Portão, neto de Joãzinho da Goméia e bisneto de Jubiabá. Então, eu tenho por obrigação mostrar essa ancestralidade religiosa à comunidade onde eu estou, entendeu? E foi isso que eu fiz quando eu concorri a um edital na Secretaria de Cultura do Estado pra construção de um memorial dentro do terreiro Mokambo.

O relato do sacerdote evidencia a necessidade de demonstrar, tanto para o mundo dos terreiros como para o contexto externo, o valor da cultura banto, sobretudo da raiz da Goméia. Objetivo que para ele pode ser alcançado com a ajuda de duas ferramentas: a obtenção de um título acadêmico e a organização de um museu. É interessante evidenciarmos que ao escrever uma dissertação acerca da tradição banto na Bahia, o zelador de santo contribui para um universo ainda escasso nas publicações acerca dos cultos afro-brasileiros dessa filiação. Outro fato de destaque é a mobilização da escrita enquanto forma de valorização (e externalização) de tradições orais.

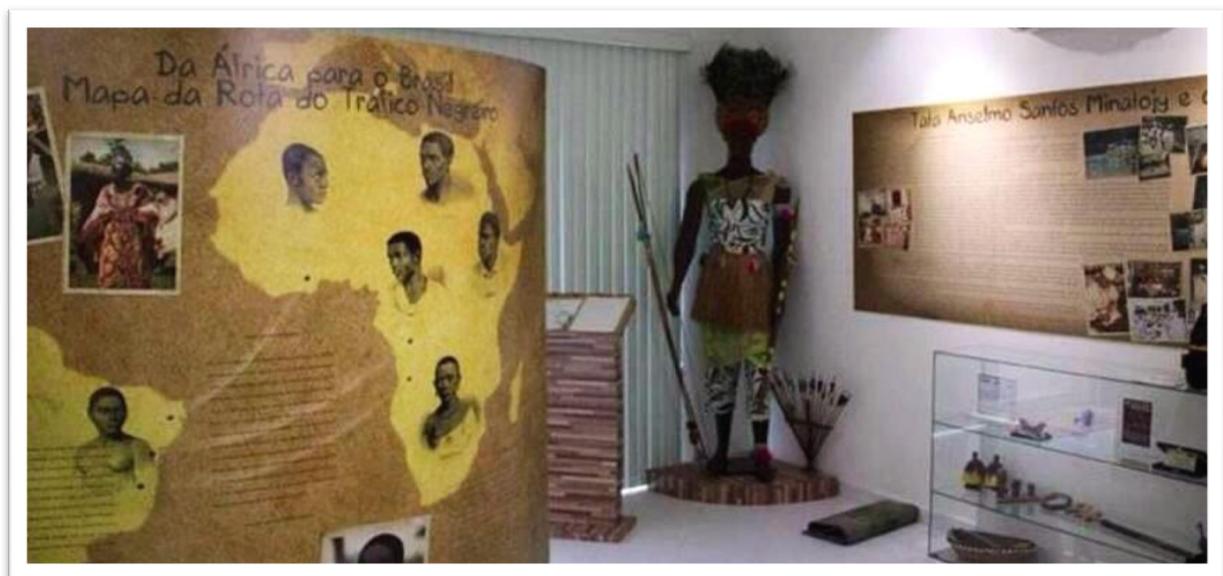


Figura 13: Memorial Kisimbê. Painéis explicativos, vitrines com objetos litúrgicos e representação do Caboclo Pena Dourada. Foto: Sheiva Sörensen.

No início do ano de 2013, o memorial do terreiro Mokambo ganhou visibilidade ao sediar um encontro entre terreiros que reuniram-se com o objetivo de discutir a importância da organização destes museus dentro das Casas de candomblé, buscando dar visibilidade a história e a cultura do povo de santo. Desta reunião, nasceu o que foi batizado de Rede dos Memoriais de Terreiro, uma organização destas Casas em torno da ideia de museu. Segundo Tata Anselmo:

Esse grupo já começou a se juntar como rede pra trabalhar, pra vencer as dificuldades, pra trabalhar em editais entendeu? E o que agente tenta é não só fortalecer os memoriais que já existem como tenta também levar pro outro a necessidade disso, então já tem alguns terreiros que já tem essa vontade de ter (museus): como o Centro de *Caboclo* Sultão das Matas, tem uma Casa na Ilha de Itaparica, a primeira Casa de Egun da Ilha de Taparica, do Tuntun, eles também querem abrir um memorial...então tu ve que é uma coisa que traz um linguagem própria, o que é isso que agente precisa.

Integram a iniciativa representantes do Memorial *Kisimbiê* (Terreiro Mokambo), Museu Comunitário Mãe Mirinha de Portão (Terreiro São Jorge Filho da Goméia), do Museu *Ilê Ohum Lailai* (Terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá*), e do Memorial *Lajoumim* (Terreiro Pilão de Prata). Nota-se na fala do Tata, que a organização dessa “rede” comporta um objetivo prático: discutir e aprender a lidar com a linguagem e a burocracia dos editais. De fato, uma das alternativas que o povo de santo encontrou para conquistar auxílios e visibilidade é a produção de projetos comunitários visando a contemplação em editais da Secretária de Cultura ou mesmo do MINC e do IPHAN. Atual contexto em que, ao menos,

inserem-se o terreiro São Jorge Filho da Goméia, o Ilê Oxumarê e o terreiro Mokambo⁵³. Com efeito, percebemos como outros mecanismos, a exemplo dos já discutidos tombamentos, podem contribuir para a inserção dessas Casas dentro de uma concorrida lógica de prestígio, para além da identificação de uma pureza africana no seio da comunidade de culto.

Desta perspectiva, por lidar com o resgate de memórias e narrativas, a organização destes museus comportariam em si uma espécie de política nativa de preservação direcionada ao intangível, através da qual cada terreiro, para além de expor objetos em vitrines, pode construir uma linguagem museográfica a fim de evidenciar histórias de vida, “fragmentos” de saberes ancestrais e histórias acerca das fundações das Casas e do contexto de resitência do povo de santo, independentemente de critérios seletivos exteriores e de interpretações baseadas na idéia do exótico.

⁵³ No ano de 2014, o terreiro Mokambo foi contemplado por um edital da Secretaria da Cultura e Turismo, através do chamado Fundo de Cultura da Bahia. O projeto aprovado possui como objetivo a consolidação do memorial Kisimbiê, assegurando sua visibilidade bem como a do povo de santo.

4. Considerações finais

Não me canso de repetir: o que não se registra o tempo leva.

(Mãe Stella de Oxóssi, 2013)

No início do presente trabalho procurei demonstrar que o entendimento de patrimônio cultural presente no discurso do IPHAN, desde 1937, passou por reformulações. Tais mudanças vieram sobretudo com a promulgação do decreto nº 3.551 de 4 de agosto de 2000, através do qual o instituto passou a reconhecer os chamados patrimônios culturais imateriais, instituindo o registro como forma de salvaguarda. Nesse contexto, os grupos detentores dos chamados conhecimentos tradicionais passaram a ter “itens” (selecionados dentro de um amplo repertório sociocultural) patrimonializados. Vimos também que, anteriormente a essa política do “intangível”, precisamente na década de 80, o povo de santo, lançando mão de uma complexa rede de relações, conseguiu inserir-se numa política de tombamento até então bastante restrita.

A pesquisa de campo permitiu ultrapassar a fronteira dos documentos oficiais, possibilitando a apreensão dos motivos que levaram os terreiros a inserirem-se na “corrida” pela patrimonialização. Tendo enfrentado diversos problemas acerca da mutilação de seus espaços sagrados, foi possível concluir que o povo de santo passou a identificar no tombamento um possível mecanismo de defesa contra os efeitos da especulação imobiliária, da invasão de pessoas alheias ao culto e, também, de certos “ataques” da intolerância religiosa, figurando-se como uma espécie de assentamento jurídico e político dos terreiros. Contudo, por trás de uma questão a princípio puramente utilitária, isto é, garantir a preservação do espaço físico, foi possível apreender uma preocupação de ordem cosmológica: a manutenção de um microcosmos de matriz africana

talhado na materialidade do terreiro a partir de ritos e conhecimentos compartilhados pela família de santo.

Nesse contexto, em prol de sua preservação o povo de santo aprendeu a se posicionar publicamente (e nos documentos) enquanto um grupo dotado de cultura, identidade e tradições específicas. Em outras palavras, o povo de santo entendeu que ao externalizar o que podemos classificar como uma cultura de terreiro seria possível estabelecer alianças e com isso reivindicar direitos. Já é certo que a utilização do conceito de cultura estrapolou a fronteira das análises antropológicas há algum tempo (Salhins, 1997) (Carneiro da Cunha, 2009). Apropriada pelos grupos denominados genericamente como nativos, o discurso da cultura tem sido amplamente mobilizado, assumindo no contexto das patrimonializações um papel central. Arrisco-me a dizer que atualmente as políticas de patrimonialização têm sido as maiores produtoras de externalizações de “fragmentos” culturais. Desta perspectiva, conclui-se que no contexto dos terreiros o povo de santo tem tentado equacionar uma difícil fórmula entre externalizar sua cultura, e portanto utiliza-la enquanto “arma política” e manter os fundamentos e conhecimentos ancestrais, em menor ou maior medida, secretos. Nesse mostrar-se e esconder-se publicaram livros, ingressaram na Academia de Letras da Bahia⁵⁴, defenderam dissertações, organizaram-se no ambiente virtual⁵⁵, tornaram-se patrimônio cultural e organizaram museus.

Entre o tombamento do terreiro da Casa Branca e do Ilê Oxumarê, décadas se passaram. Durante esses anos foram tombados pelo IPHAN, em território baiano, um total de seis terreiros. A análise da documentação gerada durante os processos de tombamento

⁵⁴ Em 2013, mãe Stella de Oxossi, escritora de diversos livros, passou a integrar a Academia de Letras da Bahia.

⁵⁵ O endereço virtual mantido pelo Ilê Oxumarê (www.casadeoxumare.com.br), além de discutir questões políticas relevantes ao povo de santo, configura-se como uma verdadeira referência bibliográfica acerca do terreiro e de suas raízes.

das Casas, bem como as atas do Conselho Consultivo da instituição, permitiram concluir que, no contexto de tombamento dos terreiros, o IPHAN adotou o conceito de matriz enquanto paradigma. “O selo do Estado” passou a ser uma nova forma de diferenciação dentro de um contexto religioso em que a idéia de prestígio e visibilidade se fazem presentes. Nessa perspectiva, a partir da problematização dos critérios de seleção utilizados pelo IPHAN, concluímos que os processos de tombamento carregam em si “equivocos” (Viveiros de Castro, 2011), produzidos a partir da relação entre o discurso nativo e o discurso institucional. O exemplo mobilizado em torno da idéia de “equivoco” concentrou-se na utilização restrita que o discurso institucional aplicou ao conceito de matriz, excluindo o Ilê Oxumarê, que, do ponto de vista da micropolítica nativa, é assim amplamente reconhecido por inúmeros outros terreiros espalhados pelo Brasil.

Para além, como vimos, a repressão vivida pelos terreiros deixou marcas tanto em seus templos (submetidos a batidas policiais e/ou relegados ao êxodo forçado em direção a periferia) como fomentaram uma representação histórica e museográfica do povo de santo e de sua cultura material, através de curadorias relacionadas pejorativamente à feitiçaria, patologia, a exotização ou a criminologia. A organização de “salas de exposição” no contexto espacial dos terreiros mostrou ser um posicionamento do povo de santo frente à representação de sua subjetividade. Uma espécie de curadoria religiosa, na qual os terreiros podem contar suas histórias com a certeza de manter o “conhecimento ancestral resguardado”, acessível apenas mediante anos de iniciação e através do convívio contínuo no terreiro.

Contudo, a pesquisa mostrou não se tratar simplesmente de uma exposição para o mundo exterior, mas também para o próprio povo de santo, fato evidenciado na preocupação de Tata Anselmo em mostrar, tanto para o candomblecista como para a sociedade em geral, o valor da cultura banto. Com efeito, aos museus, estende-se o

cuidado comunitário destinado a cada elemento material e espiritual presente no terreiro, uma vez que estes assumem a forma de um “abrigo” espacial da memória e de elementos de uma história oral, ali depositados. Nesse sentido, apesar de comportarem em si uma “política de resistência” (Clifford, 2009), estes espaços trazem junto à história de suas fundações questões de ordem cosmológica, como a incorporação do museólogo Antonio Marcos à família de santo do terreiro São Jorge Filho da Goméia. A partir do museu surgiram novas relações, legitimadas e atualizadas no contexto ritual.

Dito isso, ficam as perguntas: no contexto de um novo posicionamento do IPHAN, no qual considera-se a carga “espiritual” dos bens culturais, não seria um retrocesso continuar tombando os terreiros? Nestes espaços religiosos não se aplicaria o registro? Tais indagações permearam meu trabalho aparecendo diversas vezes em ocasiões nas quais seus resultados estavam em discussão.

São de fato questões pertinentes, uma vez que a partir dos anos 2000, com a iniciativa do registro, as políticas de salvaguarda tornaram-se capazes de melhor enquadrar as especificidades culturais dos terreiros numa linguagem institucional traduzida em decretos, convenções e declarações. Pensando nessa linguagem institucional elaborada pelo IPHAN, os terreiros poderiam ser registrados na categoria dos Lugares, uma vez que se encerram em “espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas” (dec lei, 3.555), caracterizando-se nesse sentido como fiéis representações do que viria a ser um espaço dotado de espírito (“spiritus loci”⁵⁶). Nessa perspectiva, a iniciativa do registro parece ser capaz de solucionar alguns antigos entraves como o tombamento de imóveis não dotados de aspectos monumentais. Nesse novo contexto de construção do

⁵⁶ A idéia de spiritus loci, ou simplesmente “espírito do lugar” foi discutida e formulada em 2008, no contexto da reunião organizada pelo ICOMOS, na cidade de Quebec. Deste encontro, cujo objetivo era discutir a proteção e promoção dos lugares dotados de carga espiritual, surgiu o documento denominando Declaração de Québec.

patrimônio cultural, as especificidades dos terreiros são novamente traduzidas e negociadas, gerando possivelmente novos e inevitáveis “equivocos”.

Cabe refletirmos se o contrário também é verdadeiro. Isto é: os terreiros, enquanto depositários de uma cosmologia religiosa registrada em sua materialidade, enquadram-se facilmente às novas formas de patrimonialização? Na tentativa de responder à questão (ou levantar outras), é preciso que nos reportemos ao Inventário Nacional de Referencias Culturais (INRC), metodologia desenvolvida pelo IPHAN em 2000.

Utilizado como modelo institucional de produção de conhecimento acerca de bens culturais patrimonializáveis, o INRC destina-se primordialmente às “referências culturais” que encontram-se sob a salvaguarda do registro e, também, a algumas edificações cujas características mais relevantes não se descortinam na arquitetura. Pautado em procedimentos próximos aos adotados pelo método etnográfico, o INRC busca desenvolver suas investigações tendo em vista: entrevistas, contato com as comunidades envolvidas e produção de registros textuais e audiovisuais “sensíveis aos aspectos dinâmicos e contextuais das realidades consideradas” (Iphan, 2000). Diante do exposto, cabe refletirmos se uma metodologia pautada na idéia de produção de um inventário nos moldes do INRC seria a mais viável em um espaço cuja materialidade é atravessada por preceitos e pela idéia de segredo⁵⁷. Como promover, por exemplo (conforme pressuposto no manual de aplicação do Inventário Nacional), um levantamento capaz de empreender “a inscrição táctica de marcas vernaculares nas formas materiais”? Posto que tais inscrições, no contexto dos terreiros, são estabelecidas a partir de uma série de conhecimentos ancentrais divididos entre a rede de parentesco construída por meio da

⁵⁷ O questionamento estende-se as produções etnográficas. Silva (2006), problematizou a produção acadêmica a partir de pesquisas realizadas em terreiros, uma vez que, na transposição da experiência de campo para o texto, os antropólogos lidam com certas parcelas de um conhecimento secreto.

iniciação? De fato, como permitiu concluir a análise das atas do Conselho Consultivo do IPHAN, essa é um questão que parece dividir opiniões, inclusive no seio da instituição.

Para além, ao considerarmos a expectativa das comunidades acerca da patrimonialização dos terreiros, isto é, a garantia de que seu território não seja mutilado e que suas construções não sejam demolidas, o tombamento ainda parece ser a melhor alternativa para o povo de santo. Por outro lado, a iniciativa das comunidades na organização de museus, parece sinalizar a formulação de uma política nativa de preservação do intangível, colocada em prática independentemente de critérios seletivos institucionais e com a garantia de que os preceitos continuem resguardados.

Com efeito, mesmo após a larga divulgação do Programa do Patrimônio Imaterial, os pedidos comunitários (ao menos dos terreiros soteropolitanos) continuaram chegando ao IPHAN com o mesmo desejo: o tombamento. É fato também que os líderes religiosos procuraram compreender as políticas culturais em que buscam se inserir. Oficinas e seminários com a temática são constantemente organizados pelas comunidades, seja para compartilharem conhecimentos envolvidos na produção de projetos para editais de valorização da cultura afro-religiosa, seja para discutirem as políticas de patrimonialização. Nesse sentido, informados muitas vezes por antropólogos, mas também em tantas outras ocasiões de forma bastante autônoma, o povo de santo procura entender desde há muito tempo o conteúdo dessa legislação, tendo produzido interpretações e apropriações acerca delas.

Dito isso, ficam os questionamento acerca da real aplicabilidade de um inventário de referências culturais no contexto dos terreiros. Iniciativas já estão em prática. Nos últimos anos alguns inventários foram realizados e outros estão em andamento, como em Pernambuco (no popular terreiro de pai Adão - Ilê Obá Ogunté), nos terreiros do Distrito Federal, bem como de seu entorno, e no Rio de Janeiro. Segundo a própria divulgação do

IPHAN, o INRC produzido no distrito federal e seu entorno “aborda os Lugares de Culto de Matrizes Afro-Brasileiras, ressaltando as regras, costumes, valores, preceitos e as orientações doutrinárias, bem como as performances da tradição ou linhagem religiosa internalizada pelo praticante. Entre essas tradições estão a culinária sagrada das religiões afro-brasileira, com todos os traços gastronômicos que lhes são peculiares, os cantos e o conhecimento das ervas sagradas (...)”⁵⁸.

Se os tombamentos atuaram de forma a enfatizar a produção de legitimidade, diante da construção dessa nova forma de encarar (e gerir) os patrimônios culturais, atenta-se para a importância de estudos posteriores acerca do impacto que estas produções institucionais poderão trazer em relação ao regime de transmissão de saberes e da indesejada externalização dos segredos divididos no contexto da família de santo.

⁵⁸<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=18171&sigla=Noticia&retorno=detalheNoticia>

5. Bibliografia

A TARDE. Mãe de santo defende sincretismo religioso. Salvador. Ano 70, 1983.

_____. Polícia fora dos terreiros. Salvador. Ano 63, 1976.

_____. Casa Branca ganha um projeto de Nemeyer. Salvador, 1989.

_____. Corrida imobiliária não teme os orixás, Salvador, 1982.

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2009.

ABREU, Joanisa Vieira de . *Os Orixás dançam no Planalto Central*. Brasília : Fundação Cultural Palmares, 2006.

AMADO, Jorge. As palavras de Jorge Amado. In: *Boletim do SPHAN*, nº 20, 1982.

ARANTES, Antonio. Patrimônio e Nação. In: ARAÚJO Maria Angela (Org). *Trabalho, Cultura e Cidadania*. São Paulo: Scritta, 1997.

_____. *Produzindo o Passado*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985

AZEVEDO, Stella de (Mãe Stella de Oxossi). *Discurso de posse de Mãe Stella de Oxóssi na cadeira nº 33 da academia de letras da Bahia*. Salvador: Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, 2013.

BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectivas, 1973

_____. *As religiões africanas no brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

_____. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

BAHIA. *Constituição do Estado da Bahia*. Salvador, 1989.

_____. Lei nº 3.097 de 26 de dezembro de 1972. Disponível em: <<http://www.legislabahia.ba.gov.br/>> . Acesso em 15 de abril de 2014

_____. Decreto Estadual (BA) n. 25.095, de 25 de Janeiro de 1976. Disponível em: <<http://www.legislabahia.ba.gov.br/>> . Acesso em 15 de abril de 2014>

BRAGA, Julio. Candomblé da Bahia: repressão e resistência. In: *Revista Usp*, nº 18, 1993.

_____. A luta segue por novos caminhos. In: *Estudos Avançados*. vol.18, 2004.

_____. *A cadeira de ogã e ouytos ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 14ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. Constituição republicana, 1891. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html>>. Acesso em: 19 de agosto de 2014.

_____. Constituição republicana, 1937.. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1930-1939/constituicao-35093-10-novembro-1937-532849-publicacaooriginal-15246-pe.html>>. Acesso em: 19 de agosto de 2014.

_____. *Emenda Constitucional nº 48* de 1º de agosto de 2005. Acrescenta o § 3º ao art. 215 da Constituição Federal, instituindo o Plano Nacional de Cultura. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/Emc/emc48.htm>. Acesso em: 10 de novembro de 2013.

_____. *Decreto nº 22.928* de 12 de julho de 1933. Disponível em: <
<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-22928-12-julho-1933-558869-publicacaooriginal-80541-pe.html>>. Acesso em 12 de junho de 2014.

CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxòssi. Perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

CAPONE, Stefania: *A Busca da África no Candomblé - Tradição e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Pallas e Contra-Capa, 2009.

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras-Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.

CARVALHO, Maria do Rosário; PRUDENTE, hugo. Tombar ou não tombar, eis a questão: um exame preliminar dos terreiros tombados e não tombados, na Bahia, pelo IPHAN. In: *O Patrimônio Cultural dos templos Afro-Brasileiros*. Salvador: Oiti, 2011.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. *Patrimônio cultural: conceitos, políticas, instrumentos*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: IEDS, 2009.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2001.

CHAGAS, Mario. O pai de Macunaíma e o patrimônio espiritual. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2009.

_____. CHAGAS, Mário. Há uma gota de sangue em cada museu: a ótica museológica de Mário de Andrade. In: *Cadernos de Sociomuseologia*, nº 13, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 1998.

CLAY, Vinícius. O Negro em O Estado da Bahia: De 09 de maio de 1936 a 25 de janeiro de 1937. 2006. <http://www.facom.ufba.br/pex/viniciusclay>.

doc.Acesso 10.02.2008

Código criminal do Império 1830. Disponível em:
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm.> Acesso em: 19 de julho de 2014

Código Penal da República 1890. Disponível em:
<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049> Acesso em: 19 de julho de 2014

CONSORTE, Josildeth G. Em torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jéferson (orgs). *Faces da Tradição afro-brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro, Pallas; Salvador, CEAO, 2ed., 2006,

_____. Sincretismo, Anti-sincretismo e Dupla pertença em terreiros de Salvador. In: NEGRÃO, Lísias. *Novas Tramas do Sagrado: Trajetórias e Multiplicidades*. São Paulo: EDUSP, 2009.

_____. Sincretismo ou Antissincretismo? In: BARRETTI FILHO, Aulo (org.). *Dos Yorubá ao Candomblé Ketu: origens, tradições e continuidade*. São Paulo: EDUSP, 2010.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. Museu Mefistofélico: o significado cultural da coleção de magia negra do Rio de Janeiro, primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. In: *Ciências Humanas em Revista*, vol. 4, nº 2, 2006.

_____. NOVOS PATRIMÔNIOS E NOVOS MUSEUS: vocação museológica dos tombamentos etnográficos. In: *Revista da Pós em Ciências Sociais*, UFMA. Vol. 4, nº7, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

_____. Introdução. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Nº 32, 2005

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco - Usos e abusos da África*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1988.

DIAS, Jussara Cristina Rego. Laudo Etnobotânico do Ilê Oxumarê. 2002. In: *IPHAN, Processo de tombamento nº 1498-T2*, Arquivo Noronha Santos.

_____. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na região metropolitana de Salvador, Bahia. In: *Geotextos*, n.2, 2006.

ENCARNAÇÃO DA MATA, Silvanilton (Babá Pêce); LUHNING, Angela Elisabeth. *Casa de Oxumarê. Os cânticos que encantaram Pierre Verger*. Salvador: Ventos Leste, 2010.

FALCÃO, Joaquim. Política de preservação e democracia. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº 20, 1984.

FILHO, Manuel Ferreira Lima; ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. *A antropologia e o patrimônio cultural no Brasil*. In: *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. LIMA Filho Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTÃO, Jane. (Orgs.). Blumenau: Nova Letra, 2007

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2009.

FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta do museu pelos índios. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser. Observações sobre Multiplicidades e Ontologia no Candomblé. In: *Religião e Sociedade*, 25 (2), 2005.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa*. In: *Revista de Antropologia*, v. 55, p. 19-49, 2012.

GONÇALVES, José Reginaldo. *Antropologia dos Objetos*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, 2007.

_____. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/IPHAN, 1996.

_____. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. In: FRY, P., ESTERCI, N. & GOLDENBERG, M. (orgs.). *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A Editora/Fundação CAPES, 2001 [1988]

HOLLANDA, L. B.; BARROS, L. M.; FIGUEIREDO, M.; GIL, F.; HOLLANDA, P. B. de *Pierre Fatumbi Verger: o mensageiro entre dois mundos* Produção de Flora Gil, Leonardo Monteiro de Barros, Mariza Figueiredo, direção de Luiz Buarque de Hollanda. Salvador, 1999. 86min, color, som.

IPAC. (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). *Relatório de atividades 2011*. Salvador, 2011.

_____. *Relatório de atividades 2012*. Salvador, 2012.

_____. *Relatório de atividades 2013*. Salvador, 2013.

IPHAN. CARTA de Fortaleza, 1997. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=268>>. Acesso em: 06 de dezembro de 2013.

_____. Manual de aplicação do INRC. Departamento de Identificação e documentação. MINC: 2000.

_____. A restauração do Paço Imperial e o futuro da praça XV no Rio. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 20, 1984.

_____. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.

_____. *Decreto-lei nº 25*, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional.

_____. Processo de tombamento nº 1067-T, 1982 (Terreiro da Casa Branca)

_____. Processo de tombamento nº 1471-T-00, 2002 (Terreiro do Gantois)

_____. Processo de tombamento nº 1432-T, 1998 (Ilê Axé Opo Afonjá)

_____. Processo de tombamento nº 1484-T-01, 2005 (Terreiro do Alaketu)

_____. Processo de tombamento nº 1.451-T-99 (Terreiro Bate Folha)

_____. Processo de tombamento nº (Ilê Oxumarê)

_____. Ata da 74ª reunião do Conselho Consultivo do IPHAN, 27 de novembro de 2013.

_____. Ata da reunião do Conselho Consultivo do IPHAN, 21 de maio de 1984.

_____. Ata da 45ª reunião do Conselho Consultivo do IPHAN, 1 de dezembro de 2004.

_____. Ata da 37ª reunião do Conselho Consultivo do IPHAN, 21 de novembro de 2002.

LEVINHO, Carlos José. Kusiwa, arte gráfica Wajãpi. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2009.

LIMA, Vivaldo da Costa. "O Conceito de 'Nação' nos Candomblés da Bahia". In: *Afro-Ásia* nº 12, 1976.

_____. O candomblé da Bahia na década de 1930. In: *Estudos Avançados*, 18 (32), 2004.

LODY, Raul. *O povo do santo. Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. São Paulo: Martinsfontes, 2006

_____. *O negro no museu brasileiro. Construindo idenstidades*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005

LODY, Raul; SILVA, Vagner Gonçalves da. Joãozinho da Goméia. O Lúdico e o Sagrado na exaltação do candomblé. In: *Memória Afro-Brasileira: Caminhos da Alma*. São Paulo: Summus, 2002.

LUHNING, Angela. Laudo Antropológico Ilê Oxumarê, 2007. In: IPHAN, *Processo de tombamento nº 1498-T2*, Arquivo Noronha Santos.

_____. Angela. Acabe com este santo, Pedrito vem aí...?. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942". In: *Revista USP. Dossiê Povo Negro 300 anos*, 28, 1996.

MAFRO/UFBA. SETOR RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA. Projeto de Atuação Pedagógica e Capacitação de Jovens Monitores. MATERIAL DO PROFESSOR. Salvador, 2006.

MAGALHÃES, Aloísio. E *Triunfo? A questão dos bens culturais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fronteira Nova, 1997.

_____. *Boletim SPHAN*, nº 0, 1979.

_____. Bens culturais: instrumento para um desenvolvimento harmonioso. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº20, 1984.

MAGGIE, Yvonne. O arsenal da Macumba. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, nº 6, dezembro/2005

MAGNANI, José Guilherme. Pensar grande o Patrimônio Cultural. In: *Revista Lua Nova*, vol. 3, nº 2, São Paulo, 1986.

SPHAN/FNPM. *Proteção e revitalização do patrimônio cultural no Brasil: uma trajetória*. Brasília, 1980.

MINISTÉRIO DA CULTURA. O registro do Patrimônio Imaterial. *Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília. Iphan, 2000.

MINISTÉRIO DA CULTURA. *O registro do Patrimônio Imaterial*. Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília. Iphan, 2000.

MINISTÉRIO DA CULTURA/IPHAN. Relatório de gestão 2010. Brasília, 2011.

OLIVEIRA, Almir Félix Batista de. O IPHAN e o seu papel na construção/ampliação do conceito de patrimônio histórico cultural no Brasil. In: *Cadernos do CEOM*. Ano 12, nº29, 2008.

PARENT, Michel. Proteção e valorização do patrimônio cultural brasileiro no âmbito do desenvolvimento turístico e econômico. In: *As Missões da Unesco no Brasil : Michel Parent*. Rio de Janeiro: IPHAN, COPEDOC, 2008.

PARÉS, Nicolau. Notas sobre a noção de propriedade nos processos de tombamento dos candomblés. In: *O patrimônio cultural dos templos afro-brasileiros*. Salvador: Oiti, 2011.

_____. O mundo atlântico e a construção da hegemonia nagô no candomblé baiano. In: *Revista Esboços*, n. 17, 2010.

_____. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2011.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Linhagem e legitimidade no candomblé paulista. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 14, 1990.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Recife: Massangana, 1988

RECOMENDAÇÃO sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular. In: CURY, Isabelle (Org.). *Cartas patrimoniais*. 2. ed. Rio de Janeiro: Iphan, 2000.

RODRIGUES NINA, Raymundo. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1935.

SALVADOR. *Decreto Municipal nº 6.634* de 04 de agosto de 1982. Declara o espaço onde se localizava o candomblé da Casa Branca, composto pelo conjunto de edificações, árvores e paisagem, como tombado para a preservação de sua memória histórica e cultural.

SANSI, ROCCA.R. “Fazer o Santo”: Dom, Iniciação e Historicidade nas Religiões Afro-Brasileiras. In: *Análise Social* XLIV:139–160, 2009.

_____. The hidden life of stones. Historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia. In: *Journal of Material Culture*, Vol. 10, No. 2, p. 139-156, 2005.

_____. R. *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century. Remapping Cultural History Series*. New York: Berghahn Books, 2007

_____. “De armas do fetichismo a patrimônio cultural: as transformações do valor museográfico do Candomblé em Salvador da Bahia no século XX”. In: ABREU et alii (orgs.). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro, Garamond, MinC/IPHAN/DEMU, 2007.

SANT’ANNA, Marcia. A face imaterial do patrimonio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2009.

SANTOS, Anselmo José da Gama. *Terreiro Mokambo: espaço de aprendizagem e memória do legado banto no Brasil*. Dissertação de mestrado. Universidade do Estado da Bahia, 2008.

SANTOS, Josélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005

_____. *Os candomblés da Bahia no século XXI*. 2006. Disponível em <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os_candombles_no_seculo_XXI.pdf>

_____. *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte. 5.ed.Petrópolis: Vozes, 1988.

SERRA, Ordep. Monumentos Negros: uma experiência. In: *Revista Afro Ásia*, nº 33, Salvador, 2005

_____. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ*. Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Laudo Antropológico. Salvador, 2008. Disponível em: <<http://ordeperra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>>. Acesso em: 10 de novembro de 2011.

_____. Laudo Antropologico Ilê Oxumarê, 2002. In: *IPHAN, Processo de tombamento nº 1498-T2*, Arquivo Noranha Santos.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia*. São Paulo: EDUSP, 2000.

_____. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira*. São Paulo: Editora Atica, 2005.

_____. Notícias de uma Guerra Nada Particular: Os Ataques Neopentecostais às Religiões Afro-brasileiras. In: SILVA (org). *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso Afro-brasileiro*, São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVA, Juliana Araújo. Musica de Feitiçaria no Brasil: confêrencia literária. In: *Em tese*. Belo Horizonte, vol. 8, 2004.

SILVEIRA, Renato da. Do calundo ao candomblé. Dossiê África Reinventada. In: *Revista de história da Biblioteca Nacional*. Ano 1, nº 6. Dezembro de 2005.

_____. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

_____. Sobre a fundação do terreiro do alaketo. In: *Afro-Ásia*, 29/30, 2003.

TACCA, Fernando de. O Cruzeiro versus Paris Match e Life Magazine: um jogo espetacular. In: *Líbero*, ano IX, nº17, 2006.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. In: *Revista Mana*, vol 12, nº 1, Rio de Janeiro, 2006.

_____. Antropologia e patrimônio Cultural. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº 20, 1984.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Equívocos da identidade. In: *O que é memória social?* GONGAR, Jô; DODEBEI Vera (Org). Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

6. ANEXO

Lista de bens tombados pelo IPHAN - Salvador-BA- Período 1938-1986

	Ano
Basilica do Bonfim	1938
Capela D'Ajuda	1938
Capela do Corpo Santo	1938
Capela e Mosteiro de Monte Serrat	1938
Casa à Avenida Frederico Pontes	1938
Casa à Avenida Joana Angélica, 149	1938
Casa à Rua Baixa do Bonfim, 236	1938
Casa dos Sete Candeeiros	1938
Casa em que morreu Castro Alves	1938
Forte de Santa Maria	1938
Forte de Santo Antônio da Barra	1938
Forte de São Marcelo	1938
Forte de São Paulo da Gambôa	1938
Igreja Catedral Basílica do Salvador	1938
Igreja da Boa Viagem, compreendendo o antigo Hospício	1938
Igreja da Mouraria	1938
Igreja da Ordem Terceira de São Francisco	1938
Igreja da Palma	1938
Igreja da Rua do Passo	1938
Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia	1938
Igreja de Santo Antônio da Barra	1938
Igreja de São Miguel	1938
Igreja do Convento da Lapa (abrange o Convento)	1938
Igreja do Convento do Desterro (abrange o Convento)	1938
Igreja do Pilar	1938
Igreja do Rosário da Baixa dos Sapateiros	1938
Igreja e Casa da Ordem Terceira de São Domingos	1938
Igreja e Casa da Ordem Terceira do Carmo	1938
Igreja e Convento de Santa Teresa (Seminário)	1938

Igreja e Convento de São Francisco	1938
Igreja e Convento do Carmo	1938
Igreja e Mosteiro da Graça	1938
Igreja e Mosteiro de São Bento	1938
Igreja e Santa Casa da Misericórdia da Bahia	1938
Inscrições tumulares da Igreja da Vitória	1938
Oratório Público à Cruz do Pascoal	1938
Palacete Berquó	1938
Palácio da Associação Comercial da Bahia	1938
Palácio do Arcebispado	1938
Palácio do Conde dos Arcos (Atual Ginásio Americano)	1938
Palácio Ferrão	1938
Palácio Saldanha	1938
Seminário de São Damaso	1938
Solar à Praça Anchieta, 8	1938
Solar do Barão do Rio Real	1938
Casa à Rua Carlos Gomes, 57	1941
Casa Pia e Colégio dos Órfãos de São Joaquim	1941
Edifício do antigo Hospício de Nossa Senhora da Boa Viagem	1941
Nossa Senhora da Barroquinha	1941
Igreja de Nossa Senhora da Penha e antigo Palácio de Verão dos Arcebispos	1941
Igreja de Nossa Senhora da Saúde	1941
Igreja de São Pedro dos Clérigos	1941
Igreja Matriz de Sant'Ana	1941
Porta de Solar do séc. XVII adaptada ao atual prédio da Secretaria de Educação e Saúde	1941
Prédio do atual Hospício de São João de Deus	1941
Sobrado à Rua Saldanha da Gama, nº 25	1941
Sobrado na Rua Conselheiro Junqueira, nº 55	1941
Capela Nossa Senhora da Piedade	1943
Casa à Rua Inácio Acioly, nº 4	1943
Prédio à Rua J. Castro Rebelo, nº 5 (Açouguinto)	1943
Prédio à Rua Militão Lisboa, 80	1943

Prédio dito do Unhão (Solar da antiga Quinta do Unhão)	1943
Sobrado à Praça Anchieta, 20 e à rua Inácio Acioly	1943
Sobrado à Rua Inácio Acioly, nº 6	1943
Solar chamado "Casa das Sete Mortes"	1943
Casa à Avenida Sete de Setembro, 59 (elementos)	1949
Quinta do Tanque	1949
Fortaleza de São Pedro	1957
Fortaleza do Monte Serrat	1957
Fortaleza do Barbalho ou de Nossa Senhora do Monte do Carmo	1957
Azulejos do Palacete Aguiar, instalados na Reitoria da Universidade da Bahia	1958
Igreja de Nossa Senhora das Neves	1958
Conjunto arquitetônico e paisagístico da Praça Ana Nery	1959
Conjunto arquitetônico e paisagístico da Praça Severino Vieira,	1959
Conjunto arquitetônico e paisagístico do Outeiro de Santo Antônio da Barra	1959
Conjunto arquitetônico e paisagístico incluído no perímetro do Subdistrito da Penha,	1959
Conjunto arquitetônico e paisagístico incluído no perímetro do Subdistrito de Conceição	1959
Conjunto arquitetônico e paisagístico incluído no perímetro dos Subdistritos da Sé e do Passo	1959
Conjunto arquitetônico e paisagístico incluído no perímetro dos Subdistritos dos Mares e da Penha	1959
Dique, com os limites atuais de suas águas, compreendendo os conjuntos urbanísticos e florestais dos vales que o circundam, nos Subdistritos da Vitória, S. Pedro, Santana e Brotas	1959
Capela de Nossa Senhora da Escada	1962
Casa na Rua 28 de Setembro, 8	1962
Conjunto das Ruas Carneiro de Campos Sodré e Travessa Aquino Gaspar	1964
Mausoléu da família do Barão de Cajaíba, notadamente a estátua da Fé	1966
Edifício à Praça Cairú, onde funciona a Alfândega, atual Mercado	1966
Prédio situado na Praça Cairu, 19	1969
Prédio localizado na Praça dos Veteranos, nº 5 conhecido como Solar do	1974

Gravatá	
Prédio conhecido como "Casa dos Carvalhos", na Avenida Princesa Leopoldina nº 2,	1980
Prédio do Asilo D. Pedro II na Av. Luís Tarquínio, nº 18, antigo Palacete Machado	1980
Nossa Senhora da Conceição do Boqueirão, com todos os seus pertences	1980
Prédio conhecido como "Solar Amado Bahia", na Rua Porto dos Tanheiros, nº 80	1981
Prédio localizado na Av. Sete de Setembro, nº 401, ou Ladeira da Barra	1981
Palacete Berquó	1982
Conjunto arquitetônico, paisagístico e urbanístico Centro Histórico da Cidade de Salvador	1984
Terreiro da Casa Branca contituído de uma área de aproximadamente 6.800 m2, com as edificações, árvores e principais objetos sagrados, situado na Avenida Vasco da Gama	1986
