



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA - UFSB**  
**CENTRO DE FORMAÇÃO EM CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTADO E SOCIEDADE**

**WALKYRIA CHAGAS DA SILVA SANTOS**

**POVOS DE TERREIRO, PATRIMONIALIZAÇÃO E  
DIREITOS: DIÁLOGOS SOBRE COLONIALIDADE,  
TOMBAMENTO E REGISTRO ESPECIAL**

Porto Seguro

2021

**WALKYRIA CHAGAS DA SILVA SANTOS**

**POVOS DE TERREIRO, PATRIMONIALIZAÇÃO E  
DIREITOS: DIÁLOGOS SOBRE COLONIALIDADE,  
TOMBAMENTO E REGISTRO ESPECIAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade – Doutorado, na Linha de Pesquisa Sociedade, Cultura e Ambiente, da Universidade Federal do Sul da Bahia, como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Estado e Sociedade.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Janaina Zito Losada

Porto Seguro

2021

**Catálogo na Publicação (CIP)  
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)  
Sistema de Bibliotecas (SIBI)**

S237p Santos, Walkyria Chagas da Silva Santos, 1983 -  
Povos de terreiro, patrimonialização e direitos: diálogos sobre  
colonialidade, tombamento e registro especial. / Walkyria Chagas da  
Silva Santos. – Porto Seguro, 2021.  
261 f.

Orientadora: Janaína Zito Losada

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Sul da Bahia. Programa  
de Pós-Graduação em Estado e Sociedade. Campus Sosígenes Costa.

1. Povos de Terreiro. 2. Patrimonialização (Processos). 3. Direitos  
Culturais. 4. Tombamento. 5. Registro Especial. I. Losada, Janaína Zito.  
II. Título.

CDD – 305.62996

**Elaborado por Lucas Sousa Carvalho - CRB-5/1883**

## Folha de Aprovação


### Banca Examinadora da Defesa Pública de Doutorado



Prof.<sup>a</sup>. Dra. Janaina Zilio-Losada (UFSB / PPGES)  
*Presidente da banca*



Prof. Dr. Francisco Eduardo Torres Cancell (UNEB / PPGES)  
*Membro interno*



Prof.<sup>a</sup>. Dra. Celia Regina da Silva (PPGER-UFSB)  
**Membra externa**



Prof.<sup>a</sup>. Dra. Celia Souza da Costa (UFAP)  
*Membro externo*



Prof. Dr. André Luis Nascimento Santos (UFBA)  
*Membro externo*



Walkyria Chagrin da Silva Santos  
*Candidata*

Webconferência, 28 de outubro de 2021.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

A  
Cinco pessoas que amei, amo e amarei.  
Benícia (Vó/Dé/Dona Bel), Benedito  
(Vô/Serapião/Dito), Mário  
(Vô/Amorzinho), Cerísia (Tia Cê) e  
Sônia (Tia Sônia/Soninha).

A  
Toda ancestralidade, aos povos negros,  
povos de terreiro, povos indígenas,  
povos que me compõem.

## Agradecimentos

Ao escrever os agradecimentos nesta manhã de domingo, tenho a sensação de alívio, gratidão e receio. Alívio por encaminhar o texto final, gratidão por chegar até aqui e receio de esquecer de citar pessoas importantes para que esse momento se concretizasse.

Agradeço a Deus, aos orixás e à minha ancestralidade pela vida e pelos caminhos concedidos. Agradeço, ainda, por zelar por mim e, acima de tudo, por ser “um lugar” de proteção e amor infinitos.

Aos meus pais, Célia Chagas e Mário do Jornal, por me amar incondicionalmente e por deixar evidente desde cedo a importância da educação. Vocês são inspiração para minha vida!

Ao meu irmão, Thiago Chagas, que dividiu comigo os tempos de travessura e sempre apoiou os meus sonhos, os mais gigantes. Obrigada pelo amor que compartilhamos!

Ao meu esposo, Ayrton Guimarães, meu “amor total, completo”, que entendeu minhas ausências, meus momentos de reclusão, mas, acima de tudo, com muito amor me colocou no colo quando a escrita, juntamente com o momento de crise (covid-19) que vivemos, pareceu sufocar.

Às minhas sobrinhas, Maria Elisa e Maria Alice, que aquecem minha existência com muito amor, possibilitam uma pausa nas “coisas sérias” e ampliam a esperança na construção de um mundo mais nosso.

À minha família, em especial à minha tia Selma Chagas, pelo amor, pelo cuidado e pelas peripécias no caminho para escola; à minha tia Cléia Araújo, pelo carinho e pelo cuidado, suas tranças fizeram a ida para escola ser mais fácil. À minha cunhada Valéria Damasceno, pelo carinho, pelo cuidado e pelo incentivo, por ser uma irmã. Aos meus padrinhos, Raquel Eliane e Manuel Valle, pelo auxílio durante a graduação, pelo amor e pelo cuidado. E à minha avó Alice Araújo, pelo amor e pelas orações.

Às minhas amigas e aos meus amigos, que precisaram conviver com minha ausência, não só física, mas também virtual, e, ainda assim, me mandaram as melhores energias.

E, por falar em amizade, a amiga da minha mãe me salvou. Gratidão, Gabriela Jaqueira, por realizar minha matrícula no Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (PPGES), sem você esse momento não seria possível.

À Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) e ao PPGES pela oportunidade de realizar o sonho do doutorado. Tem doutora nas famílias Chagas, Araújo e Guimarães!

Aos professores do PPGES, em especial aos professores Álamo Pimentel e Luciane Lucas, por possibilitar o aprofundamento sobre o tema da decolonialidade.

À minha orientadora, professora Janaína Zito Losada, que compartilhou comigo conhecimentos e leituras, indicou novas possibilidades, discutiu o texto. E foi além,

compreendeu meus momentos de pausa e possibilitou que o texto fosse surgindo no seu tempo. Gratidão por tudo!

Às professoras orientadoras do Estágio Docente, Maria Aparecida e Anne La Regina, muitas reflexões das aulas estão no texto desta tese.

Às professoras e aos professores que, desde a educação infantil, acreditaram em minha jornada educacional.

Às amigas que o PPGES me apresentou e que realizam diálogos no campo próximo do meu, Danielle Araújo, Eva Dayanne, Ceila Sales de Almeida, Vera Silva, Likem Edson e Maíra Dourado.

À Izabel do Carmo, obrigada por suas conversas, por dividir o quarto de hotel e por ser uma companhia nos primeiros semestres do PPGES.

Ao pessoal das caronas solidárias do PPGES. Chegar até a UFSB às 8 horas não era tarefa fácil.

Ao MARÉ (Núcleo de Estudos e Pesquisa em Cultura Jurídica e Atlântico Negro/UnB) e ao Grupo de Estudos De(s)colonizando Mentas Feministas em Territórios Afrodiaspóricos: Construção Coletiva de Nova Metodologia (CLAEC), por serem locais em que pensar o direito a partir das epistemologias da população negra se tornou possível.

Ao Coletivo Dandaras/UFSB, por possibilitar colocar em prática os diálogos que travo sobre antirracismo e decolonização do saber. As ações voltadas ao ingresso do público de ações afirmativas na pós-graduação são essenciais para uma postura política que visa a aliar teoria e prática.

Ao Grupo de Pesquisas em História, Natureza e Historiografia liderado pela professora Janaína Zito Losada, espaço de aprendizado e leitura coletiva do texto desta tese.

À Gerente de Patrimônio Imaterial do IPAC, Nívea Santos, pelo atendimento e pela disponibilização dos processos de Registro Especial dos Terreiros do Recôncavo Baiano.

À Banca Examinadora, pela leitura cuidadosa e pela indicação de discussões para continuidade da pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa.



“Olódùmarè no Orum falou  
Obatalá, desce e vai criar  
Um mundo aprazível de estar  
Bom pra se louvar  
Que tenha fogo, água e ar  
Mandei Oduduwa lhe ajudar  
Òsàlá, vá fazer da Bahia uma terra festeira  
Na Bahia, quero um jardim sem nada faltar  
Jardim de Alá  
Obí, Orobô, Orixá  
Lemba, Kalunga, Mutalambô

Senhor do Bonfim  
Santo Antônio e Santa Bárbara  
São Francisco, o padroeiro  
Nossa Senhora da Conceição  
E Nosso Senhor dos Navegantes

Quero mais  
Uma grande comunhão de amor  
Com meu povo  
Banto, Jeje, Ketu e Nagô  
Meus Caboclos, Preto-Velhos e Erês  
Deixa a gira girar com Inquices, Voduns e Orixás

Agô, Agô Laroyê, Laroyê  
Abre os caminhos, Exú  
Agô, Agô, Agô, Agô, Agô, Agô  
Vence as demandas, Ogum  
Agô, Agô, Agô, Agô  
Traz a justiça, Xangô  
Kaô Cabecilê!  
Agô, Agô  
Odé Comorodé  
Traz abundância, Odé  
Agô  
Eu invoco a força das Yabás  
Ora Yê Yê Ô, Oxum  
Agô  
Eparrei, Iansã  
Agô, Agô  
Odoiá, Iemanjá  
Agô  
Saluba Nanã Buruku  
Yá Yá Lodê  
Agô, Agô Babá  
Agô Babá Obaluaê  
Atotô Babá  
Epa Babá  
Agô Oxalá  
Dá-nos paz, Oxalá  
Traz a paz, Oxalá  
Traz a paz, Oxalá  
Traz a paz, Oxalá  
Agô, Agô, Agô”

*(Mateus Aleluia e Carlinhos Brown)*

SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. **Povos de terreiro, patrimonialização e direito: diálogos sobre colonialidade e registro especial.** 261 f. 2021. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Sul da Bahia, Porto Seguro, 2021.

## RESUMO

A pesquisa está inserida nos estudos sobre patrimonialização dos monumentos negros, em específico, os terreiros. Nas últimas décadas, algumas pesquisadoras iniciaram o movimento de verificar as causas para a sub-representação do patrimônio negro como patrimônio nacional, mesmo após a ocorrência do primeiro tombamento em 1984, ano do tombamento provisório do Ilê Axê Iyá Nassô Oká. Partindo do campo do direito, da efetividade de direitos constitucionais, e em diálogo com outras áreas das ciências humanas e sociais, a tese abordará o estudo da Política de Preservação do Patrimônio dos Povos de Terreiro, com ênfase no Tombamento e Registro Especial de Terreiros de Candomblé, realizados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN e pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia - IPAC, respectivamente. O objetivo geral desta tese é analisar a efetividade jurídica da política pública de preservação do patrimônio cultural dos povos de terreiro executada no Estado da Bahia. São objetivos específicos: analisar como as religiões afro-brasileiras foram estudadas no processo de formação do campo “Estudos sobre os negros/Estudos sobre as religiões afro-brasileiras” e os possíveis diálogos com a sub-representação do patrimônio negro; analisar o processo de patrimonialização dos terreiros do Estado da Bahia com recorte em discussões nos Estudos do Sul (tombamento e registro); e analisar o procedimento administrativo para o Registro Especial de Terreiros no Recôncavo Baiano realizado pelo IPAC em 2014. A análise será realizada a partir de múltiplos métodos, quais sejam, revisão bibliográfica, pesquisa documental e etnografia dos documentos. Ademais, como caminho metodológico e epistemológico, esta tese busca realizar diálogo com os Estudos do Sul e apresentar um conceito sobre colonialidade que visa a abordar as diferentes violências coloniais vividas pelos povos de terreiro.

Palavras-chave: Povos de terreiro. Processo de patrimonialização. Direitos culturais. Colonialidade. Tombamento e registro especial.

SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. Terreiro peoples, patrimonialization and law: dialogues on coloniality and special register. 260 f. 2021. Thesis (Doctorate) - Federal University of Southern Bahia, Porto Seguro, 2021.

## **ABSTRACT**

The research is part of studies on the patrimonialization of black monuments, in particular, the terreiros. In recent decades, some researchers have started the movement to verify what are the causes for the under-representation of black heritage as national heritage, even after the occurrence of the first listing in 1984, the year of the provisional listing, of Ilê Axê Iyá Nassô Oká. Starting from the field of law, the effectiveness of constitutional rights, and in dialogue with other areas of the human and social sciences, the thesis will address the study of the Heritage Preservation Policy of the Peoples of Terreiros, with emphasis on the Registration and Special Registration of Terreiros de Candomblé, carried out by IPHAN and IPAC, respectively. The general objective of the thesis is to analyze the legal effectiveness of the public policy for the preservation of the cultural heritage of the terreiro peoples carried out in the State of Bahia. The specific objectives are: to analyze how Afro-Brazilian religions were studied in the formation process of the field “Studies on black people/Studies on Afro-Brazilian religions” and possible dialogues with the underrepresentation of black heritage; analyze the process of patrimonialization of the terreiros of the State of Bahia with a focus on discussions in the Southern Studies (registration and registration); and, analyze the administrative procedure for the Special Registry of terreiros in the Recôncavo Baiano carried out by IPAC in 2014. The analysis will be carried out using multiple methods, namely, literature review, document research and ethnography of documents. Furthermore, as a methodological and epistemological path, the thesis seeks to conduct a dialogue with Southern Studies, and to present a concept of coloniality that aims to address the different colonial violences experienced by people living in the terreiro.

**Keywords:** Terreiro peoples. Patrimonialization process. Cultural rights. Coloniality. Listing and special registration.

SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. **Àjo Olórìṣà, Ètò áti Ètò Ìtójú Nkan Ìṣembáyé Àláwò Dúdú Lábé Òfin: Ìjìròrò lórí Ìwà Amúnìsìn ati Ìgbàwólé Ọ̀tòlòrìn.** 260 f. 2021. Ìṣe ìwádì fún òyè dókítà– Universidade Federal do Sul da Bahia, Porto Seguro, 2021.

## ÀSAMỌ

Ìṣe ìwádìfì yì dálérí ètò idáàbòbò òun ìṣelójò àwọn ilé ìṣembáyé tí o jé tí àwọn ìran àláwò dúdú, nípàtàkì, àwọn ilé òrìṣà *kàndòmblè*. Latí èwádún bíí mèlòó kan sí àkókò tí a wà yì ní àwọn olùwádìfì tí bèrè ìṣe ìwádì lórí àwọn èrédí ìwà idéyèsì tí kò jékí àwọn ìjòba ati àjo tí wọn wà ní ìgbónu ètò idáàbòbò òun ìṣelójò àwọn ilé ìṣembáyé máa yàn lára àwọn ilé òrìṣà ati ilé ìṣembáyé aláwò dúdú láti je ànfàani ìṣelójò bí tí àwọn èlẹgbé wọn tí o jé tí ìran aláwò funfun. A ríí gbó wípé nkan ọ̀dun 1984 ní wọn tí kókó gbé ìgbésè àti fí irufé àyèsì bèè dá ilé òrìṣà lólá nígbàtí wọn kókó se ìpinnu làtí fí *Ilê Axê Iyá Nassô Oká* sí abè ofin idáàbòbò òun ìṣelójò. Ọ̀un tí a se nínú ìṣe ìwádìfì yì ní láti fí ojú òfin àti ètò wo ihà tí ìjòba ati àwọn aláṣe IPHAN kòsì ètò idáàbòbò òun ìṣelójò tó gúnmọ́ fún àwọn nkan ìṣembáyé ìran aláwò dúdú, nípàtàkì àwọn tí wón jé tí èlèsìn *kàndòmblè* lábé òfin tó dé ètò *Tombamento e Registro Especial de Terreiros de Candomblé* tí àjo IPHAN òun IPAC gbé kalẹ̀. Kókó ìwádìfì yì ní láti se àtúpàlẹ̀ agbára ọ̀wọ̀jà òfin idáàbòbò àwọn ilé ìṣembáyé tí o jé tí àwọn èlèsìn àbáláyé *kàndòmblè* ní ìpínlẹ̀ Bahia. Àwọn èròngbá *gbòògì* ìṣe ìwádìfì yì ní: *ṣìṣe àgbéyèwò àwọn ìwádìfì lórí èsìn kàndòmblè lábé “ètò èkọ́ ìmọ́ lórí àwọn ìran àti èsìn aláwò dúdú” àti ọ̀nà àbáyo sí àtìdékun ìwà idéyèsì tí ó nse okùnfá àidógba iyé àwọn ilé òun nkan ìṣembáyé aláwò dúdú tí wón gbá òntẹ̀ àjo idáàbòbò; ṣìṣe àtúpàlẹ̀ ètò ìṣelójò òun idáàbòbò àwọn ilé òrìṣà ní ìpínlẹ̀ Bahia, nípàtàkì ní ihà Gúsù ìpínlẹ̀ ọ̀un (idáàbòbò àti ìgbàwólé); níparí, ṣìṣe ìwádìfì lórí àwọn ìgbésè tí òfin làkalẹ̀ lórí Ìgbàwólé Pàtàkì fún àwọn Ilé Ọ̀rìṣà ní Agbègbè Recôncavo Baiano lábé àkóso IPAC ní ọ̀dún 2014. Ọ̀nà tí a pínnu láti gbé ìwádìfì náà gbà ní nípasẹ̀ ọ̀gbón ìwádìfì èlẹ̀ka púpọ̀ nínú èyítí a tí rí ìwádìfì nínú ìwé àkòsílẹ̀ àwọn onímọ́ nípa kíkánsí ilé-ikàwé, ṣìṣe ìwádìfì lórí ìwé àkòsílẹ̀ àti ifòròwánìlẹ̀nuwò. Bákannáà, gégébí ilàna ìwádìfì aláròjínlẹ̀, ìṣe ìwádìgboyè dókítà yìí gbèrò láti tẹ̀lẹ̀ ilàna àgbéyèwò ìbáṣepọ̀ láàrín àwọn olùgbé ihà Gúsù àgbàyé ní ọ̀nà àti lè ṣàlàyé lẹ̀kùnrẹ̀rẹ̀ ìtumọ̀ ìwà ìtẹ̀nilóríba tí ó jẹmọ́ orísirísi ìwà ipá lábé ìwà òfin amúnìsìn èyí tí o wón fí de àwọn ilé òrìṣà àti ilé èsìn àwọn aláwò dúdú ní ilẹ̀ è wa.*

**Kókó Ọ̀rọ̀:** Àwọn èlèsìn *kàndòmblè*. Ètò idáàbòbò òun ìṣelójò nkan ìṣembáyé. Ètò ọ̀mọ̀nìyàn tó ròmọ́ Àṣá. Èrò ìmúnìsìn. Ètò idáàbòbò òun Ìgbàwólé Ọ̀tòlòrìn.

## LISTA DE SIGLAS

APCP - Áreas de Proteção Cultural e Paisagística

ANPARQ - Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo

CEAO - Centro de Estudos Afro-Asiáticos

CEC - Conselho Estadual de Cultura

CER - Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro

CNRC - Centro Nacional de Referências Culturais

COAD - Coordenação de Articulação e Difusão

COASA - Coordenação de Assuntos Administrativos

CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

DCHF - Departamento de Ciências Humanas e Filosofia

DIPAT - Diretoria de Preservação do Patrimônio

DPHAN - Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

DPI - Departamento de Patrimônio Imaterial

FENACAB - Federação Baiana de Culto Afro-Brasileiro

FNPM - Fundação Nacional próMemória

FPC - Fundação Pedro Calmon

GEIMA - Gerência de Patrimônio Imaterial

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

IPAC - Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia

ISER - o Instituto Superior de Estudos da Religião

GEMAT - Gerência de Patrimônio Material

GTIT - Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros

LGBTQIA+ - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexual, Transgênero, Queer, Intersexo e Assexual, e pluralidade de orientações sexuais e variações de gênero

MAMNBA - Mapeamento dos Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia

REED - Rede de Estudos Empíricos em Direito

SAVAM - Sistema de Áreas de Valor Ambiental e Cultural

SECULT - Secretaria de Cultura do Estado da Bahia

SPHAN - Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

SPHAN1 - Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

UEFS - Universidade Estadual de Feira de Santa

UFBA - Universidade Federal da Bahia

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

## SUMÁRIO

### APRESENTAÇÃO

<b>ABRE O CAMINHO, O SENTINELA ESTÁ NA PORTA .....</b>	<b>18</b>
<b>CAPÍTULO 1- ANDAR COM FÉ EU VOU, QUE A FÉ NÃO COSTUMA FAIÁ .....</b>	<b>33</b>
1.1. O caminhar metodológico e as escolhas epistemológicas .....	34
1.2. Epistemologias, teorias e conceitos centrais para o estudo .....	45
1.3. Conceitos jurídicos .....	60
1.4. Considerações sobre as discussões .....	65
<b>CAPÍTULO 2- O CAMPO DE ESTUDO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS (1900- 2020) .....</b>	<b>68</b>
2.1. Entendendo a formação do campo a partir da estruturação da antropologia no Brasil e da observação participante .....	70
2.2. A construção de um novo campo de debate para as religiões afro-brasileiras: direitos culturais, liberdade religiosa e outras temáticas .....	111
<b>CAPÍTULO 3 – COLONIALIDADE DA ESPIRITUALIDADE E PATRIMONIALIZAÇÃO DOS BENS CULTURAIS DOS POVOS DE TERREIRO: DIÁLOGO COM OS ESTUDOS DO SUL .....</b>	<b>119</b>
3.1. A construção da nação e o início das Políticas Culturais no Brasil.....	124
3.2. Patrimonialização dos Terreiros: diálogos sobre colonialismo/colonialidade .....	149
3.3. Colonialidade da espiritualidade: apontamentos iniciais .....	166
<b>CAPÍTULO 4- PATRIMONIALIZAÇÃO DOS BENS CULTURAIS DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS AFRO-BRASILEIROS NA BAHIA: DO TOMBAMENTO AO REGISTRO ESPECIAL DE TERREIROS .....</b>	<b>175</b>
4.1. Breve panorama da patrimonialização dos espaços religiosos afro-brasileiros no estado da Bahia .....	178
4.2. Chegou, chegou, chegou....registro especial de terreiros: podemos comemorar? .....	185
4.2.1. Entendendo o instituto do Registro .....	187
4.2.2. Registro Especial: instrumento de proteção do Estado da Bahia .....	191
4.3. Sem concluir: algumas considerações sobre o Registro Especial .....	198
<b>Capítulo 5- ETNOGRAFIA DOS DOCUMENTOS: ANÁLISE DO PROCESSO DE REGISTRO ESPECIAL DOS TERREIROS DO RECÔNCAVO BAIANO .....</b>	<b>201</b>
5.1. Pesquisadora da área jurídica etnografando documentos .....	202
5.2. Registro Especial: um olhar a partir da Bahia .....	204
5.3. “Todos são nagô” (?): Processos administrativos de registro especial de terreiros do Recôncavo Baiano .....	208
5.4. Sem encerrar. Para refletir.....	243
<b>UNINDO OS FIOS .....</b>	<b>246</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>249</b>

## APRESENTAÇÃO

*“Tudo que eu escrevo é profundamente marcado  
pela minha condição de mulher negra na  
sociedade brasileira” (Conceição Evaristo)*

Os povos de terreiro, antes perseguidos pelo Estado, pela sociedade e pelos católicos, atualmente, principalmente, pelos neopentecostais, são povos que sempre foram colocados à margem no exercício da cidadania. Em decorrência de tal fato, têm dificuldade para acessar o sistema de ensino, os atendimentos de saúde, acompanhamento religioso em penitenciárias e hospitais. Recentemente temos assistido aos casos, trazidos pela mídia, de violação aos espaços de culto, as violências físicas e verbais e aos homicídios daquelas(es) que vivenciam as religiões afro-brasileiras motivados por racismo religioso.

Portanto, há um grande universo de possibilidades de temáticas para abordar a relação do Estado e dos povos de terreiro. Desde o ano de 2013 que estudo com maior profundidade violações aos direitos destes povos. Para desenvolvimento da dissertação no ano de 2015, o tema escolhido foi a política cultural de tombamento de terreiros executada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) no Estado da Bahia. Mas ainda há muito a ser pesquisado sobre o campo da patrimonialização e para/com os povos de terreiro.

E buscando avançar nas aberturas deixadas pelo texto da dissertação agora, na tese, o caminho será aprofundar questões lançadas, mas que não foram nomeadas e aprofundadas, como a colonialidade e o racismo, e estudar um novo instituto jurídico, implementado em 2014 pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), o Registro Especial, que patrimonializou 10 (dez) terreiros de candomblé do Recôncavo Baiano.

Mas não é só. O texto traz o entrelaçamento de temáticas e bibliografias que foram adicionadas ao longo desse percurso, portanto, a minha escrita foi cunhada a partir de



várias matrizes que debatem a luta, o racismo e a resistência do povo negro e dos povos de terreiro.

O texto a seguir traz interlocuções com várias passagens da minha vida, mulher negra, nascida no Recôncavo Baiano, com formação familiar cristã/católica, bacharela em direito, pesquisadora na área de políticas públicas, povos de terreiro, religiões afro-brasileiras e racismo, e banhada pelas águas de Mamãe Oxum. Porém, é preciso esclarecer que essas partículas ainda estão em processo de amalgama, ou seja, é um processo de descobertas, erros e acertos, não sei tudo, mas também não ignoro tudo, trago saberes em meu corpo, saber localizado, referenciado em minhas vivências familiares, religiosas, sociais, culturais e acadêmicas.

A consciência de que nós mulheres negras precisamos reescrever nosso caminho na academia e na forma da escrita dos nossos textos, resultou no exercício da contranarrativa e nova narrativa diariamente, que consiste em me opor e desconstruir o discurso dominante, seja baseado no ódio, racismo, sexismo, etc., e também construir novas narrativas sobre nós, nosso lugar no mundo.

Aqui também me posiciono enquanto mulher negra para informar, logo de início para a(o) leitor(a) o caminho que percorro. Reconheço as violências sofridas, as lutas, as vitórias e o longo caminho a percorrer. Por isso, há aqui o posicionamento de realizar uma pesquisa comprometida com a minha realidade, que escureça a bibliografia, que faça emergir textos de negras e negros que desde muito tempo vem debatendo e criando um ambiente propício para o diálogo que travaremos nas próximas páginas, sem abandonar o pensamento clássico que também fundamentará a análise, mas ele não estará no centro.

O estudo sobre a patrimonialização dos monumentos negros e em especial, dos bens dos povos de terreiro, aumentou na última década. Provavelmente pela chegada de mais negras e negros à Universidade a partir das políticas de ação afirmativa, mas também, por conta da visibilidade que o movimento negro e os povos de terreiro têm dado para as violências coloniais que não cessam. E é nesse campo de diálogos sobre a patrimonialização dos bens dos povos de terreiro que essa pesquisa se insere.

A tese abordará o estudo da Política de Preservação do Patrimônio dos Povos de Terreiro, com ênfase no Tombamento e Registro Especial de Terreiros de Candomblé, realizados pelo IPHAN e pelo IPAC, respectivamente, no Estado da Bahia.

Para desenvolvimento do diálogo buscamos bibliografias que dialogam sobre a temática, e sempre que possível, a partir de novas epistemologias, metodologias e teorias. Foi muito importante a aproximação com os Estudos do Sul e a escrita inicial sobre a colonialidade da espiritualidade com o olhar voltado aos povos de terreiro. Mais do que falar sobre patrimonialização, as páginas desta pesquisa mostram como o Estado brasileiro operou e opera a partir da lógica da colonialidade para violar os direitos dos povos de terreiro. Ter os direitos culturais efetivados é apenas uma parcela do que é necessário conquistar.

São séculos lutando e resistindo para existir, mas o Estado vem diariamente atualizando a sua “máquina de moer gente” preta, selecionando os que estão aptos a viver e aqueles que devem morrer. Por isso, os povos de terreiro necessitam ter efetivados os direitos constitucionais, viver uma vida sem racismo religioso, ter sua humanidade reconhecida.

O que escrevo aqui, de alguma forma minha ancestralidade já falou por mim, antes mim, mas hoje fazendo parte da academia vamos trilhando o caminho de trazer o conhecimento forjado, “não é de minha boca, é da boca de A que o deu a B que o deu a C, que o deu a D que o deu a E, que o deu a F, que o deu a mim, que esteja melhor na minha boca que na dos ancestrais”<sup>1</sup>.

E por tratar de quem veio antes de mim e também de quem chegará, peço a benção aos meus mais velhos e aos meus mais novos, e licença a Exu e a todos os orixás para falar um pouquinho sobre os povos de terreiro a partir das políticas de patrimonialização.

Axé!

---

<sup>1</sup> Provérbio africano.

## ABRE O CAMINHO, O SENTINELA ESTÁ NA PORTA<sup>2</sup>

*Mutumbá para os presentes, um despacho vim fazer  
 Depositar oferenda, encruzilhada do saber  
 Muito axé e devoção, Oriqui vai me valer  
 Dissertação é um ebó, com muito egé carregado  
 Axé força imanente, nos três reinos encontrado  
 Cultuado em candomblé, fortalece o orí, sustenta a cabeça  
 E então, com amor, vitalidade, dar força a todas as pessoas  
 Que tiveram como propósito entrar na universidade.*

*Quando o ebó é aceito, Orixá bem satisfeito  
 Os Odus confirmarão, bater cabeça no chão  
 Gesto para agradecer, as forças que são do Aiyê  
 Que unidas às do Orun, formam o grande firmamento  
 Que emana todo o axé que sustenta cada um.*

*A Olorum Deus criador, ofereço essa dissertação  
 A apresentação está formada com muita dedicação  
 Na pesquisa, em dois anos, muita gente pude ouvir  
 Terça Negra no Recife: dança, música, espiritualidade  
 Onde o sagrado está presente, para mostra como essa gente  
 Firme, forte e contente, determinação, criação  
 Reconstrói africanidades, essência dessa dissertação.*

*(Mestra Maria Lúcia Gomes dos Prazeres<sup>3</sup>)*

Estudar a patrimonialização dos espaços religiosos dos povos de terreiro é de suma importância devido as discussões que têm sido empreendidas nos últimos anos sobre como preservar a cultura e religiosidade guardada nesses espaços, algo que os povos de terreiro fizeram sozinhos nos últimos séculos. As discussões estão não só no âmbito estatal, a partir da reivindicação de respostas do Estado por parte das lideranças religiosas,

<sup>2</sup> Trecho da música “Padê” de Juçara Marçal e Kiko Dinucci. DINUCCI, Kiko. Padê. In: LETRAS [S.I.]. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/jucara-marcal/1644965/>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

<sup>33</sup> Maria Lúcia, mulher negra, descreve a sua trajetória, em que “desde muito cedo aprendi a valorizar os saberes preservados pelos afro-descendentes, de contar histórias, recitar poemas de cordel, cantar músicas da cultura popular, decifrar sonhos e provérbios, falar de fatos que acontecem no dia-a-dia. Experiências que marcaram minha forma de ser, viver e de me relacionar com os diversos fazeres implícitos no universo social, cultural, educativo que transito até os dias de hoje. Na idade adulta me descobri educadora e passei a estudar/pesquisar a Educação das Relações Ético-Racial, que me levou a integrar o Laboratório de Educação das Relações Étnico-Raciais -LABERER/UFPE. Os estudos das africanidades brasileira me conduziram ao Candomblé e as atividades culturais que nascem nas Casas de Religião de Matriz Africana. Seguindo esse caminho cheguei a Terça Negra, as lideranças femininas que organizam os grupos culturais que se apresentam no Pátio de São [Pedro] e ao estudo da espiritualidade e do sagrado que embasam os toques, as músicas e as danças. Esse novo interesse me levou ao Mestrado em Ciências da Religião - UNICAP e ao Observatório Transdisciplinar das Religiões do Recife -PPGE/UNICAP”. Informações do Currículo Lattes.

novos contornos estão sendo desenhados na relação Estado e os povos de terreiro, o povo de axé, demonstrando a força da agência negra<sup>4</sup>.

A agência negra e agência dos povos de terreiro são a emergência dos sujeitos enquanto construtores de uma nova realidade, a partir de diálogos travados com a ancestralidade constroem a identidade pautada em elementos que fazem sentido, a valorização do seu povo, do seu corpo, da sua religiosidade e de suas lutas. A agência negra e agência dos povos de terreiro foi importante para as lutas contra a escravidão, para a inserção de direitos no texto constitucional e atualmente tem papel central na busca pela efetividade dos direitos. Sem luta os direitos não são efetivados, ser agência é estar situado nas trincheiras, prontos para a defesa e o combate.

Na análise dos textos constitucionais brasileiros, é possível observar que, a Constituição brasileira de 1824 apresentava a religião oficial estatal, a religião Católica Apostólica Romana. A partir da primeira Constituição Republicana de 1891 foi formalizado o Estado laico no Brasil, mas até hoje há relações estabelecidas entre o Estado e a Religião Católica, exemplo são acordos com a Santa Sé. Mais recentemente na relação estado-religião pode-se ver o crescimento intenso das aproximações das religiões neopentecostais com os poderes da República, resultando em indicação de pessoas para assumir funções de governo e para ocupar a Suprema Corte do país a partir da qualificação “terrivelmente evangélico”<sup>5</sup>.

Quanto às religiões dos povos africanos, estas foram postas na clandestinidade na Constituição de 1824 e nas primeiras legislações. Mesmo após a Abolição da Escravatura, da Proclamação da República e da Constituição Republicana de 1891, o negro continuou inserido num contexto de exclusão social, econômica, religiosa e cultural, isso porque, apenas mudaram as letras na Constituição, não as práticas. E a partir do Código Penal de

---

<sup>4</sup> Sobre o agenciamento e identidade negra, Osmundo Pinho (2006, p. 17), informa que, “A construção de identidades afrodescendentes é um processo de agenciamento ou de emergência de sujeitos negros em determinados contextos contemporâneos. Tal processo não está acabado, como é óbvio, nem tem resultado previsível. Está sempre repostado e pode ser caracterizado como uma “luta de identificações e guerra de posições” [...]. “A agência afrodescendente em Salvador, materializada como uma prática performativa em contextos sociais complexos, reinventa, no intervalo da significação ou no espaço da ambivalência, a destruição do signo e a negociação no interior da ambiguidade. Os sentidos da beleza negra e da corporalidade têm sido revertidos e submetidos a um bombardeio incessante de ressignificações” (PINHO, 2004, p.119).

<sup>5</sup> Disponível em <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/10/bolsonaro-diz-que-vai-indicar-ministro-terrivelmente-evangelico-para-o-stf.ghtml> Acesso em: 08 mar. 2021.

1890 (Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890) foi tipificada como crime prática que era associada à população negra, o curandeirismo. Ademais, a partir das legislações estaduais e dos Códigos de Posturas, ocorreram as proibições/criminalizações dos lundus, dos candomblés e outras práticas relacionadas aos povos africanos.

O autor Carlos F. Souza Filho informa que, “Os sistemas normativos ocidentais, especialmente os latino-americanos, foram mestres em anunciar direitos nas Constituições e não cumpri-los por falta de lei, chamada de regulamentadora” (SOUZA FILHO, 2015, p. 67). E no contexto apresentado acima, as elites brasileiras “tomaram” as bandeiras de luta, por medo da onda negra, a onda que lutava pelo reconhecimento de direitos e da humanidade da população negra, e realizaram formalmente as demandas, sem realmente enfrentar o problema<sup>6</sup>, assim ocorreu a garantia da liberdade nominal, ressalte-se que em 1888, ano da assinatura da lei que aboliu formalmente a escravidão, grande parte dos escravizados já eram livres, e ainda hoje as desigualdades causadas pelas questões raciais são sentidas e vividas.

---

<sup>6</sup> Célia Maria Marinho de Azevedo, no livro “Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX” aborda a liberdade nominal construída pela elite branca brasileira, com medo de que o Brasil se tornasse o Haiti, em que os escravizados tomaram o poder e fez de São Domingos o primeiro país latino-americano a se tornar independente, ademais explica que foi esse medo que levou as pessoas da elite a se unir para “derrotar o inimigo negro”. Apesar da contradição da autora, que escreveu sobre o medo da elite e depois se declarar contrária as cotas raciais para acesso ao ensino superior, acreditamos que são esclarecedoras as explicações trazidas, assim, nas palavras de Azevedo “[...] o que fazer com o negro após a ruptura da polaridade senhor-escravo, presente em todas as dimensões da sociedade? Sim, porque é bom lembrar, mesmo os negros que já viviam em liberdade durante a escravidão, e que no século passado chegaram a ultrapassar o número de escravos, estavam sujeitos a numerosas restrições legais ou simplesmente impregnadas nos costumes de uma sociedade dominada por uma diminuta elite branca. [...] Era o grande medo suscitado pela sangrenta revolução em São Domingos, onde os negros não só haviam se rebelado contra a escravidão na última década do século XVIII e proclamado sua independência em 1804, como também — sob a direção de Toussaint l’Ouverture — colocavam em prática os grandes princípios da Revolução Francesa, o que acarretou transtornos fatais para muitos senhores de escravos, suas famílias e propriedades. Ora, perguntavam-se alguns assustados “grandes” homens que viviam no Brasil de então, se em São Domingos os negros finalmente conseguiram o que sempre estiveram tentando fazer, isto é, subverter a ordem e acabar de vez com a tranquilidade, dos ricos proprietários, por que não se repetiria o mesmo aqui? [...] As três primeiras décadas do século XIX só viriam confirmar estas sombrias expectativas com o desenrolar das insurreições baianas, detalhadamente organizadas pelos haussás e nagôs. E se elas não conseguiram alcançar seus objetivos, nem por isso eram menos atemorizantes. A persistência um dia poderia ter sucesso e em muitos ouvidos educados ressoava, ameaçadora, a cantiga entoada em 1823 nas ruas de Pernambuco: “Marinheiros e caiados/Todos devem se acabar/Porque só par-dos e pretos/O país hão de habitar”. [...]As soluções encontradas para se ultrapassar esta heterogenia foram diversas, embora tivessem como ponto comum a ânsia de instituir uma nacionalidade. Esta busca de um povo foi expressa repetidamente por diversos reformadores ao longo de todo o século XIX. [...] A grande questão debatida tão longamente durante todo o século XIX — o que fazer com o negro livre ou quais os controles institucionais necessários para mantê-lo subordinado ao branco — estava a exigir agora uma premente resposta, qualquer coisa capaz de aliviar, mesmo que temporariamente, a angustiante tensão entre negros e brancos. [...]Assim, se é preciso reconhecer a existência sempre renovada de “heranças” do passado escravista, é preciso buscá-las sobretudo no profundo racismo herdado do imigrantismo, além da concepção emancipacionista e abolicionista de que o negro, embora cidadão, devia continuar sujeito aos interesses da elite branca devido ao seu passado ou “sangue escravo”. (AZEVEDO, 1987, p. 33- 258).

A liberdade religiosa, o reconhecimento da sua contribuição para a construção da nação e o reconhecimento da sua cultura foram juridicamente assegurados para a população negra apenas a partir do final da década de 1980<sup>7</sup>, porém, a luta por direitos é relatada por historiadores desde o período do Brasil Colônia (RAMOS, 1971; SANTOS, 2009; NASCIMENTO, 2010).

Ou seja, apesar do direito à liberdade de culto constar nos textos constitucionais brasileiros a partir da Constituição de 1891, na prática ocorreu pouca ou nenhuma mudança quanto a perseguição dirigida aos praticantes de religiões afro-brasileiras, posto que, os Códigos de Posturas disciplinavam o que era ou não permitido aos munícipes. Assim, os ajuntamentos de negros, batuques, lundos e candomblés eram proibidos pelos Códigos de Posturas e denunciados pela imprensa local (SÁ, 2011; SANTOS, 2009).

Portanto, mesmo com todas as dificuldades impostas, a partir da reconstrução das estruturas na “África em miniatura”<sup>8</sup> a população negra em situação de diáspora conseguiu reconstruir e remodelar suas estruturas sociais, culturais e religiosas, portanto, é o terreiro, lugar de reconstrução da sociabilidade e religiosidade.

A partir do contexto apresentado, a tese abordará o estudo da Política de Preservação do Patrimônio dos Povos de Terreiro, com ênfase no Tombamento e Registro Especial de Terreiros de Candomblé, realizados pelo IPHAN e IPAC, respectivamente, no Estado da Bahia. O objetivo geral da tese é analisar a efetividade jurídica da política pública de preservação do patrimônio cultural dos povos de terreiro executada no Estado na Bahia. São objetivos específicos: a) analisar como as religiões afro-brasileiras foram estudadas no processo de formação do campo “Estudos sobre os negros/Estudos sobre as religiões afro-brasileiras” e os possíveis diálogos com a sub-representação do patrimônio

---

<sup>7</sup> Tânia Sá ao estudar os Códigos de Posturas de Salvador, relata que os Códigos de Postura designavam regras de convivência em sociedade, assim, “A Metrópole portuguesa recorria a esses códigos com o intuito de impor a autoridade e zelar pela ordem e “bons costumes” nas colônias que estavam sobre a sua jurisdição. [...] Códigos de Posturas, que compreendiam normas de âmbito local que interferiam diretamente, não somente nos planos, reformas e na legislação urbanística, mas também nas relações sociais de todos os moradores da urbe. [...] Além da moralização dos costumes, das ações de controle social e da normatização dos espaços, o discurso modernizador higienista procurou empreender ações voltadas para a “desafricanização” dos costumes que serviam como representação do atraso” (SÁ, 2011, p. 277-282).

<sup>8</sup>Nome utilizado para identificar os espaços de vivência das tradições africanas no Brasil, outro nome utilizado é “Pequenas Áfricas” (PINHO, 2010; QUEIROZ, 2013).

negro; b) analisar o processo de patrimonialização dos terreiros do Estado da Bahia com recorte em discussões nos Estudos do Sul; c) analisar o procedimento administrativo para o Registro Especial de terreiros no Recôncavo Baiano realizado pelo IPAC em 2014.

A partir dos objetivos temos o seguinte problema de pesquisa: após mais de 80 anos da criação do instituto responsável por patrimonializar os bens representantes da nação e após mais de 30 anos da promulgação da Constituição de 1998, o patrimônio representativo dos povos afrodiáspóricos são subrepresentados, dos bens arquitetônicos tombados pelo IPHAN, apenas 1% faz referência a cultura afrodescendente, incluindo os terreiros e os quilombos. Ademais, apesar da constitucionalização da participação social, ainda é o Estado que seleciona sozinho os bens culturais e o instrumento de patrimonialização, sem a efetiva participação dos povos de terreiro.

A justificativa para a realização da pesquisa é que os estudos voltados para as religiões afro-brasileiras estão concentrados na formação da religião, do panteão africano, culinária, danças e demais temáticas relacionadas ao cotidiano das religiões e danos morais decorrentes do preconceito religioso. Nos últimos anos começaram alguns estudos sobre intolerância religiosa, mas ainda há poucas análises sobre a religião e as relações com o Estado no período posterior a promulgação da Constituição de 1988 voltados para o estudo dos patrimônios culturais, direitos culturais, em especial, quanto ao estudo da patrimonialização dos terreiros<sup>9</sup>.

A importância de tais estudos foi externada pelo antropólogo Ordep Serra, que empreendeu ações importantes para o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, no artigo “Monumentos negros: uma experiência”, ele informa sobre a escassez de estudos no período posterior a repressão e sobre a patrimonialização dos espaços religiosos afro-brasileiros (SERRA, 2005). Outro texto que demonstra a importância de estudos

---

<sup>9</sup> Makota Valdina, em 2011 indicou a necessidade da academia estudar outros temas, “Então, a gente precisa é que esse povo que tá estudando muito, que quer – hoje mesmo antes de sair, uma menina ligou pra mim – “não sei o quê, dança de orixá e nan nan nan...”.Minha filha, vá ver como é que a Universidade resolve o problema de meio ambiente que estará ajudando muito o candomblé e deixe o orixá, que quem tem que saber de dança de orixá é quem tá lá no terreiro. [...]. Negócio de saber de dança de orixá, nada! Dançarino... a gente é que tem que saber como é que dança. E registro, a gente faz demais. Senão nós não estaríamos aqui. [...] O que a gente precisa é de política pública integrada, do Governo Federal com o Governo Estadual, com o Governo Municipal, pra fazer aquilo que eles precisam fazer, das apropriações, da gente se apropriar da terra que a gente precisa, que a gente vem usando há muito tempo; isso é que tem que fazer! A legalização das terras. Entendeu?” (IPAC, [S.I.], p. 26).

posteriores à repressão e sobre patrimônio cultural guardado nos terreiros é da arquiteta Mabel Zambuzzi, na dissertação “O espaço material e imaterial do candomblé na Bahia: o que e como proteger?”, ela informa que, em 2010 na Universidade Federal da Bahia foram localizadas 20 dissertações sobre a temática afro-descendente e sobre o candomblé (ZAMBUZZI, 2010).

Porém, em todo material pesquisado por Zambuzzi “em nenhum momento o Candomblé foi citado ou estudado como patrimônio cultural brasileiro a ser protegido: a produção disponível que demonstra preocupação sobre essa questão resume-se a uns poucos artigos e aos processos de tombamento propriamente ditos” (ZAMBUZZI, 2010).

Quanto à importância acadêmica dos estudos acima citados, Alexandre Fernandes Corrêa, em tese defendida em 2001, informou que “As religiões afro-brasileiras, os grupos remanescentes de quilombos, os grupos étnicos e de imigrantes, os grupos indígenas etc., têm pouca representação nas listas do Livro de Tombo” (CORRÊA, 2001, p. 36). Seguindo esta perspectiva, Frederico Lacerda Couto de Oliveira, em dissertação defendida em 2015, quatorze anos depois da tese defendida por Alexandre Fernandes Corrêa, abordou sobre a pouca representação e defendeu a necessidade de aumentar a representatividade do patrimônio negro na lista do patrimônio nacional tombado.

Federico Oliveira ao analisar a persistente subrepresentatividade dos bens afro-brasileiros no conjunto do patrimônio nacional tombado, informa que, os bens tombados são constituídos majoritariamente por aqueles que fazem referência as tradições culturais de origem europeia, com raras exceções de tombamentos de bens da cultura indígena, japonesa e afro-brasileira (OLIVEIRA, 2015). Poderá ocorrer o questionamento sobre o fato de que a patrimonialização dos espaços que remetem a memória africana é algo recente e que por isso ainda são poucos, porém, como será demonstrado no texto, ainda há muitos entraves e para os povos de terreiro que solicitam a patrimonialização a partir do tombamento, o processo é imotivadamente demorado. Ademais, a patrimonialização a partir do registro especial pode ser uma imposição estatal e não uma escolha dos povos de terreiro.

O pequeno número de bens tombados demonstra uma grande desigualdade e subrepresentação destes grupos e de suas histórias na memória oficial da nação. Portanto,



é primordial estudar as temáticas relacionadas ao reconhecimento do patrimônio negro e dos povos de terreiro por parte do Estado, ressaltando, mais uma vez, que os referidos patrimônios são reconhecidos em sua importância dentro da sua comunidade de axé/terreiro, nas suas redes de sociabilidades e religiosidade.

A tese possui importância teórica, posto que, as religiões afro-brasileiras serão analisadas na perspectiva de efetivação dos direitos culturais (patrimônio cultural) enquanto direito fundamental, tema ainda pouco explorado, como confirmado por Rodrigo Costa (2011). Ademais, a tese busca contribuir com o campo de estudos sobre a patrimonialização dos terreiros. O interesse nesta temática resulta da afinidade desenvolvida ao longo da minha trajetória acadêmica e de vida com as questões relacionadas à eficácia jurídica e social dos direitos humanos, fundamentais e direitos dos povos de terreiro.

Os terreiros<sup>10</sup>, espaços religiosos afro-brasileiros, são locais de resistência e preservação da cultura, sociabilidade e da religiosidade dos povos africanos e segundo a Constituição Federal de 1988, tais espaços e bens necessitam ser preservados e protegidos com o auxílio do Estado e da sociedade para que as futuras gerações possam usufruir da herança ancestral negra.

As políticas culturais são iniciadas no Brasil na década de 1930, contudo, até a década de 1980 somente os monumentos que representavam a era “pedra e cal” (CHUVA, 2009; FONSECA, 2003), portanto, patrimônios com raiz barroca e de origem portuguesa e/ou luso-brasileira foram tombados pelo Estado brasileiro, e apenas em 1984 ocorre o tombamento provisório, e em 1986 é tombado definitivamente o primeiro monumento negro<sup>11</sup>, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca), no município de Salvador, no Estado da Bahia.

Quando o primeiro pedido de tombamento de terreiro foi analisado pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) atual IPHAN, o Brasil estava no

---

<sup>10</sup> Nome dado ao local de culto das religiões afro-brasileiras, também denominado tendas, casas, ninzó, ilê axé, etc.

<sup>11</sup> Ordep Serra (2005), ao relatar sobre o processo de patrimonialização no Brasil, informa que, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká é o primeiro monumento negro a ser reconhecido como patrimônio histórico e cultural do Brasil.

período de transição política, os bens selecionados para representar o patrimônio cultural brasileiro valorizavam o passado colonial e o tema nacional, ocorreu, portanto, a objetificação da ideia de nação e a noção de patrimônio ficava restrita aos bens materiais/cultura material (ABREU, 2007).

O primeiro tombamento representou pequenas rupturas na forma de pensar patrimônio cultural no Brasil, uma ruptura com o padrão branco, europeu e elitista. As discussões empreendidas pela sociedade, principalmente na década de 1980, possibilitaram a inserção dos direitos culturais pela primeira vez no texto constitucional brasileiro, tais direitos protegem as manifestações culturais dos grupos participantes do “processo civilizatório nacional”.

É necessário ressaltar que, os terreiros sobreviveram e resistiram até aqui sem a intervenção estatal e apesar da atuação estatal, que durante séculos, a partir da legislação perseguiu os espaços religiosos, e na atualidade a partir da omissão, não empreende ações eficazes para fazer cessar os ataques físicos e verbais contra os adeptos, a destruição de terreiros e o homicídio de vários religiosos afro-brasileiros. Portanto, foi o agenciamento do povo de terreiro que garantiu a sua sobrevivência, a partir das redes de sociabilidade e religiosidade.

O termo redes de sociabilidades e religiosidade é utilizado por Luiz Claudio Nascimento (2010, p. 170-186), no livro “Bitedô – onde moram os nagôs: redes de sociabilidades africanas na formação do Candomblé Jêje-Nagô no Recôncavo Baiano”, para designar as redes construídas pelos povos africanos que possibilitaram a formação dos candomblés Jêje-Nagô de Cachoeira e de São Félix. Utilizo o termo enquanto elo que liga os terreiros para a busca pela segurança social na contemporaneidade, na participação de uma Casa de Culto no tombamento de outra casa, na união para realização de ebós coletivos e resolução de problemas (SANTOS, 2015).

O silenciamento na história oficial, o enriquecimento das elites brancas a partir do acúmulo de capital social, econômico e cultural em detrimento de grande parte da população. Ressalta-se que esse acúmulo de riqueza ocorreu a partir da exploração do trabalho alheio sem remuneração, e a naturalização do processo de desumanização de

alguns corpos<sup>12</sup>, corpos subalternizados, corpos negros e indígenas, em especial, que faz com que não haja um real enfrentamento e resolução das questões sociais e raciais no Brasil (ARAÚJO e SANTOS, 2019; DUARTE, 2016; SOUZA FILHO, 2015), ainda que haja registro de resistência a partir da atuação da agência negra, no surgimento das comunidades quilombolas, no ciclo de revoltas do Recôncavo Baiano, e em outras ações. Exemplo disso é a ocorrência de condição análoga à escravidão no Brasil<sup>13</sup> na atualidade, o desrespeito à demarcação de terras indígenas e quilombolas, as destruições de terreiros, os ataques verbais e físicos de caráter racista à religiosos e população afro-brasileira.

Os privilégios dos brancos no acesso a recursos materiais e simbólicos foi gerado inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, privilégios estes que se mantêm na atualidade (SCHUCMAN, 2016). Segundo o camaronês Achille Mbembe (2003), o corpo negro já nasce marcado para morrer e existe várias formas de morte, não só a física. Aqui dialogando com Abdias do Nascimento (1978), a tentativa de branqueamento da cultura para construção de uma sociedade mais condizente com os ideais de civilidade e urbanidade ocidentais, a destruição e ausência de preservação dos espaços religiosos afro-brasileiros, a partir de ações estatais, também é uma forma de morte, uma forma de genocídio.

---

<sup>12</sup> Tal fato não apaga a existência da agência negra e da sua ação política, que dentro das senzalas, nas disputas legislativas, na utilização do direito para garantir a liberdade e nas estratégias de resistência, tais como as adotadas dentro dos espaços religiosos afro-brasileiros, lutou por direitos iguais, pelo reconhecimento da sua humanidade e dignidade. Vários autores negros e antirracistas denunciaram e denunciam a existência do preconceito de cor e do racismo na sociedade brasileira, bem como, as consequências práticas na vida dos negros como baixo acesso à educação de qualidade e aos serviços básicos prestados pelo Estado. Cita-se como exemplo: Bicudo (2010), Carneiro (2005), Flauzina (2006), Gonzalez (1984), Nascimento (1978), Ratts (2006) organizador do livro sobre Beatriz Nascimento, Schucman (2014). Abdias do Nascimento ao escrever sobre o genocídio da população negra, o embranquecimento cultural com uma forma de genocídio e a ausência de sucesso da elite branca em esfacelar a cultura africana no país, afirma que, “Mas essa incapacidade de aniquilar definitivamente a vitalidade cultural africana que se expandiu por vários setores da vida nacional não pode ser interpretada como concessões, respeito ou reconhecimento por parte da sociedade dominante” (NASCIMENTO, 1978, p. 101). Assim, ainda que reconheça a força da agência negra e seu papel político nas lutas por direito, tal fato, não afasta a presença do colonialismo/colonialidade no contexto brasileiro. Marquese (2006) ao escrever sobre a dinâmica da escravidão no Brasil apresenta algumas formas de resistência do negro, são elas: o erguimento de comunidades quilombolas, o ciclo de revoltas africanas no Recôncavo Baiano entre 1807 e 1835.

<sup>13</sup> A partir das reflexões e informações trazidas por Lewis R. Gordon, filósofo afro-judeu que nasceu na Jamaica e cresceu no Bronx, é possível afirmar não só a continuidade da escravidão na atualidade, como sua maior lucratividade, ou seja, “A escravidão é a alienação do trabalho de alguém por outro ou outros. Embora a 13ª Emenda tenha tornado a escravidão ilegal nos Estados Unidos, o projeto de manter muitos de seus vestígios continua mediante os esforços não só para privar os negros de seus direitos no país, como também para manter um sistema no qual a receita recebida pelo trabalho de negros seja usada para os interesses da população branca, particularmente daqueles pertencentes a um estrato socioeconômico mais elevado. [...] No conflito global, houve queda no “preço”, por assim dizer, da vida” (GORDON, 2018, p. 131-132)

Quando a história do Brasil é escrita pelo colonizador, as historicidades dos povos indígenas<sup>14</sup> e dos povos negros são silenciadas, “restando” figurar como aqueles seres hora passivos ao cativo, hora revoltosos, como seres desprovidos de alma, humanidade, que estavam na zona do não-ser (PIRES, 2018). Na história da construção do Estado brasileiro em diferentes períodos e de diferentes formas ocorreu a negação e invisibilização da importância dos negros para a construção da nação, resultando na desigualdade de distribuição dos bens arquitetônicos tombados pelo IPHAN, em que 40% faz referência a matriz cristã e apenas 1%<sup>15</sup> a cultura afrodescendente, incluindo os terreiros e os quilombos (MOSSAB, 2016; OLIVEIRA, 2015).

O olhar do Estado para os bens de tradição afro-brasileira a partir da década de 1980, ainda que de maneira tímida, resultou da mudança na forma de perceber o

---

<sup>14</sup> De acordo com Francisco Cancela, “Em certa medida, a forte presença de uma ideia assimilacionista, comprometida com o processo de ocidentalização, imprimiu o desaparecimento dos índios na escrita da história brasileira” (CANCELA, 2006, p.15). Quando os portugueses invadiram o Brasil tudo já estava nomeado, renomear foi mais um ato de violência contra os povos originários (OLIVEIRA, 2013). A indígena da etnia Pataxó, Keyla Conceição, informa que, “[...] colonização portuguesa gerou um etnocídio sem precedentes, que referenciou a destituição de identidades, com consequências vigentes na atualidade, tais como currículos e disciplinas centrados na história europeia como se fosse universal” (CONCEIÇÃO, 2018, p. 384). Nas últimas décadas pesquisadoras, algumas citados em notas anteriores, têm reescrito a história do Brasil buscando evidenciar que há outras histórias a serem contadas sobre os povos negros e os povos indígenas. E esse movimento não nasce na academia, parte dos próprios sujeitos e expande para outras esferas de discussão, como a academia. Nas palavras de Francisco Cancela, “Essa nova história escrita pelos índios a partir do final da década de 1970 combateu a velha história escrita no Brasil que insistia em negá-los e coisificá-los. Este novo momento da trajetória histórica dos povos indígenas não foi consequência da caridade do Estado nem uma concessão das classes dominantes, mas resultado das lutas e conquistas implementadas pelos próprios índios, que reelaboraram suas identidades étnicas a partir da experiência vivida e acumulada em cinco séculos de contato com a sociedade ocidental” (CANCELA, 2016, p. 18).

<sup>15</sup> Em 2016, Andréia Mossab fazia referência a 02 quilombos, 06 terreiros, 01 senzala, 01 museu da magia-negra. (MOSSAB, 2016). Os quilombos tombados são: o quilombo da Serra da Barriga, tombado em 1986, e o Quilombo do Ambrósio, em 2000. A senzala que a autora faz referência não foi localizada no site do IPHAN enquanto tombamento independente, foram localizadas duas senzalas, uma em Cachoeira, que faz parte do bem classificado como “Conjunto Rural”, em 1943 e uma em São Carlos/SP, que também é classificada como “Conjunto Rural”, tombada em 1987, as duas senzalas estão inseridas no tombamento de prédio. Quanto aos terreiros Atualmente, há 11(onze) terreiros tombados pelo IPHAN em todo Brasil, são eles: Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca), Ilê Axé Opô Afonjá, Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois), Manso Banduquenque (Bate Folha), Ilê Maroiálaji Alakêto, Ilê Axé Oxumaré, e o Tumba Junsara, todos os terreiros citados estão localizados na cidade de Salvador/BA; na Bahia ainda temos o Zoogodo Bogum Malê Seja Undé (Terreiro Roça do Ventura), em Cachoeira e o Omo Ilê Agbôula na Ilha de Itaparica; e, há um terreiro no Maranhão, o Casa Grande de Minas ou Casa das Minas Jejê ou Querebentã de Zomadonu; e um terreiro em Recife, o Ilê Obá Ogunté – Sítio de Pai Adão. Dados disponíveis em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/81/quilombo>, <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126>, <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1938/>. Acesso em: 23 de mar. de 2020.

patrimônio cultural, iniciada na final da década de 1970, quando Aloísio de Magalhães assumiu o SPHAN e propôs a associação do conceito antropológico de cultura às ações de políticas públicas para o patrimônio. Ao trazer o conceito para o campo do patrimônio Magalhães visava abarcar a diversidade cultural, religiosa e étnica do Brasil. A utilização do conceito antropológico de cultura não resultou em substituição da antiga visão, mas oxigenou o campo do patrimônio e trouxe novos elementos acompanhando os debates intelectuais internacionais (ABREU, 2007).

Os processos de patrimonialização constroem um metadiscorso sobre a realidade que é transcrita nos livros a partir da aplicação de regras elaboradas pelos agentes estatais. Para Regina Abreu, as novas políticas de patrimônio, que inclui a aplicação do registro para os bens intangíveis têm apontado para a “valorização das diferenças, ou seja, das culturas em sua diversidade e em sua pluralidade” (ABREU, 2012, p. 28). O debate internacional sobre a necessidade de “salvaguardar as culturas tradicionais e populares”, em que ocorre a ampliação do conceito de patrimônio<sup>16</sup>, encontrou ressonância no Brasil, posto que, os direitos dos povos e comunidades tradicionais foram garantidos na Constituição de 1988 (ABREU, 2012).

Mas a mudança em si, ou a pequena ruptura na forma de selecionar os bens culturais, não ocorreu por ação espontânea, mesmo tendo pessoas dentro dos órgãos de cultura que lutaram para que o primeiro tombamento acontecesse, como Aloísio de Magalhães, Gilberto Velho e Ordep Serra<sup>17</sup>, tal fato não apaga os séculos de luta do povo negro e povos de terreiro pela garantia de seus direitos e no caso do tombamento não foi

---

<sup>16</sup> De acordo com Regime Abreu, “O que comumente chamamos a ‘ampliação’ do conceito de patrimônio diz, pois, respeito a esse processo em que: primeiro, as políticas públicas nacionais passaram a contemplar não apenas o chamado patrimônio material calcado em critérios históricos e artísticos bem específicos, mas também as manifestações diversas das culturas encontradas num território nacional. Ou seja, a ideia de que um país é o resultado de sua diversidade cultural. Sob essa ótica, os patrimônios são diversificados e estão expressos de variadas maneiras como festas, rituais, saberes, música, artes gráficas, modos de expressão, modos de construir e linguagens. A ‘virada’ patrimonial incluiu ainda a ideia de que as definições sobre o que deveria ou não vir a ser patrimonializado partiria de seus ‘detentores’ e não apenas dos agentes estatais ou dos gestores das políticas públicas. Essa nova concepção contribuiu para o empoderamento de grupos que antes eram invisibilizados e que passaram a ter voz ativa por intermédio de suas associações ou das chamadas ONGs (ABREU, 2012, p. 28-29).

<sup>17</sup> Estes são os atores invisíveis de construção da política pública. No ciclo de políticas públicas para mudança na agenda de governo é necessário a atuação de atores visíveis e invisíveis, que interferem no cenário com ações de apoio ou impondo obstáculos, “entre os visíveis destacam-se o presidente, ministros, secretários-executivos, parlamentares, que atuam no fluxo dos problemas. Os atores invisíveis contribuem com o fluxo de alternativas, são eles: assessores, acadêmicos, especialistas, consultores etc.” (FERREIRA e SANTOS, 2018, p. 72).

diferente, vários terreiros e entidades negras se uniram em prol do tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, deixando explícito a existência de redes de sociabilidade e religiosidade.

Ou seja, o que ocorreu foi uma tentativa de conciliação entre os antigos padrões e a necessidade de inclusão dos bens antes marginalizados, e não uma ruptura com antigos padrões, no sentido de preservar monumentos (ABREU, 2012). E quanto ao texto trazido pela Constituição de 1988, de acordo com Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses<sup>18</sup>, “vê-se que sua grande novidade, no tema, foi deslocar do estado para a sociedade e seus segmentos a matriz do valor cultural” (MENESES, 2012, p. 25).

Para desenvolvimento do texto da tese serão apresentados cinco artigos/capítulos<sup>19</sup>. Os artigos apresentados são complementares e dialogam sobre a mesma temática trazendo organicidade em seu conjunto, apresentando o diálogo sobre as religiões afro-brasileiras e patrimônio cultural. Porém, é necessário alertar a(o) leitora/leitor, que eventualmente algumas notas de rodapé e discussões se sobrepõem, isso porque, não sendo uma tese convencional, os textos dialogam, mas são independentes, e

---

<sup>18</sup> Representante da sociedade civil da Conselho Consultivo do IPHAN, de 2005-2021. Em 18 de maio de 2021 renunciou ao cargo de membro do Conselho Consultivo do IPHAN, provavelmente por não concordar com os novos caminhos do órgão, em que segundo o pesquisador pessoas sem conhecimento técnico estão sendo colocadas para gerir o IPHAN. Dirigiu o Museu Paulista/USP (1989-1994), organizou o Museu de Arqueologia e Etnologia/USP (1963-8) e o dirigiu (1968-78). Membro do Conselho Superior da FAPESP (1977-79), da Missão arqueológica francesa na Grécia (antigo membro estrangeiro), do CONDEPHAAT (1971-87, 1996-2004, 2006-7), do Conselho do IPHAN (desde 2005). Fez pesquisas e publicou, no Brasil e no Exterior, nas áreas de História Antiga (história da cultura, pintura helenística, urbanismo antigo), cultura material, cultura visual, patrimônio cultural, museus e museologia. Recebeu a Comenda da Ordem Nacional do Mérito Científico (2002). In: DEPARTAMENTO de História. Disponível em: <https://historia.fflch.usp.br/ulpiano-toledo-bezerra-de-meneses>. Acesso em: 09 de set. de 2021; SOCIEDADE de Arqueologia Brasileira. **Manifestação da sab sobre renúncia do professor ulpiano toledo bezerra de meneses do cargo de membro do conselho consultivo do patrimônio cultural do iphan**. Disponível em: [https://www.sabnet.org/informativo/view?TIPO=1&ID\\_INFORMATIVO=1089](https://www.sabnet.org/informativo/view?TIPO=1&ID_INFORMATIVO=1089). Acesso em: 09 de set. de 2021; EM DEFESA DO IPHAN. Ulpiano Bezerra Toledo de Meneses. FACULDADE de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 19 de mai. De 2020. 1 vídeo (5 min 8 s). Publicado pelo canal FAUUSP. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=69FHJon0t\\_Y](https://www.youtube.com/watch?v=69FHJon0t_Y). Acesso em: 09 de set. de 2021.

<sup>19</sup> O Regimento Interno do PPGES e de outros programas, informam que os artigos necessitam estar dentro da mesma área temática e se complementar teórica ou empiricamente O art. 35 do Regimento Interno do PPGES disciplina quais os trabalhos de conclusão serão aceitos, vejamos, “Art. 35, § 2º - Para o Doutorado será exigida elaboração de Tese, que corresponde a trabalho de investigação original, que poderá ser apresentado sob o formato convencional ou sob a forma de três artigos. Sugere-se que os artigos sejam realizados dentro da mesma área temática e que façam corpo com uma mesma teoria ou se complementem teórica ou empiricamente. Esta relação, teórica ou empírica, deverá estar explicitada em material escrito que contextualizará os artigos, dando-lhes organicidade em seu conjunto”.

um artigo precisa ter a noção da discussão como um todo, assim, retirar trechos introdutórios ou explicativos prejudicaria o entendimento da temática analisada no artigo.

As autoras, os autores e as abordagens utilizadas serão aquelas que privilegiam o diálogo a partir do meu lugar de fala (GONZALEZ, 1984; RIBEIRO, 2017), que contestem a superioridade do pensamento científico ocidental e a neutralidade enquanto imparcialidade; que sejam autoras e autores latino-americanas(os), africanas(os), brasileiras(os), negras(os) e mulheres, preponderantemente; ou, autoras(es) que em suas discussões apresentem fundamentos que possam embasar os debates sobre a segregação do patrimônio negro no Brasil, em especial o patrimônio dos espaços religiosos afro-brasileiros.

O primeiro capítulo, “Andar com fé eu vou, que a fé não costuma faiá”, aborda o caminho metodológico, as escolhas epistemológicas, as teorias e os conceitos centrais para o estudo. Visa apresentar um panorama das temáticas que serão abordadas e conceitos e debates para maior aprofundamento, posto que, a tese seguirá, após esse capítulo, o formato de capítulo/artigo, em que cada um, articulados entre si, buscam refletir as temáticas de forma autônoma, ou seja, cada capítulo/artigo busca apresentar o panorama global da temática.

O segundo capítulo e primeiro capítulo/artigo, “O campo de estudo das religiões afro-brasileiras: 1900-2020”, apresenta a formação do campo de “Estudos sobre os negros/Estudos sobre as religiões afro-brasileiras” a partir de autores considerados coloniais, pós-coloniais e decoloniais, os possíveis diálogos com a subrepresentação do patrimônio negro e a organiza da religião enquanto povo para lutar pela garantia de direitos.

Em sequência, o terceiro capítulo e segundo capítulo/artigo, “Colonialidade da espiritualidade e Patrimonialização dos bens culturais dos povos de terreiro: diálogo com os estudos do Sul”, analisa o processo de patrimonialização dos terreiros do Estado da Bahia com recorte em discussões dos estudos decoloniais, epistemologias do Sul e Estudos do Sul; abordando em que medida o colonialismo, a colonialidade e o racismo influenciam na patrimonialização dos espaços religiosos afro-brasileiros.

Na busca por analisar o procedimento para o Registro Especial de terreiros no Recôncavo Baiano realizado pelo IPAC em 2014 o quarto capítulo e terceiro capítulo/artigo, “Patrimonialização dos bens culturais dos espaços religiosos afro-brasileiros na Bahia: do tombamento ao registro especial de terreiros”, realizará análise sobre a patrimonialização dos espaços religiosos afro-brasileiros no Estado da Bahia, desde o primeiro tombamento, ocorrido na década de 1980 até as ações de registro especial realizadas em 2014. Para abordagem alguns pontos são centrais, são eles: apresentar os instrumentos de patrimonialização, e a diferença entre tombamento e registro especial.

Adentrando de forma mais específica no registro especial, o quinto capítulo e quarto capítulo/artigo, “Etnografia dos documentos: análise do processo de Registro Especial dos terreiros do Recôncavo Baiano”, realizará análise sobre os documentos do IPAC utilizados para o Registro Especial de espaços religiosos afro-brasileiros localizados no Recôncavo Baiano. Algumas inquietações direcionam o estudo dos documentos, são elas: a estrutura e os documentos apresentados nos processos administrativos que embasaram o registro dos 10 (dez) espaços religiosos afro-brasileiros no Recôncavo Baiano em 2014; e, diferença entre os dados encontrados nos processos administrativos e na publicação oficial do IPAC sobre o registro especial. Uma pergunta instigou o estudo, a partir da análise documental: é possível falar que o registro especial possui maior efetividade, em termos de proteção estatal, que o tombamento para os espaços religiosos dos povos de terreiro?

Além dos capítulos apresentados anteriormente, a perspectiva inicial é que a tese também fosse escrita com os povos de terreiro, a partir do diálogo, de rodas de conversas e de encontro de saberes, com terreiro patrimonializado com Registro Especial do Recôncavo Baiano e que está demanda o tombamento. A partir das atividades realizadas seria apresentado em formato de texto, propostas construídas coletivamente sobre a patrimonialização dos espaços religiosos afro-brasileiros, porém, devido ao período pandêmico, as atividades não foram realizadas.

Será a partir das informações apresentadas nos cinco capítulos e quatro capítulo/artigo que pretendo responder a pergunta de pesquisa: “Por que após mais de 30 anos da Constituição de 1988, que garante a preservação da cultura dos povos que



participaram do “processo civilizatório brasileiro”, dos bens patrimonializados pelo Estado brasileiro, apenas 1% faz referência à herança afrodiaspórica?”

## 1. ANDAR COM FÉ EU VOU, QUE A FÉ NÃO COSTUMA FAIÁ<sup>20</sup>

*“E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa” (Lélia Gonzalez).*

O presente capítulo visa apresentar o caminhar metodológico, as fontes selecionadas, as escolhas epistemológicas e os principais conceitos para abordagem do tema, para detalhar questões importantes para entendimento das escolhas e do texto de tese em sua totalidade.

Diferentemente dos demais capítulos, os quais foram pensados em estrutura de artigo, este busca apresentar um panorama das temáticas que serão abordadas, bem como conceitos e debates, com vistas a conferir maior aprofundamento, posto que os demais capítulos seguem o formato tradicional de capítulo/artigo.

No primeiro item do capítulo serão apresentadas as escolhas metodologias e epistemológicas, na sequência serão abordadas as teorias e conceitos centrais para o estudo e que influenciaram diretamente nas escolhas metodológicas e epistemológicas, no terceiro item disserto sobre conceitos jurídicos relacionados ao campo da patrimonialização, e, por fim, são apresentadas considerações sobre as discussões, unindo os itens apresentados.

---

<sup>20</sup> Trecho da música “Andar com fé” de Gilberto Gil.

## 1.1. O caminhar metodológico e as escolhas epistemológicas

Na década de 1980, o jurista Lyra Filho proferiu uma palestra transformada em livro, com o título “O Direito que se ensina errado (sobre a reforma do ensino jurídico)”, e destacou a preocupação com o ensino do direito da forma errada<sup>21</sup>, que traduz a lei do mais forte, baseado na leitura positivista da lei. Esse ensino do direito traduz a visão, como se fosse possível, que o direito é neutro e aplicado a partir da impessoalidade, porém, a lei é criada e aplicada por pessoas, a consciência jurídica de uma classe, da classe dominante, não é igual a das classes oprimidas (LYRA FILHO, 1980).

Esse direito afastado da realidade, que reproduz as desigualdades século após século, quando garante direitos para as populações excluídas, aqui em específico, os povos de terreiro, o faz apenas para anunciar, positivizar direitos, não para cumpri-los, efetivá-los, para serem sentidos na vida da população.

E na área da pesquisa não é diferente. Maíra Rocha Machado ao apresentar o livro “Pesquisar empiricamente o direito”, traz a necessidade de que a pesquisa no campo do direito seja alimentada por visões de mundo e utilize reflexões teórico-metodológica e experiências, em diálogo com outras áreas (MACHADO, 2017). A pesquisa no ramo do direito, em regra, é realizada a partir da ideia de direito formalista, positivista e distante da pesquisa empírica; os estudos empíricos no campo do direito foram realizados, em sua maioria, por cientistas sociais. As mudanças nos últimos anos apontam que,

[...] embora de forma difusa e, especialmente, na América Latina onde as desigualdades de acesso à justiça são evidentes, professores e pesquisadores no campo do Direito começam a dedicar-se à realização de pesquisas empíricas com o objetivo principal de observar a efetividade da lei, a eficácia das instituições jurídicas e a garantia de respeito aos direitos de todos os cidadãos (IGREJA, 2017, p. 14).

---

<sup>21</sup> O autor decolonial Nelson Maldonado-Torres, ao abordar o colonialismo e o direito, aborda que, “Colonialismo, descolonização e conceitos relacionados questionam esse senso de legitimidade no qual o sujeito-cidadão moderno, o moderno Estado-nação e outras instituições modernas são construídas, gerando, desse modo, desestabilidade. Isso inclui narrativas heroicas das origens e os propósitos das instituições modernas. **Nesses relatos, o “direito” está sempre do lado do poder que propiciou a sua formação.** Territórios indígenas são apresentados como “descobertos”, a colonização é representada como um veículo de civilização, e a escravidão é interpretada como um meio para ajudar o primitivo e sub-humano a se tornar disciplinado. [...] Em resumo, levantar a questão do colonialismo perturba a tranquilidade e a segurança do sujeito-cidadão moderno e das instituições modernas” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 33) (grifos nossos).

E é nesse contexto de disputa por efetividade de direitos que a população negra retoma e remodela antigas lutas, para demandar a construção de um novo direito, um direito que não seja pautado do sujeito abstrato, neutro e eurocêntrico, um direito que não tenha base na modernidade e nas violências que ela trouxe. Nas palavras de Thula Pires,

O projeto moderno/colonial mobilizou a categoria raça para instituir uma linha que separa de forma incomensurável duas zonas: a do humano (zona do ser) e a do não humano (zona do não ser). Sendo o padrão de humanidade determinado pelo sujeito soberano (homem, branco, cis/hétero, cristão, proprietário e sem deficiência), também ele definirá o sujeito de direito a partir do qual se construirá toda narrativa jurídica (PIRES, 2018, p. 66).

É um direito a partir de outras bases, de nós mesmos, que estamos disputando no Atlântico Negro, que reconheça a humanidade dos nossos corpos, que garanta efetividade para os nossos direitos, deixando evidente que não basta ter direitos formais. De acordo com Thula Pires,

Usar oficialmente o direito para segregar não significa apenas elaborar enunciados normativos com caráter afirmadamente discriminatório. Deixar de aplicar normas de teor antirracista, esvaziar as medidas de promoção da igualdade racial e fortalecer a imagem do negro como não humano, inferior, delinquente, primitivo, lascivo e servil são igualmente exemplos de racismo institucional (PIRES, 2018, p. 68).

Ao escrever sobre sujeitos que representam um grupo que é considerado minoritário<sup>22</sup>, muitas vezes, ocorre dentro da academia o questionamento quanto à cientificidade ou não da pesquisa, se a pesquisa é uma pesquisa científica ou militância. É colocado em dúvida, como muitas vezes é feito, a nossa educabilidade, a nossa capacidade de analisar e refletir, como se não estivéssemos aptas a realizar uma pesquisa científica, como se aqueles que escreveram lá atrás fossem dotados de uma neutralidade e imparcialidade ao realizar o seu estudo.

Então, nós precisamos demonstrar mais vezes que a nossa pesquisa localizada e comprometida com o diálogo político é sim uma pesquisa científica<sup>23</sup>. Negra não pode

<sup>22</sup> Richard Santos utiliza o termo maioria minorizada para falar sobre a população negra (SANTOS, 2019). Lélia Gonzalez (1984) também vai rechaçar o termo minoria.

<sup>23</sup> Pesquisadoras(es) relatam a dificuldade enfrentada e a necessidade de explicar a motivação da pesquisa e muitas vezes não ser compreendida(o), sendo o caminho para conclusão da pesquisa mais difícil, exemplo: Lilia Schwarcz, autora de livros sobre raça, entre eles, “Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930”, e Silvio Almeida, pesquisador, professor e autor do livro “O que é:

escrever para/com as negras, indígenas não podem escrever para/com indígenas, mas homens brancos podem escrever sobre esses corpos, espiritualidades e objetificá-los, e justificar as desigualdades a partir de análises deslocadas da realidade, e ainda assim, será ciência. Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez e Stuart Hall, para citar algumas/alguns pesquisadoras(es), defendem que é possível fazer as duas coisas, a postura no mundo acadêmico não deve ficar afastada da postura diante da vida, e é essa visão de mundo, essa localização que buscamos.

Assim, é função também dos negros politizados que estão na academia, “fazer um trabalho teórico que contribua para uma ideologia e uma cultura “populares” em contraposição à cultura do bloco de poder” (HALL, 2003, p.10), ou ainda, nas palavras do autor decolonial Nelson Maldonado-Torres, o colonizado deve ser agente de mudança e não de continuidade das violências, a sua agência deve ser definida a partir de atividades coordenadas e interligadas, no âmbito do pensamento, da criação e da ação (MALDONADO-TORRES, 2018).

Esse fazer teórico que se contrapõe as posturas hegemônicas, que questiona, que reconstrói, muitas vezes acaba reservando para a pesquisadora um lugar inferiorizado dentro da academia, mas, Beatriz Nascimento, Stuart Hall, Sueli Carneiro e Abdias do Nascimento<sup>24</sup> se definiram como seres diaspóricos/negros justamente para demarcar o seu lugar. Para Beatriz Nascimento<sup>25</sup> foi mais difícil, afinal ser mulher, negra e periférica tem

---

racismo estrutural”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jJseZq-Dp7w>. Acesso em: 22 jul. 2021.

<sup>24</sup> Abdias do Nascimento, no “Prólogo: a história de uma rejeição” do livro “O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado”, em que o pesquisador e ativista negro relata que seu artigo não foi aceito para ser apresentado no Festival Mundial de Artes e Culturas Negras, realizado em Lagos, Nigéria, 1977. Abdias do Nascimento compareceu ao evento e sofreu tentativas de censura por parte da delegação brasileira que além que negar sua legitimidade para representar o Brasil, buscavam afirmar o caráter multirracial do país, foi quando, “Em certo momento, na assembleia geral do colóquio, quando os delegados oficiais do Brasil tentavam me silenciar, levantei a voz e me identifiquei não como representante do Brasil, mas como um sobrevivente da República dos Palmares. É nesta qualidade que me reconheço e me confirmo neste trabalho. A.N. (um quilombola dos Palmares) Ilé-Ifé, 14 de março de 1977” (NASCIMENTO, 1978, p. 40). No trecho apresentado o autor traz a “afirmação corpo-política do conhecimento” (BERNADINO-COSTA, 2018, p. 14)

<sup>25</sup> As mulheres negras são alvo do racismo e sexismo, que por vezes ceifa sonhos e vidas. Ratts, antropólogo, professor da Universidade Federal de Goiás, coordenador do Laboratório de Estudos de Gênero Étnico-Raciais e Espacialidades do Instituto de Estudos Socioambientais da UFG, é autor do livro “Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento” e coautor do livro “Lélia Gonzalez”, ao retomar os acontecimentos da vida de Beatriz mostra como foi difícil o seu caminhar numa sociedade marcada pelo machismo e sexismo. Segundo ele, “Mulher, negra, nordestina, migrante, professora, historiadora, poeta, ativista, pensadora: qual o seu lugar – em seu tempo – para a academia e para os movimentos negros? Qual é a Beatriz Nascimento que vislumbramos nos dois campos em questão? Haverá para ela um lugar único? A recusa em ocupar o lugar social determinado para as mulheres negras na estrutura social brasileira, racista

suas durezas, mas ela conseguiu romper com a invisibilidade, porém, após a sua partida seu legado não ganhou o destaque merecido, e isso é mais um movimento do racismo epistêmico<sup>26</sup>, em que as mulheres negras são “esquecidas”, não são consideradas intelectuais.

Hall (2003) informa que a teoria nunca deve deixar o pesquisador em paz, porque a pessoa realmente envolvida com os estudos culturais deve sentir e viver a transitoriedade que prática traz. Tomando a ideia de Hall emprestada, o estudo dos direitos culturais e patrimônios culturais afro-brasileiros também devem ser uma prática, uma intervenção no mundo que faça diferença, não uma teoria, uma letra morta de lei, de Constituição. É necessário defender uma posição, e o aspecto político aponta para as esferas de disputa.

E se a cultura não é só um conceito, mas também uma forma de poder (HALL, 2003), é preciso pensar em estratégias culturais que façam a diferença e desloquem as disposições de poder, possibilitando, maior acesso aos direitos culturais aos religiosos e a patrimonialização dos espaços religiosos afro-brasileiros. A partir da minha relação estabelecida com o mundo entendo que a pesquisa deve assumir uma perspectiva de questionamento quanto à postura adotada pela academia quando o estudo é sobre a contribuição da população negra, afrodiáspórica, para a construção da Nação.

---

e sexista, lhe levou a experimentar um outro lugar de fala – pessoal, acadêmico e político” (RATTS, 2006, p. 33).

<sup>26</sup> Intelectuais negras denunciaram nas últimas décadas os movimentos realizados para invisibilizar/silenciar a produção acadêmica realizada pela população negra, em que a produção foi desqualificada, sendo mais uma forma de continuidade das ações que visam desumanizar corpos negros e colocar em dúvida a sua educabilidade. Sobre a dúvida quanto à educabilidade da população negra, Veiga (2017), apresenta em seu texto a trajetória das (os) negras(os) para acessar o espaço escolar, e como esse espaço foi mais um lugar de violência, que deveria servir para unificar a nação em torno do mito da democracia racial. Mais tarde, autoras(es) denominaram tal ação de Racismo Epistêmico, em que a partir dos seus privilégios homens brancos ocidentais decidiram o que deveria ser considerado conhecimento científico ou não. Jessica Santana Bruno, doutoranda do programa Pós-Colonialismos e Cidadania Global (Universidade de Coimbra), traz o seguinte conceito “O privilégio epistêmico conferido aos “homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo” (GROSFUGUEL, 2016, p.25). Esse monopólio do conhecimento regulador, dos homens ocidentais tem gerado estruturas e instituições que produzem o racismo epistêmico. Acarretando com isso, a desqualificação dos outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos coloniais que regem o sistema-mundo e tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade e o que é melhor para os demais” (BRUNO, 2019, p. 44).

Diante de tais apontamentos, o texto privilegiará a luta da população negra por igualdade como reconhecimento<sup>27</sup>. A partir de tais premissas, a análise é iniciada tomando o direito cultural (patrimônio cultural) enquanto fenômeno jurídico. A tese é pensada a partir da relação dialógica com diversas áreas do conhecimento que auxiliam no entendimento da política cultural de preservação do patrimônio cultural guardado nos espaços religiosos afro-brasileiros. O trabalho é de cunho qualitativo, de base etnográfica (etnografia dos documentos) e com revisão de literatura, de forma que são apresentadas perguntas norteadoras, sem apresentação de hipóteses (GRAY, 2012). Os dados coletados foram analisados na perspectiva qualitativa.

Ademais, a análise da política cultural (tombamento e registro especial) contou com abordagem descritiva. A proposta inicial da pesquisa é que a abordagem fosse tanto descritiva quanto prescritiva<sup>28</sup>, porém, devido a impossibilidade de realização de atividades presenciais com as comunidades de terreiro, tal intento não foi plenamente possível. Desde 2019, a população convive com um vírus que modificou a dinâmica da

---

<sup>27</sup> Márcio Cavalcante, ao escrever sobre O sistema de cotas para negros em concursos públicos, abordando a constitucionalidade da Lei nº 12.990/2014, a partir da análise da ADC 41, em que o Supremo Tribunal Federal (STF) confirmou a constitucionalidade da referida lei, o autor aborda os argumentos desenvolvidos pelo Min. Relator Luis Roberto Barroso, que foi as “Três dimensões da igualdade”, a igualdade formal; a igualdade material; a igualdade como reconhecimento. Aqui interessa-nos a igualdade como reconhecimento, vejamos, “A igualdade como reconhecimento significa o respeito que se deve ter para com as minorias, sua identidade e suas diferenças, sejam raciais, religiosas, sexuais ou quaisquer outras. A injustiça a ser combatida nesse caso tem natureza cultural ou simbólica. Ela decorre de modelos sociais de representação que, ao imporem determinados códigos de interpretação, recusariam os “outros” e produziram a dominação cultural, o não reconhecimento ou mesmo o desprezo. Determinados grupos são marginalizados em razão da sua identidade, suas origens, religião, aparência física ou orientação sexual, como os negros, judeus, povos indígenas, ciganos, deficientes, mulheres, homossexuais e transgêneros. O instrumento para se alcançar a igualdade como reconhecimento é a transformação cultural ou simbólica. O objetivo é constituir um mundo aberto à diferença (“a difference-friendly world”). A igualdade como reconhecimento encontra-se também prevista no art. 3º, IV, da CF/88, que determina que um dos objetivos fundamentais da República é o de “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”. Vale ressaltar que, em muitos casos, alguns grupos sofrem tanto uma desigualdade material como uma desigualdade quanto ao reconhecimento. As mulheres e os negros, por exemplo, sofrem injustiças cujas raízes se encontram tanto na estrutura econômica, quanto na estrutura cultural-valorativa, exigindo ambos os tipos de remédio” (CAVALCANTE, 2018, p. 29).

<sup>28</sup> Não visa apenas a pesquisa científica, mas também subsidiar propostas para ação e revisão/avaliação da política pública. Para análise da política pública é possível realizar a partir de abordagem descritiva e prescritiva, “1. a análise que tem como objetivo desenvolver conhecimentos sobre o processo de elaboração de políticas (formulação, implementação e avaliação) estudos sobre as características das políticas e o processo de elaboração de políticas – que revelam, portanto, uma orientação predominantemente descritiva; 2. a análise voltada a apoiar os fazedores de política, agregando conhecimento ao processo de elaboração de políticas, envolvendo-se diretamente na tomada de decisões, revelando, assim, um caráter mais prescritivo ou propositivo[...] o papel da Análise de Políticas é encontrar problemas onde soluções podem ser tentadas, ou seja, o analista deve ser capaz de redefinir problemas de uma forma que torne possível alguma melhoria. Portanto, a Análise de Políticas está preocupada tanto com o planejamento como com a política (politics)” (DAGNINO *et al.*, 2016, p. 191).

vida no mundo, o coronavírus<sup>29</sup>. No dia 11 de março de 2020 a Organização Mundial da Saúde (OMS)<sup>30</sup> caracterizou a COVID-19, doença infecciosa causada pelo coronavírus SARS-CoV-2, como pandemia. Nas orientações da OMS para impedir a proliferação do vírus constava/consta o distanciamento social. Sendo assim, as atividades presenciais da pesquisa não foram realizadas.

A pesquisa qualitativa<sup>31</sup> é a mais adequada no estudo de populações marginalizadas, pois permite aprofundar o conhecimento sobre as relações, complexidades e características, a partir de métodos e técnicas combinadas, possibilitando, “[...] produzir conhecimento e interpretações sobre fenômenos históricos e culturais importantes para a compreensão da sociedade; e, finalmente, elaborar novos conceitos e novos marcos teóricos, contribuindo para o progresso da teoria” (IGREJA, 2017, p. 15).

Foram utilizadas múltiplas fontes para chegar aos dados. Os principais procedimentos utilizados foram: análise documental e pesquisa bibliográfica, posto que, são os mais adequados para apreciação do problema desta pesquisa (LAKATOS, 2003), por permitir a revisão dos textos legais e discussões doutrinárias e históricas ao mesmo tempo em que permite verificar em documentos as principais dificuldades percebidas pelos espaços religiosos para a garantia da preservação das tradições a partir da política pública de preservação do patrimônio cultural, e também, permite verificar a efetividade do direito. Foram utilizadas fontes textuais, são elas: Processos de registro especial do

---

<sup>29</sup> In: “**Sobre a doença**”, Disponível em: <<https://coronavirus.saude.gov.br/sobre-a-doenca#o-que-e-covid>>. Acesso em: 01 ago. 2020.

<sup>30</sup> In: “**OMS afirma que Covid-19 é agora caracterizada como pandemia**”. Disponível em: <<https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lis-lisbr1.1-47063>>. Acesso em: 01 ago. 2020.

<sup>31</sup> Ainda sobre a pesquisa qualitativa e lugar de fala, destacamos que, “Respondemos aos interesses e exigências que a academia e as redes de financiamento nos impõem, às demandas e direitos das pessoas envolvidas nos nossos projetos e aos critérios de ética profissional. Sem esquecer que somos muitas vezes parte do universo que estudamos. Muitos de nós nos comprometemos diretamente com a elaboração de políticas públicas que impactam diretamente nos fenômenos sociais que analisamos ou com posicionamentos políticos que defendemos. Não é mais possível nos resguardarmos no silêncio das academias, em condições muitas vezes eurocêntricas e distantes das sociedades que analisamos, quando somos interpelados constantemente por nossas posições. Diante disso e buscando resguardar o lugar crítico do cientista social, responsável por promover análises mais complexas sobre o fenômeno que estuda e reconhecendo o seu próprio lugar de fala, que as pesquisas qualitativas podem ser avaliadas (IGREJA, 2017, p. 24).



IPAC, processos de tombamento do IPHAN, livros, texto das Constituições brasileiras e legislação infraconstitucional, artigos e impressos diversos<sup>32</sup>(PINSKY, 2013).

Os documentos são fonte importante na pesquisa empírica no campo das ciências humanas e sociais, e em direito. Quanto à análise dos documentos, antes de analisar o conteúdo, é importante verificar a sua autenticidade e credibilidade, ademais, a pesquisa documental abrange não só documentos físicos, mas documentos levantados virtualmente, filmes, vídeos, programas de rádio. Na presente pesquisa serão utilizados, primordialmente, documentos públicos que estão sob a guarda do IPHAN e IPAC (REGINATO, 2017).

O universo espacial da pesquisa compreenderá o Estado da Bahia, no que tange aos processos de tombamento serão apresentadas informações do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca), do Ilê Axé Opô Afonjá, e do Ilê Maroiálaji Alakêto, todos localizados em Salvador. Quanto ao registro especial serão analisados os processos dos terreiros: Aganjú Didê- Ici Mimó, Asepò Erán Opé Olùwa -Viva Deus, Loba´Nekun, Loba´Nekun Filha, Ogodô Dey, Ilê Axé Itayle, Humpame Ayono Huntólogi e Inzo Nkosi Mucumbi Dendezeiro, localizados em Cachoeira, e os terreiros Raiz de Ayrá e Ile Axé Ogunjá, em São Felix.

Conforme apresentado na introdução, a tese foi dividida em cinco capítulos, o presente capítulo, e mais quatro artigos/capítulos. No segundo capítulo que corresponde ao primeiro artigo/capítulo, “O campo de estudo das religiões afro-brasileiras: 1900-2020” o principal método utilizado foi o da revisão de literatura. David Gray (2012) informa que uma revisão de toda bibliografia relevante é algo pouco provável, podendo ser realizada a revisão que inclua uma amostra da literatura, porém, deve-se buscar bibliografia relevante, e foi isso que realizamos neste e em outros artigos que tiveram como base a revisão de literatura. Segundo David Gray,

[...] a revisão bibliográfica descreve a história do tema e as principais fontes bibliográficas, ilustrando questões centrais e refinando o foco da pesquisa de maneira que possa acabar levando a uma ou mais perguntas de pesquisa. [...]

---

<sup>32</sup> Ana Luiza Martins ao analisar as fontes para o patrimônio cultural afirma que tal tema é um campo em construção permanente. Assim, a pesquisa nos acervos oficiais e fontes iconográficas são importantes para a análise do patrimônio cultural. (PINSKY, 2013).

essa revisão deve cobrir as principais fontes no campo de estudo ou em campos intimamente relacionados. (GRAY, 2012, p. 49).

Assim, além de apresentar as(os) autoras(es) clássicas(os), foi realizada pesquisa na bibliografia disponibilizada nos artigos, livros e teses, pesquisa a partir de palavras-chave nos bancos de dados de revistas e universidades, para buscar autoras e autores que auxiliaram na construção do campo dos estudos sobre a população negra e as religiões afro-brasileiras, exemplo Franklin Frazier e Lorenzo Dow Turner, que realizaram estudos na cidade de Salvador na década de 1940, mas que não receberam tantas análises e começam a ter seus estudos retomados nas últimas décadas. Alex Ratts aborda a questão do campo de pesquisa das religiões afro-brasileiras ser dominado por nomes de homens, brancos, e informa,

**No campo de pesquisa acerca das religiões de matriz africanas ou afro-brasileiras, hegemonicamente branco e masculino**, Vagner Gonçalves Silva aponta como homens negros, a exemplo de Manoel Querino e Edison Carneiro, não passaram a constar no rol de autores e etnógrafos, ao contrário de alguns “brancos” seus contemporâneos como Nina Rodrigues e Artur Ramos.[...] Vagner Gonçalves Silva ainda se detém no caso de uma mulher branca antropóloga como Ruth Landes que teve problemas em campo e cujo trabalho foi alvo de restrições e preconceitos sexistas. Ainda segundo esse autor, a “política de citações” é um dos procedimentos precisos de “esquecimento” dos nomes de negros e de mulheres em determinados períodos (RATTS, 2006, p.30) (grifos nossos).

O terceiro capítulo que corresponde ao segundo artigo/capítulo “Colonialidade da espiritualidade e Patrimonialização dos bens culturais dos povos de terreiro: diálogo com os estudos do Sul” privilegiará a revisão de literatura sobre patrimônio cultural e Estudos do Sul, com ênfase nos debates que esses estudos apresentam e que são importantes para pensar na estética dos terreiros e na subpatrimonialização dos espaços religiosos afro-brasileiros quando comparado aos bens arquitetônicos de matriz católica, tendo como dados o tombamento de terreiros realizados pelo IPHAN (SANTOS, 2015), intercalando a revisão de literatura e dados empíricos.

A partir da revisão de literatura sobre a patrimonialização no Brasil (ABREU, 2007; ABREU, 2012; CHUVA, 2009; CHUVA, 2011; FONSECA, 2003; FONSECA, 2007; GONÇALVES, 1996) serão apresentadas discussões sobre o processo de patrimonialização, experiências empíricas anteriores e as discussões sobre as escolas citadas trazendo como centralidade a raça.

Continuando o estudo da patrimonialização, o quarto capítulo que corresponde ao terceiro artigo/capítulo intitulado “Patrimonialização dos bens culturais dos espaços religiosos dos povos de terreiro: do tombamento ao registro especial”, os processos de tombamento e registro especial serão analisados na fronteira entre o direito e a antropologia na busca por uma etnografia dos documentos, a partir de bibliografia que aborda a etnografia dos processos e dos arquivos. Assim, apresenta uma introdução sobre o estudo do novo instituto de patrimonialização de espaços religiosos afro-brasileiros implementado pelo IPAC, em 2014, o Registro Especial de terreiros localizados no Recôncavo Baiano, a partir de publicação do IPAC e de dados iniciais dos processos de Registro Espacial, privilegiando a etnografia dos documentos intercalada com revisão de literatura.

Além dos processos administrativos de Registro Especial dos terreiros: Aganjú Didê- Ici Mimó, Asepò Erán Opé Olùwa -Viva Deus, Loba´Nekun, Loba´Nekun Filha, Ogodô Dey Ilê Axé Itayle, Humpame Ayono Huntólogi e Inzo Nkosi Mucumbi Dendezeiro, localizados em Cachoeira, e os terreiros Raiz de Ayrá e Ile Axé Ogunjá, em São Felix (IPAC, 2014a; IPAC, 2014b; IPAC, 2014c; IPAC, 2014d; IPAC, 2014e; IPAC, 2014f; IPAC, 2014g; IPAC, 2014h; IPAC, 2014i; IPAC, 2014j; IPAC, 2014k); será realizada a análise de alguns textos da publicação do IPAC sobre o Registro Especial, organizada por Graça Lobo, “Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix” (LOBO, 2015) e do vídeo “Registro Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix” (REGISTRO, [S. l.]).

Sobre a etnografia dos documentos, Adriana de Barreto Resende Vianna, graduada em História, mestra e doutora em Antropologia Social, esclarece que,

Levar a sério os documentos como peças etnográficas implica tomá-los como construtores da realidade, tanto por aquilo que produzem na situação na qual fazem parte – como fabricam um “processo” como sequência de atos no tempo, ocorrendo em condições específicas e com múltiplos e desiguais atores e autores – quanto por aquilo que conscientemente sedimentam (VIANNA, 2014, p. 47).

Adriana Vianna ao escrever sobre a etnografia dos documentos informa que não é de aplicação recente, citando os trabalhos de Souza Lima -1995, Carrara -1998, Ramos

-2006, Cunha -2002, e Lugones -2012, mas informa que, ainda ocorre certa estranheza ao antropólogo tecer etnografias a partir dos documentos. Essa estranheza a autora atribui as imaginações sobre o que seria o trabalho de campo de uma etnógrafa, que são continuamente reinventadas, que comumente enfatiza a subjetividade e ao mesmo tempo fica perplexo diante da documentação escrita (VIANNA, 2014).

Os documentos são peças etnográficas que possibilitam “construir” a realidade a partir do que foi produzido, e partindo dos atores centrais da sua confecção é possível realizar conexões e perceber, por exemplo, condições desiguais de fala. A partir dos personagens que são apresentados realizamos parte do trabalho, qual seja, dialogar com o que é compartilhado por eles nos documentos. Adriana Vianna compartilha que,

Na etnografia documental contamos, refletimos e delineamos, portanto, algo desse encontro arisco, tenso e cheio de afetos que empreendemos com essas vidas feitas papel, arquivo e administração. Nossas precauções, como em qualquer etnografia, envolvem levar a sério o que nos é mostrado, o modo como essa exibição se ordena, a multiplicidade de vozes e mãos presentes na sua confecção, sua dimensão material, seu lugar em cadeias de outros documentos e ações, suas lacunas e silêncios (VIANNA, 2014, p. 48).

Segundo Olívia Janequine, bacharel em Ciências Sociais e mestra em Antropologia Social, no período de consolidação da antropologia, primeira metade do século XX, a observação participante e a escrita etnográfica foram construídas como cânones, posteriormente este modelo foi criticado e atualmente a ideia de uma antropologia sem pesquisa de campo (sem observação participante) não parece tão estranha e trabalhos recentes, conforme informou Vianna, têm contribuído para legitimar essa nova forma de pesquisa (JANEQUINE, 2011).

Olívia Janequine ao escrever sobre mecanismos para fundamentar referências metodológicas para a análise etnográfica de documentos escritos, rompendo com os procedimentos de modelo rígido, definido como dito clássico, de antropologia. A autora defende que é possível expandir a ideia de etnografia, afirmando que,

[...] os fundamentos para uma etnografia dos documentos são os fundamentos de qualquer etnografia: a postura epistemológica e os princípios metodológicos que nos permitam lançar mão das (ou mesmo inventar as) técnicas mais apropriadas para discutir os problemas que nos instigam (JANEQUINE, 2011, p. 214).

Adriana Vianna esclarece que ao visitar e revisitar os documentos, que são corpus vivo, são apresentados mundos novos a cada leitura nas “aldeias-arquivo” (universo etnográfico dos documentos), e

[...]não é raro atribuímos o peso do silêncio - e a desconfiança em relação à loquacidade - ao fato de lidarmos com documentos, como se houvesse uma promessa mágica (escondida em algum ponto) de completarmos as lacunas a que esse interlocutor singular nos condenou. [...]Envolvem, antes de tudo, a elaboração sobre a verdade própria do escrito e do documentado que nos capacite ultrapassar a falta primordial da etnografia fetichizada no encontro cara a cara, das horas partilhadas no mesmo espaço e tempo entre pesquisadores e pesquisados (VIANNA, 2014, p. 46).

Os documentos apresentam os complexos jogos sociais em que são produzidas autoridades. O que deve constar obrigatoriamente nos documentos, na presente pesquisa, em processos administrativos para Registro Especial de bens culturais, o que é regra universal e o que é singular? (VIANNA, 2014). São alguns pontos de reflexão para iniciar o “mergulho” etnográfico nos documentos, nos processos administrativos.

A etnografia dos documentos requer que a pesquisadora alinhe os dados que estão nas páginas com outros fragmentos, como carimbos e protocolos, o retalhamento e o alinhamento dos fragmentos compõem as condições etnográficas que interessam. A pesquisadora deve perceber atentamente as faltas e parcialidades, posto que, elas fornecem riqueza específica e indicam os mundos de onde emergem (VIANNA, 2014).

Portanto, será a partir do fazer etnográfico que os documentos serão lidos, buscando como informado anteriormente, trazer para a pesquisa que tem como ponto de partida o campo do direito (Direitos Culturais – Patrimônio Cultural) e estabelece um diálogo interdisciplinar, a etnografia dos documentos como método para análise dos processos de registro especial de terreiros do Recôncavo Baiano.

O quinto capítulo que corresponde ao quarto artigo/capítulo “Etnografia dos documentos: análise do processo de Registro Especial dos terreiros do Recôncavo Baiano” está centrado na etnografia dos documentos, na leitura dos processos de Registro Especial dos terreiros localizados no Recôncavo Baiano, na busca por entender como o processo ocorreu, os impasses, debates, quais as similitudes e as disparidades com relação ao processo de tombamento, o discurso estatal, justificativa para registrar e não tomar,

a manutenção ou não do discurso de pureza e de posturas colonizadoras, a prática dos atos, as comunicações, a concepção de patrimônio cultural adorada, as pessoas que emergem das folhas e da leitura sejam elas agentes e agências.

Diante do exposto, a análise da patrimonialização dos espaços religiosos afro-brasileiros no Estado da Bahia priorizará o diálogo de áreas do conhecimento e métodos na busca por fazer emergir os efeitos da colonialidade<sup>33</sup> no campo do patrimônio cultural e a resistência dos ilês axés, dos povos de terreiro.

## **1.2. Epistemologias, teorias e conceitos centrais para o estudo**

Conforme apresentado anteriormente, a tese segue a estrutura de artigos. Então, alguns conceitos que serão tratados nos próximos capítulos/artigos serão apresentados a seguir. E o primeiro conceito a ser trabalhado é “Epistemologias do Sul”, posto que, ele agrega vários outros.

Nos dois últimos séculos a epistemologia que dominou foi aquela que excluiu o contexto cultural, social, religioso e político das populações colonizadas da produção e reprodução do conhecimento, que se denominou neutra, sendo influenciada pelos impactos do colonialismo e capitalismo, e a sua difusão, em países colonizados, enquanto universal só foi possível a base da força<sup>34</sup>, da aplicação desigual do poder, se impondo aos povos e culturas que não estavam localizados no ocidente e que não eram cristãos. De acordo com Denise Almeida Silva,

[...] o privilégio epistemológico concedido à ciência moderna a partir do século XVII possibilitou a revolução tecnológica que alavancou a supremacia ocidental e suprimiu outras formas não científicas de conhecimento; no caso

---

<sup>33</sup> Nelson Maldonado-Torres traz a seguinte definição, “Colonialismo pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais; o colonialismo moderno pode ser entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a “descoberta”; e colonialidade pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 35-36).

<sup>34</sup> De acordo com Muniz Sodré, “O nomos que distinguia território europeu de território colonial era o mesmo que presidia à conceitualização de cultura como produção de um sentido universal, de uma verdade global a ser imposta pela força das armas ou da catequese aos “não-homens” universais. A cartografia europeia, a sedentarização político-econômico-científica dos espaços ajustavam-se, na essência de seus dispositivos técnicos, ao projeto civilizatório do Ocidente” (SODRÉ, 2002, p. 31).

dos povos indígenas das Américas e dos escravos africanos, [...] o epistemicídio constituiu-se na outra face do genocídio (SILVA, 2014, p. 52).

O colonialismo operou também no campo da epistemologia, em que os saberes dos povos e nações colonizadas foram colocados em posição de subalternidade, foram descredibilizadas, não eram consideradas como produtoras de conhecimento válido, o que resultou em epistemicídio, que é “a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena [...]. De facto, sob o pretexto da ‘missão colonizadora’, o projeto da colonização procurou homogeneizar o mundo, obliterando as diferenças culturais” (SANTOS e MENESES, 2009, p. 10). Ainda sobre o epistemicídio das outras formas de produção do conhecimento, Denise Almeida Silva, disserta que, “É quando se pensa em cultura como prática regulatória, bem como a relação entre a produção de conhecimento e a autoimagem que uma comunidade faz de si, que avulta em importância a forma como, tradicionalmente, têm sido produzidos e valorizados os saberes” (SILVA, 2014, p. 52).

Ou seja, não há epistemologia neutra, diferentes tipos de relações sociais resultam em diferentes tipos de epistemologias. E as epistemologias do Sul é um conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam as violências operadas no campo do conhecimento e valorizam as epistemologias que sobreviveram nesse contexto (SANTOS e MENESES, 2010), e as investigações são realizadas a partir de diálogo horizontal entre os conhecimentos, o que tem sido denominado de ecologias de saberes<sup>35</sup>. De acordo com Santos e Meneses,

Designamos a diversidade epistemológica do mundo por epistemologias do Sul. O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistémicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento económico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). [...] A ideia central é, como já referimos, que o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados (SANTOS e MENESES, 2009, p. 13).

---

<sup>35</sup> De acordo com Santos, “É uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia. A ecologia de saberes baseia-se na ideia de que o conhecimento é interconhecimento” (SANTOS e MENESES, 2010, p. 44-45).

Santos e Meneses (2010), alertam que, a forma de produção da ciência moderna foi apropriada por grupos sociais historicamente excluídos para legitimar e fortalecer as suas causas e lutas, e recentemente alternativas epistemológicas estão emergindo e estes grupos estão reivindicando a sua utilização para a validação do conhecimento e não mais a epistemologia tradicional<sup>36</sup>, exemplo a epistemologia de abordagem positivista<sup>37</sup> e a pós-moderna. Existe uma pluralidade de epistemologias, exemplo a epistemologia feminista e a epistemologia feminista negra<sup>38</sup>, assim como diferentes formas de intervir no mundo, de produzir conhecimento e de validá-lo.

A socióloga afro-americana, Patricia Hill Collins aborda em seus textos sobre a dificuldade encontrada por mulheres negras para terem o seu conhecimento validado, posto que, os processos de validação são controlados por homens brancos, ainda que alguns não aceitem as relações de poder que privilegiam o eurocentrismo. Assim como Patricia Hill Collins exemplifica as dificuldades de realização das pesquisas sobre temas centrais para as feministas negras nos Estados Unidos, para pesquisadoras que estão em países localizados no Sul não é tarefa fácil trazer novos/velhos<sup>39</sup> debates e realizá-los a partir de outras epistemologias, que não as tradicionais. Portanto,

Uma vez que homens brancos da elite controlam as estruturas de validação do conhecimento ocidental, seus interesses permeiam temas, paradigmas e epistemologias do trabalho acadêmico tradicional [...] muitas mulheres negras não são vistas como testemunhas confiáveis de suas próprias experiências. Nesse contexto, as mulheres negras acadêmicas que escolhem acreditar em outras mulheres negras podem ser vistas como suspeitas (COLLINS, 2018, p. 139-146).

---

<sup>36</sup> Ao abordar a temática “Boaventura de Sousa Santos defende que a epistemologia ocidental dominante foi construída na base das necessidades de dominação colonial e assenta na ideia de um pensamento abissal. Este pensamento opera pela definição unilateral de linhas que dividem as experiências, os saberes e os actores sociais entre os que são úteis, inteligíveis e visíveis (os que ficam do lado de cá da linha) e os que são inúteis ou perigosos, ininteligíveis, objectos de supressão ou esquecimento (os que ficam do lado de lá da linha). Segundo o autor, o pensamento abissal continua a vigorar hoje, muito para além do fim do colonialismo político. Para o combater, propõe uma iniciativa epistemológica assente na ecologia dos saberes e na tradução intercultural” (SANTOS e MENESES, 2009, 13-14).

<sup>37</sup> Segundo Patricia Hill Collins, “Abordagens positivistas buscam criar descrições científicas da realidade por meio de generalizações objetivas. Levando em consideração o fato de que pesquisadores são portadores dos mais diversos valores, experiências e emoções, elas advogam que a ciência genuína só pode ser alcançada se todas as características humanas, exceto a racionalidade, forem eliminadas do processo de investigação” (COLLINS, 2018, p. 146).

<sup>38</sup> Sabedoria coletiva das mulheres negras, em que a experiência é critério de significação, que fundamentada o pensamento afro-americano (COLLINS, 2018).

<sup>39</sup> São relativamente recentes na academia, ocorre a partir da década de 1980, principalmente se tomarmos como referência que são os sujeitos escrevendo sobre seus problemas e os problemas da sua comunidade.



O fim do colonialismo político, da dependência política, pelo menos formalmente, não findou relações desiguais entre Estados, ou seja, o colonialismo foi reatualizado continuou na forma de colonialidade do poder, colonialidade do saber e colonialidade do ser. Assim, epistemologias do Sul são aquelas elaboradas pelos oprimidos, são autoras e autores que escrevem a partir do Sul, da Ásia, das Américas e Caribe, da África em movimento de descolonização epistêmica (SANTOS e MENESES, 2010; BALLESTRIN, 2013; BERNADINO-COSTA, 2018), e aqui reuniremos várias perspectivas epistemológicas para desenvolvimento do nosso estudo. Portanto, serão utilizadas epistemologias do Sul, com ênfase na decolonial/descolonial/pós-colonial, para o estudo da patrimonialização dos espaços religiosos dos povos de terreiro.

Para melhor compreensão das epistemologias, apresentaremos de forma breve o surgimento das escolas e conceitos. O pós-colonialismo diz respeito, inicialmente, aos processos de descolonização ocorridos na segunda metade do século XX, está relacionado principalmente com a ideia de libertação das sociedades do continente asiático e africano, que lutaram contra o imperialismo e o neocolonialismo; mas, também tem relação com as contribuições dos estudos pós-coloniais surgidos nos Estados Unidos e Inglaterra. Os estudos pós-coloniais, que tem principal fonte nos estudos literários e culturais, propõe uma epistemologia crítica, que busca romper com a modernidade, o termo colonial faz alusão a situações de opressão que são vivenciadas a partir da interseccionalidade de gênero, etnia e raça (BALLESTRIN, 2013).

Os autores martinicanos Frantz Fanon e Aimé Césaire, o tunisiano Albert Memimi e outros autores latino-americanos do século XIX são considerados os precursores do argumento pós-colonial, e de acordo com Luciana Ballestrin,

Mesmo que não linear, disciplinado e articulado, o argumento pós-colonial em toda sua amplitude histórica, temporal, geográfica e disciplinar percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado. Em essência, foi e é um argumento comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade (BALLESTRIN, 2013, p. 91).

Paralelo ao momento pós-colonial foi formado no sul asiático o Grupo de Estudos Subalternos, liderado por Ranajit Guha, como um movimento epistêmico, intelectual e político, e tendo como uma das intelectuais de destaque, a autora Gayatri Chakrabarty Spivak. O grupo evidenciava que o colonialismo não era apenas um fenômeno econômico

e político, mas também com dimensão epistêmica, tendo vinculação com o nascimento das ciências humanas e com a criação da imagem do subalterno (BALLESTRIN, 2013).

O subalterno é o grupo desagregado, é aquele que a voz não pode ser escutada, e quando o intelectual fala por ele, o subalterno continua silenciado. Uma crítica ao pensamento de Spivak é que ela não considerou a possibilidade do intelectual ser também um subalterno. E, “Em um contexto de globalização, cultura, identidade (classe/etnia/gênero), migração e diáspora apareceram como categorias fundamentais para observar as lógicas coloniais modernas, sendo os estudos pós-coloniais convergentes com os estudos culturais e multiculturais” (BALLESTRIN, 2013, p. 94).

No início da década de 1990 temos o começo das atividades do Grupo Modernidade/Colonialidade, formado por intelectuais latino-americanos e americanistas que viviam nos Estados Unidos, que inicialmente foi denominado de Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, inspirados no grupo sul asiático. Porém, no final da mesma década o grupo se desagrega, posto que, muitos intelectuais entendiam que era necessário romper com a episteme que ainda estava centrada no norte, era necessário falar, pensar, escrever, a partir do Sul, a partir da América Latina. Para a voz radical do grupo, Walter Mignolo, era preciso ir além dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos, era necessário romper com a episteme e com os autores eurocêntricos, assim, “Para ele, o grupo dos latinos subalternos não deveria se espelhar na resposta indiana ao colonialismo, já que a trajetória da América Latina de dominação e resistência estava ela própria oculta no debate” (BALLESTRIN, 2013, p. 95-96).

Portanto, o Grupo Modernidade/Colonialidade é formado a partir da defesa de epistemologia, teoria e política decolonial, realizando releituras e problematizando os novos e velhos problemas latino-americanos a partir de outras influências do pensamento crítico-americano emergido no século XX, “o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial”” (BALLESTRIN, 2013, p. 89).

A partir de 1998, com a realização de seminários, reuniões e publicações o grupo começou a ser estruturar, tendo destaque pesquisadores como: Edgard Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Ramon Grosfoguel e Immanuel Wallerstein, Posteriormente, outras(os) autoras(es) começaram a participar das discussões, tais como: Javier Sanjines, Catherine Walsh, Nelson Maldonado--Torres, Jose David Saldivar, Lewis Gordon, Boaventura de Sousa Santos, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Grueso, Marcelo Fernandez Osco, Jorge Sanjines, Ana Margarita Cervantes-Rodriguez, Linda Alcoff, Eduardo Mendieta, Elina Vuola, Marisa Belausteguigoitia e Cristina Rojas (BALLESTRIN, 2013).

Alguns conceitos são centrais para o grupo Modernidade/Colonialidade e que também serão abordados na tese, são eles: colonialidade do poder, colonialidade do saber, colonialidade do ser, racismo epistêmico, giro decolonial, decolonizar/descolonizar. O grupo utiliza vários conceitos para desconstruir a naturalização das ideias coloniais, foram selecionados aqueles que entendo como mais pertinentes para abordagem da temática exposta nesta tese.

A colonialidade do poder é um dos conceitos cunhados anteriormente e herdado pelo grupo Modernidade/Colonialidade, ele foi originalmente desenvolvido em 1989 pelo pesquisador Aníbal Quijano, em que ele afirma que o fim do colonialismo na América Latina não resultou no fim das relações de colonialidade no âmbito econômico e político, ou seja, a situação colonial é mantida mesmo sem uma administração colonial. Essa discussão é ampliada por outros pesquisadores, e Mignolo apresenta a colonialidade a partir de uma estrutura complexa que entrelaça o controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento (BALLESTRIN, 2013).

A colonialidade traz uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser. A partir da expansão da ideia de colonialidade do poder, Walter Mignolo desenvolveu a ideia de colonialidade do saber, e Nelson Maldonado-Torres desenvolveu a colonialidade do ser<sup>40</sup>. De acordo com Thula Pires,

---

<sup>40</sup> Porém, de acordo com Luciana Ballestrin, a colonialidade do ser não foi recebida com o mesmo entusiasmo que a colonialidade do poder e do saber (BALLESTRIN, 2013).

Para além das três dimensões consolidadas de colonialidade do poder, do ser e do saber, destacam-se ainda as discussões envolvendo a colonialidade da natureza (WALSH, 2009) e do gênero (LUGONES, 2014), que chamam atenção para especificidades importantes de estruturas de opressão constitutivas do processo colonial e que respondem por muitos dos desafios impostos à emancipação de grupos subalternizados no continente (PIRES, 2018a, p. 289)

E é essa dimensão da colonialidade que o nome do grupo traz, não há modernidade sem colonialidade, não há economia-mundo capitalista sem América Latina, sendo uma relação indissociável (BALLESTRIN, 2013). Luciana Ballestrin explica como a colonialidade do poder e a ideia de raça foram fundantes nas invasões da América Latina,

E eis que aqui surgiu um tipo de classificação social prospera para a empresa colonial: a ideia de raça. A construção da diferença, da superioridade e da pureza de sangue da raça branca é um feito inédito [...] raça, gênero e trabalho foram as três linhas principais de classificação que constituíram a formação do capitalismo mundial colonial/moderno no século XVI (Quijano, 2000, p. 342). E nessas três instancias que as relações de exploração/dominação/conflito estão ordenadas. A identificação dos povos de acordo com suas faltas ou excessos é uma marca fundamental da diferença colonial, produzida e reproduzida pela colonialidade do poder – em particular, o poder colonial (Mignolo, 2003, p. 39) –, do saber e do ser (Maldonado-Torres, 2008, p. 147). **O que o conceito de colonialidade do poder traz de novo é a leitura da raça e do racismo como “o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo”<sup>41</sup>** (Grosfoguel, 2008, p. 123). **Se a raça é uma categoria mental da modernidade, tem-se que seu sentido moderno não tem história conhecida antes da América** (Quijano, 2005, p. 1). Nessa mesma linha, Dussel argumenta que a modernidade, assentada e iniciada nesses pilares, justifica uma “práxis irracional da violência” (Dussel, 2000, p. 49). A modernidade é um “mito” que oculta a colonialidade (BALLESTRIN, 2013, p. 101). [grifos nossos].

Abordando especificamente a colonialidade do saber, esta é uma dimensão fundamental para o grupo, posto que, refere-se a dimensão epistemológica, em que serão abordados o racismo epistêmico ou negação da alteridade epistêmica. É a partir do racismo epistêmico que as teorizações realizadas no Brasil e na América Latina, pela população negra, exemplo as teorias de Abdias do Nascimento, são apresentadas como pensamento e não como teoria, em que nós do Sul fornecemos as experiências, e os pesquisadores do norte as teoriza e as aplica<sup>42</sup>. O eurocentrismo é peça central para

<sup>41</sup>Ramón Grosfoguel denominou de “sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista/colonial/patriarcal” (GROSFUGUEL, 2008).

<sup>42</sup> De acordo com Thula Pires, “Não apenas no plano da enunciação constitucional, mas também a partir dela, é perpetuada a estrutura social-colonial, de base escravagista, que hierarquiza identidades sociais e reproduz a subalternidade da população negra e os privilégios da branquitude. Essa estrutura está ancorada na determinação de um modelo colonial, que hierarquizou em termos étnico-raciais os civilizados e racionais (europeus) em relação aos bárbaros e selvagens (indígenas e negros), justificando-se a partir de correntes teóricas como racismo científico (biológico e culturalista), darwinismo social, positivismo e por

compreender a colonialidade do saber, posto que, baseado nas ideias de universalismo, sexismo e racismo, e nessa linha, o sujeito epistêmico é neutro e objetivo.

Muniz Sodré ao analisar a doutrina da humanidade que criou o humano universal na sociedade individualista burguesa, traz mais elementos para reflexão sobre a temática,

O triunfo da doutrina da humanidade absoluta deu-se a partir de uma ordenação espacial centrada na Europa. Desta maneira, o "humano universal", criado por um conceito de cultura que espelhava as realidades do universo burguês europeu, gerava necessariamente um "inumano universal", outra face de uma mesma moeda, capaz de abrigar todas as qualidades atinentes ao "não-homem": selvagens, bárbaros, negros. [...] Pode-se, assim, entender as concepções. (incluídas no Direito das Gentes) que davam Europa e África, por exemplo, como espaços de natureza diferente, isto é, desiguais em seu status jurídico-internacional. A Europa, ciente das pretensões universais de seu sistema econômico liberal, arrogava-se o direito de ocupar os imensos espaços que aparecem como "livres" na época dos descobrimentos - Austrália, África e as Américas. Ela se via como o continente central do planeta (tal e qual Jerusalém, que ocupava nos mapas medievais a posição de centro da Terra), incumbido de ordenar, através da fé cristã, do conhecimento científico e do liberalismo econômico, o resto da Terra. Justificavam-se deste modo a ocupação dos territórios não-europeus, o escravagismo, assim como a delimitação de espaços sem garantias jurídicas internacionais (SODRÉ, 2002, p. 29-30).

A partir da diferença colonial, os povos foram hierarquizados, e os povos com escrita foram colocados em lugar superior aos povos considerados sem escrita. Assim, os povos com escrita, os homens brancos europeus, se autointitularam possuidores do conhecimento válido e verdadeiro, o "penso, logo existo" e deslegitimou os conhecimentos advindos de múltiplas tradições, tais como, as indígenas e africanas, que valorizam as emoções, as sensações e percepções corporais, inserindo-as na categoria de não pensantes, de não produtores do conhecimento científico (BERNADINO- COSTA, 2018).

Os conceitos apresentados explicam o porquê de, no início do século XX, pesquisadores do norte estudarem as religiões afro-brasileiras e o fato de as pesquisas realizadas por mulheres e homens negros, e mulheres brancas, não terem visibilidade, ou, quando a tiveram, a raça não foi nomeada. Ou seja, só era considerado conhecimento o

---

uma forma de apropriação da natureza que a coloca a serviço do processo de acumulação capitalista (PIRES, 2018a, p. 286).

que era produzido na Europa/Estados Unidos e por homens brancos, por isso, nós latino-americanos e povos do Sul reivindicamos escrever a partir da nossa experiência.

Apesar do Grupo Colonialidade/Modernidade não ser o primeiro a apresentar tal crítica, a novidade que o grupo traz é “O movimento de descobrimento e de revalorização das teorias e epistemologias do sul tem crescido nos últimos anos em diversas áreas e universidades do mundo. [...] não se trata da substituição de um novo paradigma nos termos de Kuhn, mas do surgimento de “paradigmas outros” (BALLESTRIN, 2013, p. 104).

Finalizando a tríade inicial, dos conceitos de colonialidade, temos a colonialidade do ser. Apesar do conceito ser desenvolvido por Nelson Maldonado-Torres, quem o utilizou pela primeira vez foi Mignolo, e Maldonado-Torres encontrou elementos para construção do conceito nos escritos de Enrique Dussel e Frantz Fanon, que tem como centralidade a negação do direito à vida para aquela(e) que é visto como a(o) outra(o), a partir da diferenciação de raça, gênero e sexualidade, que resulta em múltiplas formas de opressão e que coloca a mulher negra como o grande alvo das violências (BERNADINO-COSTA, 2018).

Outro conceito importante para Grupo Colonialidade/Modernidade é giro decolonial, termo criado por Nelson Maldonado-Torres que faz referência ao movimento de resistência ao que está posto, movimento que surgiu como contraposição à modernidade/colonialidade. É um movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico à lógica da modernidade/colonialidade, que incorpora as reflexões dos movimentos sociais, e que busca concluir o processo incompleto de descolonização<sup>43</sup> (BALLESTRIN, 2013; BERNADINO-COSTA, 2018).

---

<sup>43</sup> Maldonado-Torres apresenta algumas possibilidades de utilização dos termos descolonização e decolonialidade, de acordo com o autor, “[...] se a descolonização refere-se a momentos históricos em que os sujeitos coloniais se insurgiram contra os ex-impérios e reivindicaram a independência, a decolonialidade refere-se à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos. Às vezes o termo descolonização é usado no sentido de decolonialidade. Em tais casos, a descolonização é tipicamente concebida não como uma realização ou um objetivo pontual, mas sim como um projeto inacabado. Colonialismo é também usado às vezes no sentido de colonialidade” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 36).

O giro decolonial<sup>44</sup>, “Significa, portanto, uma confrontação direta das hierarquias raciais, de gênero, de sexualidade, religiosas, estéticas etc., que estruturam o sistema de dominação e exploração do sistema-mundo moderno/colonial, que denominamos colonialidade do poder” (BERNADINO- COSTA, 2018, p. 124). Na opinião de Nelson Maldonado-Torres, para os sujeitos-cidadãos modernos, aqueles que representam o poder/colonialismo, o giro decolonial causa temor, traz ideias de vingança, reivindicações e discriminação reverso (MALDONADO-TORRES, 2018).

E esse temor das elites trazido por Maldonado-Torres é algo presente na história do Brasil, e que está em grande evidência no momento atual, quando a branquitude<sup>45</sup> contesta as políticas afirmativas, sem levar em conta toda acumulação de capital resultante do trabalho alheio, da população negra e indígena, sem remuneração, ou trabalho precarizado. Como projeto analítico-acadêmico, o giro decolonial é recente, mas como um projeto prático ele pode ser percebido como prática cotidiana, nas formas de resistência das populações negras e indígenas<sup>46</sup>, portanto, surgiu desde a invasão das Américas.

Para Dussel a modernidade nasceu em 1492 e para sua superação é necessário um projeto mundial de libertação, a transmodernidade, a partir das experiências daquelas(es)

---

<sup>44</sup> Ainda sobre o giro decolonial, vale ressaltar, “Frente a essas lógicas da modernidade/colonialidade, que remontam ao século XVI, podemos identificar diversos momentos, ações, eventos de resistência política e epistêmica, que nomeamos, ao lado de muitos outros, como decolonialidade, giro decolonial ou projeto decolonial[...] Dito de outra maneira, mesmo que a decolonialidade possa ser entendida num sentido restrito[...] optamos por um sentido amplo, que abarca longa tradição de resistência das populações negras e indígenas” (BERNADINO-COSTA *et al*, 2018, p. 9).

<sup>45</sup> De acordo com Lia Schuman, a branquitude é a identidade racial branca, que se caracteriza como um lugar de privilégios materiais e simbólicos, justificada a partir da ideia de superioridade racial branca, sendo, portanto, algo construído socialmente, um produto da história e que se relaciona com outros marcadores sociais (SCHUMAN, 2014). Maria Aparecida Bento aponta que a partir do privilégio da branquitude, o homem branco é apresentado como o sujeito universal, a raça é vista como hierarquia, e os brancos se sentem incomodados quando precisam falar sobre as questões raciais (BENTO, 2002). Lourenço Cardoso traz os conceitos de branquitude crítica e a branquitude acrítica. Branquitude crítica é aquela relacionada ao indivíduo ou grupo de brancos que desaprovam “publicamente” o racismo e a branquitude acrítica é a identidade branca individual ou coletiva que defende a superioridade racial branca. De acordo com Cardoso, nos espaços privados longe dos olhares de reprovação é possível sentir-se à vontade e então revelar posturas racistas e piadas machistas (papo de brancos entre brancos em segredo). Ou seja, “Em público diz antirracista em privado ou com os seus em segredo revela-se como racista” (CARDOSO, 2014, p. 91). É importante informar que, os termos branquitude e branquidade são utilizados como sinônimos para abordar a temática. O que é possível inferir a partir das autoras é que a categoria branca não é racialmente neutra como até recentemente alguns estudos tentavam afirmar.

<sup>46</sup>Bernadino-Costa, faz um alerta que aqui também é importante destacar, “estamos falando aqui do desenvolvimento analítico dos conceitos, uma vez que podemos encontrar essas formulações na tradição do pensamento negro” (BERNADINO-COSTA, 2018, p. 121).

que sofrem com a colonialidade do poder, do saber e do ser (BALLESTRIN, 2013; BERNADINO- COSTA, 2018).

Um ponto do projeto transmoderno que merece destaque, é que ao contrário do projeto colonial que propõe o universalismo abstrato, desincorporado, a partir de particularismo que se coloca como hegemônico, o projeto transmoderno propõe o universalismo concreto ou a pluriversalidade, noção apresentada anteriormente por Aimé Césaire e Abdias do Nascimento. Neste projeto o universalismo tem corpo, tem localização geopolítica, e busca o diálogo horizontal com as diversas particularidades, com as tradições subalternizadas pela modernidade. A pluriversalidade rejeita não só o universalismo abstrato, mas também rejeita a universalidade de soluções, as soluções para os problemas precisam ser pensadas por muitas(os) e não uma pessoa decidir por muitas(os) (BERNADINO- COSTA, 2018; BERNADINO- COSTA *et al*, 2018).

Uma das tradições invisibilizadas pela modernidade foi a das(os) intelectuais negras(os) brasileiras(os), e que ainda hoje encontra dificuldade para dialogar com as tradições da América Latina, África, dentre outras, devido ao limitador linguístico<sup>47</sup>. Além da questão linguística, o mito da democracia racial<sup>48</sup> naturalizou o lugar do negro fora do ambiente acadêmico<sup>49</sup>, realidade que só começou a sofrer modificações após a lei de cotas. Porém, se há avanços quanto ao ingresso de discentes, o mesmo não é visualizado no âmbito docente, em que várias Universidades não aplicam a Lei nº 12.990/2014, que reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos no âmbito federal<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Bernadino-Costa explica como essa barreira linguística foi construída. A partir da segunda metade do século XVII os impérios de Portugal e Espanha começam a decair, o que resultou também na redução da importância do português e do espanhol como línguas utilizadas para a comunicação global, e a ascensão da utilização do francês e inglês (BERNADINO-COSTA, 2018).

<sup>48</sup> Joaze Bernadino-Costa *et al* (2018), fala sobre a construção da imagem de democracia racial não só interna, mas também externamente.

<sup>49</sup> No Brasil não foi implantado um sistema de ensino para garantir o ingresso da população negra na universidade, “Ademais, diferentemente da experiência norte-americana, onde foram criadas faculdades e universidades para negros, não houve nada semelhante no Brasil, posto que foi propagada a crença de que éramos um país integrado e igualitário, pois jamais existiram barreiras raciais institucionalizadas entre nós. Entretanto, essa crença – ou mito, se preferirmos – até hoje não se concretizou. Em termos de desigualdades raciais, o Brasil é tão desigual, ou mais, quanto a África do Sul e os Estados Unidos, que institucionalizaram a segregação racial” (BERNADINO-COSTA, 2018, p. 131).

<sup>50</sup> A temática é abordada no texto “Mulheres negras em disputa por um direito insurgente” (ARAÚJO e SANTOS, 2021), em que as autoras apresentam o número baixo de ingresso de professoras(es) negras(os) no ensino superior, mesmo após a lei de cotas no serviço público.



A afirmação da geopolítica e corpo-política fazem referência ao lugar de fala e as experiências, que foi apresentada na década de 1980 pela intelectual negra brasileira Lélia Gonzalez (1984), e demarcar esse lugar faz parte da afirmação epistemológica de pesquisadoras(es) e intelectuais que evocam o lugar de fala como um dos critérios de validade do conhecimento. Bernadino-Costa aborda a afirmação epistemológica nos seguintes termos,

Enquanto para um conhecimento pretensamente objetivo essa afirmação da geopolítica e corpo-política pode parecer como ausência de objetividade, para a tradição do pensamento negro esta evocação do lugar de fala e da experiência vivida torna-se um dos critérios de validade do conhecimento, bem como uma estratégia de construção de solidariedade [...] Essa é uma estratégia fundamental contra a colonialidade do conhecimento e a colonialidade do ser. Se, no âmbito da matriz do poder moderno/colonial, a desqualificação epistemológica se constitui num mecanismo de negação ontológica – como afirma Maldonado-Torres (2007) –, o inverso também é verdadeiro, ou seja, a afirmação ontológica, por meio da geopolítica e corpo-política do conhecimento, torna-se um elemento central para a afirmação epistemológica (Bernadino-Costa, 2018, p. 126).

As(os) pesquisadoras(es) filiadas(os) ao Grupo Modernidade/Colonialidade, a partir de sugestão apresentada por Catherine Walsh, utilizam o termo decolonizar (com ou sem o hífen) e não descolonizar, a supressão da letra “s” é para distinguir o projeto decolonial da descolonização ocorrida no período da Guerra Fria, assim como, preferem a palavra libertação e não emancipação em seus textos. O giro decolonial envolve as dimensões da colonialidade do saber, do poder e do ser, dimensões que não foram tratadas pelos pós-coloniais, assim, ainda que assuma a influência que os estudos pós-coloniais tiveram para os estudos do Grupo Modernidade/Colonialidade, este último recusa a filiação a corrente do primeiro grupo (BALLESTRIN, 2013).

Nelson Maldonado-Torres ao realizar análise sobre a colonialidade e a decolonialidade, explica que, a decolonialidade mantém evidentes as dimensões de luta contra a colonização e os legados do colonialismo mesmo após o fim da colonização formal. Para o autor, a teoria decolonial,

[...] criticamente reflete sobre nosso senso comum e sobre pressuposições científicas referentes a tempo, espaço, conhecimento e subjetividade, entre outras áreas-chave da experiência humana, permitindo-nos identificar e explicar os modos pelos quais sujeitos colonizados experienciam a colonização, ao mesmo tempo em que fornece ferramentas conceituais para avançar a descolonização. Esse simultâneo engajamento construtivo e crítico

é a segunda contribuição fundamental e uma função-chave do pensamento e da teoria decolonial. Mais especificamente, o pensamento e a teoria decolonais exigem um engajamento crítico com as teorias da modernidade, que tendem a servir como estruturas epistemológicas das ciências sociais e humanidades europeias. O tempo/espaço da descolonização não é considerado pela modernidade europeia; ao contrário, promove uma ruptura com ela (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 29).

Luciana Ballestrin reflete que, “Contudo, aquilo que é original dos estudos decoloniais parece estar mais relacionado com as novas lentes colocadas sobre velhos problemas latino-americanos do que com o elenco desses problemas em si” (BALLESTRIN, 2013, p. 108). E são as novas lentes que estamos buscando evidenciar em nosso trabalho.

Algumas críticas são apresentadas ao pensamento decolonial, como a ausência de um debate mais sistemático com as ciências sociais latino-americanas e a baixa participação do Brasil no debate (BALLESTRIN, 2013), ademais, a escravização indígena tem enfoque maior do que a escravização negra<sup>51</sup> nos estudos decoloniais, mas existe a aproximação de alguns integrantes do coletivo, Maldonado-Torres e Grosfoguel, com os diálogos estabelecidos por intelectuais negros(os) (BERNADINO-COSTA, 2018). São críticas importantes, que não invalidam a produção do pensamento decolonial, mas nos convida a buscar diálogos horizontais com as produções acadêmicas/intelectuais que questionam a modernidade e as violências do mundo colonial, e nos faz pensar em estratégias para transformar a realidade colonial.

Joaze Bernardino-Costa (2018), no texto “Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal”, aborda a necessidade de justiça cognitiva<sup>52</sup>, em que seja realizado um diálogo horizontal, simétrico e equitativo entre as teorias da decolonialidade, a tradição do Atlântico Negro e a produção das(os) intelectuais negros(os) brasileiras(os), chamando a atenção para o risco de duplo apagamento e dupla invisibilidade para a produção das(os) intelectuais negros(os)

---

<sup>51</sup> Segundo os dados sobre o tráfico negreiro transatlântico, o Brasil foi o país que mais recebeu africanos nas Américas, seguido de Jamaica, Cuba, São Domingos, Barbados, Estados Unidos e Martinica (BERNADINO-COSTA, 2018).

<sup>52</sup> Conceito cunhado por Boaventura de Souza Santos, em que a luta pela justiça social global é uma luta também por justiça cognitiva global, que só será possível a partir do pensamento pós-abissal, que rompe com as formas ocidentais modernas de pensamento e ação, que pensa do outro lado da linha, numa perspectiva epistemológica a partir do Sul global não-imperial, assim, “O pensamento pós-abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes” (SANTOS e MENESES, 2010, p. 44)

brasileiras(os). Ou seja, ao utilizar a decolonialidade em seus trabalhos as(os) pesquisadoras(es) precisam dialogar não só com a rede de investigação modernidade/colonialidade, mas com autoras(es) negras(os) e indígenas. A partir das ideias de corpo-geopolítica do conhecimento e raízes, o autor afirma que,

[...] o intelectual negro não apenas funciona como intelectual orgânico, como produz um contradiscurso sobre a modernidade ocidental, afirmando a agência do sujeito negro, bem como sua humanidade num mundo que insiste em desumanizá-lo. [...] intelectuais, como nem todos os intelectuais são acadêmicos. Mais especificamente, para os propósitos deste artigo, entendemos os intelectuais negros como os ativistas, professores, músicos, artistas, lideranças religiosas, poetas, enfim, todas aquelas pessoas capazes de construir uma homogeneidade e consciência de grupo para a população negra, bem como capazes de apontar os caminhos da resistência e da reexistência (BERNADINO- COSTA, 2018, p. 120).

E partindo de tal análise, assumimos neste trabalho o compromisso de evidenciar não só autoras(es) negras(os) que acessaram o sistema formal de ensino e possuem títulos, são intelectuais todas(os) que questionaram as violências, problematizaram a consciência do papel da população para os âmbitos econômicos, sociais, culturais e religiosos, e reivindicaram a humanidade dos corpos negros, em nossos termos, a partir do corpo-geopolítica<sup>53</sup>.

Assim como, Walter Mignolo<sup>54</sup> no início da década de 1990, no período de construção do Grupo Modernidade/Colonialidade entendeu que a teoria dos estudos subalternos do sul-asiático não deveria ser puramente assimilado e traduzido para análise

---

<sup>53</sup> Bernardino-Costa aborda que, “Este tem sido o desafio para as novas gerações de pesquisadoras e pesquisadores negros: trazer não apenas os diversos registros orais e artísticos da população negra para o primeiro plano da interpretação sócio-histórica da sociedade brasileira, mas também os próprios trabalhos escritos por intelectuais brasileiros, que foram marginalizados pela produção hegemônica do conhecimento no país. Podemos dizer que na busca dos registros orais e dos escritos de intelectuais, bem como no diálogo com os atuais intelectuais negros, deparamo-nos com uma produção a partir da corpo-geopolítica do conhecimento, ou seja, uma produção intelectual que traz para a análise as experiências vividas do intelectual negro. Podemos encontrar estas intervenções e contribuições corpo-política e geopolítica, por exemplo, nos intelectuais e ativistas da passagem do século XIX para o XX, tais como: Luiz Gama, Maria Firmina dos Reis, José do Patrocínio, André Rebouças, Lima Barreto(cf. Chalhoub & Pinto, 2016). Também podemos nos deparar com esse tipo de contribuição nas intervenções do Teatro Experimental do Negro e as contribuições de Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, em meados do século passado. Da mesma forma, trazem contribuições semelhantes a geração dos anos 1970, 1980 e 1990, representadas por Beatriz Nascimento, Lélia Gonzáles, Sueli Carneiro, Eduardo de Oliveira e Oliveira e outros” (BERNADINO- COSTA, 2018, p. 132-133).

<sup>54</sup> Luciana Ballestrin informa que, “Na ocasião Mignolo denuncia o “imperialismo” dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos que não realizaram uma ruptura adequada com autores eurocêntricos (Mignolo, 1998). Para ele, o grupo dos latinos subalternos não deveria se espelhar na resposta indiana ao colonialismo, já que a trajetória da América Latina de dominação e resistência estava ela própria oculta no debate” (BALLESTRIN, 2013, p. 95-96).

no território latino-americano (BALLESTRIN, 2013), não tomamos as teorias aqui apresentadas como absolutas, mas estamos estabelecendo o diálogo por entender que são estas eficazes para análise da subrepresentação do patrimônio afrodiáspórico em território brasileiro.

Uma das preocupações centrais das escolas aqui apresentadas é a questão do conhecimento, em como garantir que outros saberes sejam respeitados dentro da academia, posto que, em suas comunidades eles são válidos. A nossa tese foi escrita a partir de e para<sup>55</sup> uma localização corpo-geopolítica, mas não se fecha para a possibilidade de diálogo, desde que, horizontal.

Ainda enquanto suporte teórico-epistemológico, temos os Estudos Culturais, baseado nos textos de Stuart Hall, negro jamaicano, que estudou literatura e residiu na Inglaterra, experienciou as contradições da cultura colonial, “Num primeiro momento, Hall se associou a jovens caribenhos que formaram a primeira geração de uma inteligência gera, anticolonialista” (SOVIK, 2003, p. 10), é tido como um dos pais dos estudos culturais, e o assumiu como um projeto institucional. Os Estudos culturais seria uma forma de pensar sobre cultura, e a partir das décadas de 1980 e 1990 os Estudos Culturais ganham aceitação no meio acadêmico britânico e na indústria editorial e se expande para outros territórios. Os Estudos Culturais é um “projeto que implica o envolvimento com – e a constituição teórica de – forças de mudança econômica e social” (SOVIK, 2003, p. 14).

Hall ao apresentar o caminhar teórico dos estudos culturais mostra as várias influências que ele sofreu ao longo da história, como a questão racial e a feminista, e acrescenta,

Seja no contexto britânico, seja no americano, os estudos culturais têm chamado a atenção não apenas devido ao seu desenvolvimento interno teórico por vezes estonteante, mas por manter questões políticas e teóricas numa tensão não resolvida e permanente. Os estudos culturais permitem que essas questões se iritem, se perturbem e se incomodem reciprocamente, sem insistir numa clausura teórica final. [...] Nessas alturas, penso que qualquer pessoa que se envolva seriamente nos estudos culturais como prática intelectual deve sentir na pele, sua transitoriedade, sua insubstancialidade, o pouco que

---

<sup>55</sup> A perspectiva é que a tese também fosse escrita com os povos de terreiro, a partir do diálogo, de rodas de conversas e de encontro de saberes, porém, devido ao período pandêmico, as atividades não foram realizadas.

consegue registrar, o pouco que alcançamos mudar ou incentivar à ação. Se você não sente isso como uma tensão no trabalho que produz é porque a teoria o deixou em paz (HALL, 2003, p. 213).

A pesquisadora Ana Carolina Escosteguy, escreveu na década de 1990 sobre os Estudos Culturais, informando que devem ser vistos a partir da perspectiva política e da perspectiva teórica. Do ponto de vista político os Estudos Culturais podem ser identificados “como a política cultural dos vários movimentos sociais da época de seu surgimento” (ESCOSTEGUY, 2000, p.3), e do ponto de vista teórico propõem a interdisciplinaridade, o que reflete a insatisfação com a limitação disciplinar, portanto, não se configura enquanto disciplina, mas como área de estudo em que várias disciplinas interagem e buscam o estudo de aspectos culturais da sociedade contemporânea. Ana Carolina Escosteguy, informa que,

A proposta original dos Estudos Culturais é considerada por alguns como mais política do que analítica. Embora sustentasse um marco teórico específico - amparado principalmente no marxismo - a história deste campo de estudos está entrelaçada com a trajetória da *New Left*, de alguns movimentos sociais (*Worker's Educational Association, Campaign for Nuclear Disarmament*) e de publicações (entre elas, a *New Left Review*) que surgiram em torno de respostas políticas à esquerda. Mais tarde, no período pós-68, os Estudos Culturais transformaram-se numa força motriz da cultura intelectual, de esquerda. Assim, enquanto movimento intelectual tiveram um impacto teórico e político que foi além dos muros acadêmicos, pois, na Inglaterra, constituíram-se numa questão de militância e num compromisso com mudanças sociais radicais (ESCOSTEGUY, 2000, p. 5).

Apresentadas as principais discussões teórico-epistemológicas da tese, no subcapítulo a seguir, serão evidenciados os principais conceitos jurídicos para o estudo.

### **1.3. Conceitos Jurídicos**

No início do nosso texto abordamos sobre patrimonialização, tombamento e registro especial. Para melhor compreensão da temática nos capítulos/artigos apresentaremos os conceitos, e o nosso ponto de partida será a Constituição Federal de 1988. No art. 215 consta que o exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes da cultura nacional será garantido pelo Estado, que terá a função de apoiar e incentivar a valorização e difusão das manifestações culturais (BRASIL, 2020).

Anteriormente, as manifestações da cultura afro-diaspóricas não estavam incluídas no rol, ademais a população negra não era considerada como grupo participante do “processo civilizatório nacional”. Em seguida, o art. 216 apresenta o que é patrimônio cultural e quais são os bens culturais,

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, 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, 2020, p. 90).

Os bens culturais, sejam eles materiais ou imateriais, serão protegidos/preservados pelo Estado com a colaboração da comunidade a partir de instrumentos de proteção apresentados pelo art. 216, § 1º, da Constituição Federal, são eles: os inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação (BRASIL, 2020). Na tese abordarei de forma direta o tombamento e com maior profundidade o registro especial.

Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses aborda que, a grande novidade trazida pelo artigo é que os valores culturais deverão ser criados pela sociedade e não pelo Estado como era definido pelo Decreto-Lei nº 25/37. De acordo com o autor,

Em outras palavras, era o poder público que instituía o patrimônio cultural, o qual só se comporia de bens tombados. O tombamento, portanto, tinha papel instituinte do valor cultural – daquele valor que credenciava a inclusão do bem num rol formalmente definido. Ao inverso, a nova Constituição Federal reconheceu aquilo que é posição corrente, há muito tempo, nas ciências sociais: os valores culturais (os valores, em geral) não são criados pelo poder público, mas pela sociedade [...] No entanto, consolidou-se entre nós uma prática esquizofrênica, em que as novas diretrizes constitucionais parecem valer só para o patrimônio imaterial e as antigas, que foram constitucionalmente invertidas, continuam em vigor nas ações relativas ao patrimônio material. (MENESES, 2012, p. 33-34).

Os direitos culturais, apesar de inseridos no art. 215 e seguintes, e não no art. 5, é considerado materialmente direito fundamental, isso porque, a Constituição de 1988 não

apresentou um rol exaustivo ou taxativo de direitos fundamentais no art. 5 (SANTOS, 2015). Sendo direito fundamental a sua aplicação deve ser imediata, ou seja, não necessita de regulamentação para aplicação.

Os dois instrumentos de proteção que serão estudados na tese resultam em patrimonialização dos bens das religiões afro-brasileiras, dos povos de terreiro. E o que seria patrimonializar um bem material ou imaterial? Sandra Siqueira da Silva, informa que,

A patrimonialização é uma ação que tem como finalidade fomentar o desenvolvimento através da valorização, revitalização de uma determinada cultura e do seu patrimônio cultural. [...] Assim, a ação de se patrimonializar determinado bem tem o objetivo de inserir a comunidade local no caminho do desenvolvimento social e econômico. Pois, a partir do momento em que se agrega valor, tanto econômico quanto simbólico, a um determinado bem cultural, este produz o reconhecimento e identificação da população local com sua história e sua cultura, além de agregar valor econômico na comercialização do mesmo, que acaba por integrar a comunidade local no conceito de desenvolvimento. Desta forma, a patrimonialização da cultura deve ser utilizada como meio e fim da valorização dos bens culturais. E estes, ao assumirem sua posição simbólica consequentemente serão canais de desenvolvimento social, econômico e cultural (SILVA, 2011, p. 109-112).

Ainda, de acordo, com a pesquisadora Sandra Siqueira da Silva (2011), nos últimos anos a patrimonialização e a museificação foram utilizadas para realizar a revitalização urbana, como instrumento de desenvolvimento econômico e turismo cultural, não observando que, os bens culturais possuem “valores são simbólicos e reproduzem os aspectos culturais, sociais, políticos de uma determinada comunidade” (SILVA, 2011, p. 112), não são bens meramente econômicos. Outra questão a ser observada é que os bens culturais devem ser pensados para resultar em desenvolvimento social auxiliando nas políticas de inclusão das populações marginalizadas, de valorização da cultura e da identidade.

Provavelmente, um dos entraves para que o Estado patrimonialize os bens relacionados à cultura dos povos negros, seja perceber neles um valor comercial. Por outro lado, os povos de terreiros não veem os seus espaços sagrados como local de turismo, pelo menos, não nos moldes do mercado, em que,

[...] percebe-se uma espetacularização, industrialização, standardização dos bens culturais, a venda dos bens culturais é reduzida a venda de uma mercadoria; dando-se maior importância ao objeto a ser comercializado do que

as necessidades da coletividade produtora da mercadoria, atribuindo-se aos bens culturais um valor econômico (SILVA, 2011, p. 111).

A patrimonialização do bem deve ocorrer com a colaboração da comunidade a partir dos instrumentos de preservação citados anteriormente. Em muitos momentos o termo preservar é confundido com tombamento, porém, são conceitos diferentes, em que preservar faz referência a todas as ações empreendidas pelo Estado para proteger os bens culturais, há diversas formas jurídicas que restringem o direito de propriedade e que visam a proteção dos bens culturais, e o tombamento é uma das possibilidades de preservação/proteção.

Preservação é o conceito genérico. Nele podemos compreender toda e qualquer ação do Estado que vise conservar a memória de fatos ou valores culturais de uma Nação. É importante acentuar esse aspecto já que, do ponto de vista normativo, existem várias possibilidades de formas legais de preservação. A par da legislação, há também as atividades administrativas do Estado que, sem restringir ou conformar direitos, se caracterizam como ações de fomento que têm como consequência a preservação da memória. Portanto, o conceito de preservação é genérico, não se restringindo a uma única lei, ou forma de preservação específica. O Decreto-lei 25, de 15 de novembro de 1937, é o mais conhecido instrumento legal pátrio de preservação, mas não é o único (RABELLO, 2009, p.19).

O Tombamento é um ato administrativo que pode ocorrer a nível federal, estadual ou municipal, que visa a preservação dos bens materiais móveis ou imóveis. O tombamento resulta em limitações à propriedade de natureza administrativa que se fundamenta no interesse público e os três entes federativos possuem competência para impor tais limitações. A competência para praticar o ato administrativo é do Poder Executivo, e ainda que haja a participação de outros órgãos e estudos técnicos (Portaria nº 11/86, do SPHAN) realizados por diversas áreas do conhecimento, cabe ao Conselho Consultivo do IPHAN decidir sobre o ato de tomar, e após a deliberação, a decisão é submetida à homologação ministerial. O fato de necessitar de verificação por parte de outro órgão para ser exequível, faz com que, segundo a doutrina, seja um ato administrativo composto (RABELLO, 2009).

Ao Ministro e aos Conselheiros cabe análise distinta, “Enquanto a manifestação ministerial, pela homologação, tem por objetivo o controle da legalidade, bem como da conveniência e oportunidade do tombamento, a deliberação do Conselho está estritamente vinculada à avaliação do efetivo valor cultural do bem” (RABELLO, 2009, p. 55). Após



a homologação ministerial, o bem será inscrito no Livro do Tombo, momento em que o bem passa a constituir definitivamente em patrimônio cultural, trazendo eficácia definitiva para a decisão do Conselho, e passa a usufruir dos efeitos legais do tombamento. A partir da inscrição no Livro do Tombo são criadas obrigações para administração pública, poder-dever de tutela, para o proprietário do bem e para a comunidade em geral (RABELLO, 2009).

Ou seja, antes da deliberação, durante a execução dos atos no processo administrativo o que há é o interesse jurídico genérico, após a inscrição “O interesse jurídico transforma-se em direito público e coletivo, tutelado pela administração e oponível *erga omnes*<sup>56</sup>” (RABELLO, 2009, p. 60).

Outra forma de patrimonializar os bens culturais, bens imateriais, é a partir do instituto do Registro, regulamentado através do Decreto nº 3551/2000. Porém, de acordo com Mário Ferreira de Pragmácio Telles (2007), a Constituição incluiu o registro como instrumento de proteção, e o decreto transformou-o em ferramenta de identificação, o que limitaria o poder de proteção do instituto, sendo necessário outros instrumentos de salvaguarda para proteger o bem.

Por outro lado, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e Queiroz (2013), ex-Consultor Jurídico do IPAC, no período de 2012 a 2014, período de elaboração dos documentos que subsidiaram o registro especial de 10 terreiros no Recôncavo Baiano, entende que o registro não é um instrumento limitado, sendo mais elástico que o tombamento. A servidora do IPHAN, Beatriz Muniz Freire, apresenta a seguinte definição para o registro de bens imateriais,

[...]é um instrumento que propõe a documentação e a produção de conhecimento como formas de preservação. [...] Resulta, também, na definição de políticas de salvaguarda adequadas à realidade em questão. [...] O Registro significa, então, a identificação e produção de conhecimento sobre o bem cultural. Registrar implica em conhecer, por meios técnicos adequados, o passado e o presente da manifestação cultural e suas diferentes versões. Implica, ainda, em tornar essas informações amplamente acessíveis ao público (FREIRE, 2005, p.15).

---

<sup>56</sup> Ou seja, a inscrição atinge a todas(os) após proferida.

No ano de 2014, no Estado da Bahia, 10 terreiros de candomblé localizados no Recôncavo Baiano foram patrimonializados a partir do instituto “Registro Espacial” (Decreto nº 10.039/2006, Estado da Bahia). De acordo com Hermano Queiroz, a finalidade do Registro é a “proteção não somente da simbologia que envolve o lugar, mas da inclusão das práticas exercidas no local, a exemplo de ritos, celebrações, manifestações culturais e religiosas, rituais e até mesmo a culinária, e, ainda, do seu aspecto material que está associado inseparadamente de tais práticas” (QUEIROZ, 2015, p. 27).

Uma das grandes diferenças do registro para o tombamento, de acordo com os dados apresentados pelas(os) autoras(es) citados é que no registro especial, a comunidade atua como protagonista do processo. Esse fazer participativo nasce a partir de um referencial jurídico composto pela Constituição de 1988, do Decreto Federal nº 3.551/2000, da Lei Estadual da Bahia nº 8.895/03 e do Decreto nº 10.039/06. No capítulo três e quatro da tese serão apresentados maiores detalhes sobre o instituto e sua aplicação no Estado da Bahia.

#### **1.4. Considerações sobre as discussões**

Apesar da patrimonialização ser uma via para a tentativa de garantia de direitos e manutenção do bem material e imaterial, em que o Estado fica responsável por oficializar a individualização do bem (patrimonialização) a partir dos seus atos administrativos, foram as comunidades de terreiros as responsáveis pela preservação dos territórios negros. Os povos negros, desde a chega forçada ao Brasil, lutaram contra a perseguição impelida pelo Estado/legislação, pela polícia, pela imprensa e pela sociedade, tais instituições a partir de diversas ações tentaram impedir que o culto ancestral, que a louvação aos orixás, voduns, inquices e encantados continuasse viva no cotidiano da população negra.

Tal proibição, derivada de ações que visavam desumanizar os corpos negros e justificar a sua escravização, são também decorrentes do medo da população branca quanto a mobilização e coesão que a religiosidade negra é capaz de realizar. A grande Revolução Atlântica ocorrida em São Domingos, engendrada pelos jacobinos negros, que

resultaria no Haiti, primeiro país a abolir a escravidão na América Latina e Caribe ganhou adensamento a partir das ações do líder político e sacerdote Vodou, *papaloi* Dutty Boukman, em especial a cerimônia religiosa de Bois-Caïman (QUEIROZ, 2017).

Ainda que os países colonizadores tentassem impedir a propagação do Haiti pelas Américas e Caribe as marés do Atlântico fizeram ecoar no Brasil os ventos de liberdade, ainda que, sem resultado exitoso como no Haiti. Tomando como exemplo a Bahia, no ano 1835 tivemos a Revolta dos Malês, comandada por negros que seguiam o culto islâmico, a partir não só da transmissão oral, mas também escrita, e nas primeiras décadas do século XIX várias revoltas lideradas pela população negra, que resultou na adoção de medidas mais duras contra os atos de insurgência, em premiação por delação de revoltas e limitação dos direitos individuais<sup>57</sup> (FUNDAÇÃO, 1996) e influenciou os discursos da primeira Constituinte brasileira, realizada em 1823 (QUEIROZ, 2017).

Portanto, as elites, nascidas no Brasil durante o longo processo colonial e, depois dele, durante a organização da sociedade brasileira imperial e republicana demonizaram as religiões afro-brasileiras, também, guiados pelo medo do que poderia resultar a partir da coesão e potência do culto africano em solo brasileiro. Assim como no Haiti, as religiões de origem africana poderiam reunir os povos negros e adensar as rebeliões.

O desfecho brasileiro foi diferente do haitiano, mas, é importante evidenciar que, as religiões afro-brasileiras tiveram importante papel na vida dos povos negros, sendo um lugar de cuidado e cura, de sociabilidades e irmandades, continuidade dos laços ancestrais, reconstrução da noção de família, reprodução do saber/fazer/sentir/viver das(os) negras(os) a partir da sua cosmo-sensação, ou para os que vivenciam o Tambor de Mina, cosmoencantaria<sup>58</sup> (SARAIVA, 2018). Assim como nos quilombos, os terreiros

---

<sup>57</sup> Como exemplo, a Lei nº 1, de 28 de março de 1835, publicada pela Assembleia Legislativa da Bahia, descumprindo o § 7º, do art. 179, da Constituição do Império do Brasil, tornava violável o domicílio, vejamos, “O art. único suspendeu, por trinta dias, o estabelecido no §7º do art. 179 da Constituição do Império do Brasil, para que se dessem buscas em todas as casas, a fim de prevenir-se a insurreição e rebelião dos africanos, e se prendessem todos os suspeitos, revogou todas as leis em contrário” (FUNDAÇÃO, 1996, p. 17).

<sup>58</sup> Luís Augusto Ferreira Saraiva apresentou as expressões nos seguintes termos, “O que pretendemos aqui chamar de Cosmoencantaria ou de uma Filosofia da Encantaria segue a argumentação da epistemóloga e socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí que critica o certo uso da expressão Cosmovisão, termo este que é tão usado no Ocidente como uma tentativa universal de explicação das coisas. A autora sugere uma crítica ao termo ao estabelecer uma ideia de Cosmo-sensação, a partir da experiência de mundo iorubá.[...] Dessa forma, com a intenção de fugir de termos eurocêntricos que reduzam a complexidade intelectual do Tambor de Mina, estamos a todo o momento nos referindo a uma perspectiva de mundo, esta não atrelada apenas

eram e são locais em que ser negro é possível, em que não é necessário reproduzir a lógica social majoritária para sobreviver.

Sobreviventes dos vários tipos de violência, antigas e atuais, os povos de terreiros nos ensinam diariamente que é possível reconstruir, ler e fazer novamente. “Nossos passos vêm de longe” (WERNECK, 2009) e seguindo o caminho daquelas(es) que escrevem antes de mim, apresento nas próximas páginas um esforço de contribuição nos diálogos atuais sobre os povos de terreiro.

---

um olhar, mas a uma experiência particular que cada pessoa possui com seu Encantado não pode ser analisada em laboratório e nem universalizada. Neste caso, é preciso reeducar os sentidos e sentir o Tambor de Mina como uma parte integral da existência. Dentro dessa experiência que perpassa por seus iniciados a Encantaria se traduz em uma Cosmosensação, onde os sentidos estão para além do visual” (SARAIVA, 2018, p. 122-123).

## 2. O CAMPO DE ESTUDO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS (1900- 2020)

*“Foi Nina Rodrigues o ponto inicial do estudo psiquiátrico classificador do êxtase místico ao nível da histeria, ou manifestação patológica. Arthur Ramos, outro psiquiatra, foi discípulo de Nina e o seu continuador. Presentemente René Ribeiro e George Alakija corporificam essa tendência que, parece, vai-se tornando uma tradição na psiquiatria brasileira. Deixo ao leitor tirar sua própria conclusão do fato, repleto de implicações, de que no Brasil, uma das qualificações para o estudo do negro e das religiões afro-brasileiras, é ser um especialista em psiquiatria ...”* (Abdias do Nascimento, 1978). [grifos nossos].

Os estudos sobre a população negra brasileira e suas religiosidades foram iniciados entre o final do século XIX e início do século XX e passou por diversas influências dos estudos científicos que estavam em voga na Europa. A Europa era vista como um local civilizado, alcançado pelas “luzes” que o “movimento libertador” iluminista trouxe, a invenção da Europa a partir dos padrões do que veio a ser a modernidade dividiu o mundo em moderno e selvagem, entre os brancos e os outros, a Europa e os outros, apresentou não só discussões filosóficas, econômicas e políticas, mas também discussões raciais.

As elites que detinham o poder econômico no Brasil, não desejavam correr o risco de perder as conquistas financeiras alcançadas. Assim, era preciso manter o *status quo* daquelas(es) que serviam de mão de obra, e para justificar a escravização do outro era necessário retirar-lhe o atributo de humano e isso foi levado a cabo de diversas formas, os outros, no caso em específico de estudo, a população negra afrodiáspórica, eram então apresentados como seres sem alma, inferiores, selvagens, não-civilizados, e por fim, a partir do racismo científico<sup>59</sup>, era também esta a população mais propensa ao cometimento de crimes e culpada pelo atraso do Brasil.

<sup>59</sup> Segundo Lorena Silva Oliveira, “O pensamento racista, a colonização e o racismo científico ferozmente buscaram esvaziar, em suas teorias/práticas, a humanidade que mulheres e homens negros possuem. Objetivaram e animalizaram seus corpos como também empenharam em destruir sua cultura, saberes e práticas. Todos estes feitos tiveram como objetivo tornar estes corpos, dóceis, coisas, objetos, de modo que justificasse a utilização dos mesmos como instrumentos de trabalho[...] O saber criminológico

O ser atávico de Lombroso é o ex-escravizado estudado por Nina Rodrigues no final do século XIX (MAIA e ZAMORA, 2018). A população negra começa a ser analisada enquanto objeto das ciências no Brasil no final do século XIX, tendo como principal fonte a vivência da população negra dentro dos terreiros de candomblé. É a partir daí que é construída uma narrativa científica para justificar a inferioridade da população negra e das religiões a ela atrelada, por isso, é importante entender como foi iniciado o estudo sobre as religiões afro-brasileiras.

Visando delimitar a análise de construção do campo de estudo das religiões afro-brasileiras no período pós-abolição e de criação da nação brasileira e do mito da democracia racial, o estudo será direcionado a autoras e aos autores que surgem após os primeiros estudos de Nina Rodrigues, seja para corroborar com suas ideias, seja para contestá-las. O presente artigo/capítulo tem como objetivo analisar como as religiões afro-brasileiras foram estudadas no processo de formação do campo “Estudos sobre os negros/Estudos sobre as religiões afro-brasileiras”, no período de mais de um século, de 1900 a 2020.

A intenção é trazer nomes que comumente são citados no campo, mas também nomes não tão divulgados, devido ao racismo epistêmico, ao sexismo e a misoginia, para fazer o contraponto sobre como as discussões que foram travadas, evidenciando conhecimentos produzidos também, por mulheres e homens negras(os).

Vale ainda alertar que o texto não se propõe a fazer uma releitura cronológica exata e exaustiva sobre a temática, mas sim, realizar uma caminhada que possibilite compreender a criação do campo e suas possíveis influências para a ocorrência do racismo religioso (NASCIMENTO, 2017) contra as religiões afro-brasileiras na atualidade, e a baixa proteção dos territórios religiosos pela via da patrimonialização, da efetividade ou não dos Direitos Culturais a partir de ação estatal em parceria com as comunidades e povos de terreiro.

---

eurocentrado, todavia, é constituído pelo discurso do racismo científico que legitimava as diferenças raciais. Logo, os povos não-brancos, em especial os africanos e seus descendentes, são os principais alvos da criminologia positivista. Esta, então, aparecendo como o discurso do poder que objetiva gerir a sociedade de uma forma global, normalizando o corpo social, como ressalta Foucault, irá difundir a ideia de periculosidade que em uma esfera racista fora relacionada a estes indivíduos” (OLIVEIRA, 2018a, p. 64-80).

Assim, na primeira seção será abordada a constituição do campo de estudo das religiões afro-brasileiras, tomando como ponto de partida a análise sobre a estruturação da antropologia no Brasil e da observação participante; na seção seguinte serão apresentadas as produções realizadas nas últimas décadas, em especial, aquela produzida pelos povos de terreiros, e na última seção, serão apresentadas breves considerações sobre o estado atual do campo.

## **2.1. Entendendo a formação do campo a partir da estruturação da antropologia no Brasil e da observação participante**

Uma das maneiras de entender a construção do campo de estudo da população negra e religiões afro-brasileiras é analisar a estruturação da antropologia no Brasil. Esse caminho é trilhado por Vagner Gonçalves da Silva, no artigo “Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960)”, publicado em 2002. Vagner Gonçalves da Silva é professor do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e desenvolve pesquisas há, pelo menos, mais de três décadas sobre as populações afro-brasileiras, enfocando em temas como religiosidade, relações entre religião e cultura brasileira, artes afro-brasileiras e representação etnográfica, e é coordenador do CERNe - Centro de Estudos de Religiosidades Contemporâneas e das Culturas Negras, grupo de pesquisa certificado pelo CNPq –USP<sup>60</sup>, sendo considerado um dos grandes revisores da temática. Seu texto será um dos pontos de partida para nossa análise da construção do campo de estudo das religiões afro-brasileiras.

O outro ponto de partida será o texto “Apontamentos sobre o campo das religiões afro-brasileiras e seus autores revisitados”, publicado em 2017, que tem como autora Gerlaine Torres Martini, que é Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília e integrante do Calundu<sup>61</sup> (Grupo de Estudo sobre Religiões Afro-Brasileiras), e da equipe

---

<sup>60</sup> Dados disponíveis em: <http://antropologia.fflch.usp.br/vagner>. Acesso em: 04 de abr. de 2020.

<sup>61</sup> O nome Calundu “remete às raízes coloniais dessas manifestações como foi historicamente usado para se referir ao conjunto das práticas religiosas fora da ortodoxia católica, principalmente as de caráter afro-ameríndio. [...] Retomar o termo “calundu” nesse novo contexto - conforme o consenso produzido pelo encontro de nosso grupo - coloca ênfase nessa diversidade e na abertura que reúne as diversas tradições e

editorial da revista com o mesmo nome, que publica textos sobre as religiões afro-brasileiras nas mais variadas vertentes. Martini trabalhou na coordenação antropológica do projeto "Encontro de Saberes", que tem como proposta promover o diálogo entre os saberes acadêmicos e os saberes tradicionais, indígenas e afro-brasileiros, e integra do projeto de extensão "Diálogos comunitários calundzeiros" que objetiva ampliar o debate sobre as religiões afro-brasileiras dentro e fora do espaço acadêmico<sup>62</sup>.

Gerlaine Torres Martini informa logo no início do texto que esse é um campo que não se constituiu de maneira homogênea e diferente do texto de Vagner Gonçalves da Silva apresenta maior destaque para a atuação das mulheres no campo de estudo das religiões afro-brasileiras. Ademais, o texto centra na observação participante e na iniciação religiosa das (os) pesquisadoras(es) como estratégia para acessar as informações sobre o sagrado, que posteriormente foram inseridas em seus textos de dissertações e teses.

A partir destes dois textos que se propõem em fazer uma revisão do campo, e dos textos de autores como Abdias do Nascimento, Nina Rodrigues e René Ribeiro, pesquisadoras e pesquisadores foram surgindo, se confirmando e tomando forma no debate aqui apresentado, tais como, Ruth Landes e Mariza Corrêa. Conforme informado anteriormente, a intenção não é esgotar a revisão das autoras e autores que pesquisaram o campo, mas trazer as discussões centrais e em certa medida evidenciar nomes que são citados com menor frequência ou são omitidos da análise. A releitura de autoras e autores realizada nos últimos anos sobre a bibliografia produzida no momento de constituição do campo também são importantes para fazer o cruzamento de informações e trazer maior criticidade a análise das obras consideradas "clássicas".

Silva (2002), informa que os autores "clássicos" que construíram o campo de estudo das religiões afro-brasileiras não eram cientistas sociais, em sua maioria, possuíam outras formações, mas adotaram procedimentos de campo próprios das ciências sociais, da antropologia. Ao tratar da formação da antropologia brasileira indica duas tradições inaugurais: os estudos voltados às populações indígenas, desenvolvidos a partir de

---

comunidades religiosas numa convivência positiva, nesses tempos em que o combate à intolerância religiosa é o que mobiliza encontros e atuações mais imediatas (MARTINI, 2017, p. 71-72).

<sup>62</sup> Dados disponíveis no Currículo Lattes.



expedições científicas no século XIX e os estudos voltados às populações afro-brasileiras, desenvolvidos na última década do século XIX, com as publicações de Raimundo Nina Rodrigues sobre o negro, que foi “investigado” com enfoque em dois itens, o primeiro quanto à raça e o segundo quanto as suas expressões religiosas. Nas palavras de Silva,

Com a decadência do paradigma racial essa tradição acabou por se afirmar principalmente no estudo deste segundo item. Dois nomes foram então seus grandes incentivadores: Artur Ramos, que procurou garantir um campo específico para o estudo do negro quando as primeiras universidades foram criadas, nos anos 30, e suas disciplinas oficiais instituídas, e Roger Bastide, que através da análise deste tema consolidou de vez esse campo abrindo as portas para as pesquisas institucionalizadas pelas universidades a partir dos anos 60 (SILVA, 2002, p. 83-84).

No período de iniciação da antropologia, ela estava muito próxima das ciências naturais, assim, as ideias biologizantes e o debate evolucionista possuíam destaque. Os conhecimentos “anatomo-psicológicos” colocaram o negro, primeiro como elemento “externo” à nacionalidade e depois como principal obstáculo para o desenvolvimento social do país, motivo do atraso da nação. Silva ressalta que no período denominado de conhecimento “pré-científico”, o negro era representado a partir de características negativas ou exóticas, sendo destacada a “indolência, agressividade, imoralidade, promiscuidade e primitivismo”. Assim, “Preso à sua condição de invisibilidade social, o negro apresentava-se às elites intelectuais como o “mal necessário” à formação econômica do país, isto é, um “antiherói” da brasilidade” (SILVA, 2002, p. 85). Osmundo Pinho, aponta as mudanças ocorridas nas últimas décadas,

Se naquele momento estava em jogo a patologização do negro, como de outros setores sociais subalternizados, pela lógica naturalizante dos doutores da época, atualmente investiga-se e revela-se a lógica sociológica da organização social do culto afro-brasileiro; aspectos ligados à performance de manifestação das divindades e seu simbolismo complexo; e, por fim, de modo muito significativo, os embates políticos ligados à confrontação/concorrência no campo religioso” (PINHO, 2019, p. 103-104).

Nesse período, segundo Silva (2002), a invisibilidade do negro é minimizada a partir da sua representação na literatura, das obras românticas, naturalistas e realistas que começaram a tematizar os escravizados e libertos, porém, apesar de trazer certa visibilidade ao negro, as obras reproduziam estereótipos, estando sempre associado a escravidão e suas mazelas. Assim também caminhou a antropologia biologizante, que trouxe à baila os estudos sobre os negros, porém, pautava a sua “inferioridade” racial,

para justificar a escravização da população negra, servindo, pois, ao projeto das elites e ao racismo. Foi assim que o negro começou a ser estudado pela antropologia, sendo objeto, para só mais tarde ter a sua cultura considerada minimamente como possível de ser etnografada.

A antropologia que estava em formação possuía bem delimitado o lugar de sujeitos e objetos, em que os sujeitos eram aqueles pertencentes as elites e os objetos seriam os indígenas e os negros. De acordo com Osmundo Pinho, “[...] o negro, e mais notadamente a negra, foi confinado ao seu corpo, como uma espécie de condenação atávica herdada da discursividade raciológica do século XIX, o corpo é o lugar de uma reinvenção de si do negro” (PINHO, 2019, p. 105).

A frase de Abdias do Nascimento que inicia este artigo/capítulo é bem salutar, foi a partir da medicina que as etnografias sobre a população negra começaram a ser escritas no Brasil, sendo iniciada pelo médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues, interessado em estudar as línguas e religiões africanas, a partir do campo da medicina legal e da antropologia criminal, “estudos médicos-criminalísticos de inspiração racialista lombrosiana” (PINHO, 2019, p. 101), por isso,

Nina Rodrigues empenhou-se inicialmente em interpretar os condicionantes biológicos dos comportamentos sociais considerados “desviantes” (crimes, estupros, pederastia, fanatismo religioso, etc.) que identificou principalmente entre a população negra e mestiça. Para ele a inferioridade racial dos negros e a miscigenação – fator de degeneração das raças – eram os principais desafios que a medicina (como um saber dedicado à profilaxia e à higienização) e a nova ordem jurídica, política e econômica do Brasil deveriam enfrentar. Por outro lado, pensar o país segundo as mais avançadas teorias científicas do período, como o evolucionismo social, trazendo o negro e o mestiço para o interior desse discurso, representava inserir nossa elite intelectual e seus centros de divulgação científica num debate internacional (com a vantagem de se ter às mãos os “objetos empíricos” de observação – a “África em nossas cozinhas”) ao mesmo tempo em que se diagnosticavam os problemas particulares de acordo com um sistema de pensamento produzido lá fora, mas retraduzido em termos locais. Assim, interessado em identificar e comprovar patologias e desajustes psíquicos ocorridos entre os negros e mestiços, o médico acabou interessando-se pelo universo místico desses grupos que lhe pareceu oferecer “referências positivas” da incapacidade intelectual dos devotos. As descrições feitas a partir de suas incursões científicas pioneiras aos terreiros baianos e outros lugares de culto foram reunidas em dois livros (SILVA, 2002, p. 87).

O primeiro livro publicado por Nina Rodrigues foi “O animismo fetichista dos negros baianos”, nele a pretensão era demonstrar que os negros eram incapazes

psiquicamente de seguir uma religião pautada em conceitos abstratos. O segundo livro, “Os africanos no Brasil”, Nina Rodrigues sistematizou as observações empíricas com as fontes documentais escritas, realizando uma abordagem historiográfica, tendo como uma das temáticas os aspectos religiosos e linguísticos dos grupos negros. Para Vagner Silva “Através dos textos de Nina Rodrigues a religiosidade de origem africana foi vista como um “dado psicológico positivo”, num contexto em que não se pensava que essa religiosidade fosse sequer passível de ser observada seriamente, muito menos pela ciência” (SILVA, 2002, p. 87).

Discordo da afirmação apresentada pelo autor, posto que, apesar de Nina Rodrigues ser um dos cientistas brasileiros mais conhecidos no exterior em sua época e considerado o primeiro antropólogo brasileiro, cabe lembrar que o autor defendia a tese que o Brasil estaria fadado ao fracasso por conta da mestiçagem. Portanto,

[...] a despeito de Nina Rodrigues ser hoje considerado o primeiro antropólogo brasileiro – sobretudo por causa de seu livro *Africanos no Brasil* –, ele é igualmente entendido como uma espécie de autor maldito: o médico que tratou de teorizar e defender a existência de diferenças ontológicas entre as raças presentes no Brasil, e, em especial, aquele que condenou a mestiçagem existente entre nós (SCHWARCZ, 2007, p. 883).

No livro “Os africanos no Brasil”, Nina Rodrigues (2010), defende que, apesar de haver homens negros ou de cor que mereciam respeito, isso não apagava o fato de que os povos negros não se constituíam em povos civilizados. Trazia que o problema da raça sempre foi mal compreendido no país, e colocava no negro, na sua “inferioridade”, a culpa pelo atraso do Brasil. Quando da abertura do livro “Os Africanos no Brasil”, temos algumas frases de Sílvia Romero que definem bem como o negro era estudado no Brasil.

Sílvia Romero considerava uma vergonha não ter a ciência no Brasil se debruçado sobre as línguas e religiões africanas, posto que, nas cozinhas brasileiras estaria disponível o material de estudo, porém, segundo ele, era necessário agir com rapidez, antes da morte dos africanos. Portanto, para Romero,

O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e mau grado sua ignorância, um objeto de ciência. Apressem-se os especialistas, visto que os pobres moçambiques, benguelas, monjolos, congos, cabindas, caçangas... vão morrendo (RODRIGUES, 2010, p.7).

Logo na introdução do seu livro, Nina Rodrigues esclarece que seus ensaios começados em 1890 resultaram do enfrentamento de um problema do futuro, o problema do negro no Brasil. O negro era analisado a partir das “imunidades mórbidas da raça”, das aplicações médico-legais, da questão da imputabilidade e da responsabilidade penal. Segundo ele, a população negra, aparentemente juvenil e vigorosa, escondia os germes da decadência precoce, portanto, deveriam ser estudados para que fosse realizada a reparação e profilaxia da população, seria uma nova etapa do seu estudo, a questão da higiene social (RODRIGUES, 2010).

No capítulo VII o autor aborda de maneira específica as sobrevivências religiosas africanas na Bahia, analisando a religião, a mitologia e o culto. Segundo Nina Rodrigues, de todas as instituições africanas as práticas religiosas foram as que mais se conservaram no Brasil, tendo a prevalência psicológica da mitologia e culto dos Jejês e Nagôs, sendo esse culto praticamente a única forma organizada existente entre os negros “fetichistas da Bahia” (FERRETI, 2006; RODRIGUES, 2010).

No momento da análise a evolução religiosa no Brasil, em sua estratificação psicológica, era compreendida da seguinte forma: na primeira escala estaria o monoteísmo católico seguido por poucos; na segunda a idolatria e mitologia católica dos santos, seguida por brancos, mestiços e negros tidos como mais inteligentes e cultos; e, na terceira, estaria o animismo superior no negro representada pelo mitologia Jejê-Nagô. E em síntese afirma que as demais manifestações religiosas negras sucumbiram diante da mitologia Jejê-Nagô (RODRIGUES, 2010).

Nina Rodrigues não só evidencia a superioridade dos povos Jejê-Nagô<sup>63</sup>, como inferioriza ainda mais, alguns povos africanos, que seriam os mais atrasados entre os negros, que eram caracterizados como vimos, como inferiores aos brancos. Assim os

---

<sup>63</sup> Durante toda a escrita o autor defende a tese racista na qual os brancos seriam mais evoluídos que as demais raças, e que isso não seria diferente no quesito religioso. Aqui cabe esclarecer que, as religiões tidas como inexistentes por terem sucumbido ao culto Jejê-Nagô estão presentes na Bahia atualmente. Outro ponto que merece destaque é o fato que, a sua classificação quanto a estratificação psicológica das religiões provavelmente influencia não só academia, mas possivelmente as ações estatais. Observando a atuação do IPHAN, que inicialmente só tombou terreiros de origem Jejê-nagô, e atualmente dos nove terreiros tombados na Bahia pelo IPHAN, um é de culto a Egungun, um da nação Jejê-Mahin, dois da nação Angola e cinco da tradição Jejê-nagô (Ketu).

Angolas e demais povos são rebaixados a uma subcategoria de negros. Ao citar os seguidores do Culto a Egungun, Nina Rodrigues denomina a religião de,

[...] grotesca aparição da alma do finado”, e afirma que a aparição não passa de uma farsa combinada entre os chefes de candomblé e pessoa de sua confiança, e que responde as invocações, e conclui que, “Nada mais curioso do que a ingênua credulidade dos circunstantes”<sup>64</sup> (RODRIGUES, 2010, p. 264).

Interessado na análise da religião a partir da questão psicológica, Nina Rodrigues busca definir o que seria o estado de transe, possessão ou estado de santo, que para ele era a essência de todas as práticas religiosas dos negros. A feitura de santo<sup>65</sup> a que são submetidos os noviços, e explorado no livro também de sua autoria “O animismo Fetichista dos negros baianos”, consiste, segundo o autor,

[...] em provocar um estado de transe ou possessão, que em rigor se pode considerar um equivalente do êxtase religioso. É entre nós conhecido pela designação de estado de santo, cair ou estar de santo. [...] na realidade se trata de um estado de sonambulismo provocado dos mais curiosos (RODRIGUES, 2010, p. 263).

Mais adiante ao tratar da Cábula, o autor relata o desejo da pessoa que ingressa em receber o santé, algo próximo ao que descreveu antes sobre estar em estado de santo<sup>66</sup>, e afirma que para que isso ocorra o fiel se submete a diversas abstinências e “ridículas”

---

<sup>64</sup> Nesse contexto de desqualificação da religião afro-brasileira que é colocada enquanto religião que engana o fiel de boa-fé, importante trazer abordagem atual do tema, a partir das palavras do pesquisador, professor, Ojé laran n’ile Agboula e Ojé osi alagbá n’ile Asipá, José Sant’anna Sobrinho, que traz “[...] o termo “culto à ancestralidade masculina Egúngún, ou apenas ancestralidade babá Egún, segundo o egbé adjo bi ewe (2008): “está intimamente ligado ao egbé orun”, ou seja, às entidades ligadas à sociedade do mundo do além, voltadas à comunidade de seres humanos falecidos, perpetuando sua memória e guardando os seus ensinamentos nas práticas rituais. [...] O culto aos ancestrais masculinos Egúngun são originários de povos africanos trazidos da cidade de Ketú e Oyó nas primeiras décadas do Século XIX. A tradição literária oral conta que o culto a Egúngún e Xangô provém das mesmas cidades. Literatura mais recente conta que Oyó, capital do império Nagô, após guerra contra o povo do Daomé, atual República do Benin, foi derrotada e teve seu povo aprisionado e vendido como escravo para a costa da Bahia, por volta de 1804” (SANT’ANNA SOBRINHO, 2015, p. 39-43).

<sup>65</sup> Processo iniciático das religiões afro-brasileiras.

<sup>66</sup> Apresento passagem do livro de Arthur Ramos para demonstrar que, apesar dos estudos realizados, em alguns momentos, terem o discurso de visibilizar a cultura negra e religiosidade, o que é possível observar é a continuidade dos preconceitos, em que a fé alheia é posto em dúvida, e estudada a partir da clínica médica, vejamos, “O *cair-no-santo* é um estado psicológico especial, a que já consagrei longos estudos, de caráter médico-psicológico. O cansaço fisiológico provocado pela dança, a fadiga da atenção pelos cânticos indefinidamente repetidos...tudo isso provoca o fenômeno da *queda-no-santo*, espécie de transe de côr histeróide, que ataca de preferência as mulheres. Há toda uma variedade de expressões no *estado-de-santo*, desde os simples delíquios passageiros, até as mais violentas explosões motoras, com as convulsões clássicas. Para os crentes, esses fenômenos indicam a *entrada* do santo ou *orixá* no seu corpo, a quem de então em diante, se prestam todas as homenagens e reverências culturais do *terreiro*. Trata-se de crença na *possessão* pelos espíritos, base comum de todas as religiões primitivas...” (RAMOS, 1971, p. 109).

penitências. Nina Rodrigues ressalta que apesar de toda perseguição sofrida pelas crenças da raça negra elas não foram extintas, as Jejê-Nagôs. Apresenta que as religiões buscam apoio de poderosos contra a violência policial, e que os poderosos estão interessados nas “orgias e devassidões” que as religiões lhes proporcionam, (RODRIGUES, 2010), tal fato é relato mais de uma vez durante o livro.

Apesar da afirmação da superioridade Jejê-Nagô sobre as demais religiões africanas, Nina Rodrigues esclarece que tal fato não evita a necessidade de que a religião e o culto Jejê-Nagô desapareçam do Brasil, o convívio com instituições dos novos meios resultaria em seu esquecimento. E eis que aí surge um novo campo de estudo sobre o negro, seria necessário estudar “atividades mentais que terão de substituir, no Brasil, como equivalentes psíquicos, as práticas dessa religião” (RODRIGUES, 2010, p. 278).

Se Nina Rodrigues foi um dos primeiros a escrever sobre os candomblés na Bahia, no Recife o nome que se destaca entre as obras “clássicas” é o de René Ribeiro. Em obra publicada após 20 anos da publicação do livro “Os Africanos no Brasil” aqui analisado, o grande interesse de René Ribeiro em “Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social” (1952), não é demonstrar o transe como sonambulismo, mas sim relatar sobre a aculturação e principalmente, o ajustamento social dos negros, a partir da Psiquiatria, da Psicologia e da Antropologia Cultural<sup>67</sup>.

René Ribeiro não apresenta a definição de ajustamento social no livro. Clarice Moreira Portugal, no texto “A construção de um olhar psiquiátrico-antropológico acerca dos cultos de matrizes africanas no Brasil: uma perspectiva histórica”, apresenta o que seria o ajustamento social,

[...]concerne ao metabolismo (para usar uma metáfora funcionalista, abordagem que parece também influenciar a obra de Ribeiro) interno do grupo de culto, mas também externo, na medida em que ele dirimiria revoltas e angústias e reservaria sua manifestação a um ambiente controlado. Dessa maneira, ele parece compreender os cultos afro-brasileiros menos pelo seu potencial de agência e afirmatividade do negro do que como instância reguladora de um determinado setor populacional (PORTUGAL, 2014, p. 7).

---

<sup>67</sup> Tais teses, como afirmado anteriormente, são importantes para entender o tratamento desigual que é dispensado aos negros, as religiões afro-brasileiras e ao patrimônio cultural das religiões afro-brasileiras no passado e na atualidade.

Segundo Clarice Portugal, os trabalhos de René Ribeiro inauguram um segundo momento dos estudos psiquiátricos sobre as religiões afro-brasileiras, em especial sobre o Xangô de Pernambuco<sup>6869</sup>. Se Nina Rodrigues “apostava” no desaparecimento das religiões afro-brasileiras, em contrapartida René Ribeiro buscou demonstrar que a “aculturação” dos negros não resultou no apagamento dos costumes e das crenças, mas sim, permitiu a integração destas em uma nova configuração estrutural (PORTUGAL, 2014, p. 6).

O estudo que René Ribeiro apresenta é resultado de trabalho de campo realizado nos períodos de 1947/1948 e 1951/1952. O autor relata que a maior dificuldade enfrentada e que não foi vencida por Nina Rodrigues era a de não ficar subordinado a hierarquia do culto, aos domínios dos babalorixás<sup>70</sup>. O que garantiu o êxito da pesquisa foi a sua categoria de confidente-simpatizante em decorrência da sua atuação junto aos sacerdotes no Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas (RIBEIRO, 2014).

Apontou que os grupos de culto afro-brasileiros possuíam em geral os mesmos rituais, mas diferiam em detalhes, devido a “aculturação” resultado do contato com várias tradições europeias, ameríndias e africanas. E ressaltou que, a proteção constitucional para a liberdade de culto no período analisado, assim como ocorre hoje, não era suficiente para impedir a perseguição e violência (RIBEIRO, 2014, p. 41).

Sem problematizar os dados, René Ribeiro apresentou o perfil dos locais de culto e dos frequentadores, os terreiros estavam localizados nos subúrbios da cidade, e eram frequentados por população, denominadas pelo autor, como, de nível econômico e social mais baixo, predominantemente por indivíduos negros e mestiços escuros, analfabetos ou

---

<sup>68</sup> De acordo com o Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, “Xangô é a designação genérica do território onde se processam as cerimônias religiosas de Candomblé, de Alagoas ao Rio Grande do Norte. É também nome de um orixá ou santo/divindade dos raios e trovões, personagem central de vários mitos heróicos yorubanos. É, enfim, o nome da religião afro na região”. Disponível em: [https://www1.unicap.br/observatorio2/?page\\_id=223#:~:text=Xang%C3%B4%20%C3%A9%20a%20designa%C3%A7%C3%A3o%20gen%C3%A9rica,da%20religi%C3%A3o%20afro%20na%20regi%C3%A3](https://www1.unicap.br/observatorio2/?page_id=223#:~:text=Xang%C3%B4%20%C3%A9%20a%20designa%C3%A7%C3%A3o%20gen%C3%A9rica,da%20religi%C3%A3o%20afro%20na%20regi%C3%A3) o. Acesso em: 29 de mai de 2021.

<sup>69</sup> Apenas em 2018 foi tombado a nível federal, o primeiro terreiro no Estado de Pernambuco pelo IPHAN, o terreiro Ilê Obá Ogunté – Sítio do Pai Adão, representante do Xangô pernambucano, localizado na cidade do Recife. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2018/09/20/terreiro-sitio-de-pai-adao-no-recife-e-reconhecido-como-patrimonio-cultural-do-brasil.ghtml> Acesso em: 29 de mai de 2021.

<sup>70</sup> Dirigentes/sacerdotes dos espaços religiosos afro-brasileiros.

com pouca instrução (apesar de possuírem vários livros sobre o culto), que exerciam profissões humildes (RIBEIRO, 2014).

Ribeiro traz em algumas passagens a afirmação que os negros se comportavam como brancos desejando ser um deles<sup>71</sup>, conforme transcrito a seguir, “Seu pai, igualmente à maioria dos antigos sacerdotes, desejava vê-lo bem sucedido em atividade estranha ao culto e mais acorde com os modelos culturais europeus” (RIBEIRO, 2014, p. 91).

É necessário destacar que em alguns momentos Ribeiro denomina os fiéis de dançarinos e as festas religiosas públicas de festivais públicos, evidencia a busca por prestígio e as rivalidades existentes internamente no culto. Sem nomear, em alguns trechos fica evidenciado que o autor, assim como Nina Rodrigues, considera que a religião possui práticas primitivas, e são nas “punições” e no transe que René Ribeiro faz suas análises na área médica de forma mais clara. A possessão é denominada de “obscuro fenômeno psicológico”, e da possessão segundo o autor deriva a aprovação e consideração do grupo. Ainda, segundo René Ribeiro, tal é a importância psicológica da possessão que a ausência dela gera frustração, portanto,

Dada a resposta favorável que tais experiências provocam dos demais membros do grupo é razoável admitir que de simples libertação de tensões se tornem elas em motivos, o indivíduo buscando a possessão por necessidade de libertação, de resposta favorável do grupo e sentindo-se frustrado quando não obtenha um nem outra (RIBEIRO, 2014, p. 105).

Apenas no final do livro René Ribeiro apresenta o termo ajustamento, um termo da área da psicologia conforme visto anteriormente. Segundo o autor, a partir da religião afro-brasileira, o indivíduo permite a satisfação de necessidades psicológicas que são indispensáveis a seu ajustamento social ao mundo em que vivem e se constituem em experiências mais satisfatória do que qualquer outra que a sociedade possa lhe proporcionar. A partir da religião o indivíduo não só tem contato com o sobrenatural, mas também encontram apoio psicológico para enfrentar os seus problemas diários (RIBEIRO, 2014).

---

<sup>71</sup> O tema da branquitude no Brasil é originalmente associado à teoria do branqueamento disseminada no final do século XIX e início do século XX, em que os teóricos defendiam a inferioridade das populações negras e indígenas, estas estariam condenadas a desaparecer no processo de construção da nação brasileira, bem como, que o negro procura identificar-se como branco (COROSSACZ, 2014, p. 207).



René Ribeiro coloca os espaços religiosos como locais de transmissão de elementos culturais africanos, mas também é possível perceber certa ironia em sua análise, vejamos,

Outra sacerdotisa referia muito convicta que os orisha consumiam da água depositada em quartinhas de barro poroso diante de seus altares. Chegando no outro dia, encontrava o nível do líquido baixo [dada a evaporação natural], daí sua certeza de que a água fora gasta pelo “santo” (RIBEIRO, 2014, p. 115).

Clarice Portugal informa, e é razoável perceber da leitura do livro “Cultos Afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social”, que René Ribeiro buscava suavizar a violência sofrida pelos negros, não problematizando os dados encontrados quanto a raça e deixando em evidência a questão econômica. Nas palavras de Portugal,

É interessante perceber que a expressão “democracia racial” passa a ser utilizada na literatura acadêmica em 1952, o mesmo ano da primeira publicação de “Cultos afro-brasileiros do Recife” (1978), uma das principais obras de René Ribeiro[...] De certa maneira, tomar as religiões de matrizes africanas como algo que auxilia a manutenção da estrutura social vigente assemelha-se aos propósitos a que serviu durante muito tempo (e até hoje) o mito da democracia racial, ou seja, a uma compartimentalização da cultura, suavização das desigualdades e da marginalização da população negra e a um apagamento dos conflitos raciais no Brasil. Nesse sentido, ainda que René Ribeiro não tenha, pelo menos nessas duas obras, falado explicitamente em democracia racial, seus estudos parecem alinhar-se a essa perspectiva. (PORTUGAL, 2014, p. 8).

O escritor, político, intelectual, fundador do Teatro Experimental do Negro e do Museu de Arte Negra, Abdias do Nascimento, no livro “O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado”, na década de 1970, analisou as consequências dos estudos sobre os negros. Para ele, René Ribeiro escreveu monografias descritivas, de pretensão interesse científico de caráter acadêmico, mas que para o negro nada trouxe de útil. Tais estudos veem o negro como mero objeto, como um problema nacional que impede o desenvolvimento da nação,

[...] dissociado de sua humanidade, omitindo sua dinâmica histórica, e as aspirações de sentido político e cultural do negro brasileiro. São estudos de vista curta, em geral considerando os povos africanos e negros como “interessantes” e/ou “curiosos” (NASCIMENTO, 1978, p. 35).

Estudar a possessão ocorrida nos rituais das religiões afro-brasileiras era o grande interesse dos psiquiatras, e Abdias do Nascimento relata esse fato “curioso”, aqueles que

se dedicavam ao estudo das religiões afro-brasileiras eram psiquiatras<sup>72</sup>, e segundo Lewis R. Gordon, inspirados nos inscritos de Frantz Fanon, seriam estudos psicopatológicos, posto que, na sociedade moderna ocidental não há lugar para a pessoa negra “normal”. Em uma passagem do livro, epígrafe deste artigo/capítulo, Abdias do Nascimento cita tanto Nina Rodrigues quanto René Ribeiro, e diz, “Deixo ao leitor tirar sua própria conclusão do fato, repleto de implicações, de que no Brasil, uma das qualificações para o estudo do negro e das religiões afro-brasileiras, é ser um especialista em psiquiatria” (NASCIMENTO, 1978, p. 36).

Abdias do Nascimento apresenta algumas expressões pejorativas que eram utilizadas para identificar as religiões afro-brasileiras, são elas: “cultos primitivos”, “religião animista” e “aparência mágico-primitiva”. Nas páginas de seu livro, que traz não só descrições de situações de racismo, mas denunciam o racismo como um processo mascarado, em que o brasileiro busca evitar deixar em evidência as diferenças que marcaram, e ainda marcam, a vida de pessoas pretas e brancas no país. Uma das denúncias apresentadas por Nascimento é o fato de que quando as culturas africanas eram estudadas no Brasil havia o indicativo de que trata-se de um país livre de preconceito étnico-racial, em que as culturas dos povos africanos permaneceram por concessão do Estado e da Igreja Católica, mas, ao contrário disso, a permanência ocorreu a partir da resistência, das ações dos povos africanos, que a partir da dor ressignificaram e formataram as religiões afro-brasileiras (NASCIMENTO, 1978).

E, de acordo com Abdias do Nascimento, foi devido às perseguições que os territórios<sup>73</sup>, os espaços religiosos afro-brasileiros se refugiaram em locais longínquos,

---

<sup>72</sup> Sobre a utilização da psiquiatria para inferiorizar o negro Bento informa que, “Jurandir Costa analisa esse período da psiquiatria no Brasil apontando-a como racista, moralista, xenófoba, desejosa de imobilizar um povo tido como degenerado e insubordinado. Essa psiquiatria, como nos mostra Patto, se apoiava na antropologia criminal de Lambroso (sic), psiquiatra italiano que acreditava que as proporções do corpo eram o espelho da alma. O biótipo do criminoso nato de Lambroso (sic) era o biótipo do negro, eram os negros que estavam, sob o rótulo de criminosos, presos nas casas de detenções, submetidos à mensuração. Patto chama nossa atenção para o fato de que estas são as bases de uma psicologia que se faz presente até hoje, que explica as condições dos que vivem em desvantagem, tidos como perdedores a partir de distúrbios ou deficiências presentes em seu aparato físico ou psíquico, absolutamente naturalizados” (BENTO, 2002, p. 11).

<sup>73</sup> Os espaços religiosos afro-brasileiros são pensados e sentidos nesta tese enquanto locais de reprodução de vínculos simbólicos, sociais e rituais, que vinculam as pessoas a partir da memória, das lutas coletivas e da ancestralidade. O território não é aquilo que é possível mensurar em metragem, mas tudo o que vincula o ser no mundo, é o mato, o rio, a cachoeira, é o lugar que garante, ainda que momentaneamente, vida plena à pessoas negras, lugar em que é possível ser aquilo que é sem o risco de ser morta, perseguida e violada por cultuar o sagrado a partir das forças ancestrais, a partir da natureza. Ou nas palavras de Muniz Sodré

Constituindo a fonte e a principal trincheira da resistência cultural do africano, bem como o ventre gerador da arte afro-brasileira, o candomblé teve de procurar refúgio em lugares ocultos, de difícil acesso, a fim de suavizar sua longa história de sofrimentos às mãos da polícia. Seus *terreiros* (templos) localizados no interior das matas ou disfarçados nas encostas de morros distantes, nas frequentes invasões da polícia viam confiscados esculturas rituais, objetos do culto, vestimentas litúrgicas, assim como eram encarcerados sacerdotes, sacerdotisas e praticantes do culto [...] O indicador final e sintomático do *status* que as religiões afro-brasileiras gozam na sociedade do país está na exigência que dura séculos, de serem os seus templos as únicas instituições religiosas no Brasil com registro obrigatório na polícia. Esta medida de caráter compulsório continua vigorando atualmente em todos os estados da República, exceto na Bahia, cujo governador, um ano atrás, revogou aquela exigência pelo decreto 25.095, de 15 de janeiro de 1976 (NASCIMENTO, 1978, p. 103- 104).

Retomando os escritos de Vagner Silva (2002), antes de Nina Rodrigues havia poucos relatos produzidos sobre as religiões dos povos negros e seus descendentes, tais textos traziam as práticas religiosas afro-brasileiras como exóticas, folclóricas, delituosas ou farsantes, e eram resultantes de descrições dos cronistas e viajantes, relatos de acusação da prática de feitiçaria nos autos do Santo Ofício, descrição realizada pela imprensa na seção policial em que relatavam os atos de repressão aos cultos e os praticantes eram acusados de curandeirismo, charlatanismo e outros crimes.

A partir da sua condição de médico Nina Rodrigues acessou os terreiros, conviveu cotidianamente com as pessoas. Se em parte concordamos com Vagner Silva (2002), que provavelmente pela primeira vez foi realizado um estudo sistematizado, etnografando as religiões afro-brasileiras, discordamos quando o autor afirma que, Nina Rodrigues interpretou os cultos afro-brasileiros com um novo olhar. O olhar de Nina Rodrigues sobre as religiões afro-brasileiras foi o mesmo olhar da sociedade do período, permeado pelas teorias racialistas.

O próprio autor, Silva (2002, p. 89), nas páginas seguintes informa que a abordagem dos autores pós-Nina Rodrigues foi marcada por proposta que não abordava as religiões afro-brasileiras como manifestação da inferioridade da população negra, apesar da publicação do texto como os de René Ribeiro. E informa que, após Nina Rodrigues há um período de “ócio” nos estudos sobre a população negra, ou “etnografia

---

(2002), é “território político-mítico-religioso” que possibilitou a “reterritorialização” dos povos africanos que por conta da diáspora não possuíam um território físico.

do negro”, sendo retomado na década de 1930, mas era necessário reinventar Nina Rodrigues, e quem realizou tal tarefa foi o médico Arthur Ramos, que publicou vários livros sobre a religiosidade da população negra, como: “O Negro Brasileiro (publicado em 1934 e revisto e ampliado em 1940), O Folclore Negro do Brasil (1935), As Culturas Negras no Novo Mundo (1935) e a Aculturação Negra no Brasil (1942)” (SILVA, 2002, p. 88-89). A releitura que o Artur Ramos propôs e que trazia nos livros, era a abordagem que,

[...] a religiosidade afro-brasileira deixou de ser entendida como manifestação da inferioridade dos negros, e por meio dela se criticou o próprio conceito de raça substituindo-o pelo de cultura. Mas, para que essa nova abordagem não postulasse uma ruptura com o que havia sido produzido sob o signo da explicação biológica (“tudo está no sangue”), Artur Ramos identificou seu trabalho e o de seus seguidores como pertencentes a uma fase “pós-Nina Rodrigues” – na qual se operou “a interpretação metodológica e os acréscimos à obra que o grande mestre deixou inacabada” (SILVA, 2002, p. 89).

No momento da publicação do livro “O animismo fetichista dos negros baianos”, de Nina Rodrigues, em 1935, já na fase pós-Nina Rodrigues, no prefácio e notas do livro, Artur Ramos tentou minimizar as interpretações racistas e buscou afastar os estudos da área médica e da psicanálise, mas reafirma que Nina Rodrigues é o ponto de partida para estudar o problema da raça negra no Brasil, ou seja, o problema continua sendo a população negra (SILVA, 2002).

Um dos grandes meios de divulgação das pesquisas realizadas na nova fase foi a coleção Bibliotheca de Divulgação Científica, que estava sob a direção de Arthur Ramos e era editada pela Editora Civilização Brasileira. Em seu livro “O negro na civilização brasileira”, Arthur Ramos escreveu que os documentos históricos sobre o “tráfico de escravos” são falhos para investigar as culturas de origem, e que “[...] foi pelo estudo das sobrevivências religiosas e folclóricas, realizado pela escola do grande mestre baiano Nina Rodrigues, que se conseguiu reconstruir a herança cultural do Negro, no Brasil” (RAMOS, 1971, p. 103).

No capítulo VII do referido livro, Arthur Ramos dedica-se as religiões, repete muitas ideias da época, como a questão da pureza ou não dos cultos e a divisão dos nomes utilizados em vários estados do país. O autor abordou a perseguição impelida aos

territórios negros, a distinção entre orixás e santos católicos, e, ainda que utilizando palavras pejorativas, separou a festa religiosa da festa profana. De acordo com Ramos,

Perseguidos pelos brancos, pela polícia, os Negros esconderam os segredos, das suas práticas religiosas e mágicas, em pontos inacessíveis aos olhos profanos. E, em zonas afastadas dos centros urbanos, no recôndito dos seus *terreiros*, guardaram a tradição africana. Houve assim, a conservação de um verdadeiro *candomblé*, culto exotérico, que por muito tempo permaneceu quase completamente desconhecido, fechado aos olhares e ouvidos curiosos. Este *candomblé*, religioso e mágico, não deve ser confundido com as cerimônias exteriores, ou festejos profanos, *afochês*, como chamam os Negros, ou com estas múltiplas manifestações da *macumba* para uso turístico, dos morros do Rio de Janeiro (RAMOS, 1971, p. 105).

Ainda sobre as perseguições sofridas pelos povos de terreiros, a desqualificação dirigida aos sacerdotes vinculando-os às práticas criminosas, como o curandeirismo que foi tipificado no art. 284, do Código Penal<sup>74</sup>, Arthur Ramos dissertou,

Perseguido pelos brancos, escorraçado pela Polícia, o *pai-de-santo* em alguns casos se converteu numa figura de *mala vita*, de onde surgiu o *feiticeiro*, o *macumbeiro*, de funções soturnas e inconfessáveis... Mas em alguns pontos do Brasil, como nos *candomblés* baianos, de legítima tradição sudanesa, o *pai-de-santo* conserva o seu prestígio primitivo, como depositário dos segredos do culto, continuador das tradições, como o homem-mágico ou o homem-medicina das tribos africanas. Entre os afro-brasileiros, as funções religiosas e mágicas do *pai-de-santo* se cindiram. As práticas mágicas que, na África, eram inseparáveis do culto religioso, foram no Brasil, a pouco e pouco se separando entre as que competiam ao culto propriamente dito e as que viriam a constituir depois a *feitiçaria*, no sentido popular de *bruxaria*, de práticas de *curandeirismo*, etc (RAMOS, 1971, p. 207).

O autor enfatiza o papel do pai de santo, reduzindo a participação e importância das mulheres no culto afro-brasileiro, ao contrário do que será apresentado por Ruth Landes (2002), que afirma a prevalência das mulheres, das Iyalorixás. Quanto aos participantes, Arthur Ramos enfatiza a participação das mulheres, das filhas de santo, e descreve o xirê, como “[...] um exercício extenuante, um pandemônio [...] As filhas-de-santo parecem loucas, no seu volteio vertiginoso, alucinadas pelo barulho monótono e

<sup>74</sup> O Código Penal, Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940, no Capítulo III – Dos Crimes contra à Saúde Pública, traz o crime de Charlatanismo “Art. 283 - Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível: Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa”, e o crime de “Curandeirismo Art. 284 - Exercer o curandeirismo: I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnósticos: Pena - detenção, de seis meses a dois anos. Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa”. Duas práticas muito associadas socialmente às religiões afro-brasileiras. In: Código Penal. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm). Acesso em: 26 jul. 2021.

ensurdecedor dos toques de tambores [...]” (RAMOS, 1971, p. 108), em desacordo com o que é experienciado pelos povos de terreiro, em que o xirê<sup>75</sup> é momento de compartilhamento do axé e continuidade das sociabilidades do candomblé (ROSA JÚNIOR, 2018).

Na sequência o autor vai descrevendo a vida religiosa, a partir da sua visão, em terreiro do Rio de Janeiro, reproduzindo sequências em que descreve os terreiros como toscos e põe em dúvida o que era sentido e vivido pelos filhos e pelas filhas de santo. Ou seja, mais uma vez a religião serviu para que pesquisadores enchessem suas páginas de livros, dissertações e teses, com descrições que em nada ajudaram no reconhecimento pelo Estado e pela sociedade quanto à atuação dos povos negros e das religiões afro-brasileiras para construção da nação. Ao descrever os terreiros do Rio de Janeiro, Arthur Ramos escreveu,

Nas *macumbas* do Rio, os fenômenos de possessão raramente têm aquele aspecto forte, que caracteriza o *estado-de-santo* dos *candomblés* da Bahia. Há muito efeito procurado e consciente. Numa espécie de imitação coletiva, a certa altura dos festejos, as *filhas-de-santo* de tornam possuídas de velhos espíritos de africanos. (RAMOS, 1971, p. 114).

No período de 1934 e 1940, Arthur Ramos publicou treze títulos que abordavam questões diretamente relacionadas à população negra. Um ponto a ser destacado na nova fase, é que, na década de 1930 havia grande rivalidade entre os estudiosos da Bahia e Recife, fato que ficou claro no I Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Recife, em 1934, e organizado por Gilberto Freyre. O I Congresso Afro-Brasileiro é considerado um encontro pioneiro entre estudiosos e praticantes das religiões afro-brasileiras, e “[...] buscou de certa forma expandir a influência do grupo do Recife numa área em que Artur Ramos e sua escola cada vez mais se projetavam: a dos estudos etnográficos sobre o negro tendo como ponto de partida seu universo religioso” (SILVA, 2002, p. 92).

Os estudos realizados pela Escola Baiana estavam consolidados, de tal forma que, o I Congresso Afro-Brasileiro reverenciou-a. O II Congresso Afro-Brasileiro foi realizado

---

<sup>75</sup> Juracy de Arimatéia Rosa Junior, babalorixá do Ilê Axé Alaroke Bábá Ajagunan, define Xirê como “[...]um ritual<sup>37</sup> que se desenvolve de forma circular. Portanto, é uma festa circular que tem por obrigação trazer felicidade para quem dele participa. “Xirê wá kê`rú ayó, xirê lonín, Ogun Akorô erú ayó, xirê lonín ô!” (Nossa festa é de grande alegria. Festejamos o hoje. Ogun Akorô que carrega felicidade. Festejamos hoje!) É assim que diz a cantiga de abertura do xirê. O xirê é uma festa ritual cuja finalidade central é dar publicidade ao candomblé como acervo cultural e fazer circular o axé” (ROSA JÚNIOR, 2018, p. 95).

na Bahia, em 1937, organizado por Édison Carneiro, discípulo de Arthur Ramos, e segundo Vagner Silva (2002) o II Congresso teve maior visibilidade e legitimação das religiões afro-brasileiras e “consolidou” a memória de Nina Rodrigues, por outro lado, “Martiniano Eliseu do Bonfim, importante presença dos famosos e tradicionais terreiros de candomblé Axé Apo Afonjá e Casa Branca, foi escolhido como presidente honorário do congresso” (SANSONE, 2012, p. 11). No II Congresso foi criada a União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, que tinha como objetivo reunir os terreiros de candomblé a partir de interesses comuns (SILVA, 2002). A disputa entre as escolas pode ser observada na carta de Gilberto Freyre sobre o II Congresso Afro-Brasileiro, vejamos,

Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas. Deveria ser muito maior o prazo para os estudos, para as contribuições dos verdadeiros estudiosos. Os verdadeiros estudiosos trabalham devagar. A não ser que os organizadores do atual Congresso só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto: as “rodas” de capoeira e de samba, os toques de “candomblé”, etc. [...] Creio que o fato do Congresso AfroBrasileiro do Recife ter encarado o negro e o mestiço negro, não como um problema de patologia biológica, a exemplo do que fez o próprio Nina Rodrigues – que era um convencido da absoluta inferioridade do negro e mulato – mas como um problema principalmente de desajustamento social, representa uma conquista notável para os estudos sociais brasileiros e de profunda repercussão política. Mas não me parece que os congressos afro-brasileiros devam revelar para a apologia política ou demagógica da gente de cor (CORRÊA, 2003, p. 166).

A disputa entre a Escola Baiana de Artur Ramos, etnografia da religiosidade do negro, e a Escola do Recife de Gilberto Freyre, análise a partir da sociologia, antropologia e história, influenciou autores e trouxe desdobramentos entre as décadas de 1940 e 1960. Segundo Silva,

Um desses desdobramentos foi empreendido por autores que, ao criticarem as abordagens de Nina Rodrigues, não tiveram receio de ampliar os limites tradicionais do “objeto” de sua etnografia. Gilberto Freyre anunciou esse encaminhamento ao apontar o equívoco de Nina Rodrigues em ver o “africano” no Brasil esquecendo-se de sua condição de “escravo”, que constrangia a expressão livre de sua cultura de origem (Freyre, 1959, p. LXVIII). Essa postura considerada mais “histórica” ou “sociológica” (Nogueira, 1955) permitiu a formação de uma linhagem de estudos na qual a religião não foi eleita como um aspecto central de interesse, figurando como um dado, entre outros, para se entender o relacionamento cultural e racial entre brancos e negros na sociedade brasileira. Outro desdobramento foi conduzido por pesquisadores que, mesmo ressaltando as críticas ao trabalho de Nina Rodrigues, buscaram manter como ponto de atração o lugar especial que ocupou o seu “objeto” empírico mais enfatizado: o universo das práticas religiosas de origem africana. Essas práticas foram compreendidas, então, não mais em termos de conceitos desqualificantes como animismo, fetichismo, histeria, etc., mas como fenômenos singulares, nacionais e importantes para o conhecimento da realidade cultural brasileira. Um exemplo dessa perspectiva valorativa foi a transformação na nomenclatura dessas práticas que passaram

a ser designadas por “cultos ou religiões negras ou afro-brasileiras”. Artur Ramos foi um dos principais representantes dessa vertente, seguido por Édison Carneiro [...] Nesse sentido, o legado científico de Nina Rodrigues, que propunha vínculos explicativos entre raça e religião, foi refeito pela geração posterior. (SILVA, 2002, p. 93).

Nas décadas seguintes ocorre o afastamento dos estudos das relações raciais entre negros e brancos, que buscou um enfoque sociológico, antropológico e histórico, e os estudos sobre as religiões afro-brasileiras ficou amparando em análises antropológicas ou etnográficas. Esse afastamento foi resultado da atuação de acadêmicas(os) e intelectuais brasileiras(os), mas também, de pesquisadoras(es) de outros países, tais como, Ruth Landes e Donald Pierson. A pesquisa de Donald Pierson foi realizada na Bahia entre 1935 e 1937, e resultou no livro “Negroes in Brazil, a Study of Race Contact at Bahia” publicado em 1942, pela Universidade de Chicago, no Brasil o livro recebeu o título “Branços e Pretos na Bahia: estudo de Contacto Racial”, e foi publicado em 1945, pela Companhia Editora Nacional. No texto, Pierson, seguindo a leitura de Gilberto Freyre apresenta o caráter harmonioso das relações raciais no Brasil, e em um dos dez capítulos aborda o candomblé (SILVA, 2002).

Ruth Landes (2002)<sup>76</sup> realizou suas pesquisas nos anos de 1938 e 1939<sup>77</sup>, e inicialmente pretendia estudar a área das relações raciais, porém, centrou as suas pesquisas nos aspectos rituais e sociais do candomblé, com ênfase para a influência das mulheres nos locais de culto de Salvador. Os estudos de Landes resultaram em alguns artigos e no livro “The City of Women”, publicado originalmente em 1947 e traduzido e publicado no Brasil, em 1967, pela Editora Civilização Brasileira, com o título “A cidade das mulheres”, em que repetiu algumas tendências criticáveis da época, como tendência

---

<sup>76</sup> Martini descreve Landes e o seu contato com as religiões afro-brasileiras da seguinte forma, “Ruth Landes (1908-1991), antropóloga estadunidense na Bahia, é descrita como alguém que experimentou emoções despertadas pelas cerimônias de candomblé, o que lhe fez entender o trabalho de campo como uma filosofia de vida, enquanto realizava uma “quebra do predomínio masculino na intelectualidade que escrevia sobre o candomblé nas décadas de 30 e 40” [...]. Assim, por ter deixado transparecer sua subjetividade como pesquisadora, num relato coloquial das várias vozes de seu campo, e por procurar entender o que pesquisava a partir de uma ótica das relações de gênero num recorte incomum à época, Landes foi recuperada no final da década de 80 por antropólogas feministas [...], quando tinha seu trabalho sido muito criticado desde sua pesquisa em 1938” (MARTINI, 2017, p. 86)

<sup>77</sup> Mariza Corrêa (2003), informa que, Landes foi expulsa pela polícia baiana no início de 1939 com a alegação de irregularidade em seu passaporte. A polícia queria recolher seu caderno de campo e outros objetos pessoais. Com a ajuda de Maria Julia Pourchet e da família de Édison Carneiro, a pesquisadora conseguiu embarcá-los. De acordo com Livio Sansone (2012), Édison Carneiro tentou reencontrá-la, mas não conseguiu o visto de entrada nos Estados Unidos, possivelmente por causa da sua posição política. Em carta ao Babalorixá Júlio Braga, Ruth Landes escreveu: “[...] e você deve saber também que até eu era perseguida pela polícia, inclusive pelo “distinguido” Arthur Ramos, porque eu andava com “homens negros” (BRAGA, 2014, s/p).



a valorização da “pureza” e “africanização” dos cultos, mas se distingue ao trazer para centralidade da sua pesquisa o princípio da feminilidade (MARTINI, 2017; CORRÊA, 2003).

Outra questão que merece destaque é a visão de harmonização das raças que Ruth Landes “levou” do Brasil, em suas palavras, no prologo no livro “A cidade das mulheres”, escreveu,

O Brasil me deu uma compreensão totalmente inesperada da facilidade com que diferentes raças poderiam viver juntas, de maneira civil e proveitosa. Assim, quando regressei ao meu país, passei a encará-lo com um espírito crítico novo. Mais tarde, trabalhando durante os anos de guerra na equipe do Comitê Presidencial de Práticas Equitativas de Emprego, e vivendo por algum tempo no Deep South, senti-me como perdida ante os intermináveis casos de “conflito racial” que eram de minha atribuição. Finalmente, após seis anos, voltei às minhas recordações de harmonia do Brasil. Este livro acerca do Brasil não discute problemas raciais ali – porque não havia nenhum. Descreve, simplesmente, a vida de brasileiros de raça negra, gente graciosa e equilibrada, cujo encanto é proverbial na própria terra e imorredouro na minha memória (LANDES, 2002, p. 34).

Sobre a pesquisa de Ruth Landes é necessário destacar que ela não recebeu a mesma atenção que as pesquisas desenvolvidas por homens<sup>78</sup>, sendo severamente criticada e até mesmo desqualificada, seja por causa do sexismo, seja porque em sua pesquisa Landes exalta o poder feminino presente no candomblé, exaltando a baiana (a mulher negra vestida tipicamente com as roupas das religiões afro-brasileiras), fazendo um caminho inverso da maioria dos pesquisadores da época. Landes foi a primeira

---

<sup>78</sup> Ao escrever sobre a perseguição sofrida por Landes, Correa informa que, “As análises até agora feitas a respeito da perseguição que Ruth Landes sofreu por parte de Arthur Ramos e Melville Herskovits parecem assentar-se sobre três pontos: primeiro, em sua atuação como pesquisadora, isto é, tanto pelo fato de ser uma mulher entrando num campo dominado por homens, quanto pela sua relação amorosa com Édison Carneiro, seu guia no mundo dos candomblés; segundo, por sua ênfase nas relações raciais, num momento em que a antropologia passava a dar ênfase a explicações culturais, e, por último, por sua descrição, destoante das descrições canônicas, a respeito da importância que as mulheres tinham nos terreiros de candomblé. Certamente todos esses pontos estiveram presentes na hostilidade que aqueles dois professores demonstraram em relação à pesquisadora, mas há ainda duas questões em geral subestimadas nessas análises que parecem merecer atenção: uma delas diz respeito à constituição do campo de estudos sobre relações raciais, a outra à constatação, feita por Landes, sobre a importância da presença de homossexuais no campo das religiões afro-brasileiras” (CORRÊA, 2003, p.169). Correa comenta ainda que, “A oposição de Landes à posição de Herskovits é paradigmática – ao passo que ele lutava para impor sua visão sobre as “sobrevivências africanas” nas comunidades de negros americanos, Landes mostrava em seu livro que as relações sociais baianas eram uma adaptação local de tais tradições, ponto defendido também por Donald Pierson” (CORRÊA, 2003, p.174).

pesquisadora a escrever explicitando a feminização dos cultos afro-brasileiros<sup>79</sup>. Mariza Corrêa informa que,

[...] ao colocar as mulheres no topo e os homens na base, Landes invertia a classificação simbólica da relação masculino/feminino da sociedade na qual esses cultos se inscreviam. Assim, o princípio feminino – ainda que parte dele corporificado em homens – é que dominaria o conjunto do campo das religiões afro-brasileiras na Bahia, com a marginalização do princípio masculino. [...] Na sua crítica, Ramos parece, de fato, mais preocupado com a feminização do negro do que com a feminização dos cultos. Baseando-se em Herskovits, para a África, e no seu próprio trabalho, para a Bahia, exclama: “É o homem que domina a cena” (CORRÊA, 2003, p.171-172).

Além do texto do livro “A cidade das mulheres”<sup>80</sup>, a versão publicada em 2002 trouxe a tradução de um artigo publicado originalmente em julho de 1940, que tem o seguinte título “Matriarcado<sup>81</sup> cultural e homossexualidade masculina”, nele Ruth Landes “estabelece a relação entre o "matriarcado" aos cultos nagô e a predominância de homossexuais nos cultos caboclos” (LANDES, 2002, p. 19).

---

<sup>79</sup> Livio Sansone traz outros elementos para a “trama” contra Ruth Landes, como por exemplo, o fato da pesquisadora destacar a presença de homossexuais no candomblé e a sua independência em relação ao auxílio do antropólogo Arthur Ramos para realização da pesquisa. De acordo com o autor, “Ela não dependeu do apoio do famoso antropólogo baiano Arthur Ramos, a principal pessoa de contato indicada pela diretora do Museu Nacional no Rio de Janeiro, Heloísa Torres. “Dona Heloísa”, como era conhecida, era a guardiã quintessencial da antropologia brasileira (Corrêa e Mello, 2009; Corrêa, 2003). Aparentemente, essa foi uma das três razões que rendeu a Landes a inimizade tanto de Arthur Ramos como de Melville Herskovits ao fim de sua pesquisa. As outras duas foram o fato de ela ter supostamente **descrito de forma exagerada a importância dos homossexuais no candomblé** (algo que deveria ter sido evitado em uma época em que os antropólogos brasileiros tentavam convencer o governo federal a aceitar o candomblé como uma religião “decente”) e seu envolvimento romântico com o bem conhecido Édison Carneiro. Esse relacionamento infringiu dois tabus na Bahia, um do consulado norte-americano (**ter um caso com um homem negro**) e outro da elite baiana (ter um caso com um simpatizante do comunismo) (SANSONE, 2012, p. 12) (grifos nossos).

<sup>80</sup> O professor, pesquisador e Babalorixá Júlio Braga publicou em 2014 o livro “Candomblé da Bahia: cidade das mulheres e dos homens”, que traz as andanças do Babalaô Martiniano Eliseu do Bomfim como fio condutor para demonstrar, segundo o autor, que dentro dos terreiros há permanente interação da(o) líder religiosa(o) com homens e mulheres (BRAGA, 2014).

<sup>81</sup> O pesquisador Jocélio Teles dos Santos, ao analisar os dados do mapeamento de terreiros realizado em Salvador no período de 2006/2007, informou que, “A maior parte da liderança religiosa é feminina (63,7%), embora a comparação com os dados da pesquisa da Secretaria da Indústria e Comércio revele que houve, nas últimas décadas, um maior crescimento do universo masculino. O percentual de homens passou de 28,9%, em 1983, para os atuais 36,2%. O maior crescimento do grupo ocorreu nos terreiros da nação Keto. Os homens correspondiam a 30% do total de líderes religiosos, em 1983, e passou a 40% em 2006. Na nação Angola o percentual de mulheres permaneceu relativamente estabilizado entre os dois períodos, com uma diferença de quase dois pontos percentuais. A maioria das lideranças da nação Angola continua sendo feminina, sem grandes alterações nos últimos vinte e três anos. [...] Se observada a faixa etária até trinta e seis anos (11,9%), surpreende a representatividade masculina, pois são 96 pais-de-santo em comparação com 32 mães-de-santo. Isto quer dizer que as novas gerações de chefes de terreiro são crescentemente do gênero masculino” (SANTOS, 2007, p. 19).

O texto do artigo de Landes é iniciado com uma sequência de frases preconceituosas sobre os homossexuais<sup>82</sup>. A autora informa que,

Os baianos ligam os maiores candomblés aos ioruba, os nagôs segundo a fala da Bahia, uma das maiores tribos da Nigéria, que forneceu muitos escravos no passado. Esses sacerdócios nagô na Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante. Embora alguns homens se tornem sacerdotes, a razão, ainda assim, é de um sacerdote para 50 sacerdotisas. Muita gente acha que os homens não devem tornar-se sacerdotes e, em consequência, um homem alcança esta posição apenas sob circunstâncias excepcionais. De qualquer modo, jamais pode funcionar tão completamente como uma mulher. [...] Muitos são os ditos em homenagem a estas mulheres do culto, famosas em todo o Brasil pela sua bondade. A fala segura e o andar equilibrado da mãe predispõem os seus subordinados à obediência, pelo menos na sua casa e diante dos seus olhos [...] Os cultos nagô, antigamente, tinham ligações com certos homens que praticavam a adivinhação e a feitiçaria, mas não eram chefes de culto. Um ou dois velhos ainda vivem na Bahia e são chamados babalaôs. Eram consultados por toda a população, candomblés inclusive, embora a feitiçaria seja proibida na Bahia. O babalaô é tão exaltado quanto a mãe e pode ter sido, outrora, em vista das suas habilidades de feiticeiro, ainda mais poderoso. Quando um babalaô comparece, hoje, a uma cerimônia de culto, é recebido com profundas reverências e beijamão, a mãe o faz sentar-se à sua direita e o chama de "irmão", enquanto as filhas o chamam de "tio" (LANDES, 2002, p. 321- 323)

De acordo com Landes, as Iyalorixás evitavam iniciar filhos e quando o fazia dificultava o seu acesso aos segredos, e que muitos homens eram escolhidos para serem ogãs, em muitos momentos com o objetivo de garantir proteção contra as batidas policiais. A autora então aborda o Culto aos Caboclos como um “desvio” a tradição nagô, em que há maior presença dos homens, nas palavras de Landes,

O seu afastamento mais radical da tradição nagô é que os homens podem tornar-se chefes do culto caboclo. Nos seus ritos, os homens se abandonam, com mulheres, a tremores e suspiros antes e a saltos frenéticos durante a dança. Falaram-me de uma casa de culto caboclo onde os homens são maioria, mas as mulheres, em outras casas, ainda os excedem de muito. Embora, numa cerimônia, eu tenha visto cinco filhos entre dez filhas, noutra vi apenas dois filhos entre cerca de uma dúzia de filhas. Jamais vi um cerimonial caboclo que não incluísse um ou mais filhos, uma circunstância impossível num cerimonial nagô. Não obstante ainda concordem com as mães nagô no dogma de que nenhum homem deve tornar-se pai, as mães caboclas inevitavelmente se derrotam a si mesmas, "fazendo" filhos à vontade. [...] Embora seja óbvia uma exposição desta espécie, não basta para explicar por que esses sacerdotes do candomblé são recrutados, todos, entre os proscritos homossexuais do submundo baiano. A maioria desses pais e filhos é de notórios homossexuais passivos, que antes batiam as ruas. [...] Muitos dos egressos do grupo proscrito de homossexuais passivos que se tornaram sacerdotes romperam com o grupo original; todos perseveraram em face de vigorosa hostilidade, assumiram o

---

<sup>82</sup> Que atualmente são os LGBTQIA+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexual, Transgênero, Queer, Intersexo e Assexual, e pluralidade de orientações sexuais e variações de gênero).

papel de mãe e exploraram os cargos sacerdotais (LANDES, 2002, p. 326-331).

Apesar da escrita carregada de termos violentos direcionados aos homossexuais, replicando o termo utilizado por Landes, segundo Martini, recentemente o texto de Landes começa a ser lido novamente e a partir do olhar dos debates feministas, e,

As políticas de gênero da academia somadas a sua condição numa sociedade onde as mulheres que circulavam sozinhas eram encaradas com suspeita demonstra em grande parte porque Landes não inaugurou uma linhagem tão coesa como a que vimos se delinear com os pesquisadores que foram sendo suspensos ogãs, apesar dela possuir atributos para tanto. Não é improvável que, para além deste contexto, o princípio feminino dominante que a própria autora descobriu estivesse em ação, colocando as mulheres preferencialmente não como “sócias do candomblé”, mas como a parte central - apesar de não exatamente evidente - que busca alianças e associações periféricas” (MARTINI, 2017, p. 87).

E é nesse contexto, de pesquisas realizadas por pesquisadoras(es) do Norte global<sup>83</sup>, que estão criando os sentidos de nação brasileira. Em 1940 o Brasil é convidado para participar da “Exposição Histórica do Mundo Português”, que celebrava a fundação e a recuperação da independência de Portugal. O coordenador dos preparativos para participação do Brasil foi o general Francisco José Pinto e participou da equipe a diretora do Museu Nacional, Heloisa Alberto Torres com o objetivo de organizar uma “exposição etnográfica”. Heloísa Torres, com o auxílio de Ruth Landes e Édison Carneiro, encaminhou,

[...]14 bonecas de 70 centímetros de altura, “apresentando traços característicos de diferentes tipos antropológicos negros da Bahia e vestidas com a indumentária típica dos diferentes orixás que as mães de santo encarnam nas festas religiosas” e “12 orixás, de 25 centímetros de altura, esculpidos em madeira, representando diferentes deuses africanos”<sup>84</sup> (CORRÊA, 2003, p. 178).

---

<sup>83</sup> Corresponde aos países que possuíam/possuem colônias, que atuaram/atua a partir de bases coloniais, dominando o outro para garantir o seu desenvolvimento econômico. Sobre a relação Sul-Norte, “Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). [...] A ideia central é, como já referimos, que o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados (SANTOS e MENESES, 2009, p. 13).

<sup>84</sup> Segundo Mariza Corrêa, “[...]parece evidente porque as bonecas e os orixás não poderiam ser expostos na vitrine do Brasil que a antropologia organizara em 1940: seria admitir uma volta simbólica ao estatuto de colônia quando o tom geral que se imprimiu à exposição das coisas brasileiras foi o do progresso, da indústria, da civilização – todas, obviamente, resultado do engenho do branco, que não se queria contaminado por seu passado, mesmo que ele fosse relegado ao estatuto de patrimônio cultural. A releitura

A “exposição etnográfica” é citada pelos responsáveis pela “Exposição Histórica do Mundo Português” com certo desdém, e alguns anos depois o geólogo Othon Leonardos, explicitou que “os mostruários enviados por Dona Heloisa a Lisboa chegaram a ser arrumados no pavilhão brasileiro, mas não foram exibidos ao público porque a Comissão julgou deprimente apresentar o Brasil como um país de negros e macumbas” (CORRÊA, 2003, p. 179). Vale reproduzir a resposta de Heloisa Alberto Torres,

Há um ponto que merece réplica, acima de todos: o Museu Nacional, solicitado a apresentar aspectos etnográficos da população brasileira, não poderia, a bem da verdade científica, esconder o elemento negro da nossa população, elemento a que tanto deve o país. [...] O negro existe, tem sido explorado, trabalha, contribuindo de modo decisivo para o progresso do país e tem que aparecer em qualquer certame que envolva aspecto científico-antropológico onde quer que o Brasil se faça representar (CORRÊA, 2003, p. 179-180).

Outro pesquisador citado por Silva (2002) foi Melville Herskovits, que na década de 1940 realizou estudos sobre a aculturação negra no Brasil trazendo o enfoque sociocultural para os estudos afro-brasileiros e influenciando os estudos de Gilberto Freyre e Artur Ramos. Nesse período é desenvolvido no Brasil o Projeto Unesco<sup>85</sup>, que tinha como objetivo divulgar que no Brasil as raças conviviam harmoniosamente, servindo como exemplo para o mundo. Sobre o desenvolvimento do projeto,

Em princípio, a pesquisa só seria realizada na Bahia. A opção preferencial pelo cenário baiano parecia adequar-se à imagem do Brasil como uma “democracia racial”, imagem essa presente na reflexão de antropólogos e sociólogos nos anos 30 e 40 (Pierson, 1945; Frazier, 1942; Landes; 1994 [1947]; Herskovits, 1943). No entanto, os objetivos da investigação foram ampliados, graças sobretudo à atuação de Charles Wagley, Luiz de Aguiar Costa Pinto, Roger Bastide, Ruy Coelho e Otto Klineberg, acrescida da visita de Alfred Métraux ao Brasil, no final de 1950, após a qual ele veio a afirmar que o caso paulista seria “susceptível de alterar a imagem por demais otimista que se fez do problema racial no Brasil” (1). Essa conexão intelectual transatlântica concordara quanto aos limites de um enfoque restrito à Bahia enquanto síntese

---

desse patrimônio, feita pela mesma época, vai atenuar o seu impacto negativo na nossa sociedade ao enfatizar seu lado feminino” (CORRÊA, 2003, p. 180).

<sup>85</sup> De acordo com Livio Sansone, o Projeto Unesco “[...] pretendia demonstrar que as relações raciais podiam ser harmoniosas. O projeto foi concebido para apoiar empiricamente a famosa *Declaração sobre raça* da instituição, que veio à luz em 1950 como reação ao Holocausto e à monstruosidade da Segunda Guerra Mundial e à implantação do *apartheid* em 1948 [...] a percepção de que a Bahia e o Brasil eram os lugares “ideais” para um tal projeto de grandes proporções e politicamente relevante sobre a cultura negra e as relações raciais no novo mundo foi o resultado de um processo mais longo, iniciado na década de 1930 (Romo, 2009 e 2010), que se baseou em uma sinergia entre as **políticas culturais do Estado Novo**, a introdução da sociologia e da antropologia como disciplinas acadêmicas nas universidades brasileiras e a maneira como muitos estudiosos estrangeiros, especialmente norte-americanos e alemães, fugindo seja da segregação racial seja do nazismo, assumiram a representação oficial do Brasil como uma **democracia racial**” (SANSONE, 2012, p. 10-11) (grifos nossos).

do caso brasileiro. Ela indicou a existência, no Sudeste do país, de uma realidade bastante distinta da baiana, onde as tensões raciais seriam mais perceptíveis, como já havia verificado a produção intelectual elaborada por cientistas sociais, intelectuais e militantes do movimento negro (Nogueira, 1942; Fernandes, 1943; Bicudo, 1945; Filho, 1947; Willems, 1949; Costa Pinto, 1947, 1950; Guerreiro Ramos, 1948a, 1948b, 1950a, 1950b, 1950c; Ramos, 1938, 1939, 1942, 1947, 1951), revelando assim um universo mais amplo (MAIO, 2000, p. 117).

De acordo com Silva (2002), apesar da conexão com outros campos do conhecimento, a etnografia das religiões afro-brasileiras se estabeleceu como campo legítimo de interesse etnográfico a partir das abordagens do professor francês Roger Bastide, que chegou ao Brasil em 1938 para integrar o Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, o citado professor primou por não buscar os “pedaços da África existentes no Brasil”. A partir de 1944, ele realiza viagem pelo Nordeste brasileiro e a partir do seu contato com a religião escreveu artigos sobre o “mundo dos candomblés”.

Após retornar para França publicou suas obras mais importantes sobre a temática, sistematizando o resultado das pesquisas realizadas no Brasil, são elas: *Le Candomblé de Bahia – Rite Nagô* (1958) publicado no Brasil com o título “O Candomblé da Bahia: rito nagô”, e *Les Religions Africaines au Brésil* (1960) publicado no Brasil com o título “As religiões africanas no Brasil”, e em 1967 publicou o livro “*Les Amériques Noires*”<sup>86</sup>, em que aborda as religiões presentes na América, este livro foi publicado no Brasil com o título de “*As Américas Negras: as Civilizações Africanas no Novo Mundo*”, em 1974. Silva explica a relação estabelecida por Roger Bastide com a religião e sua opinião sobre os estudos anteriores,

---

<sup>86</sup> De acordo com Bastide, “O interesse pelo estudo das civilizações africanas, na América, é recente. Foi preciso esperar a supressão da escravatura; até então só se via no negro o trabalhador, não o portador de uma cultura. O estudo de uma instituição — ou de um modo de produção —, de suas origens históricas, de seu desenvolvimento, de seu valor econômico — era preocupação apenas dos filósofos ou dos eruditos. **Mas no momento em que o negro tornou-se cidadão, então o interesse foi o de saber se ele podia ou não ser integrado na Nação: seria assimilável, capaz de tornar-se "anglo-saxão" ou "latino", totalmente, ou, pelo contrário, teria uma "cultura" estrangeira, costumes diferentes, modos de pensar que impediam, ou pelo menos ofereciam sérios obstáculos a sua incorporação na sociedade ocidental?** Eis porque Nina Rodrigues, no Brasil, um dos primeiros estudiosos do assunto, interessa-se pela religião dos negros de seus país, por esta presença, em plena civilização portuguesa, de um "animismo fetichista" extremamente vigoroso, sob um fundo aparente de catolicismo. Seu veredito será negativo, falara da "ilusão da catequese"; o negro brasileiro pertence a um outro mundo, permanece impermeável às ideias modernas. O mesmo se dá em Cuba onde Fernando Ortiz estuda a cultura africana como a de um *Lumpenproletariat*, vivendo a margem da sociedade; no Haiti também, onde a elite urbana (composta sobretudo de mulatos) denuncia no Vodou da massa rural (composta sobretudo de negros) o maior obstáculo ao desenvolvimento econômico e social da ilha” (BATISDE, 1974, p. 5). [grifos nossos].

No estudo do sincretismo, fenômeno que o instigava desde suas primeiras incursões a campo, expressou essa insatisfação com os estudos anteriores (“de Nina Rodrigues a Herskovits”), que lhe pareceram adotar uma “perspectiva mecânica (aquela que mais tarde seria denunciada sob a fórmula de aculturação em botes de foin, de elementos de natureza diversa, considerados em conjunto)” (Bastide, 1983, p. X). Para Bastide os estudos afro-brasileiros anteriores deixavam de lado a característica que o seu olhar, treinado por uma forte tradição filosófica francesa, não poderia deixar de perceber: a presença no mundo dos candomblés de uma metafísica sutil cujo entendimento deveria ser o principal objetivo da investigação antropológica. “Antes de ir a Bahia, lera tudo o que se escrevera sobre candomblés, de Nina Rodrigues a Artur Ramos. Nenhum dos livros apresentava erros graves mas todos eles, apesar de sua exatidão, ofereceram-me uma idéia dos fatos e situações a serem vistas que se mostraria inteiramente falsa quando me encontrei nos lugares. Isso porque, se eram verídicos quanto ao que afirmavam, silenciavam estranhamente sobre aquilo que logo me pareceu essencial. Escrevi então esta frase: ‘Há no candomblé uma importante filosofia sutil (em outra oportunidade diria, antes uma metafísica) que mereceria ser exposta...’ Essas obras, ao deixarem de basear-se as descrições em alicerces metafísicos, fizeram com que os candomblés surgissem como um conjunto de sobrevivências desenraizadas, privadas de sua própria seiva, em suma, um emaranhado de superstições (mais folclore do que religião)” (Bastide, 1983, p. XII). A identificação que Bastide estabeleceu posteriormente entre o seu trabalho no Brasil e o de Marcel Griaule na África – ambos dedicados a descobrir a lógica das “filosofias nativas” – permite avaliar a transformação que a sua etnografia religiosa do negro propôs a partir do contexto acadêmico paulista e na redistribuição da atribuição de competência entre os centros produtores de ciência e particularmente das representações científicas sobre o negro (SILVA, 2002, p. 97).

Silva apresenta também a contradição entre os dados encontrados quanto a discriminação e preconceito contra o negro, nos estados de São Paulo e Bahia, e o deslocamento do centro de estudo das religiões, que é iniciada na Bahia e depois fica centralizada, segundo o autor, no estado do Rio de Janeiro.

A formação em São Paulo de um campo de estudos do “problema negro” foi inusitada porque instaurou essa discussão num estado que pouco enaltecia a presença desse contingente na sua população local constituída na época por muitos imigrantes europeus. Além disso, as pesquisas sobre as relações raciais em São Paulo feitas por Roger Bastide e Florestan Fernandes, entre outros, apontaram situações de discriminação e preconceito destoando dos resultados das pesquisas feitas em lugares cujas populações eram majoritariamente constituídas por negros e mestiços como a Bahia. Em relação aos estudos do universo religioso afro-brasileiro, desde os anos 30, o Rio de Janeiro havia sucedido a Bahia de Nina Rodrigues e se tornado o principal centro desses estudos tendo na cátedra de Artur Ramos na Faculdade Nacional de Filosofia o seu ponto de convergência. Com a morte de Ramos em 1949, seu principal discípulo nos estudos afro-brasileiros, Édison Carneiro, não conseguiu suceder-lhe, ficando esses estudos sem um interlocutor de prestígio reconhecido dentro e fora do espaço acadêmico local. [...] A projeção desses estudos em São Paulo começou a adquirir um certo prestígio nos anos 40 através da Escola Livre de Sociologia e Política e da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Na primeira atuaram muitos pesquisadores cujas carreiras estavam marcadas pelo estudo do negro, como Donald Pierson, que, com a colaboração dos alemães Herbert Baldus e Emílio Willens, criou em 1941 a Divisão de Estudos Pós-Graduados, a primeira em ciências sociais do país,

dando à instituição um perfil mais voltado para a pesquisa de campo e para a formação de quadros acadêmicos. Nessa escola se pós-graduaram importantes pesquisadores das questões raciais como Virgínia Bicudo, Oracy Nogueira e Florestan Fernandes.[...] De qualquer forma, a Bahia, juntamente com outros estados do Nordeste, ainda que não contassem com um campo científico institucionalizado na área das ciências sociais na década de 30, foram uma espécie de “Ilhas Trobriand” da etnografia religiosa afro-brasileira, ou seja, um lugar muito conhecido através das etnografias que se concentravam nessa região pela efervescência de sua vida religiosa<sup>87</sup> (SILVA, 2002, p. 97-98).

Segundo Martini (2017), ao longo da sua trajetória de estudos, Roger Batisde passou por um “encontro etnográfico com o extraordinário”, não fica claro se esse encontro foi derivado da necessidade de aprofundar o contato para ter acesso às informações, como aconteceu com outros pesquisadores, que passaram inclusive pelo ritual de iniciação religiosa para acessar as informações desejadas<sup>88</sup>. Em 1949, desejando estudar a prática divinatória das religiões afro-brasileiras, recorreu ao jogo de búzios e teria sido considerado filho de Xangô Ogodô, mais tarde, em 1951 passou pelo processo de “lavagem de contas” no Ilê Axé Opô Afonjá. Em suas observações Batisde informa ter experienciado a presença, a partir dos rituais afro-brasileiros, de espíritos de antepassados (MARTINI, 2017).

Ainda sobre a construção do campo, cumpre ressaltar que, as tradições culturais e os estudos produzidos por aquelas (es) que não eram considerados ilustrados eram identificadas como folclore, e assim, também eram identificadas as manifestações culturais da população negra, sendo alvo dos primeiros estudos sobre folclores no Brasil realizados por Silvio Romero, Nina Rodrigues, Artur Ramos e Édison Carneiro<sup>89</sup> (SILVA, 2002).

Em 1938, após a criação do IPHAN, por idealização de Mário de Andrade foi realizada a Missão de Pesquisas Folclóricas, que visitou vários estados brasileiros,

---

<sup>87</sup> Este último parágrafo equivale a trecho da nota nº 37 do artigo de Silva (2002).

<sup>88</sup> As religiões afro-brasileiras são baseadas no ensinamento a partir da prática, o mais velho ensina ao mais novo, de tal forma que, para saber o *awô*, o segredo, a pessoa precisa ser iniciada, ser parte da casa, do axé. Se as(os) pesquisadoras(es) seguissem os ensinamentos religiosos com respeito, muitas informações compartilhadas, que dizem ter conseguido após a inserção na família de axé, não poderiam fazer das páginas das pesquisas. É preciso ressaltar que, também há muita pesquisa que respeita a comunidade de axé, os povos de terreiro.

<sup>89</sup> Os trabalhos destes autores são citados no banco de dados “Folclore e Folcloristas, final do século XIX e início XX”, coordenado por Martha Abreu. In: CECULT. **Folclore e Folcloristas**. Disponível em: <https://www.cecult.ifch.unicamp.br/bases-dados/folclore-folcloristas>. Acesso em: 10 de set. de 2021.



registrando cenas e músicas de rituais das religiões afro-brasileiras e de festas populares.

De acordo com Silva,

A compreensão que Mário de Andrade tinha do que era o objeto privilegiado dos estudos folclóricos ou etnográficos – as camadas populares majoritariamente compostas por negros e mestiços – não era, contudo, um consenso em outros circuitos científicos. Mário de Andrade, incumbido de elaborar um anteprojeto para a criação de um serviço nacional de patrimônio, sugeriu entre outras coisas a reestruturação do Museu Nacional (considerado por ele uma “mixórdia”), que deveria ser desmembrado em um Museu de História Natural e um Museu de Arqueologia e Etnografia. Essa sugestão ocasionou uma forte reação por parte de Heloísa Alberto Torres, uma das principais lideranças científicas do museu, que considerava inseparáveis os estudos etnográficos das ciências naturais. Ao contrário, ressaltou ela que no Museu “esses estudos deveriam ser intensificados com urgência a fim de que se recolha a documentação que os restos de nossas populações indígenas, em via rápida de desaparecimento, ainda podem nos proporcionar” [...]. Para Mário de Andrade, contudo, “D. Heloísa, ao entender etnografia, pelas suas próprias especializações, só pensa em ‘Etnografia ameríndia’, ao passo que eu, pelas minhas especializações, entendo principalmente ‘Etnografia popular’”. Era incompreensível para Mário de Andrade que essa “etnografia popular” tivesse uma só sala no Museu Nacional. Nesse episódio da disputa entre uma “etnografia mais culturalista e voltada para a cultura popular”, da qual Mário de Andrade era um defensor, e a “antropologia mais próxima das ciências naturais” [...], postulada por Heloísa Torres, percebe-se também o embate pela legitimação de “índios” e camadas populares (principalmente “negros”) como focos de interesse nas representações científicas. Nos anos 50, com a crescente influência das primeiras gerações de cientistas sociais treinados nas instituições acadêmicas, os estudos de folclore tiveram uma significativa redução no seu potencial de agenciamento de pesquisadores entre os acadêmicos (SILVA, 2002, p. 104).

Um fato que é importante ressaltar, apresentado anteriormente, algumas/alguns estudiosas(os) das religiões afro-brasileiras passaram pelo processo de iniciação no candomblé ou de alguma forma se vincularam a terreiros para obter as informações que faziam parte da pesquisa e que posteriormente seriam transformadas em artigos, dissertações, teses e livros. Mariza Corrêa informa que Ramos e Hosannah de Oliveira, professores da faculdade de Medicina, se iniciaram no Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê, Terreiro Gantois, localizado em Salvador/BA, como ogãs para fins de pesquisa científica (CORRÊA, 2003).

Diferente dos pesquisadores citados, Edward Franklin Frazier, primeiro negro a receber bolsa da Fundação Guggenheim, que considerava o candomblé como centro de culto e centro social da comunidade onde estava localizado, foi “[...]o único pesquisador norte-americano negro a ter feito parte do grupo que veio ao Brasil na época (e, não por

acaso, o único dos pesquisadores sobre a situação do negro brasileiro que não se tornou ogã de nenhum terreiro na Bahia)” (CORRÊA, 2003, p. 174).

Franklin Frazier, “[...]o mais conhecido sociólogo negro da época [...] estava empenhado em uma discussão com o igualmente famoso antropólogo, branco e judeu, Melville Herskovits, sobre as “origens” da chamada “família negra”” (SANSONE, 2012, p. 9-10). Os dois pesquisadores realizaram os trabalhos de campo no mesmo terreiro de candomblé, o Terreiro do Gantois, porém, realizavam abordagens diferentes para estudo das origens e causalidade de formas culturais negras nas Américas, e formando a tríade participou de pesquisas da época, no mesmo terreiro, o linguista afro-americano Lorenzo Dow Turner. Melville Herskovits concentrou-se em estudar a religião, olhando-a não como culto sincrético, Franklin Frazier e Lorenzo Turner concentram os estudos na comunidade em torno do terreiro de candomblé (SANSONE, 2012).

Silvio Sansone (2012) aponta outras diferenças na condução da pesquisa, e segundo o autor, Melville Herskovits pagou para obter as entrevistas, assim como, Turner também pagava alguma quantia, e pelas apurações realizadas a partir de cartas, Frazier não pagou as pessoas entrevistadas. Cabe destacar que, Frazier e Turner, além de serem pesquisadores negros que possuíam uma agenda antirracista, estavam interessados no protagonismo negro, enquanto Herskovits preferia evidenciar a “autenticidade nos africanismos. De acordo com Sansone (2012), apesar de não ter se firmado como influência duradoura nas ciências sociais brasileiras, Frazier reivindicou um lugar de destaque para o corpo negro na modernidade e dialogou com a Frente Negra Brasileira<sup>90</sup>.

Apesar dos estudos realizados pelos três escritores, nenhum dos três publicou livro sobre o Brasil, e os dados da pesquisa não foram devidamente compartilhados com pesquisadoras(es) brasileiras(os), posto que, segundo Sansone, os textos de Frazier e Herskovits só ficaram conhecidos na Bahia, em 1992, quando ele disponibilizou fotocópia dos textos na biblioteca na Universidade Federal da Bahia. Ainda, segundo

---

<sup>90</sup> De acordo com o Portal Geledés, “A Frente Negra Brasileira (FNB) desenvolveu um significativo trabalho socioeducativo e cultural: escola, grupo musical e teatral, time de futebol, departamento jurídico e, na área da saúde, prestou atendimento médico e odontológico. Havia também cursos de formação política, de artes e ofícios, além de ter sido responsável pela publicação do periódico “A Voz da Raça” (1933-1937)”. Disponível em: [https://www.geledes.org.br/frente-negra-brasileira-2/?gclid=Cj0KCQjwk4yGBhDQARIsACGfAevEX0IKG\\_\\_Bp37xJw5F4-kb0-3-NrvXP5uKrrYMNN51B6kywm-8ZUaAIEhEALw\\_wcB](https://www.geledes.org.br/frente-negra-brasileira-2/?gclid=Cj0KCQjwk4yGBhDQARIsACGfAevEX0IKG__Bp37xJw5F4-kb0-3-NrvXP5uKrrYMNN51B6kywm-8ZUaAIEhEALw_wcB). Acesso em: 11 de jun de 2021.

Sansone, para realizar uma leitura crítica de etnografias clássicas é essencial acessar os textos destes autores e de Ruth Landes, e ressalta que, “Turner<sup>91</sup> e Frazier tiveram um papel central e pioneiro na fundação de departamentos de Estudos Africanos nas universidades Fisk (Turner, em 1943) e Howard (Frazier, em meados da década de 1940)” (SANSONE, 2012, p. 23).

Em 2020 foi traduzido o texto “The Negro Family in Bahia, Brazil” -A Família Negra na Bahia, Brasil (1942), o texto foi apresentado à American Sociological Society, em Nova Iorque, em 17 de dezembro de 1941 (FRAZIER, 2020), em que o autor apresenta os dados coletados em Salvador, principalmente com povos de terreiro, e em especial no Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois). Algumas gravações realizadas por Lorenzo Turner foram disponibilizadas no Museu Afro Digital da UFBA e a partir do projeto “Memórias Afro Atlânticas: as gravações de Lorenzo Turner na Bahia em 1940 e 41<sup>92</sup>” (VATIN, 2018), o projeto além de disponibilizar os áudios, contou com a publicação de um livro que apresenta detalhes da sua trajetória em Salvador, dados e fotografias das pessoas entrevistadas.

Mariza Corrêa informou que Frazier foi o único pesquisador norte-americano que não foi iniciado em algum terreiro de candomblé, porém, Livio Sansone apresenta que, tanto Frazier quanto Turner,

[...]jamais assumiram a posição formal de ogã ou obá de Xangô – que foi concedida a Herskovits e a outros estudiosos que pesquisaram o Gantois ou outros terreiros de prestígio (como Nina Rodrigues e Arthur Ramos nos

<sup>91</sup> Apesar recentemente os baianos tiveram acesso aos materiais resultantes das pesquisas realizadas, “As gravações e as fotografias de Turner, apesar de seu excepcional valor, permaneceram invisíveis e desconhecidas para a vasta maioria dos acadêmicos brasileiros até há bem pouco tempo. A recente repatriação digital de cópias de suas fotografias e gravações para o terreiro do Gantois – em sessões organizadas pelo Museu Digital da Memória Africana e Afro-Brasileira – permitiu aos mais velhos reconhecerem a maior parte dos informantes de Turner. Eles ficaram comovidos com a oportunidade de ouvir as vozes de pessoas tão importantes para a comunidade do candomblé e deram enorme valor às gravações das vozes de lideranças religiosas de outros tempos. Este projeto tenciona dar uma nova relevância ao trabalho de Turner na Bahia” (SANSONE, 2012, p.23). No site: <<https://museuafrodigital.ufba.br>> estão disponibilizados textos, áudios e fotografias dos trabalhos realizados por Donald Pierson, Ruth Landes, Lorenzo Turner, Franklin Frazier e Melville Herskovits.

<sup>92</sup> O projeto é “Fruto de uma pesquisa realizada na Indiana University em 2012/13, com financiamento da CAPES, “Memórias Afro-Atlânticas” visa, em primeiro lugar, à restituição, para as comunidades religiosas envolvidas, do acervo sonoro e fotográfico coletado pelo linguista afro-americano Lorenzo Turner na Bahia em 1940/41. Este CD duplo pretende mostrar para o Brasil uma parcela inédita da obra deste pioneiro do Atlântico Negro, trazendo de volta, 77 anos depois, uma seleção editada e comentada das cantigas, rezas, histórias cantadas e contadas por Martiniano do Bonfim, Menininha do Gantois, Joãozinho da Goméia, Manoel Falefá, entre outras figuras históricas da cultura afro-brasileira, ilustres representantes de uma das mais belas e fascinantes religiões da diáspora africana nas Américas: o candomblé” (VATIN, 2018, p. 9).

primeiros anos, ou Roger Bastide, Alfred Métraux e Pierre Verger, mais tarde), assim como a políticos e a artistas famosos, como Jorge Amado. [...] Vejo duas possibilidades para explicar o fato de eles dois não terem sido agraciados com essa posição honorária. É possível que, devido à política e à discriminação raciais prevalentes à época, estrangeiros negros, mesmo que cidadãos norte-americanos e acadêmicos reconhecidos, não fossem facilmente convidados a assumir posições honorárias em casas de candomblé. Outra possibilidade é a de que Turner e Frazier, por serem negros, não precisassem assumir tais posições formais para serem aceitos na comunidade do terreiro (SANSONE, 2012, p. 20).

Olhando as relações raciais a partir de fora, e tendo como ponto de partida a segregação racial e os linchamento contra negros ocorridos nos Estados Unidos, o Holocausto ocorrido na Europa e outras atrocidades, no período entre a década de 1940 e 1950, somado as políticas culturais do Estado Novo e o discurso oficial de que o Brasil vivia uma democracia racial, Frazier<sup>93</sup>, Herskovits, Turner, Landes e outras(os) pesquisadoras (es) ~~do norte~~, contribuíram, conscientes ou não das consequências, para a divulgação em âmbito internacional “da suposta ausência de racismo na sociedade brasileira por parte do regime populista e autoritário do Estado Novo” (SANSONE, 2012, p. 11).

Frazier e Turner<sup>94</sup> tiveram sua chegada divulgada em jornais, foram recepcionados pelo cônsul norte-americano no porto, ficaram em hotel bem localizado, o mesmo utilizado por Ruth Landes, circularam por espaços populares, religiosos e da elite baiana, porém, a presença de pesquisadores negros gerou incômodos na elite, conforme relatou Livio Sansone,

Sua presença também não passou despercebida entre a elite intelectual branca; afinal de contas eles eram muito provavelmente os primeiros acadêmicos norte-americanos negros a conduzir pesquisa de campo na Bahia, e talvez no Brasil como um todo. Em uma carta a Melville Herskovits datada de 1º de dezembro de 1944, José Valladares, o principal contato do antropólogo na Bahia, descreveu Franklin Frazier como arrogante e como um “mulato frajola”. A elite baiana que tinha recebido tão bem viajantes e acadêmicos norte-americanos brancos aparentemente não ficou tão feliz em dar as boas-vindas a seus colegas negros (SANSONE, 2012, p. 15).

---

<sup>93</sup> De acordo com Livio Sansone, “Frazier voltou aos Estados Unidos fortalecido em sua convicção de que havia um lugar de humanidade para os negros no novo mundo, no contexto da modernização e da industrialização” (SANSONE, 2012, p. 14).

<sup>94</sup> Sobre a condução das pesquisas realizadas, “Ambos estavam certamente interessados em fenômenos sociais e culturais, mas também estavam inclinados a nomear e humanizar seus informantes – eles viam pessoas antes e por trás desses fenômenos” (SANSONE, 2012, p. 17).

Outro debate importante na época, e ainda hoje, é sobre quem está apto a produzir conhecimento válido e que é reconhecido pelo mundo acadêmico. Ocorriam discussões sobre a diferença entre um pesquisador e um folclorista (que pesquisava e escrevia sobre folclore), que em verdade, trazia também o debate sobre quem pode falar, quem tem o “poder” de escrever cientificamente, quem está legitimado a fazê-lo. Roger Bastide *apud* Silva (2002, p.105) ao fazer a distinção entre sociologia e folclore informa que, “o primeiro referia-se a um “saber”, o segundo a um “objeto desse saber”. Ademais, Silva informa que,

E ao incluir no livro o estudo das religiões afro-brasileiras advertiu o leitor sobre o lugar que este tema ocupava na constelação dos fenômenos sociológicos, isto é, ali não se praticaria o “etnocentrismo” de considerar essas religiões como “folclore”, muito embora “manifestações folclóricas” pudessem a elas se associar. Afinal, nessa guerra de sutilezas vê-se que o que está em jogo não são apenas definições mas a prerrogativa de saber quem pode estabelecê-las legitimamente (SILVA, 2002, p. 105).

Nessa queda de braço entre os considerados pesquisadores e os folcloristas nós temos,

A tentativa frustrada de Édison Carneiro de ocupar a cátedra de Artur Ramos na Faculdade Nacional de Filosofia serve como metáfora dessa restrição a que os estudiosos do folclore foram submetidos quando se tratava de estabelecer fronteiras de distinção entre os padrões de competência e prestígio da academia e outros que lhe eram vizinhos. Conscientes dessas fronteiras, os cientistas sociais que frequentavam também os circuitos de discussão dos folcloristas procuraram demarcar suas formas de atuação em ambos os espaços. Roger Bastide, por exemplo, ao frequentar as reuniões da Comissão Paulista de Folclore, justificava sua presença dizendo que estava ali como “um sociólogo interessado em folclore e não como alguém já investido ou por se investir no papel de folclorista”. [...] Édison Carneiro, Heloísa Alberto Torres e Marina de Vasconcelos, assessora de Artur Ramos, eram os candidatos à vaga que foi preenchida pela última. Segundo Azeredo (1986, p. 221): “De posse da cátedra, e no sentido de melhor resguardá-la, manteve Marina de Vasconcelos considerável distanciamento daqueles seus competidores potenciais. Aqui cumpre notar que, ainda no ano de 1968, evitou ela de inserir curso regular de folclore no elenco das disciplinas da Cadeira de Antropologia e Etnologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, receosa de reacender as pretensões de Édison Carneiro” (SILVA, 2002, p. 104-105).

Outro francês que se enveredou no campo das religiões afro-brasileiras, foi o fotógrafo Pierre Edouard Leopold Verger, que não possuía formação na área de antropologia, mas tornou-se pesquisador. Após ganhar uma bolsa de estudos para estudar a religiosidade africana, em 1948, o Instituto Frances da África Negra, não aceitou que o

resultado das pesquisas fossem apenas os dois mil negativos apresentados por Verger, era necessário que ele escrevesse o que tinha visto e vivido, segundo texto sobre sua biografia, nascia o pesquisador, que a partir daí não parou mais<sup>95</sup>. Verger acabou repetindo o que pesquisadoras(es) anteriores haviam afirmado, a suposta superioridade dos nagôs que teriam uma teologia mais desenvolvida (MARTINI, 2017).

Diferente dos demais pesquisadores que, em sua maioria, foram iniciados como ogã ou foram ogã suspenso, Verger passou pelo processo ritual de iniciação religiosa no Brasil e na África, na região de Ketu e na cidade Saketê. No Ilê Axé Opô Afonjá recebeu o cargo de oju obá (olho do Rei), foi indicado para ogã na Casa Branca, e após a iniciação como babalaô passou a utilizar o nome iniciático, Fatumbi, ficando conhecido como Pierre Fatumbi Verger, e partir daí adota

[...]uma postura assumida de adepto (embora também um estudioso), por acreditar que isso lhe daria permissão para ter maior acesso e poder de preservação da liturgia à qual tinha sido iniciado no Brasil por sua mediação contínua com determinadas regiões na África (valorizando a “africanização”) (MARTINI, 2017, p. 85).

Sobre a formação do campo de estudo, Sansone opina que, “Desde os seus primeiros passos nos anos de 1930 os Estudos Afro-brasileiros, especialmente no que se refere à antropologia, era um campo de estudos transnacional, tenso e denso, entrelaçado com agendas culturais, raciais e políticas seguidamente originadas nos Estados Unidos ou na França” (SANSONE, 2012, p.24). A partir da década de 1960 temos a criação e consolidação dos programas de pós-graduação no país, a criação de institutos, núcleos e centros de pesquisas<sup>96</sup>, e o universo das religiões afro-brasileiras passa por transformações com o crescimento da Umbanda nos grandes centros do Sudeste.

Ocorre, também, o abandono pelas grandes sistematizações, e “As novas investigações em geral se encaminham para análises de aspectos regionais das religiões, de componentes de sua estrutura organizacional ou ainda de outras dimensões, como identidade religiosa, sistema simbólico, aspectos da liturgia (dança, música, transe, etc.)”

<sup>95</sup> Informação da biografia apresentada pela Fundação Pierre Verger. Disponível em: <<https://www.pierreverger.org/br/pierre-fatumbi-verger/biografia/biografia.html>>. Acesso em: 11 de abr. de 2020.

<sup>96</sup> Exemplos: na Bahia o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAO); em São Paulo, o Instituto Superior de Estudos da Religião (Iser), posteriormente o instituto foi transferido para o Rio de Janeiro; e, o Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro (CER), em São Paulo.

(SILVA, 2002, p. 106). Ainda sobre o campo de estudo que se consolida na década de 1960, Silva informa que,

O saber especializado que a partir dos anos 60 foi sendo implementando através dos programas de pós-graduação das principais universidades brasileiras veio, portanto, confirmar e consolidar a autoridade do discurso científico proveniente dessa esfera. Desde então os programas de pós-graduação vêm se tornando os principais canais para o desenvolvimento das pesquisas e a organização institucional dos seus investigadores. Também a partir desse período os estudos sobre o negro consolidaram-se como um dos principais “objetos” da antropologia no Brasil, encontrando seu lugar legítimo entre as linhas de pesquisa com as quais se pode classificar os discursos científicos. Nesse sentido, construir representações sobre o “outro” significa construir “lugares” (disciplinares, institucionais, regionais, etc.) dos quais se pode falar legitimamente através de um consenso interpares que é continuamente objeto, ele próprio, de negociações e consenso. (SILVA, 2002, p. 108).

Autor desse período, Raul Lody (2006), no livro “O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos”, que a partir de 41 escritos reunidos no livro sobre a religiosidade afro-brasileira que é possível encontrar em diversas partes do Brasil e não só na Bahia ou Nordeste, produzidos nas décadas de 70, 80 e 90. O prefaciador informa que, as “Áfricas” encontradas em território brasileiro por Raul Lody são as ““áfricas” lembradas, inventadas, reinventadas e remodeladas a partir dos encontros na sociedade brasileira dos muitos valores, ideias e estéticas do poliglota continente africano com outros tantos de proveniência europeia ou ameríndia” (LODY, 2006, p. XIII).

Em algumas passagens dos artigos que compõem o livro, Lody apresenta o sincretismo como algo que integra o povo de terreiro e os componentes judaico-cristãos, sem problematizar como, de que forma ocorreu o sincretismo religioso. Nas palavras do autor,

O povo do santo traz uma vocação ancestral de resistência e, assim, tem no sagrado um ideário de vida e cultura. Integra o povo do santo lideranças de movimentos sociais marcantes no processo de reconhecimento de religiões tradicionais. Os modelos africanos transculturados e ricamente incorporados em cenário cristão legam forte e expressivo paralelismo entre santos da Igreja e santos dos terreiros (LODY, 2006, p. 4-5).

Sobre o sincretismo Arthur Ramos escreveu,

*Macumbas e candomblés* brasileiros estão se transformando rapidamente. Existe a fusão curiosa, já assinalada de passagem, com outras religiões e cultos, especialmente com o catolicismo e o espiritismo. É o fenômeno do sincretismo que prossegue a sua obra de apagamento dos traços culturais de origem. As *linhas* de *macumbas* cariocas são hoje *sessões* e *mesas* de baixo espiritismo, com a intromissão de elementos rituais de origem africana. Aí, a frequência de brancos e mestiços é mesmo intensa. O catolicismo popular, no Brasil, com o seu aspecto de *paganismo superstite*, na expressão de Sébillot, absorveu no seu imenso bojo as velhas religiões e cultos negros, aqui fragmentadas e diluídas (RAMOS, 1971, p. 115).

Para fazer um contraponto com os dois autores, Raul Lody e Arthur Ramos, sobre o sincretismo religioso, são esclarecedoras as discussões apresentadas por Abdias do Nascimento no livro “O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado”, de 1978. Abdias do Nascimento ressalta que, a despeito do que o mito do sincretismo religioso pretende transmitir, de que a amalgama foi realizada naturalmente e que a influência foi realizada de igual para igual, o que ocorreu foi o sincretismo a partir da necessidade de sobrevivência, utilizado como técnica de resistência cultural afro-brasileira. Ainda, segundo o autor, sincretismo religioso foi o que ocorreu entre o encontro de religiões dos povos africanos entre si, e entre elas e os povos indígenas. De acordo com Abdias do Nascimento,

[...] o sincretismo católico-africano decorre da necessidade que o africano e seu descendente teve de proteger suas crenças religiosas contra as investidas destruidoras da sociedade dominante. As religiões africanas, efetivamente postas fora da lei pelo Brasil oficial, só puderam ser preservadas através do recurso da sincretização. [...] Como é que poderia uma religião oficial, locupletada no poder, misturar-se num mesmo plano de igualdade, com a religião do africano escravizado que se achava não só marginalizada e perseguida, mas até destituída da sua qualidade fundamental de religião? Somente na base flagrantemente violenta de imposição forçada poderia ter sucesso o sincretismo das religiões africanas com o catolicismo. Isto foi o que realmente aconteceu, e os testemunhos documentando este fato são muitos. Para manter uma completa submissão do africano, o sistema escravista necessitava acorrentar não apenas o corpo físico do escravo, mas também seu espírito. [...] Só mereceu o nome de sincretismo o fenômeno que envolveu as culturas africanas entre si, e entre elas e a religião dos índios brasileiros (NASCIMENTO, 1978, p. 97-98).

Retomando os escritos de Raul Lody, segundo o pesquisador, como continuidade dos movimentos de repolitização do continente africano na década de 1960, da África negra, em que a independência foi conquistada por diversas ex-colônias, na década de 1970 que surgiu o termo afro para designar o patrimônio africano no Brasil, que remete a pureza africana, as pequenas Áfricas, as manifestações tradicionais, com destaque para as religiões que convencionalmente foram denominadas de religiões afro-brasileiras. Os terreiros seriam lugar de guarda, proteção e manutenção das culturas africanas em solo



brasileiro, teriam autoridade quanto a memória remota africana, posto que, “conseguiram preservar idiomas, tecnologias, música, dança, gastronomia, teatro, liturgias e sistemas de mando e poder intramuros e referências complexas à sociedade total” (LODY, 2006, p. 13).

Diante das discussões apresentadas, concordamos com o posicionamento de Abdias do Nascimento, ao criticar o discurso de democracia racial ou democracia religiosa, em que escritores tem utilizado a permanência da religiosidade afro-brasileira para afirmar que no Brasil impera a harmonia entre as raças e as religiões. De acordo com Nascimento,

Devemos compreender “democracia racial” como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, assim como difuso e profundamente penetrante no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país. Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores, ao enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da “mancha negra”; da operatividade do “sincretismo” religioso à abolição legal da questão negra através da Lei de Segurança Nacional e da omissão censitária – manipulando todos esses métodos e recursos – a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra o afro-brasileiro. [...] A “sobrevivência” de traços culturais africanos, segundo nossa breve discussão no capítulo II, tem sido perigosamente manipulada por estudiosos para servir como “demonstração” da essência não racista e “harmoniosa” da civilização brasileira. Esta seria supostamente aberta a “todas contribuições, sem qualquer distinção, sejam elas europeias, ameríndias ou africanas”, nas palavras de Pierre Verger (NASCIMENTO, 1978, p. 82-106).

A sobrevivência das religiões afro-brasileiras não ocorreu por benevolência da sociedade, do Estado ou da Igreja Católica, pelo contrário, a despeito de toda perseguição impelida, as limitações impostas ao culto, como por exemplo, a necessidade de registro nas delegacias e pagamento de taxas, as religiões chegaram ao século XXI. O discurso de harmonização das raças e das religiões, realizado por leitura errônea ou por cumplicidade ideológica, faz com que ainda hoje tenhamos o discurso de senso comum dentro das Universidades, pelos professores dentro das escolas<sup>97</sup>, realizado por pesquisadores e

---

<sup>97</sup> José Luiz Xavier Filho, no texto “Educação básica e relações étnico-raciais dentro da sala de aula: representatividade, cultura e religiões afro-brasileiras”, apresentado em novembro de 2020, indica que a maior dificuldade para abordar as religiões afro-brasileiras, associadas à aspectos negativos, parte mais dos professores do que dos alunos. In: [http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364952500\\_ARQUIVO\\_ARTIGOANPUH.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364952500_ARQUIVO_ARTIGOANPUH.pdf). Acesso em: 10 de set. de 2021

escritores<sup>98</sup>, da igualdade, da liberdade religiosa e da democracia racial para tentar acobertar as violências sofridas pelas pessoas que vivência a experiência religiosa a partir das religiões afro-brasileiras. Nas palavras de Olabiyi Babalila Joseph Yai, educador, ex-presidente do Conselho Executivo da UNESCO e ex-reitor do Departamento de Línguas Africanas da Universidade da Flórida,

É grande a tentação, em situações de diversidade cultural como a do Brasil, de uma cultura se erigir em cultura dominante e procurar assimilar as outras. Antropólogos positivistas, vítimas e/ou cúmplices da ideologia oficial e da tradição assimilacionista lusa herdada dos latinos, gostam de falar da contribuição africana para o enriquecimento da cultura nacional brasileira, como se esta fosse anterior à chegada de elementos culturais africanos adventícios. Depara-se aí com uma atitude que Robert Janlin tão bem denominou de “o direito de vida concedido a outrem, sob a condição de que se torne o que somos” (YAI, 1976, p. 100 *apud* NASCIMENTO, 1978, p. 107)<sup>99</sup>.

Para finalizar a revisão proposta neste artigo/capítulo apresento com brevidade a pesquisa realizada por duas mulheres, Iyalorixá Gisèle Omindarewá Cossard e Juana Elbein dos Santos, que escreveram suas teses a partir da experiência vivida dentro do terreiro. Nos casos relatados anteriormente, para realizar a pesquisa as(os) autoras(es) buscavam estabelecer ligação com os terreiros a partir dos processos iniciáticos para ocupar cargos dentro de axé, eram pessoas que, segundo os relatos, não entrevam em transe.

No caso da Iyalorixá Gisèle Omindarewá Cossard, a sua pesquisa ocorreu provavelmente em decorrência de sua iniciação, tendo como Babalorixá Joãzinho da Goméia, ficou conhecida também, como “a francesa da Goméia”. Ao mesmo tempo em que caminhava seu percurso dentro do candomblé a Iyalorixá Gisèle Omindarewá Cossard passou a escrever artigos sobre as religiões afro-brasileiras, dando destaque ao transe e ao seu caráter não patológico, e posteriormente, em 1970, ela obtém seu doutorado em Sociologia na França sob a orientação de Roger Bastide, porém, não

<sup>98</sup> Exemplo, o livro “Não somos Racistas de Ali Kamel; G1. Mãe denuncia racismo em livros didáticos utilizados em escola do Recife. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pe-noticias/noticia/mae-denuncia-racismo-em-livros-didaticos-utilizados-em-escola-do-recife.html>. Acesso em: 10 de set. de 2021; NARLOCH, Leandro. MEC reprova livros didáticos por ver racismo e machismo em imagens cotidianas. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/cacador-de-mitos/mec-reprova-livros-didaticos-por-ver-racismo-e-machismo-em-imagens-cotidianas/> Acesso em: 10 de set. de 2021

<sup>99</sup> O texto foi publicado originalmente na Revista Cultura do Ministério da Educação e Cultura. Na busca pelo texto original foram realizadas pesquisas na rede de computadores e também em sebos, porém, a obra não está disponível. Referência: YAI, Olabiyi Babalola. Alguns Aspectos da Influência das Culturas Nigerianas no Brasil em Literatura, Folclore e Linguagem. **Cultura**, Brasília, ano VI, n. 23, out.-dez., 1976.

publicou a tese. No mesmo ano passou pelo ritual para torna-se mãe de santo (MARTINI, 2017).

A Iyalorixá Gisèle Omindarewá Cossard nasceu no Marrocos, e de acordo com trecho do seu livro “Awó: o mistério dos orixás”, publicado em 2006, passou parte de sua vida tentando encontrar a África e se aproximar do povo negro, o que só ocorreu efetivamente quando chegou ao Brasil. Cossard desembarcou no Brasil em 1959, quando seu marido foi nomeado Conselheiro Cultural da Embaixada da França no Rio de Janeiro, e, foi subindo e descendo os morros do Rio de Janeiro, em busca da África, que relata, “um acontecimento extraordinário transformaria a minha vida. Em uma festa de Candomblé na casa de Joazinho da Goméia, em Caxias, caí no chão, sem domínio de mim mesma. Nesse momento, começou a minha vida com os Orixás” (COSSARD, 2014, p. 10).

Em 1963, a Iyalorixá Gisèle Omindarewá Cossard, retornou à França, visitou o Terreiro da Goméia<sup>100</sup> em 1966 e 1970, e em 1972 retornou ao Rio de Janeiro como Conselheira Pedagógica do Serviço Cultural Francês, no ano seguinte ao falecimento do seu Babalorixá. A Iyalorixá foi apresentada à Balbino Daniel de Paula, filho de Mãe Senhora do Ilê Axé Opô Afonjá, por intermédio de Pierre Fatumbi Verger, e principalmente a partir do acidente de carro que sofreu em 08 de dezembro de 1973, ocorreu uma forte aproximação que resultou em Balbino Daniel de Paula ser o seu segundo Babalorixá. Apesar dos pedidos de publicação da sua tese, o texto não foi publicado nos anos seguintes e após 30 anos da escrita do texto inicial, a autora, já com anos no cargo de Iyalorixá decide trazer a público o seu texto, porém, com revisões. Cossard informou que,

Mudei de não sem ter procurado por essa mudança. Joazinho da Goméia era de tradição Angola. Balbino praticava um ritual Ketu, muito apurado, do Ilê Axé Opô Afonjá, um dos mais antigos terreiros da Bahia. Para segui-lo, tive que aprender tudo de novo: a música, as cantigas, as danças, o ritual estritamente elaborado e preciso. [...] Durante esses anos, sempre fui muito solicitada a publicar a tese de doutorado, mas ainda tinha receio. [...] eu estava ciente de que, no decorrer desses 30 anos, a minha visão do mundo africano era bem mais profunda. Senti a necessidade de reescrever tudo, desde o

<sup>100</sup> O Terreiro da Gómeia foi tombado em 2021 pelo Estado do Rio de Janeiro. Para mais informações: “Terreiro da Gomeia, em Duque de Caxias, é tombado pela Alerj”. Disponível em: <https://radios.ebc.com.br/tarde-nacional-rio-de-janeiro/2021/04/terreiro-da-gomeia-em-duque-de-caxias-e-tombado-pela-alerj>. Acesso em: 21 jul. 2021.

princípio. Era preciso incluir as três tradições africanas essenciais: o aspecto Iorubá nas casas de tradição Ketu, o aspecto Fon nas casas de tradição Jeje e o aspecto Bantu nas casas de tradição Congo/Angola (COSSARD, 2014, p. 11-12).

De acordo com Gerlaine Martini, a Iyalorixá Gisèle Omindarewá Cossard manteve-se nos temas discutidos por Ruth Landes, abordando o transe vivido por uma mulher e o papel da mulher negra nas religiões afro-brasileiras. Ademais, ao lançar o livro em 2006, corrigiu o que considerava um ponto fraco da sua tese, que não abordava os três “aspectos” religiosos anteriormente citados, posto que, concentrado na nação que foi iniciada, a nação Angola (MARTINI, 2017).

Assim como Ruth Landes, a Iyalorixá Gisèle Omindarewá Cossard enfrentou problema de permanência no país, e é necessário destacar que as(os) autoras(es) indicaram que apenas as pesquisadoras passaram por esse tipo de problema. Outra autora que não é comumente citada é Juana Elbein dos Santos, que teve como princípio metodológico da sua tese a sua iniciação no candomblé, ou seja, “O saber que Bastide atribuiu a Omindarewá - visão e experiência dentro da realidade do candomblé - foi descrito como método por mais uma pesquisadora pioneira das religiões afro-brasileiras” (MARTINI, 2017, p. 89).

A pesquisadora, nascida na Argentina, passou pela medicina e psicanálise antes de adentrar à antropologia, foi casada com o Alapini<sup>101</sup> Deoscoredes Maximiliano dos Santos (1917-2013), Mestre Didi, do Ilê Axé Asipá<sup>102</sup> e Ilê Axé Opô Afonjá<sup>103</sup>, e foi o “capital de campo” (familiaridade via relações interpessoais) proporcionou a Juana Elbein

<sup>101</sup> “Mestre Didi recebeu o título de Alapini, Ipekun Ojé, Sumo Sacerdote do Culto aos Egunguns, no Ilê Agboulá” (SILVA et al, 2017, p. 11).

<sup>102</sup> Terreiro fundado por ele em 1980 e tombado pelo Estado da Bahia no ano em que completaria 100, em 2017. In: ALMEIDA, Henrique. **Tombamento do Ilê Axé Asipá celebra centenário de mestre Didi**. Disponível em: <https://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1917530-tombamento-do-ile-axe-asipa-celebra-centenario-de-mestre-didi>. Acesso em: 21 jul. 2021.

<sup>103</sup> Mestre Didi, devido a sua importância dentro do culto aos ancestrais e aos orixás, merece, ainda que breve, uma apresentação as(os) leitoras(es) “Deoscoredes Maximiliano dos Santos, Mestre Didi, nasceu em 2 de dezembro de 1917 em Salvador (BA), filho de Arsenio dos Santos, alfaiate, e de Maria Bibiana do Espírito Santo, mais conhecida como Mãe Senhora, Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá. Descendente da linhagem real Axipá, uma das cinco famílias fundadoras do reino de Ketu, importante cidade do Império Yorubá, hoje Nigéria, no continente africano, Mestre Didi deixou um grande legado na literatura, nas artes plásticas e na preservação da cultura africana na Bahia. Sua trisavó, Marcelina da Silva, Obá Tossi, foi uma das fundadoras da primeira casa de tradição nagô de candomblé na Bahia, o Ilê Axé Aira Intile, depois Ilê Iya Nassô, a Casa Branca. Didi foi iniciado no culto aos Orixás por Eugenia Anna dos Santos — Mãe Aninha, fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá. Foi ela também que lhe deu o título de Assogbá, Supremo Sacerdote do Culto de Obaluaiyê” (SILVA et al, 2017, p. 11).

dos Santos base para sua interpretação teórica” (MARTINI, 2017, p. 89). Concluiu seu doutorado em etnologia na Sorbonne, a tese foi defendida em 1972, com a pesquisa que resultou em livro intitulado “Os nãgô e a morte: páde, àsèsè e o culto Egungun na Bahia”, “[...]pela primeira vez, numa etnografia acadêmica, defendeu-se a iniciação do pesquisador como um princípio metodológico legitimador da observação participante” (SILVA, 2006, p. 293).

De acordo com Juana Elbein dos Santos (2012), o método de trabalho, a observação participante, foi se impondo no decorrer da pesquisa e suplantando o que ela trazia na bagagem, sua cultura, formação universitária e ideologia, então ele abandona o que os etnólogos, segunda a pesquisa, com raras exceções, fazem, que é observar os grupos estudados “desde fora”, e o caminho dela foi trazer a sua experiência iniciática na religião, ou seja, “desde dentro”<sup>104</sup>. Outro ponto de destaque, é que, a pesquisadora abandona as bibliografias que ela considera ultrapassada, como Nina Rodrigues e Artur Ramos, dando ênfase aos,

[...] trabalhos escritos por pessoas que pertencem à cultura em questão, ou que foram “iniciados” ou que, ao menos, tiveram uma convivência prolongada em contato com essa cultura. Os autores clássicos que não entram nesta categoria foram utilizados unicamente a título de referência histórica ou para ilustrar andamentos progressivos de uma interpretação mais objetiva (SANTOS, 2012, p. 22).

O estudo de Juana Elbein dos Santos foi questionado por Pierre Fatumbi Verger, parece ser outro marco na vida das mulheres que estudaram as religiões afro-brasileiras, além da perseguição para não permanecerem no país, o questionamento quanto aos dados encontrados, “Verger questionou usando como critério sua própria vivência e obtenção de dados diferenciada [...] Mesmo com esta polêmica, a obra de Juana Elbein seguiu sendo uma referência” (MARTINI, 2017, p. 89).

Pierre Fatumbi Verger escreveu em 1982 o texto “Etnografia Religiosa Ioruba e Probidade Científica” que foi publicado na Revista *Religião e Sociedade*, em que questiona várias afirmações apresentadas no estudo realizado por Juana Elbein dos Santos. Vejamos alguns trechos,

---

<sup>104</sup> Expressão utilizada para designar aquelas(es) que vivenciam/vivenciaram a religiosidade afro-brasileira (SANTOS, 2012).

O que nos entristece e nos constrange no livro da autora — que é sua tese de doutoramento de terceiro ciclo pela Sorbonne — não é tanto o fato de ela haver-se inspirado em informações errôneas ou provenientes de etnias não-nagô, mas o fato de que, para edificar e estruturar sua obra, ela “manipule e modifique” os documentos citados em apoio ao sistema concebido por ela, o que é grave e constitui falta total de probidade científica. [...] O mais grave é que o conteúdo da obra *Os Nagô e a morte*, como aconteceu com escritos precedentes, citados no início deste artigo serve de referência e ponto de partida para novos trabalhos baseados assim em informações inexatas. Existe na autora uma tendência um pouco hoffmanesca para as almas-do-outro-mundo, as feiticeiras e Exu. [...] Fui frequente testemunha da enérgica insistência e da paixão com que ela dirige suas entrevistas, e também do espírito de “compreensão” do babalaô que respondia a suas perguntas. Trabalhei cerca de 15 anos com ele e aconteceu-me recolher as mesmas histórias publicadas pela autora, mas as duas versões apresentam, às vezes, variantes significativas. É verdade que no meu caso as informações eram espontâneas, porque eu não pretendia com essas histórias provar quaisquer teorias preestabelecidas. [...] Ela tem todo o direito de seguir suas inclinações, mas onde estamos menos de acordo é quando, partindo de dados inexatos, algumas vezes manipulados, ela edifica “sistemas” de uma lógica impecável, muito bem acolhidos, diga-se de passagem, nos congressos científicos internacionais, mas que, examinados com cuidado, são um tecido de suposições e de hipóteses inteligentemente apresentadas, não tendo nada a ver com a cultura dos Nagô Ioruba e correndo o risco de contaminar as tradições transmitidas oralmente, ainda conservadas nos meios não-eruditos (VERGER, 1982, p. 21-27).

Em resposta, Juana Elbein dos Santos escreveu o texto “Pierre Verger e os resíduos coloniais: o “outro” fragmentado”, em que apresenta,

Eu diria que alguns etnólogos, entre os quais Verger, fascinados pela “beleza” e pelo “exotismo” do “bom primitivo”, se limitam a fotografá-lo, descrevê-lo. São compiladores, contadores de histórias, de ritos e heróis. [...] Ainda não descobriram, as subjacências simbólicas, a relação do visível com o invisível, do movimento com o gesto, do transcender do discurso manifesto dos mitos e ações estruturadores de identidade. [...] É obvio que, ao procurar desacreditar a minha “probidade científica”, não se propõe apenas a discutir essa ou aquela divergência etnográfica. O problema é bem mais crucial. O ataque pessoal de Verger encobre a tentativa de controlar e até invalidar divergências ideológicas subjacentes. [...] o objetivo geral do artigo de Verger, ao pretender não apenas debater, mas obviamente desacreditar nosso trabalho, traz implícito o intento de confundir e atacar posições que, provisoriamente, chamarei de descolonizadoras e pelas quais Verger parece sentir-se bastante ameaçado. [...] Essa posição parece implicar não só a possibilidade de transcender o nível puramente descritivo, como a incapacidade do negro de transcender o empírico refletindo sobre a sua natureza profunda. Puxando o fio, não se custará a chegar por esse caminho a posições eivadas de **racismo**. Ao africano, apenas o atávico, o sensorial, o hedonismo projetado, ao europeu, a capacidade da razão. Dessa maneira os ideólogos a serviço da **dominação colonial** esvaziam o colonizado de suma consciência de alteridade, de sua capacidade de produzir civilização, e transformam seu **patrimônio cultural** em expressões fragmentadas, desarticulando os significantes dos significados. Essa visão folclorizante é o instrumento certo para introduzir, na realidade, fermentos de alienação e de cooptação (SANTOS, 1982, p. 11-13).

A partir da análise das publicações e discussões evidencia-se que o campo do estudo das religiões afro-brasileiras é um campo de disputa, ora os povos de terreiro são, em alguns textos, apresentados como primitivos, doentes e folclorizados, e em outros, apresentada com um olhar que buscou situar a população negra<sup>105</sup>, na zona do ser, da existência, da vida, da filosofia, ainda que haja limitações sobre outras discussões importantes como por exemplo, racismo religioso.

Com a participação de negras(os) e praticantes de religiões afro-brasileiras nos cursos superiores, em especial a partir das políticas de ações afirmativas, dos anos 2000, novo caminho tem sido trilhado na pesquisa sobre as referidas religiões. As desigualdades no acesso, permanência e trabalho permanecem, porém, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ocorreu um aumento de 400% no número de negros no ensino superior, o que representa 38,15% entre os matriculados<sup>106</sup>

A partir do ingresso de mais negros e negras na universidade, as religiões afro-brasileiras e os povos de terreiro passam a ser estudados não mais, ou não só, como objeto de pesquisa, mas como sujeitas (os) de pesquisa e de direito, e não na perspectiva da personalidade abstrata e eurocentrada, dada aos sujeitos e aos direitos a eles(as) inerentes<sup>107</sup>.

No próximo item desse capítulo/artigo, apresento o novo campo de estudos que nasce a partir desse diálogo estabelecido nos últimos anos, em que são as(os) sacerdotisas e sacerdotes, filhas(os) e frequentadoras(es) comprometidas(os) com o debate racial e religioso afro-brasileiro que começam a escrever novas linhas sobre a religiosidade dos povos negros, que durante longo período foi criminalizada, marginalizada e patologizada.

---

<sup>105</sup> Para mais informações sobre os brancos no candombé: RODRIGUES, Yasmin. **E os “brancos” do candombé?** Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-os-brancos-do-candomble/>. Acesso em: 24 jul. 2021; **Brancos são maioria nas religiões afro em São Paulo**. Disponível em: <https://exame.com/brasil/brancos-sao-maioria-nas-religoes-afro-em-sao-paulo/>. Acesso em: 24 jul. 2021.

<sup>106</sup> In: COSTA, Gilberto. **Cresce total de negros em universidades, mas acesso é desigual**. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-11/cresce-total-de-negros-em-universidades-mas-acesso-e-desigual>. Acesso em: 10 de set. de 2021.

<sup>107</sup> De acordo com Francisco Quintanilha Verás Neto “A fusão transmoderna das tendências do passado e do presente permite repensar a utopia com base nesse novo Direito, produtor de realidades que talvez permitam, dentro de uma nova visão, desencadear a construção internacionalista emancipatória, libertadora e solidária dentro de uma juridicidade capaz de dialogar interculturalmente e pós-colonialmente com a dissolução dos véus do etnocentrismo jurídico. Assim como com os nós eurocêtricos do universalismo abstrato dos Direitos Humanos localizados em uma perspectiva formalista e ineficaz” (VERAS NETO, 2010, p. 163).

## 2.2. A construção de um novo campo de debate para as religiões afro-brasileiras: direitos culturais, liberdade religiosa e outras temáticas

O racismo<sup>108</sup> foi e é elemento constitutivo que divide o mundo entre os que estão aptos a viver e morrer, quem pode falar por quem, quem pode formular conhecimento científico legítimo, assim, os brancos detêm o privilégio de dizer o que é conhecimento e ao mesmo tempo negou a criação e produção de conhecimento à imensa maioria da população brasileira (não brancos, mulheres, pobres) (GROSFUGUEL, 2018; MALDONADO-TORRES, 2018; TATE, 2018).

A academia, as universidades, os meios de divulgação dos saberes invisibilizaram a produção das intelectuais negras, seja porque não consideravam o que era produzido enquanto pesquisa e como algo passível de destaque no mundo científico, seja porque quando divulgavam os trabalhos não nomeavam a cor das pessoas (COLLINS, 2018). E foi assim, que Machado de Assis, grande escritor negro, por exemplo, chega ao nosso século como um homem que representa o homem universal, embranquecido, e não o homem negro que era<sup>109</sup>. Nas próximas linhas apresentaremos textos e ações sobre religiosidade, muitos produzidos por intelectuais negras(os)<sup>110</sup>, que não são apenas aquelas(es) que estão na academia, e que não se traduzem apenas em textos, mas em ações antirracistas, de preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro e de efetividade do respeito<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup> Lélia Gonzalez, no texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira” indica alguns lugares que a sociedade entende como sendo lugar de negra e negro, vejamos, “Por que vivem dizendo prá gente se por no lugar da gente? Que lugar é esse? Por que será que o racismo brasileiro tem vergonha de si mesmo? Por que será que se tem “o preconceito de não ter preconceito” e ao mesmo tempo se acha natural que o lugar do negro seja nas favelas, cortiços e alagados?” (GONZALEZ, 1984, p. 238).

<sup>109</sup> Disponível em: <https://catracalivre.com.br/causando/acao-corrige-erro-historico-com-imagem-de-machado-de-assis-negro/> Acesso em: 28 de mai de 2021.

<sup>110</sup> Mas palavras de Joaze Bernadino-Costa *et al* “Ao falarmos de intelectuais/ativistas negros(as), não estamos nos restringindo àqueles e àquelas que têm formação acadêmica, mas sim àquelas pessoas capazes de criar consciência do papel da população negra tanto na economia e na sociedade quanto na política, e capazes também de indicar novos horizontes de esperança e transformação” (BERNADINO-COSTA, 2018, p. 24).

<sup>111</sup> A educadora, ativista e religiosa Makota Valdina, foi/é uma grande voz que combateu a palavra tolerância dizendo “Eu não quero que me tolerem, eu quero que respeitem o meu direito de ter a minha crença”, frase que estampa faixas e blusas nas caminhadas de combate ao racismo religioso. Para mais informações: **Caminhada toma as ruas pela paz e contra ódio e violência, texto de Tainá Cristina**. Disponível em: <https://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/2108719-caminhada-toma-as-ruas-pela-paz-e-contra-odio-e-violencia>. Acesso em: 24 jul. 2021.



Nas últimas décadas, com o aumento do ingresso da população negra e terreiro nas Universidades, ocorreu o aprofundamento das discussões que trazem para o centro dos estudos não apenas o contexto religioso, mas também o seu papel pedagógico, o seu aspecto lúdico, as contribuições para formação social, econômico e cultural, as lutas estabelecidas para efetividade de direitos, por exemplo.

Mas não somente isso, a ampliação do acesso aos meios de comunicação possibilitou a expansão de conteúdo sobre as religiões afro-brasileiras, as violências sofridas, a necessidade de compartilhar informação para desmistificar tudo que foi escrito e propagado contra as religiões afro-brasileiras, a realização de reuniões e organização de entidades representativas de povos de terreiro para efetivar a participação social nos espaços estatais. Todo esse contexto fez também emergir novos nomes nos debates dentro dos conselhos e comissões, que resultaram na participação em eventos, na gravação de documentários e filmes e na publicação de textos e livros, por sacerdotisas e sacerdotes de religiões afro-brasileiras.

Um dos livros desse novo momento é “O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira”, de Muniz Sodré, Oba Aressá no Ilê Axé Opô Afonjá<sup>112</sup>, ele publicou outros livros<sup>113</sup> sobre religiões afro-brasileiras. Neste livro, Muniz Sodré disserta sobre a importância do espaço, do território dos terreiros para continuidade da dinâmica de vida da população negra vinculada às cosmogonias africanas, “[...] o espaço impõe-se como uma forma de ordem existencial” (SODRÉ, 2002, p. 19). Em sua escrita é possível perceber que o tema racial e as desigualdades resultantes do racismo<sup>114</sup> estão presentes,

---

<sup>112</sup> In: **Muniz Sodré**: candomblé e espiritualidade (2003). Disponível em: <https://leccufrj.wordpress.com/2011/05/04/muniz-sodre-candomble-e-espiritualidade-2003/>. Acesso em: 24 de jul. 2021.

<sup>113</sup> Para mais informações sobre as publicações do autor. **Muniz Sodré**. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/335-muniz-sodre>. Acesso em: 24 jul. 2021.

<sup>114</sup> Joel Rufino dos Santos, apresenta, as principais modalidades do racismo brasileiro, que seriam: a) “nos acostumamos a ver, e a tratar, o povo como bichos”; b) “achamos, sinceramente, que os brancos são melhores que os não-brancos”; c) “ideia negativa que fazemos das pessoas de cor”; d) “ideia de que não somos racistas”; e) “olhamos os não-brancos como não-brasileiros” (SANTOS, 1994, p. 65-80). E conclui, “No Brasil, como oficialmente não há racismo, as minorias raciais não tem direito algum a reivindicar nada” (SANTOS, 1994, p. 79). Apesar, de não concordar com alguns termos utilizados pelo autor devido as nomenclaturas que eram utilizadas no período, ele resume muito bem como atua o racismo na sociedade brasileira, em que coloca o negro na lata do lixo, conforme dissertou Lélia Gonzalez (1984). Joel Rufino dos Santos é “historiador, romancista e intelectual engajado na causa negra. Na década de 1990, presidiu a Fundação Palmares, onde estabeleceu uma relação mais próxima com as comunidades remanescentes de quilombos e deu início aos trabalhos de reconhecimento dessas comunidades”. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/288-joel-rufino-dos-santos> Acesso em: 01 abr. 2021.

bem como, a importância do terreiro como lugar de potência, de existência, o autor escreve,

Do lado dos ex-escravos, o terreiro (de candomblé) afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes de subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil (SODRÉ, 2002, p. 20).

Ainda sobre espaço, a noção da importância da arquitetura e urbanismo para consolidação da ocupação dos espaços é algo constante desde a presença dos jesuítas, que em suas instruções traziam dispositivos sobre urbanização. Após a abolição, a construção de fábricas e a busca pela modernização da cidade do Rio de Janeiro, Muniz Sodré (2002) informa que, os antigos escravizados e os locais de culto de religiões afro-brasileiras tornam-se ameaça cultural, com “as aparências de pobreza” e “hábitos não civilizados”.

Em seu livro, Muniz Sodré traz também discussões sobre o terreiro ser um espaço de transferência de parte do patrimônio cultural negro africano para o Brasil, e, “O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação[...] Na condensação do terreiro, transpõe-se muito ela concepção espacial contida na cosmovisão nagô” (SODRÉ, 2002, p. 53).

Outros livros foram produzidos no período recente e a nossa intenção será apresentar a leitora/leitor, exemplificativamente alguns deles. O Babalorixá Júlio Braga, do Terreiro Axeloiá, localizado em Salvador/BA, publicou o livro “Candomblé da Bahia: a cidade das mulheres e dos homens”, em 2014, texto apresentado originalmente à Universidade Estadual de Feira de Santa (UEFS), como requisito parcial para a obtenção do título de Professor Titular na disciplina de Antropologia das populações afro-brasileiras junto ao Departamento de Ciências Humanas e Filosofia (DCHF), em 2010.

Em 2015, foi publicado o livro “Terreiros Egúngún: um culto ancestral afro-brasileiro” do pesquisador, professor, Ojé laran n’ile Agboula e Ojé osi alagbá n’ile Asipá, José Sant’anna Sobrinho (1961-2011) (SANT’ANNA SOBRINHO, 2015), que apresenta a população brasileira temática pouca estudada, em que o seu saber de quem é

“de dentro”, ou de acordo com Antonio Gramsci, o saber do “intelectual orgânico” (GRAMSCI, 1982) foi traduzido para academia, na dissertação que originou o livro e que foi apresentada ao Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

No ano de 2017, Nailah Neves Veleci, Ìyàwó Ọmọ Ọṣun do Ilê Asé Orisá D’ewi, defendeu a dissertação “Cadê Oxum no espelho constitucional? Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro” (VELECI, 2017), em que a pesquisadora aborda as dificuldades encontradas pelos povos de terreiro para o exercício da liberdade de consciência e crença, mesmo sendo um direito assegurado constitucional e apresenta estratégias utilizadas para sobreviver e superar as violações de direitos.

Publicações que reúnem textos de diversas(os) pesquisadoras(es) também foram organizadas nos últimos anos, e apresento como exemplo “Direitos dos Povos de Terreiro” (HEIM *et al*, 2018), que no volume I publicado em 2018 foi organizada por Bruno Heim, Mauricio Azevedo de Araújo e Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino, e apresentou discussões a partir da perspectiva do “direito achado na encruza”, decolonial, de prática emancipatória e inspirado no legado do professor Roberto Lyra Filho.

Outra discussão importante e que tem ganhado adensamento nos últimos anos, é a patrimonialização dos espaços religiosos afro-brasileiros, e foi tema da dissertação do pesquisador e Ogã Denis Alex Barboza de Matos apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e ganhadora do “Prêmio ANPARQ de Dissertação 2018”, da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (ANPARQ). A dissertação foi transformada no livro “A casa do Velho: o significado da matéria no candomblé”, publicado em 2019, em que, o autor que atuou como técnico do IPHAN, no período de 2013-2015, aprofunda o significado de patrimônio para os povos de terreiro, a partir das suas vivências em dois terreiros localizados no Recôncavo Baiano.

No ano de 2020 foi publicado o volume II do livro “Direitos dos Povos de Terreiro”<sup>115</sup> organizado por Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino, Bruno Heim, Andréa Letícia Carvalho Guimarães e Winnie Bueno (HOSHINO, 2020), tendo como temas de discussão: mobilização política e luta pelos direitos dos povos de terreiro; e, racismo religioso e violências coloniais no Brasil contemporâneo. No mesmo ano tivemos a publicação do livro “Bate folha: trajetória e memória do Candomblé de Bernardino”, que traz a história oral da vida de uma pessoa de axé, escrito pelo pesquisador Erivaldo Sales Nunes. As pesquisas voltadas para a escrita da história das pessoas que vivenciam as religiões afro-brasileiras têm crescido com o ingresso de pessoas negras e povos de terreiros nas universidades<sup>116</sup>.

Nos últimos anos, principalmente após 2003, com a criação de órgãos que atuam especificamente com o debate racial, a partir da demanda dos povos de terreiros e de intelectuais negros comprometidos com o debate racial vimos a elaboração de algumas políticas públicas. Ainda que, neste momento, o resultado de um processo iniciado em 2016, muito do que foi construído está sofrendo retrocessos e sendo colocado como algo desnecessário<sup>117</sup>, “que divide a nação” e que “é mimimi vitimista”<sup>118</sup>, o caminho foi aberto. Após o primeiro mapeamento de terreiros realizado em 1981, elaborado por Ordep Serra e Orlando Ribeiro de Oliveira, inspirados por Olympio Serra, o Mapeamento dos Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA)<sup>119</sup>, que tinha como

<sup>115</sup> Participo do livro com o texto “Patrimonialização dos bens culturais dos espaços religiosos afro-brasileiros na Bahia: do tombamento ao registro especial de terreiros”.

<sup>116</sup> Ainda para exemplificar, temos os livros: “Candomblé da Bahia: resistência e identidade de um povo de fé”, de José de Jesus Barreto; “Pele da cor da noite”, de Vanda Machado; “Orí Àpéré ó”, o ritual das Águas de Oxalá”, de Maria das Graças de Santana Rodrigue; “Corujebó: candomblé e polícia de costumes (1938-1976)”, de Vilson Caetano de Sousa Júnior; “Odú Adájo”, Iyalorixá Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi<sup>116</sup>; “O que as folhas cantam (para quem canta folha)”, de Maria Stella de Azevedo Santos; a trilogia de Eduardo Oliveira sobre ancestralidade; “Apropriação Cultural”, de Rodney William; “Intolerância Religiosa”, de Sidnei Nogueira; “Marchar não é caminhar”, de Ivanir dos Santos, além de diversos livros publicados por Vivaldo Costa Lima, Deoscórcles dos Santos e Maria Stella de Azevedo Santos. Os livros citados visam apenas para exemplificar a produção dos últimos anos.

<sup>117</sup> **Coalizão de movimentos negros denuncia Sérgio Camargo à ONU por violações de direitos humanos.** Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2021/07/22/coalizao-de-movimentos-negros-denuncia-sergio-camargo-a-onu-por-violacoes-de-direitos-humanos.ghtml>. Acesso em: 24 jul. 2021.

<sup>118</sup> **Racismo é "mimimi"?** Disponível em: <https://spbancarios.com.br/10/2018/racismo-e-mimimi>. Acesso em: 24 jul. 2021.

<sup>119</sup> Desirée Tozi e André Luis Nascimento dos Santos, informam que, o mapeamento foi subsidiado por censo realizado por Edison Carneiro em 1940, “[...] o pequeno censo de terreiros que Carneiro realizou nos anos 1940, que serviu de subsídio para mapeamentos subsequentes, identificando 100 casas de culto em Salvador que, por projeção, teriam 30.000 pessoas ligadas ao Candomblé na cidade, dados a partir dos quais Carneiro pôde examinar 67 casas, selecionadas a partir de sua inscrição na União de Carneiro pôde examinar 67 casas, selecionadas a partir de sua inscrição na União de Seitas Afro-brasileiras (dados de

objetivo “identificar os principais monumentos do culto afro-brasileiro e definir uma política de proteção eficaz que a eles se adequasse” (SERRA apud QUEIROZ, 2015, p. 24), foi realizado em Salvador em 2006/2007 o segundo mapeamento de terreiros<sup>120</sup>, em que foram identificados 1.408 terreiros (SANTOS, 2007).

Em 2012 foram realizados dois mapeamentos, o “Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Recôncavo” e o “Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Baixo Sul”<sup>121</sup>. Na Bahia, além dos mapeamentos terreiros, foram realizadas patrimonializações pelo IPHAN (tombamento) e IPAC (tombamento e registro especial).

As ações realizadas pelos povos de terreiro, em busca de segurança alimentar, liberdade religiosa e combate ao racismo religioso, são realizadas a partir da sua rede de sociabilidade e em algumas ações contam com a presença do Estado. Temos as ações realizadas pela Iyalaxé Juçara Pontes, Coordenadora da Rede de Mulheres de Axé do Brasil<sup>122</sup>, que reúne mulheres de axé de todas as regiões do país, discutindo e atuando no âmbito das políticas públicas, emprego e renda, racismo religioso e efetividade de direitos.

Temos também a atuação da Iyalorixá Jaciara de Oxum, ativista no combate ao racismo religioso, coordena projetos e campanhas sociais em prol dos povos de terreiro. Filha de Mãe Gilda de Ogum, que partiu do mundo físico após em consequências de ataques físicos e verbais que sofreu de religiosos da Igreja Universal do Reino de Deus. Em decorrência de sua luta no âmbito social e jurídico, no dia 21 de janeiro de 2007, foi

---

1937). Ao censo, o etnólogo acrescenta um mapeamento reduzido das principais casas, distribuindo-as por nação e por bairro da cidade, distinguindo os terreiros mais antigos e mais recentes” (TOZI e SANTOS, 2018, p. 194).

<sup>120</sup> “No início dos anos cinquenta Edison Carneiro dizia haver cem candomblés. Na década de sessenta, o Ceao realizou uma pesquisa, sob a coordenação de Vivaldo da Costa Lima, que registrou 756 terreiros; em 1983, a Secretaria da Indústria e Comércio (SIC) publicou um estudo sobre o mercado informal de trabalho e nele consta a informação de que existiam 1.018 terreiros em Salvador; finalmente, em 1998, o Grupo Gay da Bahia realizou oficinas de prevenção às DST/Aids em 500 terreiros” (SANTOS, 2007, p. 4).

<sup>121</sup> No Território do Recôncavo há 420 espaços mapeados e no Território do Baixo Sul há 116 espaços mapeados.

<sup>122</sup> In: **Rede Mulheres de Axé do Brasil recebe as chaves de sua sede em Cachoeira**. Disponível em: <http://www.jornalbahiaonline.com.br/noticia/40645/Rede-Mulheres-de-Ax%C3%A9-do-Brasil-recebe-as-chaves-de-sua-sede-em-Cachoeira.html>. Acesso em: 11 de set. de 2021.

instaurado o dia nacional do combate à intolerância religiosa, em homenagem a memória de Mãe Gilda<sup>123</sup>.

A luta das duas mulheres de axé citadas, e dos povos de terreiros é para que a igualdade formal, a igualdade perante a constituição seja traduzida em igualdade do plano da vida, ao caminhar na rua, ao realizar um ritual, ou seja, a luta é por igualdade material, mas também igualdade como reconhecimento, que se traduz em o Estado brasileiro não só garantir os direitos, mas a partir do passado de espoliação reconhecer que para efetividade dos direitos dos povos de terreiro é necessária atuação em conjunto com as comunidades, para elaboração de políticas públicas de reparação, destinação de verbas para tal e execução.

No período de formação do campo de estudo, as(os) praticantes das religiões afro-brasileiras eram analisadas(os) como seres exóticos, que possuíam problemas psíquicos. Sendo a religião, segundo os teóricos da época e que realizavam pesquisas a partir do olhar médico-psiquiátrico, baseada no transe/possessão, e sendo o transe/possessão uma doença psíquica o que tínhamos para preservar em espaços religiosos afro-brasileiros? Foi a pergunta dos conselheiros do Conselho Consultivo do SPHAN no momento de decisão do processo sobre o primeiro tombamento de terreiro do país, o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká.

Após mais de um século dos registros de estudos sobre as religiões afro-brasileiras, o cenário sofre mudanças e começam a ser produzidos pelos “de dentro”, para e com os povos de terreiro. Isso demandou e demanda romper barreiras, conceitos, epistemologias e a responsabilidade de deixar os caminhos abertos para quem virá depois de nós, honrando à ancestralidade que preparou e possibilitou que essa transformação fosse possível. O caminho é/será sempre refeito, reconstruído, para sermos especialistas, como ensina Ajagunã no mito “Ajagunã destrói palácios para o povo trabalhar” (PRANDI, 2001).

Muitos são os problemas enfrentados pelos povos de terreiro, a perseguição legislativa, a violência política, as ações judiciais, as tentativas de inserir as práticas

---

<sup>123</sup> In: Jaciara Ribeiro dos Santos. Disponível em: <https://prosas.com.br/empreendedores/15375>. Acesso em: 11 de set. de 2021.

religiosas em tipificações penais. O racismo religioso está em plena crescente e tem as religiões afro-brasileiras como principal alvo. Portanto, ainda há muito para ser escrito e desmistificado, há muitas histórias de vida para serem colocadas no papel. Os povos de terreiros aprenderam a ler, estão ensinando suas/seus camaradas<sup>124</sup>, articulando com editoras e divulgando o legado ancestral. Um novo campo surge e o povo negro, os povos de terreiro ocupam o seu lugar de fala nos terreiros, nas redes sociais e na academia.

Escrevendo para Iyá Osun, Livia Natália poetizou “Nesta casa quieta onde vive, as pedras, limosas e calmas, são brutas de tanto afeto” (NATÁLIA, 2017, p. 53), e seguindo o caminho das águas, pedimos que cada palavra desse texto possa ecoar afetuosamente e crescer em reflexões para os povos de terreiro.

---

<sup>124</sup> Trecho inspirado na música “Yá Yá Massemba”, dos compositores: José Carlos Capinam e Roberto Mendes, cantada por Maria Bethânia. CAPINAM, José Carlos; MENDES, Roberto. Yá Yá Massemba. In: LETRAS [S.I.]. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/maria-bethania/164730/>. Acesso em: 11 de set. de 2021.

### 3. COLONIALIDADE DA ESPIRITUALIDADE E PATRIMONIALIZAÇÃO DOS BENS CULTURAIS DOS POVOS DE TERREIRO: DIÁLOGO COM OS ESTUDOS DO SUL

Dona Isabel que história é essa?  
 Dona Isabel que história é essa  
     Oi ai ai!  
     de ter feito abolição?  
 De ser princesa boazinha que libertou a escravidão  
     To cansado de conversa  
     to cansado de ilusão  
     Abolição se fez com sangue  
     Que inundava este país  
 Que o negro transformou em luta  
     Cansado de ser infeliz  
     Abolição se fez bem antes  
     E ainda há por se fazer agora  
     Com a verdade da favela  
     E não com a mentira da escola  
     Dona Isabel chegou a hora  
 De se acabar com essa maldade  
 De se ensinar aos nossos filhos  
     O quanto custa a liberdade  
     Viva Zumbi nosso rei negro  
 Que fez-se herói lá em Palmares  
     Viva a cultura desse povo  
     A liberdade verdadeira  
     Que já corria nos Quilombos  
     E já jogava capoeira

    Iê! viva Zumbi  
 (Iêê Viva Zumbi, Camará)  
     Iê! Rei de Palmares  
 (Iêê Rei de Palmares, Camará)  
     Iê! Libertador  
 (Iêê Libertador, Camará)  
     Iê! Viva Meu Mestre  
 (Iêê Viva Meu Mestre, Camará)  
     Iê! quem me ensinou  
 (Iêê quem me ensinou, camará)  
     Iê! A Capoeira  
 (Iêê a Capoeira, Camará)

(*"Dona Isabel"* -Mestre Toni Vargas)

Um dos elementos estruturantes do sistema capitalista, que teve como base as riquezas das colônias, foi a utilização da mão de obra escravizada. Para justificar a sua aplicação foram utilizadas diversas manobras para a coisificação dos outros, como por exemplo, denominar as suas práticas religiosas, culturais e sociais de “primitivas”, e assim colocá-los na zona do não ser, do não acesso aos direitos assegurados às elites econômicas. Mesmo com a laicização do Estado na Constituição de 1891, as religiões dos



povos negros continuaram a ser perseguidas a partir das legislações locais. De acordo com Clóvis Moura,

O aparelho ideológico de dominação da sociedade escravista gerou um pensamento racista que perdura até hoje. Como a estrutura da sociedade brasileira, na passagem do trabalho escravo para o livre, permaneceu basicamente a mesma, os mecanismos de dominação, inclusive ideológicos, foram mantidos e aperfeiçoados (MOURA, 2019, p. 46).

Na Bahia, até a década de 1970 era necessário retirar o alvará na Delegacia de jogos e azar para “bater o candomblé”<sup>125</sup> A partir da análise das legislações, das publicações na imprensa e dos primeiros estudos sobre o negro (SANTOS, 2015), é possível afirmar que, desde o período denominado historicamente de colonização do Brasil, as religiões afro-brasileiras são postas à margem da sociedade, resultando em violação dos espaços religiosos, apreensão pela polícia de elementos do culto, lesão física aos adeptos, e em muitos casos, em homicídio.

O ser atávico de Lombroso é o ex-escravizado estudado por Nina Rodrigues<sup>126</sup> no final do século XIX (MAIA e ZAMORA, 2018). O período histórico corresponde ao pós-abolição da escravatura e pós-Proclamação da República, em que a população negra, pelo menos no âmbito formal da Constituição, foi colocada como igual, e o catolicismo perde a exclusividade enquanto religião, nascendo formalmente o Estado laico. Ocorre que, tais modificações legais resultaram em pouca ou nenhuma mudança na vida da população negra, posto que, no momento da abolição, grande parte da população já estava liberta, seja por fuga para os quilombos, seja pela compra da alforria, seja pela “concessão” da alforria, e essa liberdade não veio acompanhada por compensações para população negra pelos anos de exploração, que sob o julgo da escravização não acessou os serviços de educação, saúde, alimentação e moradia, apenas para citar alguns direitos essenciais,

<sup>125</sup> De acordo com Walkyria Chagas da Silva Santos, “Com o objetivo de desvincular o candomblé da polícia, na década de 70 a FENACAB organizou ações, com destaque para a reunião com o governador Roberto Santos e a realização do I Seminário de Cultura da Cidade de Salvador. Como resultado, em 16 de janeiro de 1976 foi publicado o Decreto nº 25.09535[...] O Decreto nº 25.095, foi assinado no dia 15 de janeiro de 1976 e publicado no Diário Oficial do Estado da Bahia no dia 16 de janeiro de 1976. No sítio do Governo da Bahia para divulgação da legislação constam apenas os decretos publicados a partir da década de 1990. Em dissertação Mackely Ribeiro Borges apresenta texto do Decreto nº 25.095” (SANTOS, 2015, p. 44).

<sup>126</sup> Segundo Clóvis Moura, “Em Nina Rodrigues podemos ver, já, essa característica que até hoje perdura nas ciências sociais no Brasil: a subserviência do colonizado aos padrões ditos científicos das metrópoles dominadoras. A partir de Nina Rodrigues, os estudos africanistas, ou assim chamados, se desenvolvem sempre subordinados a métodos que não conseguem (nem pretendem) penetrar na essência do problema para tentar resolvê-lo cientificamente” (MOURA, 2019, p. 40).

considerados o mínimo existencial, sem os quais não se vive com dignidade, que não foram garantidos a população negra, nem durante a escravização, nem depois, apesar das ações pontuais ocorridas nos últimos anos<sup>127</sup> (ARAÚJO e SANTOS, 2019).

O corpo da população negra é um corpo subversivo, questionador, subalterno (SPIVAK, 2010), de estéticas e sentidos, diferentes daquele desejado pelo invasor. Esse corpo incompreendido era “controlado” pelos senhores a partir da presença dos capitães do mato, dos grilhões, dos acoites. Após a abolição quem iria “controlar” esse corpo? É preciso manter a estrutura panóptica<sup>128</sup> em ação e é aí que entra a vigilância estatal com maior força que no período pré-abolição. O Código Penal de 1890 (Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890)<sup>129</sup> traz a criminalização de práticas que foram associadas a população negra, o curandeirismo, posteriormente e/ou concomitantemente, temos as proibições/criminalizações dos lundus, candomblés, capoeira, o uso do pito no pango, a vadiagem, a partir das legislações estaduais e dos códigos de posturas.

Os povos negros chegam ao início do século XX como os delinquentes, charlatões e vadios, como aqueles que representam o atraso da nação, e, por conseguinte, deveriam desaparecer para garantir ao Brasil um lugar no “mundo civilizado”<sup>130</sup>. É também no início do século XX que teremos discussões sobre patrimônio cultural, sendo a

---

<sup>127</sup> Assim, o negro sai do julgo do regime escravocrata formal sem o mínimo de estrutura para viver com dignidade, por isso, para o movimento negro o dia 13 de maio de 1888, significa o dia da falsa abolição, não temos o que comemorar. Se a libertação chegou foi por conta do sangue e suor de toda uma ancestralidade e não por benevolência “das(os) senhoras(es)”, assim, mais do que comemorar a Lei nº 3.353, para nós população negra, é importante questionar como essa abolição ocorreu e quais os efeitos dela na atualidade.

<sup>128</sup> Partindo dos ensinamentos de Bentham, que foram explorados por Michel Foucault, as autoras que estudam o racismo e a população negra tem analisado a estrutura panóptica como controle, utilizado pelo poder político, sobre os corpos negros. Oliveira apresenta o controle totalitário, o mundo dominado, a vigilância, em suas palavras, “Foucault, através do modelo do Panóptico de Bentham, evidencia que instituições como prisões, escolas, conventos, quartéis, fábricas, exércitos, dentre outros, são modelos de instituições que utilizam da arquitetura proposta por este panóptico (espaço fechado, divisão em celas e torre central) para controlar e vigiar constantemente os indivíduos ao mesmo tempo em que produzem um saber sobre estes.[...] Neste sentido, vemos com o exercício do poder soberano e a tecnologia de poder disciplinar, que o poder político desenvolve historicamente táticas e estratégias para o seu exercício, como a domesticação dos corpos e mentes dos indivíduos, justamente para garantir uma ordem social que privilegie a manutenção do modo de produção e o exercício do poder por uma determinada raça/grupo, a partir da subalternização de outras. Tanto que Foucault afirma ser a função da tecnologia de poder disciplinar, dominar todas as forças que se formam a partir da própria constituição de uma multiplicidade organizada e neutralizar os efeitos de contrapoder que delas nascem e que formam resistência ao poder” (OLIVEIRA, 2018a, 35-39).

<sup>129</sup> Apenas para citar alguns artigos do Código Penal de 1890, o art. 158 aborda o curandeirismo, o art. 399 tipifica a vadiagem e o art. 402 criminaliza a capoeira.

<sup>130</sup> Reflexão a partir dos estudos sobre o negro e legislação.

Constituição de 1934 a primeira a abordar a temática, e construção da identidade nacional. Em 1937 será instituído o órgão cultural responsável pela seleção estatal dos bens que representariam os símbolos da nação, o SPHAN, atualmente IPHAN.

De 1937 até o início da década de 80 apenas monumentos que representavam os aspectos da estética arquitetônica da elite econômica, portuguesa e católica foram protegidos e preservados pelo Estado, a partir da aplicação do instituto do tombamento. Portanto, a atuação estatal estava pautada no tombamento de patrimônio cultural que Maria Cecília Londres Fonseca<sup>131</sup>(2003) e Márcia Regina Romeiro Chuva (2009) denominaram de patrimônio de “pedra e cal”.

A denominação deriva do fato do órgão estatal brasileiro voltar o seu olhar essencialmente para o patrimônio material, em estilo barroco, que rememorava o período colonial e imperial da história do Brasil, mas rememorava uma história bem marcada, a história dos colonizadores. Assim, os bens culturais de indígenas, negros e demais povos que participaram do processo de formação da sociedade brasileira receberam pouca ou nenhuma atenção.

Até a década de 1980 nenhum bem relacionado à cultura dos povos negros foi selecionado para ser tombado<sup>132</sup>, ademais, a temática não era abordada na Revista do Patrimônio, revista publicada pelo SPHAN/IPHAN desde 1937, nas poucas vezes em que os povos negros foram citados estavam desempenhando atividades na sociedade escravagista. É o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Terreiro da Casa Branca, que causará as primeiras fissuras na forma de pensar a patrimonialização no país.

---

<sup>131</sup> Representante da sociedade civil da Conselho Consultivo do IPHAN, desde 2004. Pesquisadora do CNRC (1976-1979). Coordenadora de projetos da FNPM (1979-1989). Membro do Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial (1998-2000). Representante do Brasil na elaboração da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural da UNESCO (2002-2003) e no 1º. Comitê Intergovernamental do Patrimônio Imaterial (2006-2008). In: IPHAN. **Maria Cecília Londres Fonseca**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1718/>. Acesso em: 09 de set. de 2021.

<sup>132</sup> De acordo com Walkyria Chagas da Silva Santos, “A inscrição do Terreiro da Casa Branca nos livros do Tombo inicia um novo período para a proteção e entendimento do que é patrimônio histórico, porém, foi à segunda inscrição do culto afro-brasileiro. A primeira inscrição ocorreu em 1938, com o primeiro tombamento Etnográfico, a inscrição da Coleção do Museu de Magia Negra no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. A Coleção foi negligenciada e não aparecia na lista dos bens tombados pelo Estado. [...] Ou seja, o primeiro tombamento, Coleção do Museu de Magia Negra, é símbolo da repressão empreendida pelo Estado contra as religiões de matriz africana, ao passo que, o segundo tombamento, com a proteção do Ilê Axé Iyá Nassô Oka significou uma ruptura com antigos padrões sobre o que é patrimônio, mas também, significou o reconhecimento do Estado brasileiro quanto a importância dos negros e da sua religião para o processo civilizatório da Nação” (SANTOS, 2015, p. 77).

Por que o Estado demorou aproximadamente 50 anos para tombar o primeiro “monumento negro”<sup>133</sup>? Por que após mais de 35 anos do primeiro tombamento ainda há dificuldades para compreender que os terreiros como patrimônio cultural? Para melhor diálogo sobre a temática o artigo/capítulo será dividido em três sessões. Na primeira sessão abordaremos sobre o início das Políticas Culturais no Brasil, a construção da ideia de nação e quais bens foram selecionados para representar a identidade da nação brasileira, portanto, qual estética foi escolhida para ser preservada. A partir de textos que tratam sobre o processo de criação do SPHAN, as ideias que mobilizaram os tombamentos, em especial, no período anterior ao tombamento do Terreiro da Casa Branca, e as justificativas apresentadas pelo órgão para os tombamentos realizados, serão as principais fontes.

Em seguida, partindo dos diálogos Sul-Sul, a análise das políticas culturais no Brasil terá como referência a Escola do Sul cunhada por Joaquim Torres Garcia (1935), Epistemologias do Sul termo utilizado por Boaventura de Souza Santos (SANTOS e MENESES, 2009), ou SULear termo criado por Márcio D’Oliveira Campos (2019), ou seja, serão utilizadas as escolas, epistemologias e discussões que realizam o debate a partir de matrizes que visam colocar o Sul no centro do debate, posto que, o nosso norte é o Sul. Cabe salientar que, o Sul na tese, é todo “lugar” que busca contestar a lógica eurocêntrica e traz o norte como referência universal.

O diálogo com tais correntes/escolas/epistemologias auxiliará na análise para entender em que medida o colonialismo/colonialidade influenciou e influenciou a escolha dos bens culturais e contribuiu para a subrepresentação dos bens culturais dos povos negros nos Livros do Tombo. O diálogo terá como centralidade a raça, posto que, é elemento estrutural para entender as desigualdades no país, principalmente os seus efeitos sobre a população negra. Ademais, abordará discussão sobre o patrimônio cultural dos povos de terreiros a partir dos dados sobre tombamento, principalmente do processo de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká.

A partir do conceito inicial de colonialidade, foi ampliada para a colonialidade do saber, do poder, do ser, da natureza e do gênero. Tendo como ponto de partida as

---

<sup>133</sup> Nomenclatura utilizada por Ordep Serra (2005).

discussões que serão apresentadas sobre políticas culturais e o não lugar do patrimônio dos povos negros nas agências estatais, pretende-se esboçar o conceito de colonialidade do crer, que no Brasil tem como público-alvo principal, os povos de terreiro. Para o desenvolvimento do diálogo utilizaremos as reflexões de pesquisadoras do Sul que analisam a colonialidade da espiritualidade/crer/religiosa.

### **3.1. A construção da nação e o início das Políticas Culturais no Brasil: “pedra, cal e fé católica”**

Os direitos culturais são constitucionalizados em 1917 na Constituição Política dos Estados Unidos Mexicanos, considerada como marco inicial para consagração do direito, que trará em seu texto a previsão de direitos sociais, econômicos e culturais. Em 1948 têm a sua compreensão internacionalizada com a Declaração Universal dos Direitos que inspirou o movimento do constitucionalismo cultural. No Brasil os direitos culturais são incluídos na Constituição de 1934<sup>134</sup> e seguintes, porém, a nomeação “direitos culturais” só aparecerá na Constituição de 1988 (CUNHA FILHO *et al*, 2018).

De acordo com Marcella Souza Carvalho, “direitos culturais são aqueles atinentes às artes, à memória coletiva e à transmissão de conhecimentos, e que impera nesse meio essências de passado, presente e futuro” (CARVALHO, 2018, p. 47-48). Uma das formas de assegurar a fruição dos bens culturais é a partir da atuação estatal. E esse será o enfoque das próximas linhas.

Para compreender o período de construção do patrimônio cultural no Brasil serão apresentadas reflexões a partir do texto de Márcia Regina Romeiro Chuva, entrelaçado com outros textos, em especial aqueles produzidos a partir do Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN, que abordam sobre os discursos da agência estatal e sobre o lugar ou o não lugar do negro nesse discurso. No livro “Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)”, a autora Márcia Regina Romeiro Chuva, apresenta elementos políticos e sociais para a compreensão sobre o momento fundador das práticas estatais de preservação do

---

<sup>134</sup> Terceira Constituição do país e segunda do período republicano.

patrimônio cultural no país, em especial, a presença de agentes e agências de poder que legitimaram um grupo no controle do SPHAN, os arquitetos.

No livro “A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil”, no capítulo “Patrimônio Cultural e narrativas nacionais”, José Reinaldo Santos Gonçalves realiza um estudo sobre os discursos do patrimônio cultural no Brasil, e para o autor, a partir dos discursos, das narrativas nacionais são construídas a memória e a identidade nacional, e os intelectuais da agência cultural, a partir de seus propósitos pragmáticos e políticos, as definem para a construção da ideia de nação<sup>135</sup>. De acordo com o autor,

Desde seu começo enquanto um gênero cultural nas sociedades ocidentais modernas, desde fins do século XVIII e inícios do século XIX, as chamadas práticas culturais de “preservação histórica” têm estado voltadas para a identificação, coleta, restauração e preservação de objetos culturais no sentido geral desse termo. [...] práticas de colecionamento e exposição respondem ao desafio de salvar esses objetos do desaparecimento, transformando-os em coleções representativas do sistema de oposições e correlações em que se inserem essas categorias (GONÇALVES, 1996, p. 21-22).

Até o início do século XX não havia políticas culturais no Brasil e muito menos um padrão de história nacional a ser protegida. Foi o movimento modernista que mobilizou a construção dessa história atualizando a linguagem artística em relação às vanguardas europeias (FONSECA, 2007). As políticas culturais foram institucionalizadas no Brasil em 1937 com a criação do SPHAN, que a despeito de diversas contestações priorizou a preservação do patrimônio da cultura branca e elitizada e a estética barroca (RUBIM, 2007).

A criação do SPHAN tem ligação com o Estado Novo instaurado por Getúlio Vargas em 1937, sendo o Decreto-lei nº 25/37, legislação que criou o órgão, aprovado 20 dias após a instauração do governo autoritário varguista<sup>136</sup>. O referido Decreto-lei

---

<sup>135</sup> De acordo com José Reinaldo Santos Gonçalves, “A nação, enquanto uma “comunidade imaginada” [...], pode vir a ser construída discursivamente, enquanto uma literatura (como é o caso das “literaturas nacionais”), enquanto uma língua nacional, enquanto uma “raça”, um folclore, uma religião, um conjunto de leis, enquanto um política de Estado visando à independência política e econômica, ou, ainda, uma política cultural visando à recuperação, defesa e preservação de um “patrimônio cultural” (GONÇALVES, 1996, p. 12).

<sup>136</sup> De acordo com Alessandra Rodrigues Lima, “[...] a constituição do campo da preservação do patrimônio no Brasil é uma das formas utilizadas no governo Vargas para promover a unidade nacional” (LIMA, 2012, p.38).

organizou a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional e criou o instituto do tombamento, que,

[...] é um ato administrativo que deu origem à tutela do Estado sobre o patrimônio histórico e artístico nacional, em virtude do valor cultural que lhe fosse atribuído, por meio do Sphan. O tombamento tem como finalidade impor uma delimitação de propriedades, públicas ou privadas, sem, no entanto, promover a desapropriação ou impedir sua alienabilidade (CHUVA, 2009, p. 147).

As proposições que resultaram no Decreto-lei, que teve como referência a legislação francesa de 1913, foram iniciadas na década de 1920 e como nomes de destaque na articulação política de Rodrigo Melo Franco de Andrade e Gustavo Capanema, e no engajamento de Mário de Andrade em construir uma “cultura nacional”, uma política de preservação e definição do tipo de profissional para executar a política<sup>137</sup>. O envolvimento modernista trouxe como ênfase a necessidade de articulação entre modernidade e tradição. No mesmo período estão ocorrendo os debates sobre o atraso da nação brasileira, necessidade de higienização, eugenia e miscigenação para fazer desaparecer o “elemento negro”, e estudos sobre o negro a partir da sua religiosidade, que tinha como base a patologia dos seus adeptos.

O SPHAN foi criado para materializar a história nacional, auxiliar na “construção da nação brasileira”, e o tipo de patrimônio escolhido para representar a nação brasileira constituía a produção artística e arquitetônica do período colonial, com ênfase para o patrimônio da região de Minas Gerais, tendo sete cidades tombadas, e apesar das mãos que produziram os bens serem negras (SERRA, 2015), foi criada a narrativa de que o patrimônio reconhecido pelo Estado brasileiro era de origem/características portuguesas e construído por mãos mestiças.

---

<sup>137</sup> De acordo com Márcia Chuva, “A partir dessa liberdade no processo da escrita, notou-se que a posição ocupada pelo autor era a de um intelectual cuja pretensão - marcadamente totalizante, naquele momento otimista que vivia frente do Departamento de Cultura de São Paulo - era não deixar escapar nada de seu universo de conhecimento à no que dizia respeito cultura. Revelava, ao elaborar uma “política de preservação”, seu projeto de ação estatizada, que deveria ser capaz de proteger efetiva mente toda diversidade e pluralidade possíveis, mediante a atuação de intelectuais gestores do espólio da cultura da nação. Conforme expressão de Mário em seu anteprojeto, **a identidade nacional seria um somatório de “Brais” - uma síntese de diferentes costumes e formas de expressão, resultado também de suas preocupações acerca do folclore**” (CHUVA, 2009, p. 160) [grifos nossos].

Portanto, foi priorizada a cultura material, com ênfase no patrimônio de origem portuguesa que “é explicada em função da força da sua cultura material, em detrimento da fragilidade material da cultura indígena ou da presença africana, em função da sua condição escrava” (CHUVA, 2011, p.44). A partir do Decreto-lei nº 25/37 o Estado autodeterminou para si o monopólio para seleção e nomeação do que seria patrimônio cultural, concepção que seria modificada com a promulgação da Constituição de 1988, com a inclusão da participação das comunidades.

Na dissertação apresentada pela pesquisadora Alessandra Rodrigues Lima ao Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN, com o título “Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: as narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação Patrimonial”, ela opina que, a partir da década de 1940 ocorrem estudos sobre as culturas populares e “atração” para a esfera do Estado das manifestações populações ligadas aos povos negros, como as escolas de samba (LIMA, 2012). Ocorre que, tal afirmação só confirma a regra de exclusão da nomeação a partir do Estado sobre os bens representantes da nação.

A cultura negra poderia ser utilizada e estudada como folclore<sup>138</sup>, como chamariz do turismo, mas não representaria a nação. De acordo com Alessandra Rodrigues Lima, o que predominou foi uma “[...] concepção hierarquizada da contribuição de cada um dos grupos raciais: mesmo reconhecido o caráter mestiço da cultura nacional, houve uma definição de espaços específicos de representação destinados aos brancos, negros e indígenas nas narrativas criadas sobre a nacionalidade” (LIMA, 2012, p. 31).

A primeira década de atuação do órgão foi profícua. Os bens tombados entre 1937 e 1946 correspondiam no ano de 2008 a mais de 40% dos bens tombados pelo SPHAN/IPHAN. Ainda sobre a primeira década, 93,76% dos tombamentos estavam relacionados à bens arquitetônicos, prática que continuará nas décadas seguintes, seriam “testemunhos históricos” (LIMA, 2012). O período também é marcado pela busca da

---

<sup>138</sup> Apesar de trazer os estudos sobre o folclore sobre um lugar possível para a população negra, Alessandra Rodrigues Lima, informa que, “[...] cabe ressaltar que, semelhante às reflexões produzidas no final do século XIX, os estudos dos folcloristas não buscavam compreender as razões que determinavam as situações de subalternidade que atingiam as populações afro-brasileiras” (LIMA, 2012, p. 33).



unidade<sup>139</sup> em repúdio à pluralidade, a “construção do homem brasileiro”, em que a nação brasileira deveria sintetizar brasilidade única. E quais eram as características que os agentes buscavam nos bens tombados? Como eram iniciados os processos de tombamento? Márcia Chuva elucida tal questão,

A partir desse universo de bens tombados, buscou-se compreender as “(di)visões de mundo”, representadas pelas escolhas então feitas, **construindo uma coleção de bens da cultura material que deveriam expressar a “memória nacional” ou a produção cultural “mais autêntica” da nação, capaz, portanto, de narrar sua história e origem**, conforme expressão distintiva e recorrente nos discursos dos agentes do órgão. A adjetivação expressava, assim, a desqualificação daquilo que não estivesse nela incluído, como não significativo da “brasilidade”. [...] Alguns procedimentos administrativos devem ser adotados antes de sua concretização: **a partir da indicação, um processo de tombamento é aberto**, recebendo um número e o nome do bem indicado, cidade e estado onde se localiza. Embora qualquer pessoa pudesse fazê-lo, as indicações, nesses primeiros anos de funcionamento do Sphan, partiram, basicamente, dos próprios agentes do órgão, não contendo, portanto, nos processos a motivação da indicação (CHUVA, 2009, 206) [grifos nossos].

Inserida no âmbito das “instituições de memória” um dos objetivos do SPHAN era a construção da “nação brasileira” a partir da seleção de bens culturais materiais que seriam exemplares do patrimônio nacional. Os tombamentos em sua maioria foram realizados nos estados da Bahia, Minas Gerais e Pernambuco, sendo consagrado o período colonial como fundador da nacionalidade, portanto, o órgão buscava imóveis, bens arquitetônicos do século XVIII. Nas palavras de Márcia Chuva,

Minas Gerais, com suas cidades históricas e a opulência de suas igrejas barrocas, constituía-se, progressivamente, a partir especialmente da década de 1920, na representação mais genuína das origens da nação fundadora de uma produção artística “autenticamente nacional”. Na Bahia, foram valorizadas as produções seiscentistas, como as sedes de fazenda do Recôncavo Baiano e suas capelas rurais, que, segundo definição de Rodrigo Melo Franco de Andrade, eram os “monumentos mais arcaicos<sup>140</sup> e genuínos do acervo arquitetônico de nosso país” e, para ele, “as maiores e mais imponentes”, pela sua “ancianidade e o valor arquitetônico”[...] Somava-se a isso a majestade jamais perdida da cidade de Salvador, cuja “ancianidade” de primeira capital da Colônia lhe

<sup>139</sup> Ou nas palavras de José Reginaldo Santos Gonçalves, ocorre a busca pela uniformidade como uma tendência ao apagamento das diferenças entre as culturas e homogeneização do passado. Ademais, o presente é visto a partir da perspectiva da perda, ou seja, “Na medida em que esse processo é tomado como um dado, e que o presente é narrado como uma situação de perda progressiva, estruturam-se e legitimam-se aquelas práticas de colecionamento, restauração e preservação de “patrimônios culturais” representativos de categorias e grupos sociais diversos[...] Os objetos que vêm a integrar as coleções ou os patrimônios culturais, retirados do contexto histórico, social, cultural e ecológico em que existem originalmente, são recodificados com o propósito de servirem como sinais diacríticos das categorias e grupos sociais que venham a representar” (GONÇALVES, 1996, p. 22-23).

<sup>140</sup> Construções anteriores ao século XVIII.

valeu também um caráter fundador: “sentimento comum de todos os baianos amantes das tradições imortais de sua terra, berço da nacionalidade” [...] Pernambuco, portanto, também tinha sua arquitetura seiscentista - isto é, arcaica - valorizada, suas capelas e engenhos que consubstanciavam uma ancianidade para a nação, e suas fortificações, que faziam lembrar a vitória portuguesa sobre os holandeses, relativa a esse tempo remoto, que era reatualizado na memória como um primeiro momento de nacionalismo (CHUVA, 2009, 156).

O que ficou em evidência, portanto, foi a Inconfidência Mineira enquanto síntese da origem da nacionalidade, com o tombamento das cidades mineiras, a valorização da arquitetura jesuítica como representante da ancestralidade da nação, os centros de poder político e econômico e os símbolos da vitória sobre os holandeses. A escolha pela história remota possibilitou a construção de uma narrativa, pelo menos no âmbito estatal, que omitia os conflitos na história da nação. E os povos negros e indígenas? Tais povos não eram considerados detentores de bens da “arquitetura tradicional”, da “boa arquitetura”, de “qualidade construtiva”, de bens “autênticos” e “genuínos”, vinculados a fatos “memoriáveis da história do Brasil”, “objetos-testemunhos”, todos esses atributos, segunda a agência estatal, estavam vinculados às **“raízes portuguesas, especialmente expressivas nas construções religiosas, como fundadoras da nacionalidade”** (CHUVA, 2009, p. 208) [grifos nossos].

Em várias passagens do seu texto, a autora Márcia Chuva (2009) faz referência a escolha realizada pelos agentes do SPHAN quanto a arquitetura colonial, em especial a arquitetura religiosa católica, localizada nas áreas em que se instalou as bases da economia portuguesa escravista. Assim, as histórias do período colonial foram materializadas e objetificadas em bens de bases sólidas, que a autora nomeará de “pedra e cal”. Mas, mais do que solidificar os bens, a agência estatal selecionou o patrimônio de “pedra, cal e fé católica” para simbolizar a unidade da nação brasileira. De acordo com Márcia Chuva,

Dentro desses recortes cronológico e territorial-temático, **foi supervalorizado o aspecto religioso do período colonial** – atribuindo valor artístico às manifestações de poder da Igreja Católica e à representação material da fé cristã -, consagrado em todas as regiões, mas, especialmente, em Minas Gerais e nas construções jesuíticas. **O Estado, a partir de sua própria ossatura material, promovia também a monumentalização da fé.** (CHUVA, 2009. P. 217-218) [grifos nossos].

O bem, ao ser tombado deveria ser preservado pelo proprietário, que caso não possuísse recursos poderia solicitar auxílio ao SPHAN. Ocorre que, a escolha quanto aos bens que seriam reparados com recurso estatal era realizada a partir de critérios subjetivos, o que “[...] permitia aos agentes do Sphan tratamentos diferenciados na escolha dos bens, cujas obras seriam financiadas pelo poder público” (CHUVA, 2009, p. 170). Tal fato também era percebido quanto a decisão de quais bens deveriam ser tombados ou não, posto que, não havia critérios objetivos a orientar os pareceres e decisões. Esse conjunto de fatores resultou na proliferação de tombamentos sem investimento na conservação do bem<sup>141</sup> (CHUVA, 2009; SANTOS, 2015).

Outro ponto que destaca o patrimônio cultural de “pedra, cal e fé católica” é o fato de na primeira década de atuação do SPHAN mais de 50% dos bens tombados pertenciam a igreja católica, e mais que isso, a igreja também foi a maior beneficiária das obras de restauração realizadas pela agência estatal. Vale ressaltar que, alguns representantes da igreja, eventualmente eram contrários ao tombamento dos imóveis por conta da imposição de não modificabilidade, mas ainda assim, nesses casos o SPHAN realizou o tombamento (CHUVA, 2009).

A partir de tal concepção, a maioria dos bens arquitetônicos escolhidos foram e são as construções religiosas, posto que, tais construções atendiam aos critérios que norteavam a ação do SPHAN e atualmente atendem aos critérios que norteiam o IPHAN, posto que, as construções religiosas representam a beleza e a verdade buscada pelos agentes estatais, por apresentar qualidade construtiva, segundo as justificativas apresentadas nos pareceres dos processos de tombamento (CHUVA, 2009; FERREIRA e SANTOS, 2018).

O órgão buscava imóveis, bens arquitetônicos do século XVIII, o que criou as possibilidades da institucionalização da arquitetura modernista, que enfatizou a monumentalidade<sup>142</sup>, e possibilitou o destaque da atuação dos arquitetos ou

---

<sup>141</sup> De acordo com Márcia Chuva, no caso dos bens tombados na França, país que inspirou a nossa legislação, “[...] com a lei de 1913 o Estado francês passa a financiar 50% das obras de restauração dos imóveis “classificados”, gerando um ônus real ao poder público, que compartilhava, assim, efetivamente, da restauração do “patrimônio nacional” por ele designado como tal” (CHUVA, 2009, p. 172).

<sup>142</sup> Sobre a escolha dos bens e monumentalidade, Alessandra Rodrigues Lima escreveu, “Os intelectuais, a partir das noções de história, estética e monumentalidade, iniciaram a busca de uma tradição brasileira e

engenheiros<sup>143</sup>, e os arquitetos a partir da autoatribuição de ser o profissional da modernidade, mostrava-se como os profissionais mais aptos para selecionar os bens que deveriam ser tombados. Havia uma delimitação de atuação com profissionais de outras áreas, “[...] segundo Lucio Costa, o historiador não era dado objetividade, considerada necessária no exercício diário de proteção ao patrimônio histórico e artístico nacional, encontrando-se dentro do órgão, apropriadamente, nos espaços à reservados produção discursiva” (CHUVA, 2009, p. 205). Vale ressaltar que, profissionais de outras áreas não permaneceram muito tempo nos postos<sup>144</sup>. Portanto, a ênfase do período é no “culto ao monumento<sup>145 146</sup>”.

---

inauguraram o processo de identificação e seleção de objetos que, a partir de então, deveriam ser entendidos como marcas da nacionalidade”. (LIMA, 2012, p. 38).

<sup>143</sup> Nas observações de Márcia Chuva, “Arquitetos ligados à vertente modernista ocuparam, desde cedo, postos no Sphan, onde teceram uma rede de relações pessoais na distribuição de projetos e obras de arquitetura e restauração[...] Eles efetivamente tiveram peso significativo no processo de rotinização das práticas de preservação cultural no Brasil, sempre sob a orientação e direção de Rodrigo Meio Franco de Andrade, construindo os meios e as técnicas para se proceder à seleção e à classificação de objetos a serem incluídos na categoria de patrimônio histórico e artístico nacional - os “bens culturais” representativos da nação. Nesse sentido, responsabilizaram-se pela conservação da “materialidade” de uma história, objetivada nos bens arquitetônicos” (CHUVA, 2009, 196-197).

<sup>144</sup> Márcia Chuva informa que, “Dentre os escritores, apenas um representante solitário da categoria, Godofredo Filho, permaneceu por longos anos à frente dos trabalhos do Sphan na Bahia” (CHUVA, 2009, p. 199).

<sup>145</sup> De acordo com Alois Riegl, em texto escrito originalmente em 1903 e posteriormente traduzido no Brasil, “[...]por monumento, no sentido mais antigo e original do termo, entende-se uma obra criada pela mão do homem e elaborada com o objetivo determinante de manter sempre presente na consciência das gerações futuras algumas ações humanas ou destinos (ou a combinação de ambos)” (RIEGL, 2014, p. 31). O autor informa que o século XX o valor que predomina é o da antiguidade, e não mais o valor histórico como foi no século XIX, ademais, a relação dos valores de memória com o culto dos monumentos, tem como ponto de partida o valor de antiguidade (aspecto inatual), valor histórico (estágio evolutivo de domínio sobre determinada atividade humana) e o valor volúvel de memória ou de comemoração (permite que o monumento permaneça vivo na consciência das gerações futuras) (RIEGL, 2014).

<sup>146</sup> Sobre a utilização da ideia de monumentalidade para selecionar os bens culturais e a dificuldade dos agentes do IPHAN em entender a sua aplicação para os bens dos povos negros, Ordep Serra traz a seguinte reflexão: “Até mesmo entre profissionais que lidam com preservação de bens de cultura, ainda se encontra vigendo uma concepção acrítica e limitada de “monumento”, a mais vulgar de todas. Desde este ponto de vista, um monumento é sempre algo de “suntuoso”: um construto (uma edificação, uma obra de arte plástica) que comunica “grandeza”, seja por suas proporções, seja por sua (rica) constituição material, seja por sua feição própria — ou por tudo isso junto — e se vê dotado de valor comemorativo no horizonte de uma história de “grandes feitos”. Nesse esquema ideológico, à hierarquia de sucessos em que a “história propriamente dita” ocupa o nível [acontecimental] superior dos “atos marcantes”, corresponde uma ordenação paralela dos possíveis agentes, que reflete a estratificação da sociedade em apreço. Aos olhos de quem se acomoda a este pobre ideário (sem que sinta a necessidade de refletir, pois o acha pronto nos armazéns de um consenso inquestionado), o monumento detém ainda marca de uma normatização simbólica. Nessa perspectiva, o registro através de meios e processos perenizantes cristaliza formas que se amoldam a uma retórica imperiosa. [...] Quem se apega a semelhantes ideologemas não pode escapar da estreiteza etnocêntrica e do classe-centrismo, mesmo porque não leva em conta os processos de investimento simbólico e de instituição social dos monumentos, não pensa nas diferentes formas de produção da memória, nem se dá conta de que elas se traçam diferentemente em campos culturais diversos: assim, acaba literalmente cego quando confrontado com qualquer coisa que transcenda seu pequeno repertório de estereótipos (SERRA, 2005, p. 201-202).

O Conselho Consultivo do SPHAN ganha destaque a partir de 1946, ano em que passa a julgar os processos de tombamento. Um atributo comum a todos os membros é que eles possuíam inserção política, e ao contrário do quadro técnico que era composto maciçamente por arquitetos, no conselho as especializações eram variadas, juristas, antropólogos, historiadores, historiadores da arte, artistas, arquiteto, arqueólogo e escritor. Ademais, o Conselho Consultivo no período de 1938-1946 tinha apenas uma mulher como membra, Heloísa Alberto Torres (CHUVA, 2009).

A partir do discurso legal, dos profissionais responsáveis pelo parecer técnico dos conselheiros, o Estado brasileiro se autodefiniu como agente de memória da nação e como detentor da tutela do patrimônio cultural, e para consolidação da ideia de nação foram selecionados para o tombamento, os bens que deveriam permanecer na memória, que conforme informado anteriormente, os bens faziam referência ao período colonial, objetos da cultura material, que em última instância, eram monumentos arquitetônicos e eclesiásticos.

A consagração da história contada e criada pelo Estado, a partir dos seus agentes, reafirmou a região de Minas Gerais oitocentista como um marco do processo de fundação da nação, nação “herdeira do desenvolvimento técnico e tecnológico dos portugueses”, posto que, a contribuição portuguesa era considerada majoritária no processo de formação do patrimônio material. Assim, o Estado construiu “[...] **uma visão particular da nação, escolhendo aquilo que melhor representasse a história que pretendia consagrar.** Inaugurou-se, assim, oficialmente, a ação de preservação do patrimônio histórico e artístico no Brasil, fundada na sua identificação com o Estado” (CHUVA, 2009, p. 173) [grifos nossos].

A “arte de inventar o passado” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007) não é neutra, sem propósito pré-definido, ao contrário ela é um ato político. Para dar sentido, valorar o objeto é necessário imprimir marcas do passado, construir narrativas. A busca pela autenticidade dos bens culturais selecionados para garantir a construção da nação como uma entidade estável, coerente e homogênea, e ao mesmo tempo a utilização do discurso da perda, desaparecimento e reconstrução imaginativa, segundo José Reginaldo Santos Gonçalves, resulta nos patrimônios culturais como alegorias. O autor dissertou,

[...] no plano das narrativas nacionais, que uma nação torna-se o que ela é na medida em que se apropria do seu patrimônio. Em outras palavras, as práticas de apropriação e colecionamento são entendidas como um esforço no sentido de restabelecer ou defender a continuidade e a integralidade do que se define a identidade e a memória nacional; um esforço no sentido de transcender a inautenticidade e garantir a “autenticidade” ao restaurar e defender um evanescente “sentimento de ser”. [...] As narrativas sobre patrimônios culturais estão baseadas em narrativas históricas ou antropológicas sobre a memória e a identidade nacionais. Num nível mais explícito, tratam-se de narrativas realistas cujos referentes são os eventos e personagens históricos que formaram a nação, ou as ideias e valores que formam a identidade nacional. Num nível menos explícito, no entanto, essas narrativas apresentam uma dimensão alegórica, uma vez que ilustram concretamente, por meio de objetos, princípios abstratos. Desse modo, pode ser analiticamente produtivo pensar os patrimônios culturais como alegorias por meio das quais ideias e valores classificados como “nacionais” vêm a ser visualmente ilustrados na forma de objetos, coleções, monumentos, cidades históricas e estruturas similares (GONÇALVES, 1996, p. 24-28).

Com o fim do regime varguista o SPHAN passou a ser denominado Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN), de 1946 a 1970, e teve sua organização disciplinada no Decreto-Lei nº 8.534/46, que no art. 2º informou a sua finalidade, “A Diretoria terá por finalidade inventariar, classificar, tomba e conservar monumentos, obras, documentos e objetos de valor histórico e artístico existentes no país”<sup>147</sup>.

A partir da estruturação da DPHAN são consolidados procedimentos administrativos, dentro da perspectiva de racionalização administrativa, e a autorrepresentação dos agentes institucionalizados resultou no estabelecimento de relações pessoais, que constituído enquanto capital simbólico, era mais eficiente em termos de convencimento do que as normas legais. Um ponto destacado por Márcia Chuva em sua análise e que dialoga muito diretamente com a temática aqui abordada é a ligação da DPHAN com estruturas eclesiais, vejamos,

Cabe, por fim, destacar um dado interessante, que foi enunciado no texto do Regimento Interno, ao descrever os poderes instituídos aos quais a Dphan deveria prestar assistência e/ou partilhar responsabilidades: **ao lado dos três níveis de poder público - federal, estadual e municipal -, era também enumerado o eclesial.** O texto parecia sugerir, com isso, a constituição deste em mais uma instância de poder da sociedade política. Nessa **aparente contradição com o princípio formal de Estado laico, revelava-se o comprometimento desse Estado com os interesses da Igreja**, aparelho privado de hegemonia, proprietária de vasto acervo que constituía a maior parte do conjunto de bens tombados pelo Sphan - fiel guardião de seu

<sup>147</sup>BRASIL. **Decreto-Lei nº 8.534/46**. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-8534-2-janeiro-1946-458447-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 21 ago. 2021.

patrimônio -, com quem sempre manteve relações bastante estreitas, ainda que nem sempre harmoniosas (CHUVA, 2009, p. 181) [grifos nossos].

Na década de 1970, o órgão recebeu o nome atual, “Em 1970, ocorreu a reorganização do MEC, pelo Decreto nº. 66.967, de 27 de julho, que gerou algumas modificações na estrutura ministerial, dentre elas, a nova denominação IPHAN, que substituiu a de DPHAN”<sup>148</sup>. A partir da década de 1970, os novos debates sobre os grupos identitários, no Brasil e no mundo, fez crescer os processos de participação da sociedade na conservação dos bens culturais.

No âmbito internacional, após a Segunda Guerra Mundial, a proteção dos bens culturais considerados patrimônio da humanidade é inserida na agenda, tendo como responsável pela execução a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), que precisava da iniciativa dos Estados Nacionais. As políticas culturais, ou políticas de patrimônio para Unesco, apoiavam-se na Convenção do Patrimônio Mundial (1972) e estavam pautadas na diversidade cultural, considerada um dos principais recursos para uma cultura de paz (FONSECA, 2007).

Jefferson Dias de Araújo, na dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do IPHAN, com o título “A Valorização de Terreiros de Matriz Africana ou Afro-Brasileira: um debate jurídico acerca dos instrumentos de proteção no Brasil”, traz as seguintes perguntas:

Em qual momento o negro e a sua ancestralidade começaram a ter valor no processo de composição e reconhecimento do patrimônio histórico e cultural brasileiro? Quais as principais ideias preservacionistas que foram elaboradas no Brasil a partir da década de 1937 até 2020? [...] quais os fatores que contribuíram para que o negro fosse pouco notado naquele tempo, no que se refere à sua cultura sob um olhar crítico e institucional? (ARAÚJO, 2021, p. 28-36).

---

<sup>148</sup> REZENDE, Maria Beatriz *et al.* **Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN) 1946-1970.** In: Dicionário do Patrimônio Cultural. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/52/diretoria-do-patrimonio-historico-e-artistico-nacional-dphan-1946-1970>. Acesso em: 21 ago. 2021.

Para diálogo com a tese concentraremos nas publicações até a década de 1980. O pesquisador buscou a partir da análise dos discursos do SPHAN/IPHAN, especialmente a partir das publicações do órgão realizadas nas Revistas do Patrimônio, para entender o processo em que o “patrimônio cultural afrodescendente foi sendo pensado e protegido” pela instituição. No período de 1937, ano de início da publicação, até 1983, não há destaque para os bens culturais dos povos negros, e a população negra quando é apresentada na revista sempre aparece em postura de “serviço” dentro da sociedade escravista brasileira. De acordo com Jefferson de Araújo,

As Revistas do Patrimônio publicadas pelo IPHAN, até 1983, possuem textos em sua maioria acerca de conteúdos relacionados a estudos de material arqueológico, etnográfico, monumentos religiosos do catolicismo (por exemplo, capelas da Bahia, de Pernambuco, São Paulo e de Minas Gerais), arquitetura jesuítica no Brasil, decoração de malocas indígenas, mosteiros, pinturas coloniais e religiosas, fortificações, móveis antigos, fotografias, palácios, cidades como a de Ouro Preto, engenhos, desenhos do período colonial, entre outros. **O que se percebe é que não se pensava nas referências culturais do negro, ou mesmo, da cultura popular. De maneira geral, o que se priorizava era a herança de um Brasil Império e o espírito dominante de Portugal. Nesse período, não são destacados os bens culturais afro-brasileiros como objeto de estudo** (ARAÚJO, 2021, p. 34) [grifos nossos].

Márcia Chuva (2009) em seu texto apresentou a preocupação do SPHAN em criar a narrativa da nação a partir de bens arquitetônicos essencialmente ligados à religião católica. Tal fato é encontrado por Jefferson Dias de Araújo nas Revistas do Patrimônio, havia uma preocupação com a arquitetura religiosa, mas não era toda e qualquer arquitetura, não era a arquitetura dos povos negros, havia um campo muito bem marcado. Assim,

**Nos discursos elaborados pelos intelectuais nesse período, nota-se uma preocupação em valorizar monumentos de arquitetura religiosa no Brasil.** Tais intelectuais afirmavam que esses bens eram a maior parte dos monumentos arquitetônicos nacionais e defendiam que era preciso dar preferência a estudos a fim de se investigar tais monumentos religiosos com os seus contextos históricos. Nesse sentido, chama atenção o fato de que **na Revista de número 1, de 1937, foi utilizada, para se fazer a ilustração da capa da revista, uma documentação fotográfica referente à igreja do antigo colégio dos jesuítas em São Pedro de Aldeia, no Rio de Janeiro** (ARAÚJO, 2021, p. 35) [grifos nossos].

Jefferson de Araújo (2021) enfatiza, e concordamos, a capa da revista demarcava o tipo de patrimônio que deveria ser valorizado e protegido, aqueles relacionados ao processo colonial português e de origem católica. Na Revista de números 3, de 1939, e



04, de 1940, o discurso continua voltado para obras sacras, luso-imobiliário, capelas e desenhos arquitetônicos, notando-se, assim, cada vez mais uma busca pelos valores artísticos e históricos nacionais da história da arte.

Os números subsequentes da revista continuam a abordar os monumentos portugueses e o patrimônio religioso, como obras sacras, capelas e construções coloniais, ou seja, não foi valorizada a “pluralidade cultural da identidade brasileira”. Os textos que trataram de alguma forma sobre a população negra, até o início da década de 1980, foram os seguintes: a) em 1941, Francisco Marques dos Santos escreveu o artigo “O ambiente Artístico Fluminense à Chegada da Missão Francesa em 1816” em que analisa desenhos do Rio de Janeiro oitocentista e as gravuras em que os negros aparecem são no seu cotidiano como escravizados; b) em 1946, Gilberto Ferrez escreveu o artigo “A Fotografia no Brasil e um de seus mais dedicados servidores; Marc Ferrez (1843-1923)” e mais uma vez, quando a população negra aparece é exercendo o trabalho braçal no contexto urbano do Rio de Janeiro; c) em 1956, tivemos dois textos, “Rugendas no Brasil: Obras inéditas”, de David James, em que os desenhos de Rugendas demonstram a forma como o negro era tratado na sociedade baseada em trabalho escravo; e “Imagens e Notas do Brasil”, de Johann Moritz Rugendas, em que o autor descreve os negros escravizados e os negros livres do século XIX<sup>149</sup>; d) Em 1969, “Palestra Proferida por Rodrigo M. F. de Andrade”, que traz palestra de Rodrigo Melo Franco de Andrade proferida em 1968, apresenta a narrativa do surgimento das gerações de mestiços da população mineira como criadora dos bens tombados em Minas Gerais, em que a partir do processo de miscigenação, os negros e os indígenas não teriam imprimido sinais da sua origem na produção dos bens.

Na década de 1980 os agentes do IPHAN começaram a expressar maior preocupação com a execução da política cultural, em como aliar a presença dos “monumentos” e os instrumentos de planejamento urbano das cidades. A Revista do Patrimônio de 1984 tinha como objetivo analisar os conceitos que eram utilizados pelo órgão até então para tombar um bem, trazendo questionamentos como “o que é cultura? O que é patrimônio cultural e como preservá-lo? O que preservar para o futuro?”. É essa

---

<sup>149</sup> Em seu texto que foi publicado em 1860, o autor associa as religiões dos povos negros ao paganismo, “O negro, na visão de Rugendas, ao ser transladado da África para a América, morria em seu ser, e pouquíssimos eram os vestígios culturais e costumes religiosos encontrados no Brasil. Para ele, a sobreposição do catolicismo (cristianismo) apagava quase que completamente a ancestralidade religiosa dos povos escravizados, pois a relacionava com o paganismo” (ARAÚJO, 2021, p. 45).

revista de nº 20, que após 47 anos do seu lançamento, abordará especificamente sobre a religiosidade afro-brasileira (ARAÚJO, 2021).

O texto “Antropologia e Patrimônio Cultural”, de Gilberto Velho<sup>150</sup>, relator do processo de tombamento do Terreiro da Casa Branca, apresenta preocupação com as questões relacionadas à preservação da cultura brasileira que não incluía as culturas que estão à margem, posto que, não legitimadas pelas elites. É importante ressaltar que 1984 é o ano do tombamento provisório do Terreiro da Casa Branca, que após longos debates, empate e voto de Minerva do Secretário Marcos Vilaça, o Conselho Consultivo do IPHAN aprovou o primeiro tombamento de terreiro no país, ou seja, é a primeira vez que o Estado brasileiro reconhece a importância histórica e cultural dos povos negros e sua religiosidade. De acordo com Jefferson de Araújo,

Na visão de Velho, o Estado é responsável por garantir uma política cultural que abranja a diversidade, o pluralismo cultural, dando voz àqueles que não aparecem. [...] Outro aspecto de destaque no texto de Gilberto Velho tem a ver com a revelação da cultura desses que estão à margem da política cultural a uma sociedade que **é formada por um discurso de história oficial e da cultura dominante do que seria considerado como patrimônio cultural da nação**. Os grupos aos quais o autor se refere, por exemplo, são adeptos das **religiões de matriz africana ou afro-brasileira e outras referências culturais do negro** que ocupam posições hierarquicamente subordinadas ou inferiores na sociedade. É interessante notar, que, com base numa visão antropológica, por esses grupos estarem à margem dessa história e política oficial, acabaram, muitas vezes, não tendo a oportunidade de conseguir perpetuar a sua cultura no tempo como parte integrante da cultura oficial da nação reconhecida pelo Estado. Por outro lado, **conseguiram repassar às gerações futuras, por meio da oralidade, suas simbologias, tradições e fundamentos, o que diz respeito à própria ideia de valorar ou disseminar os conhecimentos adquiridos a futuros adeptos da religiosidade africana, e sua importância histórica no contexto nacional** (ARAÚJO, 2021, p. 61) [grifos nossos].

No ano de 1986 foi publicado mais um texto sobre o tombamento do Terreiro da Casa Branca, com o título “A Coroa de Xangô no Terreiro da Casa Branca”, de Maria

---

<sup>150</sup> De acordo com Desirée Tozi e André Luis Nascimento dos Santos, sobre a reprodução dos “conhecimentos” produzidos sobre o povos de terreiros no período de formação do campo de estudo, pelos servidores e conselheiros do IPHAN, “É interessante observar que, dentro do processo administrativo, as fontes de É interessante observar que, dentro do processo administrativo, as fontes de informação sobre o candomblé e sobre o terreiro referem--se quase sempre às obras dos já se quase sempre às obras dos já citados pesquisadores e antropólogos brancos, cujos estudos se vinculam ao universo acadêmico, utilizados como base técnico--teórica para endossar o discurso de legado cultural teórica para endossar o discurso de legado cultural atribuído ao terreiro (Verger, Edson Carneiro, Vivaldo Costa Lima, Donald Pierson, Juana erger, Edson Carneiro, Vivaldo Costa Lima, Donald Pierson, Juana Elbein); o próprio relator e defensor do processo dentro do Conselho consultivo do Iphan, Gilberto Velho, vem dessa linhagem acadêmica” (TOZI e SANTOS, 2018, p. 201).

Bernadete Capinam e Orlando Ribeiro<sup>151</sup>, e “[...] pela primeira vez na história da Revista do Patrimônio, foi publicado um texto cuja abordagem se deu em relação aos bens materiais e imateriais composto em um território de religiosidade africana no Brasil” (ARAÚJO, 2021, p. 64). Nas edições a partir da década de 1990, a revista passa a contar com textos de autoras/es que não faziam parte do órgão e novas temáticas começaram a fazer parte das páginas, tais como: reconhecimento da pluralidade de identidades, cultura popular e cidadania.

Foi na década de 1980 no âmbito da Fundação Nacional próMemória (FNPM), órgão operacional que funcionou ao lado da SPHAN foi gestado o projeto “Etnias e Sociedade Nacional” do antropólogo Olympio Serra, que apresentava a perspectiva de ampliar o conceito de patrimônio cultural. As ações da FNPM e do Centro Nacional de Referências Culturais (CNRC) aproximaram a política da SPHAN dos setores até então marginalizados, como por exemplo, o patrimônio cultural negro, e os conceitos surgidos foram incorporados na Constituição de 1988.

Inspirados por Olympio Serra, em 1981 Ordep Serra e Orlando Ribeiro de Oliveira elaboram o MAMNBA, que tinha como objetivo “identificar os principais monumentos do culto afro-brasileiro e definir uma política de proteção eficaz que a eles se adequasse” (SERRA apud QUEIROZ, 2015, p. 24). A partir dos estudos realizados o conceito de patrimônio cultural foi pensado “para além do patrimônio já consagrado e predominantemente representado por bens que aludiam à “fatos memoráveis”, monumentos e obras de arte da cultura luso-brasileira” (CUNHA, 2018, p. 42).

As ações do projeto MAMNBA e as reivindicações dos povos de terreiro, em especial do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, resultou no pedido de tombamento do terreiro. Havia o reconhecimento da necessidade de preservar o terreiro, porém, não era pacífico o entendimento de que seria cabível o tombamento, isto porque, muitos questionavam o que um terreiro possuía enquanto beleza arquitetônica que merecesse ser resguardado pelo Estado brasileiro. Um dos grandes debates estava assentado no fato de que alguns conselheiros entendiam que não era possível tomar uma religião, porém, tal fato não foi impedimento para o tombamento dos espaços religiosos de matriz católica durante as

---

<sup>151</sup> Os autores participaram da equipe do MAMNBA. A historiadora participou em 1983 da Comissão de Defesa da Casa Branca.

décadas que sucederam a criação do SPHAN, fato relatado por Gilberto Velho (2012) parecerista do processo de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (SANTOS, 2015).

O patrimônio cultural defendido pelos agentes estatais e Conselho Consultivo do SPHAN/IPHAN, que estava em “iminência de desaparecimento” e que deveria ser defendido e apropriado pela nação representava o que o Estado Brasileiro desejava designar enquanto o que era nação. Sendo o patrimônio cultural expressão da identidade nacional, preservar o patrimônio cultural é preservar a nação, e “as políticas de patrimônio cultural são interpretadas como performances alegóricas dramatizando a busca de uma identidade em perigo” (GONÇALVES, 1996, p. 34), uma identidade que pode ser miscigenada, mas não pode ser negra.

De acordo com as discussões apresentadas, no período a atuação do IPHAN/SPHAN era marcada pelo “culto ao monumento”, ao patrimônio de “pedra, cal e fé católica”. Provavelmente por isso, Ordep Serra, ao escrever texto sobre o tombamento do Terreiro da Casa Branca traz o seguinte título, “Monumentos Negros: uma experiencia”. O mapeamento realizado pelo SPHAN/IPHAN e proposto por Ordep Serra e Orlando Ribeiro de Oliveira, também trazia essa ideia de monumento, vejamos, “Mapeamento dos Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA)”. O texto do Projeto MAMNBA, é provavelmente o primeiro a trazer as expressões “patrimônio negro” e “monumento negro”. Após o mapeamento foi realizado um estudo específico sobre o conjunto monumental do Terreiro da Casa Branca. Ordep Serra destaca que,

[...] **apenas os monumentos relacionados com a história dos setores dominantes vinham merecendo atenção**, enquanto muitas vezes se reduzia a mero registro folclórico as referências comuns à memória do negro e de outras etnias dominadas. Propunham a realização de um levantamento, de um inventário, e a adoção de medidas eficazes para a proteção do acervo visado. [...] Em seguida, a equipe do Projeto MAMNBA empreendeu dois estudos de caso sobre importantes conjuntos que se achavam em situação crítica no momento. Um desses estudos resultou no primeiro plano sistemático de preservação do Parque de São Bartolomeu, trabalho que não chegou a ser executado, mas até hoje é considerado uma referência importante pelos técnicos e grupos empenhados na defesa da reserva. **O outro estudo teve como objeto o conjunto monumental do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho** (SERRA, 2005, p. 174- 175) [grifos nossos].

O estudo sobre o ciclo das políticas públicas de proteção do patrimônio cultural das religiões afro-brasileiras “demonstra que ainda há dificuldade para que a questão da preservação dos terreiros conquiste a agenda governamental. Houve janelas de oportunidades<sup>152</sup> em 1986, 2000, 2005, 2008, 2013, 2014 e 2015, mas na verdade poucos terreiros são tombados de forma definitiva pelo IPHAN, em todo Brasil” (FERREIRA e SANTOS, 2018, p. 81). Em 2018 mais uma janela foi aberta resultando no tombamento de terreiros que lutavam pelo reconhecimento estatal quanto a sua importância religiosa e cultura, são eles o Tumba Junsara (Salvador/BA) e o Ilê Obá Ogunté – Sítio de Pai Adão (Recife/PE)<sup>153</sup>.

Um dos entraves a ser superado na relação IPHAN e povos de terreiro é a participação destes no ciclo das políticas culturais e nas ações de acautelamento. Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses ressalta o deslocamento trazido pela Constituição de 1988, em que quem deve valorar o bem cultural é a sociedade e não o Estado, porém, “O uso cultural da cultura ao invés de estabelecer uma interação das representações e práticas, privilegia as representações que eliminam as práticas. O simbólico substitui as condições concretas de produção e reprodução da vida” (MENESES, 2012, p. 29).

De acordo com Juliana da Mata Cunha, técnica do IPHAN, na dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do IPHAN, com o título “*Quem pode mais do que o dono da casa? Participação social no processo de patrimonialização do Terreiro Ilê Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão) no Recife-PE*”,

O Terreiro da Casa Branca, além de ter sido o primeiro terreiro tombado em âmbito federal, representou, de fato, um primeiro contexto efetivo de preocupação do órgão com a preservação e o reconhecimento de bens da

---

<sup>152</sup> Termo utilizado no âmbito dos estudos sobre o ciclo de políticas públicas, “O momento em que a janela se abre para a questão é denominado de *policy windows*, e é necessário aproveitá-lo, posto que, transitório, pequeno e escasso. A junção das três dinâmicas num pacote único aumenta a possibilidade de um tema ou uma questão se tornar parte da agenda de decisão, e aqui mais uma vez é importante a participação dos *policy entrepreneurs*. [...] A janela se abriu para a questão da preservação dos Ilês Axés a partir da combinação do fluxo de problemas, em decorrência do grande número de terreiros existentes em Salvador, o iminente perigo de desabamento e expulsão da comunidade do Terreiro da Casa do local de culto (evento) e do *feedback* quanto as políticas culturais executadas pelo governo brasileiro até então; e, do fluxo político, mudança de governo, mudança no clima nacional e organização dos terreiros e do movimento negro. Foi preciso aproveitá-la, posto que, o Terreiro da Casa Branca foi tombado provisoriamente em 1984 e definitivamente em 1986, comprovando a tese de Kingdon de que as janelas são transitórias, o próximo tombamento definitivo de terreiro no Brasil só ocorre em 2000” (SANTOS, 2015, p. 75-76).

<sup>153</sup> O processo de tombamento do Tumba Junsara começou em 2004 (Processo nº 1517-T-04) e do Ilê Obá Ogunté – Sítio de Pai Adão foi iniciado em 2009 (Processo nº 1585-T-09), portanto, ter um espaço religioso afro-brasileiro tombado não é um processo simples e rápido.

cultura afro-brasileira enquanto patrimônio cultural brasileiro [...] e de mudança de paradigma de reconhecimento e da própria noção de patrimônio cultural. [...] Foi no bojo do processo de democratização do país, anos 1970 e 1980, que se passou a discutir com mais afinco a democratização da preservação de bens culturais e a própria ampliação do conceito de patrimônio. Momento em que movimentos sociais passaram a lutar pelo reconhecimento de seus direitos culturais, direito à memória e pelo reconhecimento de seu patrimônio, até então não reconhecido oficialmente pelo Estado (CUNHA, 2018, p. 25-26).

A técnica e pesquisadora Juliana Cunha, em seu estudo, ressalta que, apesar de nos pareceres do Conselho Consultivo ser frequente a citação quanto a pretensão do Estado minimizar “a enorme dívida do Estado para com os afrodescendentes, através do reconhecimento do valor fundamental de sua valiosa contribuição na formação do povo brasileiro” (CUNHA, 2018, p. 36), na prática, os entevos continuaram. Ou seja, os laudos e estudos antropológicos que são exigidos para instrução dos processos de tombamento de terreiros não são comuns em outros processos de tombamento (CUNHA, 2018). Ainda sobre a participação limitada das comunidades de terreiros nos procedimentos, Desirée Tozi e André Luis Nascimento dos Santos, informam que,

A ausência de “fala” das lideranças de das lideranças de candomblé interessadas, tanto no laudo como no parecer, indica como a categoria de “patrimônio” ainda é pertença da intelectualidade e do poder público, e como a agência e o protagonismo do povo de santo sobre essa categoria não ficam evidentes no processo (TOZI e SANTOS, 2018, p. 204).

O tombamento dos terreiros e a promulgação da Constituição de 1988, que traz diversas garantias as minorias étnicas que representam uma estética rechaçada pelo Estado, trouxeram poucas modificações em termos práticos (CUNHA, 2018; SANTOS, 2015), posto que, o IPHAN continua priorizando a preservação de “edifícios de Estado e religiosos, de recorte colonial e elitista” (MOSSAB, 2016). E os técnicos do IPHAN ainda possuem dúvidas quanto ao processo de patrimonialização dos terreiros (CUNHA, 2018).

O IPHAN tem priorizado, quando patrimonializa os bens dos povos de terreiros, em regra, a história contada pelos antropólogos brancos/embranquecidos<sup>154</sup> que

---

<sup>154</sup> Dialogando com as críticas apresentadas no artigo/capítulo 1, em que os estudos realizados pela pesquisadora Ruth Landes não receberam o destaque que foi dado as pesquisas realizadas por homens brancos, Desirée Tozi e André Luis Nascimento dos Santos, informam que, “É provável que a ausência de referências à obra de Ruth Landes nos pareceres e laudos dos processos de tombamento, apesar da parceria dela com Edison Carneiro, deva-se se à crítica que foi atribuída, por colegas antropólogos, à “Cidade da Mulheres”, em parte porque a antropóloga não seguiu a linha de coerência e integração em sua análise do candomblé afro-brasileiro [...] Sua etnografia dos candomblés baianos na década de cada de 1930 iniciou uma tendência de estudos na antropologia sobre a presença das mulheres e dos homossexuais no candomblé

escreveram sobre uma noção idealizada do candomblé, baseada na matricialidade, antiguidade, pureza e nagocentrismo<sup>155</sup>. Fato que resultou no tombamento de terreiros da nação Ketu<sup>156</sup>, na invisibilização ainda maior dos terreiros de outras nações, e hierarquização dos bens culturais (SANTOS, 2015; TOZI e SANTOS, 2018). Essas descrições idealizadas e padronizadas do candomblé,

[...]podem ter criado um modelo fictício de terreiro, o que pode nos dar indício para compreender a dificuldade que o corpo técnico do de nos dar indício para compreender a dificuldade que o corpo técnico do Iphan encontra em identificar valores patrimonializáveis em terreiros de religiões afro-brasileiras que não espelhem as características dos candomblés eternizados pela academia (TOZI e SANTOS, 2018, p. 189).

No 2014, tínhamos sete terreiros tombados definitivamente, um localizado em São Luís/MA e os demais em Salvador/BA, o que demonstra a escolha sobre o local, a cidade que foi estudada pelos antropólogos nas primeiras décadas do século XX, assim como, uma concentração na nação dos terreiros etnografados, cinco terreiros da nação Ketu, um terreiro da nação Angola e um terreiro da nação Jeje (SANTOS, 2015). Em pesquisa realizada anteriormente apresentei a seguinte reflexão,

Dentro da religião Candomblé há uma quantidade de nações e entre as religiões de matriz africana não existe só o candomblé, mas a Umbanda, o Jarê, o Xangô, Omolocum, Batuque, entre outras religiões. Na presente pesquisa observou-se que o Estado tem priorizado o tombamento de terreiros de uma religião e de uma nação, o candomblé da nação Keto. Então surge o seguinte questionamento, a escolha estatal está pautada nas análises sociais e higienistas sobre os negros publicadas nos séculos anteriores? (SANTOS, 2015, p. 107).

---

e na sociedade brasileira, assim como de adotar uma posição de como de adotar uma posição de “parcialidade” com relação ao tema de seu estudo. Provável que esse enfoque de Landes nas dualidades e tensões dentro dos candomblés se chocasse com o discurso de unidade, homogeneidade e aristocracia que permeia a narrativa patrimonial. [...] Apesar de constar das referências bibliográficas dos processos de tombamento, a obra de Landes, não ocupa lugar central nos discursos patrimoniais, que muitas vezes utilizam as etnografias apenas como referência ou citação, sem a crítica ou problematização/contextualização de sua produção, o que vem gerando uma narrativa do patrimônio religioso afro-brasileiro a partir de uma lente da “exoticidade”. (TOZI e SANTOS, 2018, p. 194-195).

<sup>155</sup> Outra referência recorrente nos textos de patrimonialização de terreiros, Edison Carneiro, no texto originalmente publicado em 1948, propõe-se a observar e sistematizar as diferentes crenças religiosas dos negros no Brasil, recuperando como mote para sua empreitada a polêmica do “nagocentrismo” da obra de Nina Rodrigues que pretendia versar sobre a “os cultos de origem africana, **tendo por modelo a religião dos nagôs**”, cuja especificidade não reflete a diversidade de crenças distribuídas pelo território brasileiro. Assim, a obra é uma tentativa de construção de uma tipologia a partir das pesquisas que a obra de Nina Rodrigues inspirou” (TOZI e SANTOS, 2018, p. 194).

<sup>156</sup> “[...]grupos organizados em torno de um conjunto litúrgico e estrutura político-social projetados a partir de um modelo yoruba, de culto a ancestralidade dos povos da região dos atuais Nigéria e Benin” (TOZI e SANTOS, 2018, p. 200).

De acordo com Desirée Tozi e André Luis Nascimento dos Santos, os discursos etnográficos que subsidiaram os primeiros processos de tombamento de terreiros de candomblé no IPHAN, e que resultaram no tombamento definitivo do Ilê Axé Iyá Nassô Oká - Terreiro da Casa Branca (1986), Ilê Axé Opô Afonjá (1998), Ilê Axé Iyá Omim Iyamassé- Terreiro do Gantois (2000) e Ilê Maroiálaji Alaketu - Terreiro do Alaketu (2000), todos localizados em Salvador/BA, tem “[...]dificultado a execução de outros processos de tombamento de terreiros, uma vez que os “antigos” candomblés etnografados na primeira metade do século XX criaram um modelo com o qual o Iphan não consegue enquadrar terreiros de outros estados e perfis” (TOZI e SANTOS, 20128, p. 188).

Ademais, Juliana Cunha (2018) informa que, os procedimentos institucionais para realização do tombamento de terreiros não sofreram modificações, mais de trinta anos após a realização do primeiro tombamento. Assim como, a participação social<sup>157</sup> dos membros dos terreiros nos processos de tombamento não é algo relevante para o IPHAN, apesar do que elenca a Constituição Federal de 1988, no art. 216, § 1º “O Poder Público, **com a colaboração da comunidade**, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação”<sup>158</sup> (BRASIL, 2020, p. 90-91) [grifos nossos].

Apesar da ausência de relevância para a agência estatal, as comunidades participam, em especial na produção dos estudos que instruem os processos. E mais um ponto de grande gravidade, que confirma dado encontrado em 2013-2015 (SANTOS, 2015), o IPHAN protela a análise dos pedidos de tombamento,

---

<sup>157</sup> Quanto a baixa participação da sociedade no ciclo das políticas culturais, Aloisio Magalhães já apontava nas décadas de 70 e 80, os possíveis caminhos para aproximar a sociedade brasileira do patrimônio cultural, são eles: “buscar instrumentos para incluir no conjunto dos bens legalmente protegidos testemunhos das culturas indígenas e afro-brasileiras e abrir a prática política para a participação da sociedade” (FONSECA, 2007, p. 168).

<sup>158</sup> De acordo com Márcia Chuva, “A ampliação da noção de patrimônio foi consagrada constitucionalmente em 1988, momento em que o decreto-lei nº 25/1937 foi reinvestido de atualidade, na medida em que os agentes envolvidos com a preservação cultural adaptaram sua aplicação aos novos preceitos. Não contemplava ainda as novas formas de proteção, posto que esse dispositivo legal regulamentava apenas o instituto do tombamento. A Constituição de 1988, no seu artigo 216, definiu de forma mais detalhada e ampla o que seria merecedor de proteção tutelar e novas formas para sua efetivação além do tombamento, embora até hoje não regulamentadas por lei” (CHUVA, 2009, p. 149).



[...] durante muito tempo, as solicitações de tombamento de terreiros no âmbito federal foram proteladas pelo Iphan, sendo tratadas como algo sob o qual a instituição não tinha muito domínio, cujos técnicos não se consideravam aptos para instruir os respectivos processos de reconhecimento e valorização. Isso resultou em um acúmulo de processos de tombamento de terreiros na instituição, desde o tombamento da Casa Branca, em 1984. O que implicou também, na demora da instrução dos processos e atendimento das novas demandas de reconhecimento desses templos enquanto patrimônio. Sob o pretexto de serem edificações ou processos complexos demais para o entendimento e instrução pelos técnicos do Iphan, a instituição demorou exatamente 15 anos desde o tombamento do primeiro terreiro em âmbito federal para voltar a reconhecer outra casa religiosa de matriz africana como patrimônio cultural brasileiro, no caso, o *Ilê Axé Opô Afonjá*. Assim, ao mesmo tempo, que estava aberta a possibilidade de ampliar a política de patrimonialização para o reconhecimento de bens culturais de grupos e comunidades que há tempos permaneciam excluídos dessa política, **o fato desses bens nunca terem sido motivo de preocupação e valorização do Estado proporcionava um novo discurso de exclusão, o da “complexidade”**<sup>159</sup><sup>160</sup> (CUNHA, 2018, p. 37) [grifos nossos].

No momento da escrita da dissertação, no período de 2013- 2015, um dos objetivos era, a partir da leitura dos processos, traçar um padrão para a escolha do IPHAN, quais critérios eram aplicados, e ao final foi apresentado um quadro com os dados encontrados, posto que, até aquele momento o órgão não publicizava os critérios utilizados para patrimonializar os terreiros (SANTOS, 2015). No ano de 2016, a partir da

---

<sup>159</sup> De acordo com Juliana Cunha, para exemplificar a protelação do IPHAN, “O processo de tombamento da Casa de Oxumaré - Ylê Oxumaré Araká Ogodô foi o mais demorado, prolongando-se durante 11 anos no Iphan[...] Não foi possível identificar o motivo real da demora, ou da necessidade de tantos laudos, mas ao que parece o processo foi protelado pelo órgão até ser constrangido por pressão social, no caso, até os representantes do terreiro mobilizarem- se reivindicando formalmente a finalização do processo. O tombamento, por fim, ocorreu em 27 de novembro de 2013, quando o Conselho Consultivo votou em favor do reconhecimento desta casa” (CUNHA, 2018, p. 42-43).

<sup>160</sup> A categoria de profissionais que nos primeiros anos do SPHAN/IPHAN conseguiam defender o tombamento das igrejas, mesmo quando os seus representantes tentavam recusar o tombamento, entendem como complexa a análise dos pedidos de tombamento de terreiros. A criação do Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT) busca trazer maior definição sobre os procedimentos, “Devido à “insegurança” dos técnicos, sobretudo os arquitetos, na instrução de processos de tombamento de Terreiros e à falta de priorização do órgão no reconhecimento e valoração destes bens, acumularam-se muitas demandas ao longo do tempo. Finalmente com a criação do GTIT foi possível avançar na capacitação de técnicos para compreensão da diversidade e riqueza cultural das diferentes casas tradicionais de religiões de matrizes africanas e na própria definição e normatização de procedimentos para identificação, valoração, reconhecimento, definição de parâmetros e fiscalização desses bens” (CUNHA, 2018, p. 44). A atuação do GTIT resultou na publicação de duas portarias, Portarias nº 188, de 18 de maio de 2016, que aprova ações para preservação de bens culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, e a Portaria nº 194, de 18 de maio de 2016, que dispõe sobre diretrizes e princípios para a preservação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, considerando os processos de identificação, reconhecimento, conservação, apoio e fomento. De acordo com Juliana Cunha, a atuação do GTIT resulta em menor resistência dos técnicos na análise dos processos de tombamento de terreiros, “Com a criação do GTIT pela Portaria nº537, de 20 de novembro de 2013, e o estabelecimento de diálogos mais intensos junto aos membros de terreiros tombados e em processos de tombamento, além é claro, de uma discussão mais ampla e multidisciplinar dentro do próprio Iphan, os técnicos tornaram-se menos resistentes ao tombamento de terreiros, usando realizar inclusive, estudos mais abrangentes e aprofundados como mapeamentos, inventários de conhecimento sobre terreiros” (CUNHA, 2018, p. 45).

Portaria IPHAN n° 194, o órgão apresentou os critérios utilizados para o tombamento de terreiros, denominados na portaria de “Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana/PMAF”, são eles:

Para o tombamento de bens de PMAF, os critérios, em linhas gerais, são os mesmos aplicados a qualquer outro tipo de bem e ditados pelo Decreto Lei 25/1937, como excepcionalidade e singularidade, ou seja, parte-se do pressuposto que o bem tenha relevância suficiente para que seja considerado patrimônio nacional. Assim, deve-se levar em conta que o reconhecimento tem caráter seletivo, uma vez que nem tudo que tem valor cultural tem valor patrimonial. Dentre estes critérios devem ser considerados a antiguidade (época de construção), a continuidade histórica (sucessão dentro da casa), a matricialidade (origem étnica e relações familiaridades entre casas), capacidade de produção e reprodução da tradição, e sua representatividade dentro da tradição em que se insere<sup>161</sup>.

Outra questão era a existência da Coleção Museu de Magia Negra<sup>162</sup>, tombada em 1938, que representou e representa mais um capítulo da violência sofrida pela população negra e povos de terreiro, em que os objetos de culto foram colocados no mesmo museu que abrigava peças relacionadas à criminologia “[...], a coleção em 1945 passa a fazer parte do Museu de Criminologia, registrado como Museu Científico do Departamento de Segurança Pública que também abriga, entre outras coisas, objetos de presos políticos, uma coleção de armas e bandeiras nazistas” (LIMA, 2012, p. 43).

Com base no art. 157 do Código Penal de 1890<sup>163</sup>, promulgado durante o Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, que criminalizava praticar

<sup>161</sup> IPHAN. Portaria IPHAN n° 194, de 18 de maio de 2016. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria\\_iphan\\_194\\_de\\_18\\_05\\_2016.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_iphan_194_de_18_05_2016.pdf). Acesso em: 23 ago. 2021.

<sup>162</sup> A Coleção Museu de Magia Negra do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro foi o primeiro tombamento etnográfico do país inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em 1938. No processo n° 0035-T-38 não há informações e pareceres precisos sobre as razões para o tombamento. “Entretanto, é fato que esse processo de patrimonialização de objetos e peças de magia negra durante muitas décadas foi “relegado” ao esquecimento pelo próprio Instituto do Patrimônio, que relutava em reconhecer qualquer valor patrimonial nesse acervo considerado “bizarro”” (CORRÊA, 2005, p. 408).

<sup>163</sup> “Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curáveis ou incuráveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000. § 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas: Penas - de prisão celular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. § 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles. Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro: Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000. Paragrapho unico. Si o emprego de

espiritismo, magia e outras práticas que estavam direcionadas as religiões afro-brasileiras. Ou seja, apesar do Estado ser constitucionalmente laico, na prática as perseguições às religiões dos povos negros continuaram.

Importante informar que, consta no site do IPHAN, na seção “preservação de bens afrodescendentes, os bens tombados e registrados, que o órgão reconheceu 26 bens relacionados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, aplicando o instrumento do tombamento a 12 bens e do registro para 14, e no âmbito dos 12 bens tombados está o “Museu de Magia Negra: acervo”<sup>164</sup>.

Mais uma vez as religiões afro-brasileiras foram representadas de forma negativa, conferindo materialidade dos discursos intelectuais sobre a religião relacionados à criminalização, a diabolização e necessidade de higienização, sendo a Coleção Museu de Magia Negra “uma coleção museológica que representa os conflitos civilizacionais e culturais no campo religioso brasileiro, do ponto de vista de uma sociedade eurocêntrica, iconoclasta, positivista e cientificista” (CORRÊA, 2006, p. 40). Juliana Rodrigues Lima traz diálogo que corrobora com o nosso entendimento sobre o tema,

Nesse aspecto, a “preocupação” do Sphan que culminou na preservação do Museu de Magia Negra não pode ser considerada um reconhecimento, nos moldes do que se pratica atualmente em relação às comunidades quilombolas, terreiros de candomblé ou mesmo às manifestações de natureza imaterial constituintes do universo cultural afro-brasileiro. A lógica higienista e a literatura produzida sobre os negros, no início da atuação do Sphan, indicavam uma percepção negativa de suas manifestações culturais objetificada na criminalização de suas práticas e na apreensão de seus objetos de culto (LIMA, 2012, p. 46).

Se aos bens que foram selecionados para representar a nação resultou na primeira década de atuação do SPHAN em 50% dos bens tombados serem de origem eclesiástica, o único tombamento relacionado à população negra representa o lugar que era destinado aos povos negros nessa sociedade, a “lata de lixo” nas palavras de Lélia

---

qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou aparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade: Penas - de prisão cellullar por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. Si resultar a morte: Pena - de prisão cellullar por seis a vinte e quatro annos”. In: BRASIL. **Decreto n° 847, de 11 de outubro de 1890.** Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm). Acesso em: 26 de ago. 2021.

<sup>164</sup> IPHAN. **Bens tombados e registrados.** Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1938>. Acesso em: 26 de ago. 2021.

Gonzalez (1984). Os povos de terreiro e pesquisadores (CORRÊA, 2006; LIMA, 2012; SANTOS, 2015) defendiam que esta coleção não deveria existir e que o Estado deveria devolvê-los aos locais que sempre deveriam estar, nos locais de cultos, nos espaços de louvação aos orixás, voduns, inkices e entidades, nos espaços religiosos afro-brasileiros.

Em 18 de maio de 2016, a Portaria IPHAN n° 188, que “Aprova Ações para preservação de bens culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”, no anexo I, no eixo valorização, o IPHAN se compromete a realizar a repatriação dos bens aos locais de origem ou articulação com outra instituição que possibilite o acesso ao público, ademais, informa sobre,

Rerratificação do tombamento do Acervo do Museu de Magia Negra (Processo n° 35-T-1938) - submeter ao Conselho Consultivo a proposta de mudança de nome e valores, atributos das peças; Repatriação para os locais de origem ou articulação com outra instituição para a guarda com novo formato museológico; exposição itinerante da coleção pelo país, sendo abrigada em locais que possibilitem o acesso ao público em geral. As ações contidas neste documento fazem parte dos compromissos assumidos pelo IPHAN junto aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, a serem cumpridas no período de quatro anos a partir da data de assinatura desta publicação<sup>165</sup>.

Em 2017 foi iniciada a campanha “Liberte Nosso Sagrado” liderada por Iyá Meninazinha de Oxum, com a reivindicação pela transferência das peças para outro espaço e mudança do nome da coleção para “Acervo do Sagrado Afro-Brasileiro”<sup>166</sup>. Em setembro de 2020 as 523 peças do acervo, resultado de ações da Polícia Civil entre 1889 e 1945, foram transferidas para o Museu da República, no Catete. O acordo entre a Polícia Civil e o Museu da República prevê a participação dos povos de terreiro na gestão do acervo<sup>167</sup>, e a coleção foi renomeada para “Acervo do Nosso Sagrado”<sup>168</sup>.

É partir do tombamento do Terreiro da Casa Branca que a historicidade e cultura dos povos negros e das religiosidades afro-brasileiras adentram na agenda governamental,

<sup>165</sup> IPHAN. **Portaria IPHAN n° 188, de 18 de maio de 2016**. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria\\_iphan\\_no\\_188\\_de\\_18\\_mairo\\_%202016.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_iphan_no_188_de_18_mairo_%202016.pdf). Acesso em: 26 de ago. de 2021.

<sup>166</sup> IBIRAPITANGA. **Palavras ancestrais**: uma história sobre o Acervo Nosso Sagrado. Disponível em: <https://www.ibirapitanga.org.br/historias/palavras-ancestrais/>. Acesso em: 26 de ago. de 2021.

<sup>167</sup> GUIMARÃES, Saulo Pereira. **Após 75 anos, polícia libera bens que contam origem do candomblé no Rio**. <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/20/apos-100-anos-policia-devolvera-bens-que-contam-origem-do-candomble-no-rio.htm>. Acesso em: 26 de ago. de 2021.

<sup>168</sup> MUSEU da República. **Jornada Republicana destaca o acervo do Nosso Sagrado**. Disponível em: <https://museudarepublica.museus.gov.br/jornada-republicana-destaca-o-acervo-do-nosso-sagrado/>. Acesso em: 26 de ago. de 2021.

na agenda do órgão responsável pela execução da política cultural no país, causando um incomodo nos sonhos injustos das elites brasileiras<sup>169</sup>. A inserção do Terreiro da Casa Branca no Livro do Tombo significa que o Estado reconhece que a nação brasileira não é formada por uma unicidade, mas sim uma pluralidade de povos. E mais que isso, significa que os povos negros imprimiram seus sinais de origem, seus sinais africanos nos bens culturais do Brasil. É uma pequena fissura que alavancará junto com outras demandas as propostas e lutas para serem reconhecidos como sujeitos históricos<sup>170</sup>.

E nesse contexto de efervescência pela busca por direitos, pela garantia da liberdade religiosa, por melhores condições de vida, que os povos negros e os povos de terreiro se reúnem, e enquanto novos sujeitos<sup>171</sup>, sujeitos coletivos que demandam direitos ao Estado, e que pautam suas ações a partir da sua dinâmica social, reconhecendo que o direito é realizada na pluralidade comunitária participativa, não no pluralismo jurídico eurocêntrico e capitalista (ARAÚJO e SANTOS, 2019a; VÉRAS NETO, 2010; WOLKMER, 2005).

A movimentação resultou em mudanças no tratamento legal, na concepção sobre liberdade religiosa e patrimônio cultural na Constituição Federal de 1988, e em agosto do mesmo ano foi criada a Fundação Cultural Palmares (FCP), “primeira instituição pública voltada para promoção e preservação dos valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira”<sup>172</sup>. A FCP teve ampla participação nos processos de reconhecimento do Estado quanto as violências causadas, a dívida secular e a implementação de políticas de ações afirmativas,

---

<sup>169</sup> Frase inspiradas nas discussões de Conceição Evaristo.

<sup>170</sup> Porém, ao criar um padrão do que seria um bem de povos de terreiros patrimonializável, a partir das características do Terreiro da Casa Branca e das etnografias produzidas no século XX, “[...] o IPHAN terminou por construir arquétipos valorativos excludentes, algo que não atualiza a noção de patrimônio, ao contrário, restringe” (TOZI e SANTOS, 2018, 201-202).

<sup>171</sup> De acordo com Givânia Maria da Silva, educadora quilombola e membra da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), “Os sujeitos escravizados e suas descendências continuaram livres, porém, privados de direitos mínimos, como saúde, educação, moradia e acesso à terra, direitos negados até hoje à maioria dos negros e negras brasileiros. No caso dos quilombolas, só em 1988 foram reconhecidos como sujeitos de direito pela Constituição Federal” (SILVA, 2019, p. 65). Ademais, Givânia Silva reflete que, ter os direitos assegurados não significa que não estejam em constante ameaça (SILVA, 2019). Afirmção aplicada também aos povos de terreiro, que apesar dos direitos assegurados constitucionalmente sofrem violências diárias que confrontam o texto constitucional.

<sup>172</sup> FUNDAÇÃO Cultural Palmares. **Estrutura organizacional**. Disponível em: [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=95](http://www.palmares.gov.br/?page_id=95). Acesso em: 25 ago. 2021.

apesar do desvirtuamento de suas ações nos últimos anos, com retrocesso no discurso e nas políticas públicas.

Mas, após mais de trinta anos da individualização do primeiro patrimônio negro, o tombamento definitivo do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, as contradições permanecem, ou seja, há poucos bens tombados pelo IPHAN que fazem referência a memória, ao patrimônio afro-brasileiro. Quais são os possíveis motivos? No próximo item buscaremos responder a pergunta, a partir de autoras e autores que contestam o colonialismo e a permanência das violências coloniais na contemporaneidade.

### **3. 2. Patrimonialização dos Terreiros e colonialidade: diálogos com estudos do Sul**

As religiões afro-brasileiras foram gestadas a partir dos processos de resistência dos povos africanos numa sociedade colonial de base escravagista, implantada a partir de acordos entre países europeus, que para explorar gratuitamente a mão de obra dos negros, inferiorizou suas práticas culturais e religiosas, e colocou-os na zona do não ser, da desumanização. A população negra afrodiáspórica, era então apresentada como seres sem alma, inferiores, selvagens, infans, não-civilizados, e a partir do racismo científico<sup>173</sup>, era também esta a população mais propensa ao cometimento de crimes e culpada pelo atraso do Brasil. Apesar de toda a inferiorização no discurso das elites brancas, econômicas e intelectuais, foi a exploração dos corpos desumanizados que garantiu a riqueza e o acesso aos capitais econômicos, sociais, culturais, religiosos e simbólicos.

Como resultado dessa combinação, após a formalização da Abolição da Escravidão, da Proclamação da República e da constitucionalização do Estado laico, o negro de desumanizado passa a ser rotulado como o ser criminoso, vadio, charlatão,

---

<sup>173</sup> Segundo Lorena Silva Oliveira, “O pensamento racista, a colonização e o racismo científico ferozmente buscaram esvaziar, em suas teorias/práticas, a humanidade que mulheres e homens negros possuem. Objetivaram e animalizaram seus corpos como também empenharam em destruir sua cultura, saberes e práticas. Todos estes feitos tiveram como objetivo tornar estes corpos, dóceis, coisas, objetos, de modo que justificasse a utilização dos mesmos como instrumentos de trabalho[...] O saber criminológico eurocentrado, todavia, é constituído pelo discurso do racismo científico que legitimava as diferenças raciais. Logo, os povos não-brancos, em especial os africanos e seus descendentes, são os principais alvos da criminologia positivista. Esta, então, aparecendo como o discurso do poder que objetiva gerir a sociedade de uma forma global, normalizando o corpo social, como ressalta Foucault, irá difundir a ideia de periculosidade que em uma esfera racista fora relacionada a estes indivíduos” (OLIVEIRA, 2018a, p. 64-80).

praticante do “baixo espiritismo”. As mudanças nas estruturas políticas do país não resultaram em real mudança na estrutura social, posto que, o negro que saiu das fazendas foi morar nos cortiços, nas favelas, e as posições de trabalho que conseguiam ocupar eram braçais, mantendo a exploração da força física, ademais, o acesso à educação continuou a não ser uma realidade.

A religião era “coisa do diabo” e seus adeptos pessoas portadoras de doenças psíquicas e/ou inocentes enganadas por charlatões e curandeiros. A cultura do negro poderia ser folclore, mas não arte. Arte é tudo que concerne ao domínio da estética, da criatividade livre e da atividade cultural, e é considerada produtora de emoções e beleza. A arte<sup>174</sup> trazida pelos povos africanos não pôde ser integralmente reproduzida em solo brasileiro, posto que, muitos elementos culturais estavam ligados à corte (MUNANGA, 2019) e a utilização destes elementos dentro da dinâmica social. Mas, os valores mais profundos permaneceram, valores ligados aos ancestrais, aos ofícios aprendidos com as divindades e não com os mortais. Ocorre que, a arte dos povos africanos não foi considerada bem cultural quando o Estado brasileiro iniciou a política de patrimonialização a partir do tombamento e construção da nação a partir da ideia de homogeneidade/unidade, isso porque,

Primeiramente, “patrimônio nacional” foi definido em termos de um nacionalismo conservador e clerical. Nessa perspectiva, a substância da “identidade nacional” dependia da sua origem lusitana e também católica, ainda que reapropriada e transformada numa "nacionalidade que é nossa", como dizia Lucio Costa (CHUVA, 2009, p. 240).

---

<sup>174</sup> De acordo com Kabengele Munanga, “[...] houve um campo cultural muito resistente, no qual se pode nitidamente observar o fenômeno de continuidade dos elementos culturais africanos no Brasil. Este campo muito estudado pelos especialistas sociais de várias disciplinas, é o da religiosidade” (MUNANGA, 2019, p. 9). É partir dos elementos rituais dos cultos que os povos africanos ressignificaram não só a sua dinâmica social na “Pequena África”, mas também a sua arte, “Trazidos pela força ao Brasil, nas condições conhecidas, esses escravizados africanos não puderam carregar em suas bagagens (o que certamente não fizeram) todos os objetos necessários as atividades culturais e símbolos dos deuses e espíritos ancestrais. Alguns teriam trazido escondidos (supõe-se) pequenos objetos de culto, amuletos protetores e pequenos utensílios. No entanto, encontraram no Brasil condições ecológicas semelhantes as do ecossistema de suas origens, oferecendo entre outras coisas as mesmas essências vegetais. O que teria facilitado a continuidade de uma religião cuja relação entre o homem, a sociedade e a natureza é primordial. Visto deste ângulo, uma parte de sua medicina e a produção dos objetos simbólicos ligados a suas práticas e seus cultos religiosos teriam encontrado um terreno fecundo e as mínimas condições de resistência, de continuidade e até de inovações, apesar da adversidade explícita no sistema colonial e escravista. **É assim que nasce a primeira manifestação das artes plásticas afro-brasileiras. Uma arte sem dúvida religiosa, funcional e utilitária**” (MUNANGA, 2019, p. 11) [grifos nossos].

O que possibilitou a classificação dos bens culturais nos mesmos moldes da hierarquização dos seres humanos, em que o europeu é sinônimo de civilização e beleza, e o africano e seus descendentes sinônimo de barbárie e feiura? O colonialismo e a colonialidade apontam caminhos para nossa compreensão.

Os seus bens culturais, “desprovidos de beleza” não deveriam ser resguardados, protegidos e preservados da perda, posto que, o que verdadeiramente era desejado pelo Estado e pelas elites era o desaparecimento do negro da sociedade brasileira. Se o desejo era limpar a sociedade desse “mal” haveria motivo para preservar bens que possuíam ligação com a população negra? Todas essas narrativas que inferiorizam a população negra só foram possíveis porque reatualizaram a “máquina de desumanização dos corpos”, o colonialismo se reinventou, buscou novos discursos sedutores para tentar evitar as mudanças que resultariam em perdas de privilégios para os setores que lucraram e enriqueceram através do trabalho alheio a partir da escravização e pilhagem. Assim, “Preso à sua condição de invisibilidade social, o negro apresentava-se às elites intelectuais como o “mal necessário” à formação econômica do país, isto é, um “antiherói” da brasilidade” (SILVA, 2002, p. 85).

Portanto, não é a partir de correntes eurocentradas que conseguiremos compreender as violências sofridas e atuais, e os efeitos do colonialismo nas políticas culturais, nas ações estatais para patrimonialização de bens culturais com estética e arquitetura eclesiástica e luso-portuguesa, em detrimento dos bens culturais dos povos de terreiro. Em busca de correntes que melhor dialoguem com nossas reflexões selecionamos os estudos que possuem como centralidade o Sul.

Em 1935, o uruguaio Joaquim Torres-Garcia escreveu “Manifesto à Escola do Sul”, propondo a virada do mapa de cabeça para baixo, para melhor localização, para sabermos onde estamos, o nosso norte é o Sul. Na década de 1930 o autor escreveu que havíamos superado o colonialismo, e deveríamos buscar a cultura e o povo no que realmente existe e não na tipicidade retrospectiva do europeu, “queremos construir uma arte (isto é, conhecimento) e com nossos próprios materiais. **Porque já somos adultos**” (TORRES-GARCIA, 1935) [grifos nossos].



Ao escrever sobre a Escola do Sul e desenhar o mapa invertido da América Latina, Torres-Garcia aponta a necessidade da latino-americana de buscar seus próprios caminhos, valorizar o seu legado e abandonar a posição de dependência<sup>175</sup>, só assim deixaremos de ser tributários da cultura europeia. A partir das conexões entre as dores<sup>176</sup> dos povos latino-americanos, ou nas palavras de Lélia Gonzalez (1988), “amefricana ladina”<sup>177</sup>, “Os diálogos transnacionais que as novas tecnologias proporcionam rompem os limites geofísicos e constroem territórios antes inexistentes. As relações interculturais deslocam e ao mesmo tempo ressignificam os espaços locais, criando a sensação de habitarmos um não-lugar” (COSTA, 2011a, p. 193). Ou seja, para conseguir sair desse lugar de dependência e subordinação é preciso olhar para os nossos problemas e pensar soluções a partir de nossas reflexões e não a partir do outro.

Corroboram com tal pensamento as correntes “Epistemologias do Sul” (SANTOS e MENESES, 2009) e “SULear” (CAMPOS, 2019), em que os autores defendem a “desobediência epistêmica”, não mais pensar a partir do norte<sup>178</sup>, mas a partir do Sul. E o Sul significa todos os povos que foram subjugados pelo colonialismo e lógica eurocêntrica mercantilista/capitalista<sup>179</sup>, e é o Sul a partir dos conhecimentos de suas

---

<sup>175</sup> Maria Luiza Calim de Carvalho Costa, informa que, “A “Escuela del Sur” proposta por Torres Garcia sugere que a América Latina inverta a posição de dependência, valorize seu legado, resgatando a arte indígena com sua geometria, entretanto estabelecendo um diálogo entre uma arte construtiva que harmonizasse com as leis universais e com o saber de todos os tempos históricos” (COSTA, 2011a, p. 193).

<sup>176</sup> O termo sororidade é muito utilizado para falar de fraternidade. Vilma Piedade (2017) apresenta o termo dororidade como mais eficaz para abordar os laços que unem mulheres negras.

<sup>177</sup> De acordo com Lélia Gonzalez, “Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo o processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica (GONZALEZ, 1988, p. 76).

<sup>178</sup> Walter Mignolo traz um esboço do que seria o norte, ou seja, ele não coincide exatamente com a posição geográfica e sim com a posição de poder/dominação, nas palavras do autor “[...] por “Ocidente” eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento. Consequentemente, a opção descolonial significa, entre outras coisas, aprender a desaprender [...], já que nossos (um vasto número de pessoas ao redor do planeta) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/colonial. Assim, por conhecimento ocidental e razão imperial/colonial compreendo o conhecimento que foi construído nos fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais europeias (também chamadas de vernáculas) e não o árabe, o mandarim, o aymara ou bengali, por exemplo” (MIGNOLO, 2008, p. 290). Assim, não fazem parte do Sul a Austrália e a Nova Zelândia, posto que, “Esta concepção de Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte) (SANTOS e MENESES, 2009, p. 12-13).

<sup>179</sup> Márcio D’Olne Campos, informa que, “O SULear como “ferramenta emancipatória” para todos os povos submetidos à “hegemonia eurocentrada”, e não só para aqueles localizados no hemisfério Sul, encontra ressonância nos trabalhos de Anibal Quijano (2005) e de Júlio Roberto de Souza Pinto e Walter Mignolo (2015)” (CAMPOS, 2019, p. 21).

populações que deverá orientar as análises. Somando ao debate temos as reflexões de Lélia Gonzalez (1984;1988) que convocam a população brasileira e da “amefrica ladina” a ocupar o seu lugar de fala, a partir da interseccionalidade, das múltiplas violências que atingem o corpo. E Clóvis Moura (2019) que abordará o risco da população negra que acessa a universidade, ser cooptada pelo sistema colonial para reprodução das ciências sociais “enlatada” que em nada auxiliar a pensar na superação das violências<sup>180</sup>.

Lélia Gonzalez (1994) adensa o debate sobre racismo, sexismo e classe, ao afirmar que o sistema de ensino brasileiro é mais um elemento na “árvore do esquecimento”, quanto mais ela estudava, mais se afastava das manifestações culturais e religiosas negras, por considerá-las primitivas. A reconexão com as raízes africanas, com o candomblé, foi muito importante para sua compreensão sobre as dinâmicas sociais dos povos negros. E apesar no Estado dizer que a falamos a língua portuguesa, para Lélia Gonzalez, nós falamos “pretuguês”, ou seja, nossa língua é composta por palavras das línguas africanas.

Partindo do Sul, analisaremos as influências do colonialismo/colonialidade para a sub-representação dos bens culturais dos povos negros (OLIVEIRA, 2015), em especial dos povos de terreiro, como bens reconhecidos pelo Estado enquanto patrimônio cultural, e, portanto, representantes da nação. Quando na década de 80 ocorre o requerimento de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká várias discussões são apresentadas para justificar a ausência de beleza e interesse em tombar o bem, para os conselheiros do Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o terreiro seria “desprovido de edificações que tivessem valor artístico, posto que, não apresentava a mesma suntuosidade das ‘edificações religiosas, militares e civis da tradição luso-brasileira’” (SANTOS, 2015, p. 71-72).

Inicialmente precisamos compreender como funcionou o colonialismo para compreender seus efeitos e a colonialidade em nosso cotidiano. Para o diálogo sobre

---

<sup>180</sup> Clóvis Moura cita Guerreiro Ramos para realizar reflexões sobre a possibilidade de o negro continuar sendo a cobaia sociológicas, nas palavras do autor, “Guerreiro Ramos teve oportunidade de enfatizar o perigo de se criar uma “sociologia enlatada”. De nossa parte, tememos que alguns elementos negros, ao concluírem a universidade, em vez de se transformarem em ideólogos das mudanças sociais que irão solucionar o problema racial no Brasil, assimilem os valores ideológicos dessa sociologia enlatada, o que levará o negro a continuar sendo cobaia sociológica daqueles que dominam as ciências sociais tradicionais: brancos ou negros” (MOURA, 2019, p. 33).

colonialismo iniciaremos com Aimé Césaire (1978), martinicano, poeta, dramaturgo, ensaísta e político da negritude, a partir do seu livro “Discurso sobre o colonialismo”, resultado de textos escritos a partir de 1950. Para o autor, a civilização europeia que modelou o regime burguês é incapaz de resolver dois problemas que a sua existência deu origem: “o problema do proletariado e o problema colonial”. Quanto ao problema colonial Aimé Césaire indica que o grande responsável pelo domínio foi o pedantismo cristão, que igualou o cristianismo a civilização e paganismo a selvageria, e como consequência colonialista e racista, as vítimas foram os indígenas<sup>181</sup>, os amarelos e os negros<sup>182</sup>.

No lugar de civilização, o que o colonialismo traz é o asselvajamento do colonizador, a colonização é a negação da civilização, é coisificação, sendo possível retirar o atributo de humanidade do outro. Para Aimé Césaire, o nazismo vivenciado pelo europeu havia sido vivenciado antes pelos colonizados e isso não causou comoção nos “pseudo-humanistas sordidamente racistas”, quanto ao nazismo na Europa, “[...] o que não se perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco<sup>183</sup> e o ter aplicado à Europa processos colonialistas” (CÉSAIRE, 1978, p. 18). Ou seja, a selvageria, o colonialismo, só foi contestado quando um homem branco desumanizou homens brancos em solo europeu.

No lugar dos avanços civilizacionais que supostamente os empreendimentos coloniais levariam aos colonizados, o que realmente ocorreu e ocorre é violência contra as culturas e religiões dos povos, que resulta em “milhões de homens arrancados aos seus deuses, à sua terra, aos seus hábitos, à sua vida, à vida, à dança, à sabedoria” (CÉSAIRE, 1978, p. 25). Mas o colonialismo não é implementado sem resistência,

A segunda razão pela qual o colonialismo, a descolonização e os conceitos relacionados despertam ansiedade é que, por trás da questão do significado do

<sup>181</sup> Segundo Flávia Lages de Castro, “Das várias línguas, a mais utilizada era o tupi, que não tinha a pronúncia da letra ‘F’, da letra ‘L’ ou da letra ‘R’, o que foi utilizado pelos portugueses como uma forma de depreciação do índio porque, em se partindo de uma comparação com os europeus da época, como os índios não eram cristãos, não tinham fé; como não legislavam, não tinham lei, como não tinham chefe supremo, não tinham rei” (LAGES, 2007, p. 297).

<sup>182</sup> De acordo com Aimé Césaire, “A ideia do negro bárbaro é uma invenção europeia” (CÉSAIRE, 1978, p. 37), assim como, a ideia de nação.

<sup>183</sup> Hitler anunciou “O fim supremo do Estado-Povo é conservar os elementos originais da raça que, propagando a cultura criam a beleza e a dignidade duma humanidade superior” (CÉSAIRE, 1978, p. 50-51).

colonialismo e da descolonização, está o colonizado como um questionador e potencial agente. Isso é notavelmente diferente da posição esperada deles como entidades sub-humanas dóceis. A ordem das coisas no mundo moderno/colonial é tal que as questões sobre colonização e descolonização não podem aparecer, a não ser como mera curiosidade histórica. Espera-se que o colonizado ou ex-colonizado seja tão dócil quanto grato. Conotações patológicas específicas são dadas para diferentes corpos e diferentes práticas, dependendo do gênero específico, do sexo, da raça e de outros marcadores (MALDONADO-TORRES, 2018, 33).

As sociedades destruídas pelo colonialismo, apesar dos possíveis defeitos, eram sociedades comunitárias, anticapitalistas, democráticas e fraternais, o que contrastava com o pensamento do colonizador. Portanto, a luta pela libertação passa pela luta pelo direito à história (renúncia da história construída pelos colonizadores) e à identidade. Para Aimé Césaire, não precisamos voltar no tempo e reviver as sociedades pré-coloniais, precisamos criar uma nova sociedade com a inclusão das pessoas e da fraternidade da sociedade antiga, destruída (CÉSAIRE, 1978).

O colonialismo está relacionado a ocorrência de situações coloniais, Ramón Grosfoguel, cita que, “Eu uso a palavra “colonialismo” para me referir a “situações coloniais” impostas pela presença de uma administração colonial, como é o caso do período do colonialismo clássico” (GROSFOGUEL, 2008, p. 126). O colonialismo foi uma relação de dominação exercida sobre os conquistados na esfera política, social e cultural. Enquanto dominação política formal, o colonialismo foi reduzido na América, África e Ásia, especialmente após a Segunda Guerra Mundial (QUIJANO, 1992).

No Brasil, na década de 1970, 1980 e 1990 temos textos da Lélia Gonzalez (1988), de Clóvis Moura (2019) e outras pesquisadoras negras desmascarando os efeitos do colonialismo e do racismo sobre a população negra. E na América Latina, no início da década de 1990 temos o começo das atividades do Grupo Modernidade/Colonialidade, formado por intelectuais latino-americanos e americanistas que viviam nos Estados Unidos, que inicialmente foi denominado de Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, inspirados no grupo sul asiático, Grupo de Estudos Subalternos, liderado por Ranajit Guha, e tendo como uma das intelectuais de destaque, a autora Gayatri Chakrabarty Spivak. Para os mais radicais do grupo, como Walter D. Mignolo, era necessário romper com a episteme e com os autores eurocêntricos (BALLESTRIN, 2013).

O Grupo Modernidade/Colonialidade é formado a partir da defesa de epistemologia, teoria e política decolonial, realizando releituras dos problemas latino-americanos a partir de influências do pensamento crítico-americano emergido no século XX (BALLESTRIN, 2013). Dos conceitos abordados pelo grupo Modernidade/Colonialidade, a colonialidade do poder, do saber e do ser trazem elementos para refletir e formular o conceito de “colonialidade da espiritualidade” a partir da realidade brasileira e dos dados sobre a patrimonialização dos bens culturais dos povos de terreiro.

A colonialidade do poder foi originalmente desenvolvida em 1989 pelo pesquisador Aníbal Quijano, em que ele afirma que o fim do colonialismo na América Latina não resultou no fim das relações de colonialidade no âmbito econômico e político, ou seja, a situação colonial é mantida mesmo sem uma administração colonial, tal conceito é herdado pelo grupo Modernidade/Colonialidade. Essa discussão é ampliada por outros pesquisadores do grupo, e Mignolo apresenta a colonialidade a partir de uma estrutura complexa que entrelaça o controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento (BALLESTRIN, 2013).

De acordo com Aníbal Quijano (1999), a estrutura colonial de poder produziu discriminações sociais que foram reatualizadas como discriminações raciais, étnicas e antropológicas, por exemplo, e atualmente os explorados, dominados e discriminados são as populações que passaram por processo de colonização. É a partir dessa estrutura de poder, de dominação que se operam as outras relações sociais, e mesmo após o rompimento do colonialismo político, a relação com a cultura europeia continuou sendo de dominação colonial, que consiste na colonização do imaginário dos dominados.

A dominação a partir da ideia de raça e hierarquização é um dos elementos utilizados para o exercício do poder, do padrão de poder mundial capitalista, colonial/moderno e eurocentrado, e para Quijano, “El “racismo” en las relaciones sociales cotidianas no es, pues, la única manifestación de la colonialidade del poder. Pero es, sin duda, la más perceptible y omnipresente. Por eso mismo, no ha dejado de ser el principal campo de conflito” (QUIJANO, 1999, p. 142)

Ao escrever sobre colonialidade do poder e a construção da nação Aníbal Quijano aborda questão discutida anteriormente, qual seja, a busca de unidade da nação no discurso estatal (agência cultural/IPHAN) a partir de cultura única, de influência única, europeia, que busca justificar a formação da nação a partir da visão eurocentrada como expressão da homogeneização<sup>184</sup>, ou seja,

No mundo europeu, e por isso na perspectiva eurocêntrica, a formação de Estados-nação foi teorizada, imaginada na verdade, como expressão da homogeneização da população em termos de experiências históricas comuns. E à primeira vista, os casos exitosos de nacionalização de sociedades e Estados na Europa parece dar razão a esse enfoque. O que encontramos na história conhecida é, desde logo, que essa homogeneização consiste na formação de um espaço comum de identidade e de sentido para a população de um espaço de dominação. [...] **Isto quer dizer que a colonialidade do poder baseada na imposição da idéia de raça como instrumento de dominação foi sempre um fator limitante destes processos de construção do Estado-nação baseados no modelo eurocêntrico, seja em menor medida como no caso estadunidense ou de modo decisivo como na América Latina** (QUIJANO, 2005, p. 136) [grifos nossos].

Ainda sobre a colonialidade do poder, e sua influência na construção da ideia de nação, na seleção dos bens culturais, o formulador do conceito de colonialidade do poder coloca a raça como elemento central para compreender a formação das nações na América Latina<sup>185</sup>, a dependência e as violações à direitos. Nas palavras do autor, as estruturas de poder ainda seguem o modelo colonial, **“A construção da nação e sobretudo do Estado-nação foram conceitualizadas e trabalhadas contra a maioria da população, neste caso representada pelos índios, negros e mestiços. A colonialidade do poder ainda exerce seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno** (QUIJANO, 2005, p. 135) [grifos nossos].

<sup>184</sup> Sobre a pretensão de homogeneidade e dominação a partir dela, Catherine Walsh escreveu que, “Desde su formación hasta el presente, los Estados nacionales de nuestra América del Sur han hecho su base en una pretendida homogeneidad y unidad, la cual ha permitido mantener la dominación económica, política, social y cultural y alentar los intereses del capital y mercado” (WALSH, 2008, p. 134).

<sup>185</sup> De acordo com Aníbal Quijano, “Atualmente podem-se distinguir quatro trajetórias históricas e linhas ideológicas acerca do problema do Estado-nação: [...] 4. A imposição de uma ideologia de “democracia racial” que mascara a verdadeira discriminação e a dominação colonial dos negros, como no Brasil, na Colômbia e na Venezuela. Dificilmente alguém pode reconhecer com seriedade uma verdadeira cidadania da população de origem africana nesses países, ainda que as tensões e conflitos raciais não sejam tão violentos e explícitos como na África do Sul ou no sul dos Estados Unidos. [...] Por tudo isso, a colonialidade do poder estabelecida sobre a ideia de raça deve ser admitida como um fator básico na questão nacional e do Estado-nação. O problema é, contudo, que na América Latina a perspectiva eurocêntrica foi adotada pelos grupos dominantes como própria e levou-os a impor o modelo europeu de formação do Estado-nação para estruturas de poder organizadas em torno de relações coloniais. Assim, ainda nos encontramos hoje num labirinto em que o Minotauro é sempre visível, mas sem nenhuma Ariadne para mostrar-nos a ansiada saída” (QUIJANO, 2005, p. 135-136).

Thula Pires aprofunda a discussão da colonialidade do poder fazendo uma análise específica sobre o Brasil, em que, a partir da hierarquia criada pelo modelo colonial e justificada a partir do racismo científico, os negros foram infantilizados e colocados pelo colonizador na zona do não ser. Para a autora,

A construção dos Estados-Nação foi estruturada na determinação de um modelo colonial que hierarquizava em termos étnico-raciais os civilizados e racionais (europeus) em relação aos bárbaros e selvagens (indígenas e negros), assim como por uma forma de apropriação da natureza que a coloca a serviço do processo de acumulação capitalista. Essa perversa hierarquização foi justificada por correntes teóricas como racismo científico (biológico e culturalista), darwinismo social e positivismo, que reforçaram a humanidade de uns em detrimento da de muitas outras(os). Objetificados, desumanizados, infantilizados, docilizados, muitas são as expressões que denunciam o tratamento conferido aos que estão na zona do não ser pelo projeto moderno colonial escravista e por formas atualizadas de desrespeito e extermínio (PIRES, 2018, p. 67).

A colonialidade é uma lógica que transcende o colonialismo e atinge as dimensões do ser, do saber e do poder (BALLESTRIN, 2017). Ballestrin informa que, a modernidade é associada, por alguns pesquisadores, com a produção de injustiças, e o Estado “teria a capacidade de rearticular o colonialismo, fenômeno tipicamente internacional, no âmbito interno” (BALLESTRIN, 2017, p. 318), é o colonialismo interno<sup>186</sup>, em que o Estado opera como uma “prisão” dos povos e etnias<sup>187</sup>.

Por isso, Enrique Dussel (2005) propõe o rompimento com toda forma de conhecimento que invisibiliza o outro, do universalismo, posto que, para ele nós não estamos todos juntos, e nem todos tem voz. Esse rompimento não requer implodir a modernidade, mas fazer emergir as vozes silenciadas. Joaze Bernardino-Costa, ao fazer referência a construção do conceito de colonialidade do poder por Aníbal Quijano, que tem como centralidade a ideia de raça e racismo como organizadores do sistema de acumulação colonial, apresenta o seguinte,

---

<sup>186</sup> O colonialismo interno opera no terreno econômico, político, sociais e cultural, e na impossibilidade de reconhecer o outro como sujeito de direito.

<sup>187</sup> Segundo Aníbal Quijano, “La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad entraña también la libertad de todas las gentes, de optar individual o colectivamente em tales relaciones; una libertad de opción entre las diversas orientaciones culturales. Y sobre todo, la libertad para producir, criticar y cambiar y intercambiar cultura y sociedad. Es parte, finalmente, del proceso de liberación social de todo poder organizado como desigualdade, como discriminación, como exploración, como dominación (QUIJANO, 1992, p. 447).

Basicamente, colonialidade do poder refere-se à constituição de um padrão de poder em que a ideia de raça e o racismo se constituíram como princípios organizadores da acumulação do capital em escala mundial e das relações de poder no sistema-mundo<sup>188</sup>. Dentro deste sistema-mundo moderno/colonial, cuja formação iniciou-se com o “*encubrimiento del otro*” nas Américas e com a escravização da população africana, a diferença entre conquistadores e conquistados foi codificada a partir da ideia de raça (BERNADINO- COSTA, 2018, p. 121)

A colonialidade “pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 36). O conceito cunhado por Anibal Quijano e posteriormente ampliado por outros autores traz discussões sobre a continuidade de lógicas forjadas no período colonial nas diversas áreas, como por exemplo, econômicas, cognitivas, da existência, da cultura, da religião (BERNARDINO-COSTA, 2018).

E é essa dimensão da colonialidade que o nome do grupo traz, não há modernidade sem colonialidade, não há economia-mundo capitalista sem América Latina, sendo uma relação indissociável (BALLESTRIN, 2013), portanto, a colonialidade é a outra face da modernidade. Luciana Ballestrin explica como a colonialidade do poder e a ideia de raça foram fundantes nas invasões de América Latina,

E eis que aqui surgiu um tipo de classificação social prospera para a empresa colonial: a ideia de raça. A construção da diferença, da superioridade e da pureza de sangue da raça branca é um feito inédito [...] raça, gênero e trabalho foram as três linhas principais de classificação que constituíram a formação do capitalismo mundial colonial/moderno no século XVI (Quijano, 2000, p. 342). E nessas três instancias que as relações de exploração/dominação/conflito estão ordenadas. A identificação dos povos de acordo com suas faltas ou excessos é uma marca fundamental da diferença colonial, produzida e reproduzida pela colonialidade do poder – em particular, o poder colonial (Mignolo, 2003, p. 39) –, do saber e do ser (Maldonado-Torres, 2008, p. 147). **O que o conceito de colonialidade do poder traz de novo é a leitura da raça e do racismo como “o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo<sup>189</sup>”** (Grosfoguel, 2008, p. 123). **Se a raça é uma categoria mental da modernidade, tem-se que seu sentido moderno não tem história conhecida antes da América** (Quijano, 2005, p.

<sup>188</sup> Ramón Grosfoguel define sistema-mundo como, “um movimento de protesto dentro das ciências sociais eurocêntricas contra as análises que utilizam a categoria “sociedade”, entendida como equivalente ao “Estado-nação”. Outra maneira de dizer o mesmo seria usar a noção de “sociedade-mundo”, ou seja, que vivemos em temporalidades e espacialidades de “sociedades globais”, e não de “sociedades nacionais”. [...]A modernidade tem construído e privilegiado a “sociedade” sobre a “comunidade”, praticando o destrutivo “comunitaricídio” para encaixar todos nas “sociedades”, ficcionalmente chamadas “nacionais” (GROSFOGUEL, 2018, p. 56). Luciana Ballestrin, informa que, “a América não somente foi a primeira periferia do sistema-mundo como também a primeira oportunidade de acumulação primitiva do capital” (BALLESTRIN, 2013, p. 103).

<sup>189</sup>Ramón Grosfoguel denominou de “sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista/colonial/patriarcal” (GROSFOGUEL, 2008).



1). Nessa mesma linha, Dussel argumenta que a modernidade, assentada e iniciada nesses pilares, justifica uma “práxis irracional da violência” (Dussel, 2000, p. 49). A modernidade é um “mito” que oculta a colonialidade (BALLESTRIN, 2013, p. 101). [grifos nossos].

A partir da expansão da ideia de colonialidade do poder, foram desenvolvidos outros conceitos, Walter Mignolo desenvolveu a ideia de colonialidade do saber, e Nelson Maldonado-Torres desenvolveu a colonialidade do ser<sup>190</sup>, por exemplo. A colonialidade do saber pode ser traduzida em racismo epistêmico, que dividiu o mundo colonial entre aqueles que poderiam pensar, rezar e praticar a sua cosmologia, e aqueles que estavam proibidos, no plano formal, de produzir conhecimento. E quem vai definir os que podem pensar e produzir conhecimento válido, são as elites, os homens brancos, cisheteronormativo e cristão. De acordo com Ramón Grosfoguel, “A ideia racista preponderante no século XVI era a de “falta de inteligência” dos negros, expressa no século XX como “os negros apresentam o mais baixo coeficiente de inteligência”” (GROSFOGUEL, 2016, p. 40). Joaze Bernadino-Costa *et al* esclarece que,

O racismo também será um princípio organizador daqueles que podem formular um conhecimento científico legítimo e daqueles que não o podem [...] por trás do “(eu) penso” podemos ler que “outros não pensam”, ou não pensam adequadamente para produzir juízos científicos. [...] Em outras palavras, o privilégio do conhecimento de uns tem como corolário a negação do conhecimento de outros” (BERNADINO-COSTA *et al*, 2018, p.11-12).

Finalizando a tríade inicial, dos conceitos de colonialidade, temos a colonialidade do ser. Apesar do conceito colonialidade do ser ter sido desenvolvido por Nelson Maldonado-Torres, quem o utilizou pela primeira vez foi Walter Mignolo, e Maldonado-Torres aprofundou o conceito a partir dos escritos de Enrique Dussel e Frantz Fanon, que trazem para centralidade a negação do direito à vida para populações que são vistas como o “outro”, a partir da diferenciação de raça, gênero e sexualidade, que resulta em múltiplas formas de opressão e que coloca a mulher negra como o grande alvo das violências, por

---

<sup>190</sup> Porém, de acordo com Luciana Ballestrin, a colonialidade do ser não foi recebida com o mesmo entusiasmo que a colonialidade do poder e do saber (BALLESTRIN, 2013).

ser atravessada pela interseccionalidade<sup>191</sup> (BERNADINO- COSTA, 2018). Sendo necessário decolonizar as relações. Nelson Maldonado-Torres aponta que,

O giro estético decolonial é um distanciamento da colonialidade da visão e do sentido. É um aspecto-chave da decolonialidade do ser, incluindo a decolonialidade do tempo, espaço e subjetividade. Ele está também conectado à decolonialidade da espiritualidade, um ponto que é bem expresso por Anzaldúa quando ela escreve que, “na etnopoética e performance do xamã, meu povo, os indígenas, não separavam o artístico do funcional, o sagrado do secular, a arte da vida cotidiana. Os propósitos religiosos, sociais e estéticos da arte estavam todos interligados” (ANZALDÚA, 2007, p. 88). A espiritualidade está em grande parte conectada à decolonialidade do ser e também ao abarcamento da unidade de saber, poder e ser. A estética decolonial tem também esse caráter: liga e interliga, conecta e reconecta o eu consigo mesmo, o conhecimento com as ideias, as ideias com as questões, as questões com os modos de ser (MALDONADO-TORRES, 2018, 48).

Portanto, a colonialidade que atua tanto no âmbito do saber, quanto do poder e do ser, e que se estende em vários âmbitos da vida do sujeito, também atua no âmbito cultural, para selecionar a estética que deve ser preservada pelo órgão cultural, assim os padrões, preferências são ditados para que a colonialidade seja permanente. Mas os povos explorados, subalternos sempre estiveram em movimento contra-hegemônico, buscando resguardar seus direitos e seu lugar na história.

Thula Pires (2018a) informa que, além das três dimensões de colonialidade já discutidas temos duas dimensões desenvolvidas por mulheres, a colonialidade da natureza desenvolvida por Catherine Walsh<sup>192</sup> (2008) e colonialidade do gênero gestada por María Lugones<sup>193</sup> (2014), em que as autoras apontam especificidades das estruturas de dominação colonial.

---

<sup>191</sup> Lélia Gonzalez disserta que a mulher negra sofre violência a partir da análise de questões como raça, gênero, sexual, classe, divisão sexual do trabalho, divisão espacial a partir da raça (GONZALEZ, 1984).

<sup>192</sup> Catherine Walsh, intelectual norte-americana naturalizada equatoriana, é professora e diretora do doutorado em Estudos Culturais da América Latina na Universidade Andina Simón Bolívar, sede do Equador, onde também dirige a Oficina Intercultural e a Cátedra de Estudos da Diáspora Afro-Andina. Disponível em: <https://ayalaboratorio.com/2018/03/31/catherine-walsh-pedagogias-decoloniales-praticas-insurgentes-de-resistir-reexistir-e-reviver/>. Acesso em: 28 de ago. 2021.

<sup>193</sup> María Lugones (1944-2020) foi filósofa, ativista, professora e teórica feminista argentina. Precursora do pensamento decolonial, Lugones lecionava na Binghamton University, em Nova York, nos departamentos de Literatura Comparada e Estudos Latino-americanos. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/referencia-do-pensamento-feminista-decolonial-ativista-e-filosofa-argentina-maria-lugones-morre-aos-76-anos/>. Acesso em: 28 de ago. 2021.

A autora María Lugones, ao escrever o texto “Rumo a um feminismo descolonial”, propõe aprofundar as reflexões sobre o sistema moderno colonial<sup>194</sup> de gênero, um dos responsáveis pela opressão da modernidade colonial, da desumanização constitutiva da colonialidade do ser. Algumas organizações sociais resistem à modernidade, são os “não modernos”, porque a forma de organização social, cosmologia, ecologia, economia e espiritualidade possuem valores diferentes daqueles trazidos pela modernidade, como dominação, opressão e individualidade. O sistema colonial de base cristã não apenas classificou os povos, mas os desumanizou, posto que, não era meta colonial tornar os povos colonizados em seres humanos. A autora propõe que o estudo sobre colonialidade de gênero seja realizada a partir das resistências à própria colonialidade, apreendida com os povos<sup>195</sup>, com os movimentos, com o mundo espiritual que não seguem a lógica do sistema colonial, e apresenta como possibilidade de superação o feminismo descolonial. De acordo com María Lugones,

A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. Assim, à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais. [...] Ao usar o termo *colonialidade*, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos. Isso contrasta fortemente com o processo de conversão que constitui a missão de cristianização. [...] Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. [...] Descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social (LUGONES, 2014, p. 938-940).

<sup>194</sup> De acordo com María Lugones, “A primeira modernidade refere-se ao momento da conquista, também designada como modernidade colonial. A segunda modernidade surge a partir da Revolução Industrial, cunhada como modernidade capitalista” (LUGONES, 2014, p. 936).

<sup>195</sup> María Lugones aborda sobre a complexidade dos povos que viviam nas Américas antes da instalação do sistema colonial, “[...] encontrou-se com seres culturais, política, econômica e religiosamente complexos: entes em relações complexas com o cosmo, com outros entes, com a geração, com a terra, com os seres vivos, com o inorgânico, em produção; entes cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos saberes, noções de espaço, expectativas, práticas, instituições e formas de governo não eram para ser simplesmente substituídas, mas sim encontradas, entendidas e adentradas em entrecruzamentos, diálogos e negociações tensos, violentos e arriscados que nunca aconteceram. Ao invés disso, o processo de colonização inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados. O processo que quero seguir é o de oprimir -- resistir no lócus fraturado da diferença colonial” (LUGONES, 2014, p. 941).

Catherine Walsh, no texto “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado” vai abordar a necessidade de refundação dos Estados na América do Sul e Abya Yala<sup>196</sup>, para o extermínio da colonialidade do poder, do saber e do ser, e aponta que um novo estado deve nascer dos movimentos sociopolíticos ancestrais, a partir dos seus sentidos sociais, culturais, epistêmicos, existências, políticos e espirituais. Ou seja, as novas nações devem nascer sem um sistema de classificação social baseada na hierarquia racial e sexual (colonialidade do poder), sem a perspectiva única de conhecimento que descarta outras racionalidades epistêmicas e formula o Estado-nação a partir do modelo eurocentrista (colonialidade do saber), e sem a inferiorização e desumanização das comunidades indígenas e negras, que historicamente foram rotulados de bárbaros e incivilizados (colonialidade do ser) (WALSH, 2008).

E a partir de tal reflexão a autora acrescenta a existência da “colonialidade de la madre naturaleza y de la vida misma”, em que a natureza como mãe de todos os seres é ela que estabelece o sentido de viver, tal visão de mundo, milenar, espiritual e integral, é a base da vida tanto dos povos indígenas como dos afrodescendentes que pautam a sua vida a partir da sua relação com a natureza, com o sagrado, com a ancestralidade. A colonialidade da natureza é a negação dessa relação, é a aplicação da lógica o mundo moderno, civilizado, racional, branco europeu ou norte-americano e cristão. E será a partir desse modelo que o Estado, a nação e a sociedade serão fundados. Para Catherine Walsh,

Hablar de la colonialidad de la «madre naturaleza», como hago aquí, es llevar al análisis y debate más allá del medio ambiente partiendo del contexto específico de las luchas y filosofías de vida de los pueblos indígenas y afros de América del Sur –las que involucran en manera directa los espíritus, ancestros, dioses y orishas conjuntamente con el territorio y la territorialidad (WALSH, 2008, p. 138).

Sobre a presença da colonialidade na vida da população negra, as palavras da educadora quilombola, Givânia da Silva é elucidativa,

---

<sup>196</sup> Termo utilizado pelos povos *Kuna* do Panamá, significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou ‘Terra em florescimento’. O termo é utilizado para nomear a América Latina em resistência ao projeto cultural de ocidentalização (WALSH, 2008).

Esconde-se, por trás das narrativas de desenvolvimento e do progresso, a manutenção das violências físicas, simbólicas, epistêmicas, religiosas, entre outras, cujo objetivo é formar novas bases colonizadoras para continuar servindo ao projeto colonial. Os quilombos, por exemplo, historicamente lutaram contra a escravidão no passado e continuam lutando contra a escravidão nos dias de hoje – escravidão esta que carrega várias nomenclaturas: progresso, desenvolvimento, modernidade, até mesmo políticas públicas (SILVA, 2019, p. 66).

As elites econômicas e intelectuais desenvolvem estratégias e introduzem a lógica colonial na experiência de tempo e espaço e na subjetividade da população colonizada, posto que, ela precisa ser controlada e dominada para que a sua visão de mundo continue estável. A colonialidade do ser possui relação com a colonialidade do ver, do sentir e do experimentar, com a visão que o condenado<sup>197</sup> tem sobre si e seu mundo. E quem são os condenados? É a população que sofre as violências, é aquela(e) que precisa afirmar a sua subjetividade e romper com o colonialismo/colonialidade. Maldonado-Torres disserta que,

Os condenados são os sujeitos que são localizados fora do espaço e do tempo humanos, o que significa, por exemplo, que eles são descobertos junto com suas terras em vez de terem o potencial para descobrirem algo ou de representarem um empecilho para a conquista de seu território. Os condenados não podem assumir a posição de produtores do conhecimento, e a eles é dito que não possuem objetividade. Do mesmo modo, os condenados são representados em formas que os fazem se rejeitar e, enquanto mantidos abaixo das dinâmicas usuais de acumulação e exploração, podem apenas aspirar ascender na estrutura de poder pelos modos de assimilação que nunca são inteiramente exitosos. A colonialidade do poder, ser e saber objetiva manter os condenados em seus lugares, fixos, como se eles estivessem no inferno (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 44).

Para Dussel a modernidade nasceu em 1492 e para sua superação é necessário um projeto mundial de libertação, a transmodernidade, que é um novo projeto de libertação, de ruptura político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, que pensa a modernidade/colonialidade de forma crítica e a partir das experiências daquelas(es) que sofrem com a colonialidade do poder, do saber e do ser, ainda segundo o autor, esse ruptura deve ser realizada a partir do diálogo transversal entre as culturas e povos, entre as periferias, numa perspectiva Sul-Sul<sup>198</sup> (BALLESTRIN, 2013; BERNADINO-

<sup>197</sup> Faz referência aos escritos de Frantz Fanon, autor negro martinicano que escreveu o livro “Os condenados da terra”.

<sup>198</sup> Para Bernadino-Costa, “Aqui nos deparamos com a crítica ao universalismo abstrato, que caracteriza o projeto moderno/colonial. Síntese deste universalismo abstrato pode ser encontrada no *Discurso do método*. Conforme dissemos anteriormente, se o “Penso, logo existo” traz como corolário que outros “não pensam e não existem”, isso significa que somente aqueles que produzem um conhecimento a partir de um monólogo interior (solipsismo) e que não são influenciados pelas experiências e sensibilidades locais e

COSTA, 2018). A perspectiva necessita ser Sul-Sul, posto que, a América Latina e a África são “as principais vítimas” da brutal concentração de recursos que operou no mundo desde então (QUIJANO, 1992).

O lugar do condenado apresentado por Maldonado-Torres (2018) é abordado por Lélia Gonzalez (1984) como a naturalização do lugar do negro da sociedade brasileira, ambos convocam o condenado/negro a agir para mudar o mundo, a partir de ações articuladas com a coletividade<sup>199</sup>, a partir da sua agência, a população negra sairá do lugar naturalizado do subemprego, da favela, do trabalho manual, da marginalidade, de ser o alvo do sistema de segurança pública. E esse caminho de questionamento e de ação só é possível com a desconstrução dos pilares fincados pelo mundo colonial/moderno, com a desconstrução do racismo, sexismo e demais formas de violência.

A cultura e a religiosidade afro-brasileira foram rechaçadas, posto que, contraria aos ditames da modernidade/colonialidade. O que o Estado brasileiro executa são as ações gestadas pelas elites que desejam continuar com o colonialismo interno e as práticas abusivas. Apesar que todos os obstáculos colocados por esta República que não legitima as práticas ancestrais afro-ameríndias, os povos sobrevivem, resistem e avançam, ainda que à margem do Estado. Esse Estado que se pretende detentor do monopólio das normas e das práticas sociais, não representa os anseios dos povos de terreiros, posto que, não respeita a sua forma de se relacionar com o mundo, imprimindo sobre eles a colonialidade do saber, do poder, do ser, de gênero, da natureza e da espiritualidade/ crer/religiosa.

A colonialidade da espiritualidade/ crer/religiosa, apesar de vivenciada diariamente pelos povos de terreiros, ainda não foi estudada em profundidade no Brasil,

---

corporais (dualismo corpo/mente) estão aptos a produzir um conhecimento verdadeiro e válido em qualquer lugar, por conseguinte, apto a serem universalizados. Esta lógica do universalismo abstrato marca decisivamente não apenas a produção do conhecimento, senão outras expressões da vida: economia, política, estética, subjetividade, relação com a natureza etc. Em todas essas esferas, nesses mais de 500 anos de história moderna, os modelos advindos da Europa e de seu filho dileto – o modelo norte-americano pós-Segunda Guerra – são percebidos como o ápice do desenvolvimento humano, enquanto as outras formas de organização da vida são tratadas como pré-modernas, atrasadas e equivocadas” (BERNADINO-COSTA, 2018, p. 124-125).

<sup>199</sup> Sobre a decolonialidade ser um projeto coletivo, Maldonado-Torres, afirma que, “[...]a ordem moderna/colonial busca descartar a anomalia tanto rejeitando, minimizando, humilhando, matando e exotizando quanto estereotipando o condenado. A atitude decolonial envolve renúncia aos sistemas de valores que permitem que a resposta que busca desqualificar o condenado como uma anomalia funcione. Mas um condenado sozinho não pode ir muito longe[...] A decolonialidade é, portanto, não um evento passado, mas um projeto a ser feito” (MALDONADO-TORRES, 2018, 49-50).

e a partir das reflexões de pesquisadoras que estudam a temática em outras partes do Sul, teceremos algumas considerações sobre as suas consequências no Brasil.

### 3.3. Colonialidade da espiritualidade e os povos de terreiro: apontamentos iniciais

Dahiana Barrales Palacio (2020), que estuda história, memória e antropologia da religião, aborda que o conceito de religião criado pelos ocidentais, como por exemplo ter um livro como base, não é útil para compreender as espiritualidades ancestrais e africanas na América Latina, a imposição do termo religião e a análise a partir da visão europeia é realizada a partir da “colonialidad de la espiritualidad” e da “colonidad de la religión” que invisibilizou a diversidade de crenças dos diversos grupos culturais do continente, e está diretamente relacionada a construção do conhecimento nas ciências humanas e sociais.

As espiritualidades que não são reconhecidas, ou que são reconhecidas de forma negativa, como por exemplo Islã (terrorista) estão na “zona do não ser”, a partir da leitura do cristianismo ocidental liberal<sup>200</sup>. E o processo de colonialidade vinculou-as à ideia do que é mal, pecaminoso e negativo, e as mulheres negras, por exemplo, foram consideradas malvadas, bruxas e feiticeiras. A colonialidade sobre as crenças dos povos que sofreram a colonização é um processo agressivo em que as espiritualidades ancestrais<sup>201</sup> são

---

<sup>200</sup> Sobre os cristianismos, Gabriela González Ortuño, disserta sobre igrejas que não têm poder dentro das estruturas políticas, [...] me parece que es necesario enunciar que existen cristianismos sincréticos y no toda organización cristiana detenta poder en las estructuras políticas, sobre todo para pensar los procesos decoloniales en América latina y la relación de la teología con la filosofía de la liberación. Estas formas de organización popular y política alrededor de iglesias cristianas pueden ser también ubicadas entre lo que se denomina el Sur del Norte, es decir, las comunidades racializadas, precarizadas y generizadas en los países considerados erróneamente como “desarrollados (GOZÁLEZ ORTUÑO, 2018, p. 22). No Brasil, o que a autora denomina de igrejas comunitárias, igrejas negras cristãs e igrejas progressistas, poderíamos citar as irmandades ou confrarias negras que possuem ligação com a igreja católica, exemplo a Irmandade dos Homens Pretos, Salvador/BA. Em que a população negra se organizou não só religiosamente, mas também como ajuda mútua e resistência à escravidão. In: BELO, Maiana; SANTANA, Egi; SILVA, Valma. ALCÂNTARA, Giovane. **Com mais de 3 séculos, igreja na BA guarda história de uma das principais irmandades negras do país: 'Fé e resistência'**. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2018/11/23/com-mais-de-3-seculos-igreja-na-ba-guarda-historia-de-uma-das-principais-irmandades-negras-do-pais-fe-e-resistencia.ghtml>. Acesso em: 25 de ago. de 2021.

<sup>201</sup> De acordo com Anaxsuell Fernando da Silva e Carlos Eduardo Pinto Procópio, [...] é fundamental ressaltar o fato de que algumas expressões religiosas não-hegemônicas tem sido, ao longo da história, alvos preferenciais de mecanismos de invalidação, desqualificação e subalternização. Fatos que as colocam numa condição de desigualdade e não reconhecimento social. Num quadro geral de diversificação de crenças, saberes e formas de sentir, este mecanismo social de menosprezo e demérito destas práticas deriva em formas de violência e racismo religioso. Estes movimentos inscrevem-se naquilo que Sirin Adlbi Sibai [...], politóloga e especialista em teoria democrática, define como a colonialidade da religião. Categoria analítica utilizada pela pensadora muçulmana decolonial para se referir às diferentes formas de violência

consideradas superstições, mas, ao mesmo tempo dentro do sistema colonial foram gestados processos de resistência para sobrevivência da espiritualidade que não é só uma parte do indivíduo, para os povos que seguem a espiritualidade ancestral é a partir do contato com os deuses que a vida se desenrola. Gabriela Gonzáles Ortuño<sup>202</sup> disserta que,

Tanto las espiritualidades americanas nativas, como las africanas han conseguido mantener vivos los rescoldos de las creencias y lógicas que sostenían su cosmovisión, aunque no hayan sido tomadas en cuenta dentro de los discursos interreligiosos, en donde se debería cuestionar, no solo la ausencia o lugar subalterno de una de las religiones abrahámicas —el islam—, sino la no incorporación de otras formas de pensar y vivir la relación con lo divino. A principios de siglo xx estas espiritualidades cobraron fuerza con los movimientos panafricanos. Aunque esto no les permitió tener un lugar dentro de los diálogos ecuménicos organizados por las grandes religiones, lo que nos habla de la forma en la que son vistas: como espiritualidades menores a las que no se debe escuchar, que entran en las categorías que se han construido para desacreditarlas y perseguirlas: paganismo, herejía, supersticiones, brujería. Las construcciones de la divinidad desde otras geografías y lógicas no son del interés de los dirigentes de las religiones del libro (GONZÁLES ORTUÑO, 2018, p. 27).

De acordo com Sirin Adlbi Sibai, pesquisadora muçumana decolonial, autora do livro “El sugimiento del pensamiento arabo-musulmán colonizado: sobre la colonialidad de la religión y la cristianización del islam”, a colonialidade da religião é uma das formas de violência epistêmica-filosófica-espiritual-existencial mais difundida na contemporaneidade (SIBAI, 2017). E ao analisá-la a partir do universo muçulmano dissertou o seguinte,

[...] me refiero con la *colonialidad de la religión*, en referencia a la violencia epistemológica, espiritual y conceptual aplicada a los otros pueblos, a los que desde el concepto cristianocéntrico de la *religión*, pretendidamente universal, se han equiparado sus otras experiencias, saberes, cosmovisiones, filosofías y sus formas de *serlestar* en el mundo para invisibilizarlas, borrarlas o inferiorizarlas y subalternizarlas (SIBAI, 2016, p. 102).

A partir dos conceitos e reflexões desenvolvidos por autoras e autores do Sul, entendo como colonialidade da espiritualidade a continuidade do sistema de opressão sobre as formas não cristãs de se relacionar com o mundo físico e espiritual, que são pautadas não por “escritos” e ensinamentos a partir de um livro, mas a partir da prática

---

epistemológica, espiritual e conceitual aplicada a grupos considerados marginais desde o conceito eclesiocêntrico de religião (SILVA e PROCÓPIO, 2019, p. 19-20)

<sup>202</sup> Gabriela Gonzáles Ortuño<sup>202</sup> vai informar que Sirin Adlbi Sibai aborda a colonialidade da espiritualidade, porém, nos textos que nós realizamos leitura Sirin Adlbi Sibai nomeia de colonialidade da religião.



com os mais velhos, com os orixás, inkices, voduns e encantados, com a ancestralidade, que têm como ponto de partida o respeito pela natureza, que pode vista em frases dos povos de terreiros, como por exemplo, “Kò sí ewé, kò sí òrisà (sem folha, não há orixá)” e “quem pode mais são as águas”.

Essa outra lógica de se relacionar com o mundo, que tem a natureza não como um meio para obter a sobrevivência, mas é a sua fonte de conexão com o sagrado, em que a terra, a água, as matas, tudo tem significado e deve ser respeitado, louvado e guardado, foi e é lugar de resistência. A colonialidade da espiritualidade empreendeu e empreende diversas ações para desqualificar a forma ancestral de viver e estar no mundo, mesmo após o encerramento dos laços formais com a metrópole, seja com a tipificação de crimes relacionadas às práticas religiosas ancestrais (povos de terreiros e indígenas), seja a perseguição policial e da imprensa aos candomblés, seja pela omissão/ação estatal.

O algoz é alternado formalmente com as mudanças no contexto político, mas as práticas racistas, as violências coloniais (MALDONADO-TORRES, 2018), se mantêm. O corpo que era “controlado” principalmente pelos senhores/capitães do mato passa a ter como principal carcereiro, o Estado. E tal prática se perpetua até a atualidade em que a juventude negra é a que mais morre no país, a mulher negra é a que sofre mais violência e feminicídio, a mulher negra é quem menos acessa os serviços de saúde e mais morre por abortos clandestinos, é a população negra que abarrotta as penitenciárias, os locais de moradia insalubre e os índices de desocupação/desemprego (SANTOS, 2009; ARAÚJO e SANTOS, 2019). Segundo Clóvis Moura é a continuidade das violências coloniais que faz o Brasil ser uma nação inclusa,

Esse gueto invisível que faz do **negro brasileiro ser apenas elemento consentido pela população branca e rica, autoritária e dominante, é que deverá ser rompido se o Brasil não quiser continuar sendo uma nação inclusa**, como o é até hoje; isso porque teima em rejeitar, como parte do seu ser social, a parcela mais importante para a sua construção. Sabemos que não serão apenas estudos, livros e pesquisas sem uma práxis política que irão produzir essa modificação desalentadora no pensamento brasileiro preconceituoso e racista. Contudo, de qualquer modo, esses trabalhos ajudarão a formar uma prática social capaz de romper a segregação invisível mas operante em que vive a população negra brasileira (MOURA, 2019, p. 36) [grifos nossos].

Partindo da análise dos debates da Reunião de Conselheiros e Técnicos do SPHAN, em 1983, no momento de discussão sobre o tombamento do terreiro da Casa

Branca, os técnicos reconheceram o significativo valor cultural do sítio, porém, a partir dos princípios que fundamentavam o tombamento dos bens que foram individualizados anteriormente, de origem europeia, que faziam referência a cultura e estética branca, os técnicos apresentaram objeções ao tombamento do bem que “não era compatível” aos padrões e princípios dos bens de inspiração europeia (FERREIRA e SANTOS, 2018).

Os Conselheiros do Conselho Consultivo do SPHAN seguiram o entendimento dos técnicos e debatiam que o tombamento de um terreiro não era possível, posto que, o bem era desprovido de edificações que tivessem valor artístico, que fossem suntuosos, assim, a construção dos templos religiosos afro-brasileiros era considerada inferior (FERREIRA e SANTOS, 2018). A desqualificação dos bens pelos técnicos e conselheiros do SPHAN demonstra que a colonialidade continua presente na sociedade brasileira.

Assim, para Maria Inês Caetano Ferreira e Walkyria Chagas da Silva Santos (2018), “O pedido de tombamento que representava a solicitação de auxílio do Estado para preservação da cultura - que durante séculos foi perseguida pelos agentes estatais - transformou-se em mais uma “luta de resistência”” (FERREIRA e SANTOS, 2018, p. 77-78). Portanto, com a aplicação da lógica colonial e racista, as elites brasileiras se mantêm dizendo o que é direito ou não, quem tem o direito de viver ou morrer, o que é belo, qual tipo de estética deve prevalecer, qual bem deve ou não ser protegido, tombado pelo Estado.

A partir da colonialidade da espiritualidade, em que as religiões dos povos de terreiros foram colocadas no lugar do não ser, suas expressões artísticas e religiosas, a arquitetura dos terreiros, as obras de arte produzidas por estes povos ficaram à margem do processo de patrimonialização estatal. O tombamento do Terreiro da Casa Branca e os direitos inseridos na Constituição de 1988 encerraram a colonialidade da espiritualidade?

A Constituição de 1988 garantiu novos direitos e assegurou algumas bandeiras de luta do momento negro, tais como: o inclusão do crime de racismo, o reconhecimento estatal das terras remanescentes de quilombos e do patrimônio cultural de todos os povos que participaram do “processo civilizatório nacional”. Apesar disso, o nosso entendimento é que a colonialidade se atualiza diariamente em nosso país.

Até o momento, foram tombados 11 terreiros pelo IPHAN, mas não receberam a mesma atenção em termos de auxílio financeiro que receberam as igrejas e uma das motivações para pedido de tombamento é tentar buscar junto ao Estado mecanismos para manutenção do espaço físico<sup>203</sup> <sup>204</sup>. Em regra, o governo tem repassado recurso aos terreiros a partir de editais, em que as comunidades necessitam passar por um processo burocrático para acessar uma renda ínfima. Em contrapartida, o tombamento de terreiros não garante as ações dele decorrentes, como por exemplo gestão participativa e vigilância<sup>205</sup>. Mas não é só isso. Enquanto as igrejas que lucram milhões por ano têm suas dívidas perdoadas, os terreiros não têm regulamentado a isenção do imposto. Ou seja, não basta realizar o tombamento, outras ações, demandas dos povos de terreiro, necessitam ser postas em prática pelos órgãos<sup>206</sup> (SANTOS, 2015; CUNHA, 2018).

Ademais, são as religiões afro-brasileiras aquelas que mais sofrem intolerância religiosa<sup>207</sup> no país. Em mapeamento realizado com dados de 2012 a 2015, no Rio de Janeiro, revelou que 71% dos casos de intolerância religiosa ocorreram contra adeptos de religiões afro-brasileiras<sup>208</sup>, temos ainda, o início da luta armada contra as minorias

---

<sup>203</sup> Ordep Serra abordou sobre a ilusão que o tombamento traz, ao representar no imaginário a adoção de ações posteriores por parte do Estado, que nem sempre chegam, “No entanto, está a fazer falta a adoção, pelos órgãos responsáveis, de medidas capazes de dar pleno sentido, verdadeira eficácia, a esses tombamentos, para que não resultem em ilusão. [...] O tombamento da Casa Branca foi também uma vitória contra o preconceito. Fez reconhecer a importância da história, dos valores, das criações culturais afro-brasileiras. Representou, nesse campo, o início de uma política afirmativa de inegável justiça. Por certo, registrar em livro de tombo é pouco. Há que planejar, restaurar, cuidar. (SERRA, 2005, p. 204-205).

<sup>204</sup> De acordo com Juliana Cunha, “[...] apesar de muitas reclamações sobre a gestão dos bens após o reconhecimento como patrimônio cultural, boa parte dos terreiros tombados em âmbito federal consideram sim, o tombamento importante para a proteção dos terreiros, especialmente em termos de apropriação política do instrumento para a manutenção de seus respectivos territórios, limites e áreas verdes (CUNHA, 2018, p. 51-57)

<sup>205</sup> Como exemplo, “Dentre problemas da gestão atual dos terreiros tombados, podemos mencionar como exemplo, o fato ocorrido no dia 02 de dezembro de 2017, quando uma árvore centenária do *Ilê Marioá Láji*, mais conhecido como Terreiro do Alaketo, tombou literalmente sobre nove casas contíguas ao seu terreno causando a morte de uma idosa em Salvador.<sup>69</sup> Isso após solicitação de poda da árvore do terreiro à Superintendência de Conservação e Obras Públicas de Salvador (Sucop) e solicitação oficial de apoio à Superintendência do Iphan na Bahia. Membros da casa informaram-nos por meio de entrevista que já haviam detectado problemas na referida árvore e já haviam inclusive comunicado oficialmente as instâncias governamentais citadas, porém com a demora no retorno dos órgãos não foi possível evitar o desastre” (CUNHA, 2018, p. 65).

<sup>206</sup> Pontualmente tem ocorrido a realização de reformas com investimento do IPHAN. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/5277/iphan-entrega-reformas-em-bens-tombados-na-bahia>; <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/1635/iphan-entrega-reforma-em-terreiro-de-salvador-%E2%80%93-ba> Acesso em: 25 de ago. de 2021.

<sup>207</sup> Algumas lideranças rechaçam a utilização do termo tolerância. Makota Valdina Pinto, grande líder religiosa e política na defesa dos direitos dos povos de terreiro, deixou-nos a seguinte frase “Eu não quero que me tolerem, eu quero que respeitem o direito de ter minha crença”.

<sup>208</sup> “Por que as religiões de matriz africana são o principal alvo de intolerância no Brasil?”. Disponível em:

religiosas com o surgimento de grupo que perseguem fiéis e destroem terreiros, exemplo: dos traficantes de Jesus<sup>209</sup>, bonde de Jesus<sup>210</sup> e gladiadores do altar<sup>211</sup>.

E colocando mais um “ingrediente” nesse grande “caldeirão” que é a colonialidade da espiritualidade, a aplicação de ação afirmativa que poderia reduzir a médio e longo prazo o racismo religioso e os atos de ódio, a implementação da Lei nº 10.639/2003, que inclui no currículo nacional a temática “História e Cultura Afro-brasileira, a sua aplicação é muito reduzida no Brasil, ficando restrita a ações pontuais durante o dia 20 de novembro, Dia Nacional de Zumbi<sup>212</sup> dos Palmares e da Consciência Negra.

Para wanderson flor do nascimento (2017) o racismo religioso é uma das marcas da colonialidade, que resulta na percepção de mundo que oprime e inferioriza os elementos constitutivos da população oprimida. E, “[...] a religião cristã foi a primeira base ideológica para a subalternização de formas religiosas originárias ou não-ocidentais” (SILVA e PROCÓPIO, 2019, p. 24). Ao não perceber os espaços religiosos afro-brasileiros em toda sua complexidade, o Estado expõe as fraturas deixadas pelos processos de racialização que permeia as relações, o exercício do poder. Nas palavras do autor,

E um dos primeiros gestos do racismo religioso é reduzir toda a complexidade dos modos de vida africanos que se mantêm e se reorganizam nesses povos e comunidades a um caráter religioso, como se apenas fizessem rituais. Também fazem rituais, mas não é só isso! Simplificar toda uma matriz cultural (JESUS, 2003) a uma prática religiosa é construir uma “desculpa” para ocultar o racismo como ação política e deslocar a questão para o campo da “verdade” das disputas religiosas entre crenças hegemônicas e crenças inferiorizadas, atrasadas, falsas etc. [...] Trata-se, antes, de aliar à importante abordagem da chamada intolerância, o enfrentamento ao racismo que ataca as matrizes

---

<[https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160120\\_intolerancia\\_religioes\\_africanas\\_jp\\_rm](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160120_intolerancia_religioes_africanas_jp_rm)>.

Acesso em: 01 de fev. de 2020.

<sup>209</sup> “**“Traficantes de Jesus”:** polícia e MPF miram intolerância religiosa do Rio”. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/06/15/traficantes-de-jesus-policia-e-mpf-miram-intolerancia-religiosa-no-rio.htm>>. Acesso em: 27 de abr. de 2020.

<sup>210</sup> “**Polícia investiga ação do 'Bonde de Jesus' contra terreiros de religiões de matriz africana no RJ**”. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/08/14/policia-investiga-acao-do-bonde-de-jesus-contra-terreiros-de-religoes-de-matriz-africana-no-rj.ghtml>>. Acesso em: 27 de abr. de 2020.

<sup>211</sup> “**Lembra deles? “Gladiadores do Altar” da Igreja Universal serão investigados**”. Disponível em: <<https://koinonia.org.br/noticias/lembra-deles-gladiadores-do-altar-da-igreja-universal-serao-investigados/5460>>. Acesso em: 27 de abr. de 2020.

<sup>212</sup> Zumbi dos Palmares teve o nome inscrito no “Livro dos Heróis da Pátria” em 20 de novembro de 1996, com a Lei nº 9.315. Em 10 de novembro de 2011, através da Lei nº 12.519, foi instituído o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra, a ser comemorado em 20 de novembro, anualmente.

culturais que foram racializadas pelo processo histórico colonial, inferiorizando, exotizando e demonizando as práticas, saberes, valores experimentados nos terreiros (NASCIMENTO, 2017, p. 55)

De 1986, ano do primeiro tombamento até hoje, ocorreram poucas modificações, dos quase mil bens culturais arquitetônicos protegidos pelo IPHAN, aproximadamente 40% traz como referência a estética de matriz católica, em contrapartida os bens arquitetônicos relacionados à memória dos afrodescendentes representam apenas 1%<sup>213</sup> dos bens tombados. O Estado brasileiro continua priorizando os bens que foram selecionados para representar a nação forjada no início do século XX, os bens do período colonial, mesmo com os novos paradigmas trazidos pela Constituição de 1988 que valoriza o pluralismo, a liberdade religiosa e a diversidade cultural, portanto, ainda estamos sobre o julgo da colonialidade da espiritualidade, em que não é reconhecida a possibilidade de existir sem sofrer ameaças, perseguições e violências.

Portanto, a partir do conceito de colonialidade é possível compreender que ainda hoje há a tentativa de invisibilizar a relevância da contribuição dos negros, de sua cultura e de sua religiosidade para identidade brasileira e na construção da ideia de nação. O reconhecimento de seus bens para representar aproximadamente 1% dos bens arquitetônicos tombados, não resulta da benevolência do Estado, e/ou de ações sem contradições, o reconhecimento do patrimônio cultural negro é resultado de um contexto de lutas dos povos de terreiro.

---

213 “O Iphan reconheceu 26 bens relacionados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, aplicando o instrumento do tombamento a 12 bens e do registro para 14” (dados do IPHAN). Atualmente, há 11(onze) terreiros tombados definitivamente pelo IPHAN, são eles: Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca), Ilê Axé Opô Afonjá, Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois), Manso Banduquenque (Bate Folha), Ilê Maroiálaji Alakêto, Ilê Axé Oxumaré, e o Tumba Junsara, todos os terreiros citados estão localizados na cidade de Salvador/BA; na Bahia ainda temos o Zoogodo Bogum Malê Seja Undé (Terreiro Roça do Ventura), em Cachoeira e o Omo Ilê Agbôula na Ilha de Itaparica; e, há um terreiro no Maranhão, o Casa Grande de Minas ou Casa das Minas Jejê ou Querebentã de Zomadonu; e um terreiro em Recife, o Ilê Obá Ogunté – Sítio de Pai Adão. Completa a lista de bens tombados, o “Museu de Magia Negra: acervo”, a despeito que, “[...] 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 satânico e da malignidade europeia” (CORRÊA, 2006, p. 41). São bens registrados: Samba de Roda do Recôncavo Baiano; Ofício de Baiana de Acarajé; Jongo do Sudeste; Tambor de Crioula; Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: partido alto, samba de terreiro e samba-enredo; Ofício dos Mestres de Capoeira; Roda de Capoeira; Complexo Cultural do Bumba-meu-Boi do Maranhão; Festa do Senhor Bom Jesus do Bomfim; Maracatu Nação; Maracatu baque solto; Cavalo Marinho; Caboclinho; Sistema Agrícola Tradicional do Vale do Ribeira. In: IPHAN. **Bens Tombados e Registrados**. Disponível em: <http://portal.iphان.gov.br/pagina/detalhes/1938>. Acesso em: 25 de ago. de 2021.

A estética do terreiro que à primeira vista não representou o belo, o suntuoso para os técnicos e conselheiros do SPHAN/IPHAN é a estética da diáspora, dos povos negros, das religiões que foram perseguidas e contra toda adversidade resistiu e mantém viva a tradição dos ancestrais. E se a cultura não é só um conceito, mas também uma forma de poder, é preciso pensar em estratégias culturais que façam a diferença e desloquem as disposições de poder, possibilitando, maior acesso aos direitos culturais aos praticantes das religiões minoritárias e patrimonialização dos espaços religiosos afro-brasileiros, dos povos de terreiro.

A resistência e existência dos povos de terreiro é uma ação contra-hegemônica e de contra-narrativa à colonialidade do ser, do poder, do saber e da espiritualidade/crer/religiosa, e essa contra-narrativa é diária, é viva, como vivos são orixás, voduns, inkices e encantados para os povos de terreiro. Tomando o termo cunhado por Catherine Walsh, os povos de terreiro são “movimientos sociopolíticos ancestrales”<sup>214</sup> (WALSH, 2008). Há ainda muita pauta para reivindicar, como por exemplo, o reconhecimento por parte do Estado da influência negra e indígena nos bens já tombados e que foram classificados unicamente como tendo influência europeia, quando na verdade outros povos imprimiram suas marcas na arquitetura e na arte barroca<sup>215</sup>.

Ao contrário do que pensavam e expressavam os arquitetos e demais formuladores da política cultural no momento de formação da ideia de nação, a arte afro-brasileira está imprimida nas raízes deste país. Os povos brasileiros, a partir do momento que abrem a

---

<sup>214</sup> Segundo Catherine Walsh, a refundação do Estado deve ser realizada a partir das lutas ancestrais, como aconteceu por exemplo no Ecuador e na Bolívia, “Cuál es el vuelco o giro decolonial que marcan y apuntan los actuales esfuerzos de repensar y refundar los Estados, y cuáles son los ejes y sentidos sociales, culturales, epistémicos, existenciales y políticos de este vuelco y de esta lucha de re-fundación?” (WALSH, 2008, p. 135).

<sup>215</sup> De acordo com Ordep Serra, “Na verdade, foi a negação sistemática de direitos e valores de um segmento significativo da nossa população que criou essas barreiras... De resto, não é o simples fato de dever-se à gente negra sua produção que faz qualificar assim os “monumentos negros”. Se assim fosse, a maioria absoluta dos bens edificados reconhecidos como riqueza cultural em nossa terra mereceria o rótulo: sabe-se bem qual foi a mão-de-obra que construiu a imensa maioria das belas igrejas, palácios e casas senhoriais que constam dos nossos Livros de Tombo Histórico e Artístico. Mas, segundo expliquei em outro estudo: As mãos negras que fizeram a riqueza do Brasil e [aqui] produziram tantos bens de cultura, quase sempre para outros, e sob o império de outros [...], também produziram, de forma espontânea, monumentos valiosos em que depositaram sua própria memória, destinando-os a usos culturais de sua invenção. Os bens e valores em que se materializam tradições dos afro-brasileiros podem adequadamente ser chamados de “monumentos negros”, de “patrimônio negro”” (SERRA, 2005, p. 203-204).

conexão com os ancestrais aprendem novas epistemologias, novas possibilidades de vida. É essa vida alegre e conectada com o sagrado, apesar das dores e violências que causa incompreensão e medo. “Deus não gosta do riso” é uma frase do filme “Em nome da Rosa”. Mas no terreiro é possível rir como criança, ficar nos colos de Oxum, aprender arte ancestral com o vento.

Foi no campo de disputa por existir que os povos de terreiros foram gestados pelos ancestrais, “nossos vêm de longe!” (WERNECK, 2009). E a busca por reconhecimento estatal do seu patrimônio é a buscar pelo reconhecimento da sua humanidade, a efetividade, e não garantia formal, de que estamos na “zona do ser”. Contra à colonialidade da espiritualidade, os povos de terreiro são resistência!

#### 4. PATRIMONIALIZAÇÃO DOS BENS CULTURAIS DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS AFRO-BRASILEIROS NA BAHIA: DO TOMBAMENTO AO REGISTRO ESPECIAL DE TERREIROS<sup>216</sup>

*Eu estou aqui, você mandou chamar  
Agora vai ouvir eu cantando pra curar!  
Eu sou juremeira, sou nego juremá,  
Sou forte curandeiro, de aruanda eu vim cá!*

*(Os Tincoãs - Canto e Danço Pra Curar)*

As religiões afro-brasileiras nascem da simbiose ocorrida entre as religiões africanas trazidas pela diáspora, bem como, das inter-relações com os demais povos que compõe a nação brasileira, em especial, os indígenas. Várias são as denominações utilizadas, Xangô, Batuque, Umbanda, Jurema, Jarê, entre outras, na Bahia o termo mais popular para designar as religiões é candomblé<sup>217</sup>.

Estas religiões foram fortemente perseguidas pelo Estado e pela sociedade durante o período colonial e imperial, e continuam sendo alvo de várias ações que violam os direitos dos seus adeptos. A abolição da escravidão e a Proclamação da República<sup>218</sup>

<sup>216</sup> O texto compõe, a convite, o segundo volume do livro “Direitos dos Povos de Terreiro”, organizado pelos(as) professores(as): Andréia Letícia Carvalho, Bruno Barbosa Heim, Thiago de Azevedo Hoshino e Winnie Bueno (SANTOS, 2020).

<sup>217</sup> Sobre o termo Candomblé, “segundo a professora Yeda Castro (2001, p. 196), candomblé (expressão banto) seria: “local de adoração e práticas religiosas dedicadas às divindades africanas (santos); a cerimônia pública festiva. [...] Para Juana Elbein dos Santos (1986, p.32), esse elemento fundamental do complexo cultural africano pode ser definido como: “Associações bem organizadas, EGBÊ (comunidade, terreiro de candomblé) onde se mantém e renova a adoração das entidades sobrenaturais, os Órisà e os ancestrais ilustres, os Égun.” (SODRÉ, 2011, p. 10). Segundo Oliveira, “[...] os terreiros de candomblé, construção baiana, pela sua singularidade ou excepcionalidade, são uma reunião resistente de imaterialidade e materialidade de uma cultura afro-brasileira” (OLIVEIRA, 2018, p. 258).

<sup>218</sup> A Constituição de 1891 separou formalmente o Estado e a Igreja Católica, e aboliu do texto constitucional a Religião Católica Apostólica Romana como religião oficial do país. Porém, apesar da garantia de igualdade de tratamento entre as religiões, na prática o Estado continuou utilizando os Códigos de Posturas Municipais (CPM) para perseguir e impedir o culto das religiões afro-brasileiras (SANTOS, 2015). Mas o que são os CPM’s? Tânia Regina Sá, ao analisar os CPM’s de Salvador informa que, “Códigos de Posturas, enquanto composição metódica e articulada de disposições legais e coleção de preceitos e regras autorizadas pelo poder dos legisladores, designam regras de convivência em sociedade que acompanham, desde o período colonial (1500-1822), a organização da cidade do Salvador. A Metrópole portuguesa recorria a esses códigos com o intuito de impor a autoridade e de zelar pela ordem e “bons costumes” nas colônias que estavam sobre sua jurisdição” (SÁ, 2011, p. 277). E como estratégia de política de vigilância foi instaurada em 1930 a Delegacia de Jogos e Costumes no Centro Histórico de Salvador,



poderia trazer novos ventos de liberdade e igualdade, porém, não foi o que aconteceu e acontece na prática, posto que, as religiões afro-brasileiras são perseguidas na atualidade, com a vigência da Constituição de 1988, do Estado Democrático de Direito e dos direitos humanos e fundamentais.

As violações aos espaços sagrados das religiões afro-brasileiras, os discursos de ódio, e a demonização das práticas e dos praticantes trazem reflexos para o exercício do direito à liberdade religiosa e dos direitos culturais, assim como, ausência de ações efetivas que visem coibir os ataques aos direitos desta população, e a baixa incidência de proteção dos bens culturais pertencentes aos povos da diáspora africana.

O objetivo do presente artigo é realizar uma breve análise sobre a patrimonialização dos espaços religiosos afro-brasileiros no estado da Bahia, desde o primeiro tombamento, ocorrido na década de 1980 até as ações de registro especial realizadas em 2014. A patrimonialização é utilizada para reconhecer identidades consideradas hegemônicas e em poucos casos ela também reconhece identidades que passaram/passam pelo processo de colonialismo<sup>219</sup>/colonialidade<sup>220</sup>, processo este que as consequências reverberam na atualidade.

No Estado da Bahia há terreiros tombados pelo IPHAN, pelo IPAC e por órgãos municipais<sup>221</sup>. Atualmente, há 11(onze) terreiros tombados pelo IPHAN em todo Brasil, são eles: Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca), Ilê Axé Opô Afonjá, Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois), Manso Banduquenque (Bate Folha), Ilê

---

nela havia uma listagem dos hábitos incivis e de prostituição, e segundo a autora todos os itens da listagem de alguma forma possuíam ligação com as práticas do candomblé.

<sup>219</sup> Para compreensão do conceito de colonialismo citamos Ramón Grosfoguel, “Eu uso a palavra “colonialismo” para me referir a “situações coloniais” impostas pela presença de uma administração colonial, como é o caso do período do colonialismo clássico”. (GROSFOGUEL, 2008, p. 126).

<sup>220</sup> A colonialidade “pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais”. (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 36).

<sup>221</sup> Como exemplo é possível citar os municípios de Camaçari, Salvador e Ilhéus. 1. Terreiro de Lembá é tombado como Patrimônio Cultural de Camaçari. Disponível em: <<http://www.sepromi.ba.gov.br/2016/05/940/Terreiro-de-Lemba-e-tombado-como-Patrimonio-Cultural-de-Camacari.html>>. Acesso em: 28 de ago. de 2019; 2. O mais antigo terreiro Ijexá do Brasil agora é patrimônio cultural de Salvador. Disponível em: <<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/o-mais-antigo-terreiro-ijexa-do-brasil-agora-e-patrimonio-cultural-de-salvador/>>. Acesso em: 28 de ago. de 2019; 3. O Terreiro de Candomblé de Pai Pedro, foi tombado no dia 18 de fevereiro de 2004, pelo Decreto nº 010/04. Disponível em: <[http://www.uesc.br/cursos/pos\\_graduacao/mestrado/turismo/dissertacao/dissertacao\\_julianna\\_torezani.pdf](http://www.uesc.br/cursos/pos_graduacao/mestrado/turismo/dissertacao/dissertacao_julianna_torezani.pdf)>. Acesso em: 28 de ago. de 2019.

Maroiálaji Alakêto, Ilê Axé Oxumaré, e o Tumba Junsara, todos os terreiros citados estão localizados na cidade de Salvador/BA; na Bahia ainda temos o Zoogodo Bogum Malê Seja Undé (Terreiro Roça do Ventura), em Cachoeira e o Omo Ilê Agbôula na Ilha de Itaparica; e, há um terreiro no Maranhão, o Casa Grande de Minas ou Casa das Minas Jejê ou Querebentã de Zomadonu; e um terreiro em Recife, o Ilê Obá Ogunté – Sítio de Pai Adão.

Até o ano de 2015 o IPAC havia tombado, provisória ou definitivamente, 20 terreiros, todos localizados na Região Metropolitana de Salvador e no Território do Recôncavo Baiano; em 2014 implementou o Registro Especial de Terreiros, registrando 10 terreiros do Território do Recôncavo Baiano; além dos tombamentos e dos registros, em 2012 foram realizados dois mapeamentos, o “Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Recôncavo” e o “Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Baixo Sul”<sup>222</sup>.

É importante ressaltar que as ações de proteção foram implementadas a partir da forte pressão do movimento negro, dos espaços religiosos afro-brasileiros e dos adeptos/praticantes de tais religiões. O patrimônio cultural negro originário da diáspora e guardado nos espaços religiosos afro-brasileiros são símbolos de resistência às posturas colonizadoras do Estado, e no processo de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká mais uma vez a resistência se fez necessária para superar os ranços do eurocentrismo presente nos discursos de alguns conselheiros do Conselho Consultivo do IPHAN e de alguns técnicos do órgão.

Apesar das demandas por tombamento e dos possíveis pontos positivos trazidos por tal instrumento, o povo de terreiro, os órgãos de proteção e acadêmicos tem questionado se o tombamento é o melhor instrumento para salvaguardar o patrimônio cultural dos terreiros. Um dos motivos é a aplicação do tombamento apenas para terreiros de candomblé e na maioria da nação Ketu, assim como, a necessidade de pensar em formas de proteger o patrimônio imaterial, rezas, rituais, festas, orikis, modos de fazer, entre outros, presente nos espaços religiosos afro-brasileiros (SANTOS, 2015).

---

<sup>222</sup> No Território do Recôncavo há 420 espaços mapeados e no Território do Baixo Sul há 116 espaços mapeados.

Para abordagem do tema do presente artigo, a primeira sessão pretende apresentar um panorama geral sobre o início da patrimonialização dos espaços religiosos afro-brasileiros no Brasil, e na segunda sessão será analisado o novo instituto implementado pelo Estado da Bahia, o registro especial de terreiros. Os dados serão apresentados a partir de análise das informações sobre proteção do patrimônio cultural encontradas em sites, processos administrativos, livros e pesquisa empírica.

#### **4.1. Breve panorama da patrimonialização dos espaços religiosos afro-brasileiros no estado da Bahia**

O Estado brasileiro começa a política de patrimonialização em 1937 com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), posteriormente Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN1), atualmente IPHAN, através do Decreto-Lei nº 25 e apresentou como único instituto jurídico para conservação dos bens de interesse público, o tombamento. Apesar de diversas contestações a preservação priorizou o patrimônio da cultura branca e elitizada e a estética barroca (RUBIM, 2007). O SPHAN foi criado para materializar a história nacional, auxiliar na “construção da nação brasileira”, e o tipo de patrimônio escolhido para representar essa história e nação constituía a produção artística e arquitetônica do período colonial, com ênfase para o patrimônio da região de Minas Gerais, tendo sete cidades tombadas.

Foi o movimento modernista que mobilizou a construção dessa história. Até esse momento, a produção arquitetônica e artística do período colonial era pouco conhecida e valorizada, assim como, as expressões brasileiras do estilo barroco não recebiam atenção e proteção do Estado. E foi atualizando a linguagem artística em relação às vanguardas europeias que assumiram a missão de construir uma tradição cultural brasileira e o estilo barroco das edições e obras de artes coloniais foram considerados o primeiro estilo artístico genuinamente brasileiro (FONSECA, 2007). Portanto, a atuação estatal estava pautada no tombamento de patrimônio cultural que Fonseca (2003) denominou de patrimônio de “pedra e cal”.

Assim, foi priorizada a cultura material, com ênfase no patrimônio de origem/inspiração portuguesa que “é explicada em função da força da sua cultura

material, em detrimento da fragilidade material da cultura indígena ou da presença africana, em função da sua condição escrava”. (CHUVA, 2011, p.44). Mas será que a preterição do patrimônio de origem indígena e africana reside na sua fragilidade material? Ou seria a permanência dos efeitos do colonialismo, da colonialidade e branquitude<sup>223</sup> tão presente na sociedade brasileira?

A partir de tal concepção, a maioria dos bens arquitetônicos escolhidos foram e são as construções religiosas de origem católica, posto que, tais construções atendiam/atendem aos critérios que norteavam a ação do SPHAN e atualmente atendem aos critérios que norteiam o IPHAN, posto que, as construções religiosas representam a “beleza e a verdade”, por apresentar qualidade construtiva. (FERREIRA, 2018).

É na década de 1980 no âmbito da FNPM, órgão operacional que funcionou ao lado da SPHAN e visava a preservação do patrimônio cultural, que começam a nível estatal, as ações para reparar o etnocentrismo e eurocentrismo das políticas culturais brasileiras, com o projeto “Etnias e Sociedade Nacional” do antropólogo Olympio Serra. As ações da FNPM e do CNRC aproximaram a política da SPHAN dos setores até então marginalizados, como por exemplo, o patrimônio cultural negro, e os conceitos surgidos foram incorporados no Texto Constitucional de 1988. E por inspiração de Olympio Serra, em 1981 Ordep Serra e Orlando Ribeiro de Oliveira elaboram o MAMNBA, que tinha como objetivo “identificar os principais monumentos do culto afro-brasileiro e definir uma política de proteção eficaz que a eles se adequasse” (SERRA apud QUEIROZ, 2015, p. 24).

Quando na década de 80 ocorre o requerimento de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká várias discussões são apresentadas para justificar a ausência de beleza e interesse em tomar o bem, para os conselheiros do Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o terreiro seria “desprovido de edificações de tivessem

---

<sup>223</sup> Lia Vainer Schucman, ao revisar o medo branco no século XXI, informa que, “Entendemos neste trabalho que a identidade racial branca – branquitude - se caracteriza nas sociedades estruturadas pelo racismo como um lugar de privilégio materiais e simbólicos construído pela ideia de “superioridade racial branca” que foi forjada através do conceito de raça edificado pelos homens da ciência no século XIX delimitando assim fronteiras hierarquizadas entre brancos e outras construções racializadas”. (SCHUCMAN, 2014, p.135-6).

valor artístico, posto que, não apresentava a mesma suntuosidade das ‘edificações religiosas, militares e civis da tradição luso-brasileira’. (VELHO, 2012, p. 55).

Havia o reconhecimento da necessidade de preservar o terreiro, porém, não era pacífico o entendimento de que seria cabível o tombamento, isto porque, muitos questionavam o que um terreiro possuía enquanto beleza arquitetônica que merecesse ser resguardado pelo Estado brasileiro. Um dos grandes debates estava assentado no fato de que alguns conselheiros entendiam que não era possível tomar uma religião, porém, tal fato não foi impedimento para o tombamento dos espaços religiosos católicos durante as décadas que sucederam a criação do SPHAN, fato relatado por Gilberto Velho (2012) parecerista do processo de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká.

Porém, no momento da votação para aprovação do pedido de tombamento os conselheiros questionaram se o tombamento era a melhor escolha e apresentaram alternativas, pois, para eles a garantia da posse do imóvel resolveria a questão da insegurança, um dos motivos que desencadeou o pedido de tombamento. A alternativa apresentada foi a aplicação de outro tipo de intervenção estatal para auxiliar a comunidade sem especificar qual intervenção seria a adequada. Após longo debate, o tombamento foi aprovado com duas abstenções, um voto contrário, um voto pelo adiamento e três votos favoráveis ao tombamento. (VELHO, 2012, p. 171-176).

Os conselheiros do Conselho Consultivo do SPHAN seguiram o entendimento dos técnicos e debatiam que o tombamento de um terreiro não era possível, posto que, o bem era desprovido de edificações que tivessem valor artístico, que fossem suntuosos, assim, as construções dos templos religiosos afro-brasileiros eram consideradas inferiores. Ou seja, a decisão pelo tombamento não configurou a visão consensual, e o tombamento que representava a requisição de auxílio do Estado para preservação da cultura que durante séculos foi perseguida pelos agentes estatais transformou-se em mais uma “luta de resistência” (FERREIRA, 2018).

E foi assim, preservando o patrimônio relacionado às memórias do poderio europeu, que o Brasil chegou à década de 80 com apenas um tombamento relacionado à

cultura negra. Porém, o tombamento da Coleção de Magia Negra<sup>224</sup> representou e representa mais um capítulo da violência sofrida pelos negros escravizados em solo brasileiro. Portanto, é na década de 80 a partir de demanda e não espontaneamente, que o Estado brasileiro inicia o primeiro processo de individualização de um monumento negro para declará-lo patrimônio cultural nacional. Nas páginas do Processo nº 1.067-T-82, processo administrativo de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká é possível perceber as tensões e contradições que permeiam a sociedade brasileira, as ideias de branquitude, o racismo religioso<sup>225</sup>, o colonialismo e a colonialidade.

A fissura na concepção de patrimônio cultural foi iniciada com o tombamento definitivo do Ilê Axé Iyá Nassô Oká em 1986, mas a sua garantia só foi formalizada na Constituição de 1988. O texto constitucional assegurou não só a igualdade e a liberdade religiosa (de culto, crença e organização religiosa), mas também o direito fundamental à cultura e a proteção do patrimônio cultural dos grupos que participaram da formação da sociedade brasileira. Vale ressaltar que, a inserção da proteção e preservação do patrimônio cultural das religiões afro-brasileiras e demais direitos relacionados à igualdade no exercício dos direitos foi resultado de séculos de lutas do povo negro, do povo de santo, povo de terreiro.

A Constituição de 1988 amplia o significado de patrimônio cultural, o seu âmbito e os instrumentos de proteção, pelo menos na esfera formal. No Capítulo III, “Da Educação, Da Cultura e Do Desporto”, encontramos artigos que disciplinam o entendimento sobre o que são os direitos culturais, patrimônio cultural e a forma de proteção. No art. 215, a Constituição garante que o Estado protegerá todas as manifestações culturais, e inclui no rol as manifestações afro-brasileiras. (BRASIL, 1988).

---

<sup>224</sup> Vale ressaltar que, a inscrição da Coleção do Museu de Magia Negra no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 1938, representa o período de repressão do Estado contra as religiões afro-brasileiras, posto que, é composta por instrumentos ligados ao culto que foram apreendidos pela polícia. (SANTOS, 2015).

<sup>225</sup> wanderson flor do nascimento explica que, “[...] um dos primeiros gestos do racismo religioso é reduzir toda a complexidade dos modos de vida africanos que se mantêm e se reorganizam nesses povos e comunidades a um caráter religioso, como se apenas fizessem rituais. Também fazem rituais, mas não é só isso!” (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p. 55).

A partir da leitura do art. 215, compreende-se que o Estado garantirá os direitos culturais e protegerá as manifestações culturais dos grupos participantes do “processo civilizatório nacional”, portanto, reconhece que a sociedade brasileira é multicultural e que a contribuição dos povos que participaram da formação da nação brasileira, de maneira forçada ou não, deve ser preservada para que as futuras gerações possam usufruir da sua memória e identidade.

Em sequência, o art. 216 apresenta quais são os bens que se constituem em patrimônio cultural brasileiro, ademais define que a proteção do patrimônio não será apenas pelo Estado, mas com a colaboração da comunidade. A Constituição amplia os instrumentos de proteção, do único instrumento estabelecido no decreto-Lei nº 25/37, o tombamento. A Constituição inova e traz os inventários, os registros, a vigilância, a desapropriação, e outras formas de acautelamento e preservação, e mantém o tombamento. Outro ponto importante abordado na Constituição foi o tombamento dos documentos e sítios remanescentes dos quilombos. (BRASIL, 1988).

A regulamentação sobre a proteção do patrimônio imaterial, ocorre em 2000, com a publicação do Decreto nº 3.551, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Segundo Fonseca, “o Registro dos bens culturais de natureza imaterial, voltado para a preservação de manifestações culturais de caráter processual, como os saberes, as celebrações, as formas de expressão e os lugares” (FONSECA, 2007, p. 161). Tanto a Constituição de 1988 quanto o Decreto nº 3.551/2000 informam que a preservação do patrimônio cultural brasileiro não cabe apenas ao Estado, mas também a sociedade. Ocorre que o Estado continua sendo o grande protagonista das políticas culturais no Brasil. A partir de tal contexto surge o seguinte questionamento: quem determina o que é ou não é patrimônio cultural no Brasil? A partir de quais parâmetros?

Quanto a baixa participação da sociedade no ciclo das políticas culturais, Aloisio Magalhães já apontava, nas décadas de 70 e 80, os possíveis caminhos para aproximar a sociedade brasileira do patrimônio cultural. São eles: “buscar instrumentos para incluir no conjunto dos bens legalmente protegidos testemunhos das culturas indígenas e afro-brasileiras e abrir a prática política para a participação da sociedade” (FONSECA, 2007, p. 168).

Após mais de 30 anos da ocorrência do primeiro tombamento “[...]ainda há dificuldade para que a questão da preservação dos Ilês Axés conquiste a agenda governamental. Houve janelas de oportunidades em 1986, 2000, 2005, 2008, 2013, 2014 e 2015<sup>226</sup>, mas na verdade poucos terreiros são tombados de forma definitiva pelo IPHAN, em todo Brasil” (FERREIRA, 2018, p. 81). Em 2018 mais uma janela foi aberta resultando no tombamento de terreiros que lutavam pelo reconhecimento estatal quanto a sua importância religiosa e cultura, são eles o Tumba Junsara (Processo nº 1517-T-04) e o Ilê Obá Ogunté – Sítio de Pai Adão (Processo nº 1585-T-09), os processos foram iniciados, respectivamente, em 2004 e 2009, e a aprovação do tombamento só ocorreu em 2018, o que demonstra que, ter um espaço religioso afro-brasileiro tombado não é um processo simples e rápido.

Portanto, é baixa a incidência de proteção dos bens culturais pertencentes aos povos da diáspora africana. Moassab (2016) informa que dos quase mil bens culturais arquitetônicos protegidos pelo IPHAN, aproximadamente 40% traz como referência estruturas religiosas de matriz católica, em contrapartida os bens arquitetônicos relacionados à memória dos afrodescendentes representam apenas 1%<sup>227</sup> dos bens tombados. Fica evidente que, o IPHAN continua priorizando a preservação de “edifícios de Estado e religiosos, de recorte colonial e elitista” (MOASSAB, 2016).

A partir da leitura dos processos<sup>228</sup> de tombamento é possível observar que a decisão quanto ao tombamento ou não dos terreiros de candomblé é discricionária, posto que, alguns terreiros que requisitaram o tombamento e tiveram o pedido negado possuíam as mesmas características de alguns terreiros com tombamento deferido. A ação discricionária tem instigado o questionamento do povo de santo quanto aos critérios utilizados para o deferimento ou indeferimento do pedido de tombamento. A partir da leitura dos processos foram encontrados alguns critérios, vale destacar: terreiros de

---

<sup>226</sup> Fazem referência aos anos em que os tombamentos ocorreram.

<sup>227</sup> Em 2016 fazia referência a 02 quilombos, 06 terreiros, 01 senzala, 01 museu da magia-negra.” (MOSSAB, 2016).

<sup>228</sup> Dos seis terreiros tombados definitivamente, até o primeiro semestre de 2014, na Bahia, foram analisados os dados dos seguintes processos: Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca); Ilê Axé Opô Afonjá e Terreiro do Alaketo. O processo da Roça do Ventura, tombado provisoriamente, não foi disponibilizado pelo IPHAN, mas foram analisados os documentos referentes ao tombamento que foram disponibilizados pelo IPHAN.



candomblé antigos e tradicionais (casas matrizes); relevância histórica, etnográfica e paisagística; ter personalidade jurídica; regularidade fundiária do imóvel; constar no MAMNBA (SANTOS, 2015).

Além dos critérios apresentados acima, vale citar a “pureza”, que apesar de constar nos processos, não foi indicado como aferi-la. Outro ponto que merece destaque é que, em 2009, no “Seminário Internacional Políticas de acautelamento do IPHAN para templos de culto afro-brasileiro” foi discutido que a União só tombaria casas matriciais, os Estados seriam responsáveis por tomba as casas de interesse regional e os Municípios as casas de interesse local. Não foi encontrado documento que comprove tal pactuação, mas a sua aplicação poderá resultar em jogo de empurra em que todos os entes federativos têm o dever de proteger, mas ninguém realiza as ações de proteção (SANTOS, 2015).

É possível perceber, a partir da leitura dos processos administrativos dos terreiros tombados no estado da Bahia, que há forte apego a burocratização, exigência de documentos (a base das religiões de matrizes africanas é a oralidade) ausência de conhecimento dos servidores quanto a sequência dos atos do processo administrativo de tombamento e baixo investimento estatal para implementação da política que inicialmente era uma política de governo.

Ainda sobre o panorama de patrimonialização no Estado da Bahia, merece destaque as ações implementadas pela Prefeitura Municipal de Salvador, que nos últimos anos a partir de ações da Fundação Gregório de Mattos tem realizado a patrimonialização de bens culturais das religiões afro-brasileiras em Salvador. É importante informar ao leitor que paralelamente as questões ocorridas na esfera federal, o debate do povo de santo com o poder público também ocorria no âmbito municipal em busca de ações que garantissem os seus locais de culto.

Assim, é importante o estudo realizado por André Luiz de A. Oliveira, que analisa as ações de preservação voltadas aos espaços religiosos afro-brasileiros no município de Salvador no período de 1981 a 2010. O autor informa que, os instrumentos de proteção resumem-se ao tombamento e as Áreas de Proteção Cultural e Paisagística (APCP)<sup>229</sup>, e

---

<sup>229</sup> A Lei nº 9069/2016, disciplina o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano do Município do Salvador, e no § 5º do art. 126 informa que “O Sistema de Áreas de Valor Ambiental e Cultural - SAVAM é

que entre os dois, a APCP é o melhor instrumento, uma vez que, “enxerga” o bem numa visão que engloba características materiais e imateriais. Muitos terreiros que se constituem em APCP são terreiros tombados pelo IPHAN e/ou IPAC (OLIVEIRA, 2018).

O tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká ocorrido em 1986 e a posterior promulgação da Constituição de 1988, que traz diversas garantias as minorias étnicas que representam uma estética rechaçada pelo Estado, trouxeram novas possibilidades e locais de disputa por reconhecimento. Mas o tombamento de terreiros não é um instituto pacífico, sendo questionado desde o “nascimento” da sua aplicação, assim novos institutos estão sendo pensados e aplicados no Estado da Bahia, conforme será explanado a seguir.

#### **4.2. Chegou, chegou, chegou.... registro especial de terreiros: podemos comemorar?**

Apesar de todas as dificuldades, a partir das lutas e resistência empreendidas pelos negros em diáspora foi possível reconstruir e remodelar as estruturas sociais na “África

---

constituído por conjunto de espaços de relevante interesse e qualidade ambiental e pelo conjunto de edificações de valor histórico, arquitetônico e paisagístico, configurando-se como marcos referenciais da cidade, compreendendo também parques e praças para o convívio da população”. As SAVAM são áreas localizadas no município de Salvador que contribuem para a qualidade ambiental urbana, e visando garantir a proteção ambiental e cultural, o município estabelecerá planos e programas de gestão, ordenamento e controle. As Áreas de Proteção Cultural e Paisagística (APCP) são SAVAM e sua regulamentação ocorrerá a partir de lei específica em que constar os itens elencados no art. 264, entre eles: a delimitação da área; o zoneamento, quando couber; e, os critérios para proteção dos elementos naturais ou bens culturais inseridos na área. O art. 268 define as APCP da seguinte forma: “[...]são áreas especialmente protegidas que se associam ao meio ambiente cultural, seja por vincularem-se à imagem da cidade e caracterizar monumentos históricos significativos da vida e construção urbanas, seja por se constituírem em meios de expressão simbólica de lugares importantes no sistema espacial urbano, seja por se associarem ao direito à manutenção de uma cultura própria de certas comunidades”. Há algumas APCP que estão relacionadas ao povo de axé, são elas, entre outras:

a) APCP Ilê Iyá Omin Iyámassê (Terreiro do Gantois); b) APCP compreendendo os candomblés Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho), Ipatitió Gallo (Terreiro São Jerônimo), e Zoôgodô Bogun Malê Rundô (Terreiro do Bogun); c) APCP Ilê Axé Opô Afonjá (Terreiro de São Gonçalo do Retiro); d) APCP Ilê Axé Mando Banduquemqué; e) APCP Onzó Ngunzo Za Nkisi Dandalunda Ye Tempo (Terreiro Mokambo); f) APCP Candomblé Ilê Axé Oxumarê (Terreiro Oxumarê); g) APCP Candomblé Ilê Odó Ogé (Terreiro Pilão de Prata); h) APCP Candomblé Mansu Dandalungua Cocuazenza; e, i) APCP Hukpame Savalu Vodun Zo Kwe (Rua do Curuzu, 222, Vila Braulino).

em miniatura”<sup>230</sup>. Ou seja, a construção dos espaços religiosos afro-brasileiros implicou na “autofundação de um grupo em diáspora” (SODRÉ *apud* RAMOS, 2018, p. 25).

Portanto, os espaços religiosos afro-brasileiros são também espaço de resistência e luta por igualdade no acesso a direitos, e é desse entrecruzamento de significados que os terreiros são locais de compartilhamento de dores e alegrias, de auxílio mútuo, de renascimento. Para Luciana Ramos, “É justamente a (re)construção dessas estratégias nesses entre-lugares como estratégia de sobrevivência, a partir de novos olhares e padrões da realidade, que as religiões afro-brasileiras desenham e constroem como espaços de luta por direitos” (RAMOS, 2018, p. 37).

Ou seja, um espaço religioso afro-brasileiro não pode e não deve ser analisado apenas em sua dimensão material, mas também imaterial. O local é sagrado não só pela sua edificação, mas por tudo que representa, por todo axé que emana, pelas rezas, músicas, formas de fazer e de viver do povo que circula e circulou naquele espaço. Por isso concordamos com Oliveira quando ele afirma que “[...] os terreiros de candomblé, construção baiana, pela sua singularidade ou excepcionalidade, são uma reunião resistente de imaterialidade e materialidade de uma cultura afro-brasileira” (OLIVEIRA, 2018, p. 258).

Sendo, portanto, um local que guarda bens materiais e imateriais, seria o tombamento o melhor instituto para resguardá-lo enquanto patrimônio nacional, estadual ou municipal? Desde a década de 1980 há questionamentos sobre qual seria a melhor forma de proteger a partir de ações do poder público, os espaços religiosos afro-brasileiros, que são verdadeiros guardiões dos bens da diáspora africana no Brasil. Nós citamos anteriormente a opinião de Oliveira que no município de Salvador o melhor instituto seria a APCP. Mas e quanto aos instrumentos estaduais disponíveis, há vantagens na aplicação do Registro Especial?

O que é o registro especial de terreiros? Quais os seus efeitos? Como surgiu? Antes de respondermos tais perguntas é necessário entender o que é o registro, como ele é disciplinado a nível federal, assim poderemos compreender se trata-se do mesmo

---

<sup>230</sup>Nome utilizado para identificar os espaços de vivência das tradições africanas no Brasil, outro nome utilizado é “Pequenas Áfricas”. (PINHO, 2010; QUEIROZ, 2013).

instituto ou se realmente foi uma inovação implementada pelo estado da Bahia, conforme informações do IPAC.

#### **4.2.1. Entendendo o instituto do Registro**

Se o Decreto-Lei n° 25/37 apresentou apenas o tombamento como instituto capaz de proteger o patrimônio cultural, a Constituição de 1988 disciplina os direitos culturais (patrimônio cultural) enquanto direito fundamental e amplia os institutos de proteção (SANTOS, 2015). O § 1º do art. 216 da Constituição Federal apresenta um rol não exaustivo de institutos que o poder público dispõe para proteger o patrimônio cultural brasileiro com a colaboração da comunidade, são eles: o tombamento, os inventários, os registros, a vigilância, a desapropriação, e outras formas de acautelamento e preservação. (BRASIL, 2018).

Desses instrumentos, o tombamento foi disciplinado no Decreto-Lei n° 25/37 (BRASIL, 1937), e o único instrumento que foi regulamentado foi o registro, através do Decreto n° 3551/2000 (TELLES, 2007). É necessário salientar que o surgimento do instituto do registro seja no texto constitucional, seja no Decreto n° 3551/2000 contou com ativa atuação de grupo de estudo do IPAC, que, entre os anos de 1987 e 1988 foi integrado por Márcia Sant'Anna, Carlos Amorim, Paulo Damasceno, Rosário Carvalho, Luís Viana Queiroz, Ordep Serra, Paulo Ormino, entre outros. Assim, foi na década de 1980 que o termo Registro Especial foi forjado (QUEIROZ, 2015).

Segundo Mário F. de Pragmácio Telles, a dimensão imaterial do bem é diferente da dimensão material, em especial quanto a dinamização do bem imaterial (constante mutação) e quanto a sua intangibilidade. Segundo o autor, o registro pode ser definido como,

[...]uma ação do Poder Público com a finalidade de identificar, reconhecer e valorizar as manifestações culturais e os lugares onde estas se realizam, os saberes e as formas de expressões dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, levando-se em consideração o binômio mutação-continuidade histórica do patrimônio cultural imaterial. (TELLES, 2007, p. 51).

Beatriz Muniz Freire, servidora do IPHAN, apresenta uma definição mais abrangente para o registro de bens imateriais,

[...]é um instrumento que propõe a documentação e a produção de conhecimento como formas de preservação. O reconhecimento consiste na inscrição do bem cultural em um dos 4 Livros de Registro que foram abertos. [...] Resulta, também, na definição de políticas de salvaguarda adequadas à realidade em questão. O conhecimento produzido sobre o bem a ser registrado subsidia a escolha das formas de proteção. O Registro significa, então, a identificação e produção de conhecimento sobre o bem cultural. Registrar implica em conhecer, por meios técnicos adequados, o passado e o presente da manifestação cultural e suas diferentes versões. Implica, ainda, em tornar essas informações amplamente acessíveis ao público (FREIRE, 2005, p.15).

Mas qual a finalidade do registro? Identificar e reconhecer o bem é suficiente para protegê-lo e valorizá-lo? Para Telles, apesar da Constituição incluir o registro como instrumento de proteção, o decreto acabou por transformá-lo em ferramenta de identificação, o que limita o poder de proteção do instituto. Assim, o registro necessitaria de outros instrumentos de salvaguarda para proteger o bem, portanto ele diverge das ideias de Freire. Segundo Telles,

Isso é ocasionado, principalmente, pela inexistência no Decreto de restrições à propriedade intelectual, principalmente ao registro de saberes, que seria o modo mais contundente de proteção, tal como ocorre com o tombamento. Entretanto, principalmente ao Estado, destacam-se alguns efeitos advindos do registro. São eles: a obrigação pública de documentar e acompanhar a dinâmica das manifestações culturais registradas; o reconhecimento da importância do bem e valorização mediante o título de Patrimônio Cultural do Brasil; e ações de apoio, no âmbito do Programa Nacional de Proteção do Patrimônio Imaterial (TELES, 2007, p. 52-53).

O ex-Consultor Jurídico do IPAC, no período de 2012 a 2014, período de elaboração dos documentos que subsidiaram o registro especial de 10 terreiros no Recôncavo Baiano, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e Queiroz<sup>231</sup>, diverge quanto ao registro ser um instrumento limitado. Para o autor, é necessário analisar o registro e o decreto que o disciplina, à luz dos axiomas constitucionais, e, portanto, dos efeitos garantistas do registro como um instrumento concretizador do direito fundamental à cultura e à memória<sup>232</sup>. Assim, a partir da teoria geral dos direitos fundamentais, não cabe

<sup>231</sup> Foi diretor de Preservação do Patrimônio Cultural do IPAC, em 2016. Atualmente é diretor do Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI) do IPHAN.

<sup>232</sup> Segundo Santos, “Os direitos culturais consagrados no art. 215, da Constituição Federal, é direito fundamental, posto que, decorre do regime e princípios constitucionais e de tratados internacionais que o Brasil é signatário” (SANTOS, 2015, p. 78). Os direitos culturais exigem atuação positiva do Estado que

ao Estado se abster de violar os direitos, mas deve proteger seus titulares contra todo tipo de violação, é o dever de proteção do Estado, e as normas definidoras dos direitos fundamentais e as garantias fundamentais deverão ter aplicabilidade imediata, portanto,

[...]quaisquer deficiências e omissões formais ou materiais nas legislações que tratam dos instrumentos constitucionais ou até mesmo a inexistência de arcabouço legislativo próprio oportunizará o operador do direito a lançar mão de mecanismos jurídicos, judiciais e extrajudiciais, de proteção e defesa ao patrimônio cultural, as ditas formas de acautelamento e preservação, a exemplo da Ação Civil Pública, a Ação Popular, a Ação Declaratória de Valor Cultural, ações ordinárias, medidas cautelares, termos de ajustamento de conduta, entre outros, sem olvidar a possibilidade de manuseio de atos administrativos (QUEIROZ, 2013, p. 07)

Nesse sentido, para Queiroz (2013) o registro produz efeitos também no aspecto físico do espaço territorial, o bem imaterial tem um suporte material, e este precisa ser protegido, porém, o registro é um instrumento mais elástico que o tombamento e possibilita que o lugar seja alterado a partir das necessidades do culto, diferente do que acontece nos casos de tombamento. A Constituição não fez diferenciação entre os instrumentos de proteção, então poderia o órgão de execução da política diferenciá-los? Ambos possuem o status constitucional de instrumento de proteção do patrimônio cultural brasileiro. Tomando a acepção genérica do registro, este equivaleria ao tombamento, porém, os efeitos jurídicos são diferentes, posto que, os bens imateriais possuem dimensão diferente dos bens materiais (QUEIROZ, 2013).

O art. 2º do Decreto nº 3.551/2000 indica quais são as partes legítimas para provocar a instauração do processo de registro, são elas: o Ministro de Estado da Cultura; as instituições vinculadas ao Ministério da Cultura; as Secretarias de Estado, de Município e do Distrito Federal; e, também, as sociedades ou associações civis (BRASIL, 2000). Portanto, não são aptos: as pessoas físicas, os dirigentes e demais adeptos, assim como, os terreiros sem personalidade jurídica, estes dependerão da atuação dos órgãos ou instituições externas para requisitar o registro.

Telles (2007) apresenta que são necessários requisitos materiais e formais para a instauração do registro. São requisitos materiais: a continuidade histórica e relevância nacional, os requisitos formais são aqueles disciplinados no §2º do art. 3º do Decreto nº

---

se traduz em ações de política cultural oficial, as políticas culturais, que deverão ser elaboradas e executadas com a participação da sociedade civil.

3.551/200, “§ 2º A instrução constará de descrição pormenorizada do bem a ser registrado, acompanhada da documentação correspondente, e deverá mencionar todos os elementos que lhe sejam culturalmente relevantes” (BRASIL, 2000) e “[...]dispostos na resolução 001/2006, aprovada pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, em sua 49ª reunião, resumindo toda a *práxis* administrativa e documentação e informações necessárias à instrução” (TELLES, 2007, p. 61).

Além de tais informações, Freire apresenta que, o IPHAN desenvolveu uma metodologia específica para proceder o registro, o Inventário Nacional de Referências Culturais. O inventário pode ser utilizado tanto para bens imateriais como materiais, e é realizado por historiadores e antropólogos, resultando na reunião de informações sobre o bem. Todo o conhecimento produzido é público, ou deveria ser, por isso requer a concordância explícita dos grupos envolvidos. Para autora os dois instrumentos ampliam a participação da sociedade civil nas questões de proteção ao patrimônio cultural (FREIRE, 2005).

Para Telles o registro não é capaz de proteger o patrimônio cultural imaterial, assegurando a efetiva proteção à propriedade coletiva dos saberes (propriedade intelectual), sendo necessário utilizar outros instrumentos concomitantemente para salvaguarda do bem imaterial. Segundo o autor, “Urge, portanto, a criação de um novel instrumento de proteção da dimensão imaterial do patrimônio cultural que resguarde, dentre outras coisas, a propriedade intelectual coletiva e seja, quanto ao seu alcance, auto-suficiente na missão de proteger” (TELLES, 2007, p. 66).

Os primeiros registro realizados pelo IPHAN foram: no Livro de Registro dos Saberes, “O Ofício das Paneleiras de Goiabeiras”, no Livro de Registro das Formas de Expressão “A Arte Kusiwa, Pintura Corporal e Arte Gráfica do povo Wajãpi” e “O Samba de Roda no Recôncavo Baiano” e, no Livro de Registro das Celebrações “O Círio de Nazaré”.

Em publicação de 2013 Queiroz afirma que, “Era quase pacífico entre os estudiosos do patrimônio cultural que o tombamento é o instrumento ideal à proteção dos valores enraizados nas práticas culturais presentes nos terreiros de candomblé. Até o momento poucas vozes ecoam no sentido de repensar essa postura, inclusive dentro do

próprio IPHAN” (QUEIROZ, 2013, p. 07). O IPHAN começou a repensar a forma de proteger os espaços religiosos afro-brasileiros, inclusive com a aplicação do tombamento combinado com o registro<sup>233</sup>. Em dissertação, Santos (2015) informou sobre os avanços na política de proteção, os pontos positivos e negativos do tombamento, e na necessidade de repensar a aplicação deste instituto para proteção dos espaços religiosos afro-brasileiros, questionando se ele seria o ideal, ou o novo instrumento que naquele momento surgia, o registro especial.

À primeira vista um grande diferencial do registro é que o Estado reconhece os bens que foram apontados pela comunidade envolvida como relevante, portanto não será o órgão estatal que delimitará sozinho quais são os bens que são merecedores de proteção estatal. Ou seja, o registro especial abre a possibilidade de participação da sociedade na construção de políticas culturais e aplicabilidade dos instrumentos de proteção. Nas palavras de Queiroz (2013, p. 10), “A comunidade, portanto, é protagonista neste processo e o Estado partícipe fundamental”.

#### **4.2.2. Registro Especial: instrumento de proteção do Estado da Bahia**

Após análise breve do registro dos bens imateriais a nível nacional passaremos a análise do registro especial, instrumento utilizado pelo IPAC para patrimonializar 10 terreiros de candomblé do Recôncavo Baiano. Para subsidiar os dados apresentados serão utilizados: processo administrativo de registro especial, publicação do IPAC e legislação do Estado da Bahia.

---

<sup>233</sup> De acordo com Queiroz, “A pesquisadora Sant’Anna (2012) vem defendendo que um dos desafios da contemporaneidade é fazer essa articulação entre Tombamento e Registro. Ela propôs, dentro do IPHAN, que todos os terreiros tombados fossem também registrados como lugar, independentemente de identificar qual a prática a ser registrada, o que poderá ser feito.[...] No caso dos terreiros, os processos de tombamento destes já trazem farta documentação que pode subsidiar as ações dos órgãos de preservação quando da instrução do registro, atentando-se para o fato de que este último implica na indispensável condução de um processo específico, construído entre Estado e comunidades, numa relação dialógica[...]. Como visto, é uma metodologia, uma sistemática que vai muito além do tratamento que hoje é dado ao patrimônio material, garantindo mais amplamente os direitos culturais das comunidades envolvidas. (QUEIROZ, 2013, p. 10-11)



O art. 1º do Decreto nº 10.039 de 2006 apresenta quais são os institutos aptos a proteger o patrimônio cultural baiano, são eles: o tombamento, o inventário para a preservação, o espaço preservado e o registro especial do patrimônio imaterial. O capítulo V do decreto trata especificamente sobre o registro especial do patrimônio imaterial, e consta no art. 44 que, “O Registro Especial será aplicado aos bens culturais de natureza imaterial, comumente designados como manifestações, passíveis de verificação no plano material” (BAHIA, 2006).

Assim como o registro federal, o registro especial do IPAC só poderá ser requisitado por representante do poder público ou pessoa jurídica, ou seja, “o processo será aberto por ato do Governador do Estado, do Secretário da Cultura e Turismo, do Diretor do IPAC ou qualquer membro do Conselho Estadual de Cultura, de vontade própria ou, ainda, atendendo à solicitação de Secretarias Municipais ou sociedades civis regulares e devidamente registradas”<sup>234</sup> (BAHIA, 2006).

No ano seguinte a realização do registro especial de 10 terreiros de candomblé do Recôncavo Baiano, o IPAC lançou a partir da coleção “Cadernos do IPAC”, publicação sobre a preservação do Patrimônio Cultural, com o título “Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix”<sup>235</sup>. A publicação<sup>236</sup> é iniciada informando ao leitor que o IPAC de maneira paradigmática, após 30 anos da patrimonialização do primeiro terreiro, ou seja, do reconhecimento pelo Estado brasileiro da importância religiosa e cultural dos espaços religiosos afro-brasileiros, através do tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, aprovado

---

<sup>234</sup> Ainda sobre o registro especial vale citar o art. 47. “Art. 47 - Os bens culturais protegidos pelo Registro Especial serão documentados e registrados a cada 5(cinco) anos, sob responsabilidade do IPAC, por meio das técnicas mais adequadas às suas características, anexando-se, sempre que possível, novas informações ao processo. Parágrafo único - O IPAC promoverá a ampla divulgação e promoção, sob a forma de publicações, exposições, vídeos, filmes, meios multimídia e outras formas de linguagem promocional pertinentes, das informações registradas, franqueando-as à pesquisa qualificada” (BAHIA, 2006).

<sup>235</sup> Este caderno, segundo o IPAC, é resultado de pesquisa e elaborada pela equipe da Gerência de Patrimônio Imaterial (GEIMA) e organizado pela Coordenação de Articulação e Difusão (COAD), departamentos da Diretoria de Preservação do Patrimônio (DIPAT) do IPAC, e busca refletir os processos administrativos, de forma séria e respeitosa, reflete um conteúdo denso e esclarecedor sobre a trajetória dos povos de terreiro nas lutas para consolidar a sua religiosidade em território baiano.

<sup>236</sup> O livro “Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix” do IPAC, contempla “[...]a divulgação e promoção dos bens culturais patrimonializados, traduz-se nessa ação de Salvaguarda, comemorando mais uma vitória dos povos do candomblé, que souberam driblar o preconceito social e a perseguição religiosa, cultuando seus deuses, com grande sabedoria, sem perder a sua essência e os seus valores ancestrais, contribuindo para a formação da memória da sociedade brasileira e reafirmando a identidade baiana” (FERNANDES, 2015, p. 15).

em maio de 1984, inaugura o instrumento de Registro Especial de Práticas Culturais Coletivas (FERNANDES, 2015).

Assim, a finalidade do Registro é a “proteção não somente da simbologia que envolve o lugar, mas da inclusão das práticas exercidas no local, a exemplo de ritos, celebrações, manifestações culturais e religiosas, rituais e até mesmo a culinária, e, ainda, do seu aspecto material que está associado inseparadamente de tais práticas”. (QUEIROZ, 2015, p. 27).

Foram registrados dez terreiros, são eles: Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó (Processo n° 06071200026056), Terreiro Viva Deus - Asepò Erán Opé Olùwa (Processo n° 06071200025998), Terreiro Loba’Nekun – Casa de Oração (Processo n° 06071200026080), Terreiro Loba’Nekun Filha (Processo n° 06071200026005), Terreiro Ogodô Dey (Processo n° 06071200026064), Ilê Axé Itaylê (Processo n° 06071200026048), Humpame Ayono Huntólogi (Processo n° 06071200026099) e Inzo Nkosi Mucumbe Dendezeiro (Processo n° 06071200026072), localizados em Cachoeira, e os Terreiro Raiz de Ayrá (Processo n° 06071200025998) e Ile Axé Ogunjá (Processo n° 06071200026013), em São Felix.

Inicialmente onze terreiros requisitaram o registro, porém, não foi concluído o processo do Terreiro da Cajá – Ilê Oyo Ni Becê (1870), situado na cidade de São Félix, posto que, apresentou problemas de sucessão e por conta de tal fato não realiza rituais há cerca de 18 anos, e a ausência das práticas rituais impediu o IPAC de realizar a documentação necessária para o Registro<sup>237</sup>. Para a realização do registro dos dez terreiros os técnicos do IPAC elaboraram um documento denominado “Dossiê de Registro”. Os dez decretos de registro especial foram assinados pelo governador do Estado da Bahia no Salão de Atos Baianas de Acarajé, no dia 19 de novembro de 2014, com a participação de representantes dos terreiros. (PELLEGRINO FILHO, 2015).

O registro especial de terreiros nasce a partir de um referencial jurídico composto pela Constituição de 1988, do Decreto Federal n° 3.551/2000, da Lei Estadual da Bahia n° 8.895/03 e do Decreto n° 10.039/06. Além do referencial jurídico, durante o ano de

---

<sup>237</sup> O processo não estava disponível para leitura na sede do IPAC. Foi alegado que o processo estava em diligência.

2011 foram realizados encontros temáticos para discutir sobre a salvaguarda do patrimônio cultural material e imaterial baiano, ocorrendo o “Conversando sobre Patrimônio”, com participação social e a construção coletiva. Nesse contexto foi discutido sobre a salvaguarda de terreiros de candomblé, patrimônio imaterial e festas populares e preservação de sítios urbanos<sup>238</sup>. Ainda no ano de 2011, no mês de maio o tema do encontro foi a “Salvaguarda do Patrimônio Cultural Afro-brasileiro” que visava discutir respostas para várias perguntas sobre como salvaguardar o patrimônio e se ele seria material ou imaterial.<sup>239</sup> Segundo Antonio Roberto Pellegrino Filho,

A partir disto, o Prof. Ubiratan Castro, então Diretor Geral da Fundação Pedro Calmon, além de militante histórico das questões concernentes a afrodescendência, iniciou uma interlocução com o Gabinete do então Governador da Bahia, Jaques Wagner, visando a inscrição de onze terreiros de candomblé do Recôncavo Baiano, no **Livro do Registro Especial dos Espaços Destinados a Práticas Culturais Coletivas** (oito terreiros localizados na cidade de Cachoeira e três localizados na cidade de São Félix). Foi então, aberto o Processo Doc. Nº 0607120002114, datado de 31/01/2012, através do qual o Chefe do Gabinete do Governador, Sr. Edmon Lucas, inicia o procedimento de Registro Especial, anexando também os respectivos Inventários de Conhecimento<sup>240</sup>, elaborados pelo antropólogo Vilson Caetano de Sousa Junior e pelo arquiteto Fábio Velame. Estava, portanto, oficialmente, deflagrado o processo pioneiro de Registro Especial de Terreiros de Candomblé como Patrimônio Imaterial, que deverá, inclusive, servir como referência para futuros **Registros** nesta matéria. (PELLEGRINO FILHO, 2015, p. 18).

Diferente do que acontece com o tombamento que ainda não há uma definição clara dos critérios (SANTOS, 2015), para o registro especial dos espaços religiosos afro-brasileiros foram estabelecidos critérios a partir de reuniões interdisciplinares, tais reuniões contribuíram para a elaboração do dossiê apresentado para aprovação do registro especial. São critérios adotados pelo IPAC para registro especial de espaços religiosos afro-brasileiros,

[...]densidade e continuidade histórica; singularidade arquitetônica adotada como padrão de referência na África Centro-Occidental e trazida para o Brasil a partir dos setecentos, um modelo conventual encontrado na Costa da Mina e, em especial, na área *gbe* – do conjunto entre espaço físico e práticas e linguagens rituais (fundamentos); representatividade do terreiro no contexto

<sup>238</sup>“IPAC reinicia Conversando sobre Patrimônio”. Disponível em:<<http://www.cultura.ba.gov.br/2011/03/1997/IPAC-reinicia-Conversando-sobre-Patrimonio.html>>. Acesso em: 29 de jul. de 2019.

<sup>239</sup> “Bens materiais ou imateriais? Tombamento de terreiros em discussão na V Semana da África”. Disponível em:<<http://www2.cultura.ba.gov.br/2011/05/23/terreiros-sao-bens-para-serem-tombados-ou-registrados/>>. Acesso em: 29 de jul. de 2019.

<sup>240</sup> Apesar dos inventários serem instrumentos de salvaguardo públicos, não foi autorizado pelo IPAC a reprodução dos documentos para análise da pesquisa.

onde está inserido; autodenominação da nação; inserção política do terreiro na comunidade e vinculação entre a história dos seus fundadores e a “vida da cidade”. (PELLEGRINO FILHO, 2015, p. 19).

Como visto acima, alguns defendem a aplicação do registro combinado com o tombamento. O registro especial de espaços religiosos afro-brasileiros realizado pelo IPAC não traz tal combinação de institutos, o registro foi aplicado sozinho, o que segundo Queiroz, em artigo de 2013, poderia gerar discussões quanto aos efeitos jurídicos, o autor que o registro produz efeitos jurídicos concretos para proteção do bem e em caso de ameaça ou violação poderiam ser utilizados instrumentos judiciais e administrativos (QUEIROZ, 2013).

Apesar de não explicitado na publicação do IPAC, o Conselho Estadual de Cultura (CEC) através do Ofício 123/2014 sugeriu que juntamente com o registro fosse aplicado o tombamento aos dez terreiros citados, localizados em Cachoeira e São Félix, posto que, para a Câmara de Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Natural do CEC, o registro não teria jurisprudência para proteger os aspectos materiais e imateriais dos terreiros, sendo necessário que os bens fossem inscritos também “nos livros de tomo histórico, etnográfico e paisagístico do IPAC com vistas à plena garantia da preservação de sua estrutura física e dos elementos materiais imprescindíveis ao desempenho das atividades culturais tradicionalmente desenvolvidas no seu espaço” (BAHIA, 2012b, p. 13).

Em reportagem do Jornal A Tarde, de 18 de setembro de 2014, foi noticiado que 10(dez) terreiros de candomblé dos municípios de Cachoeira e São Félix seriam tombados e receberiam um registro especial, a partir de proposta da Câmara de Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Natural do CEC, presidida pelo conselheiro de cultura Ordep Serra. Consta que, “Inicialmente, o Conselho de Cultura deveria apreciar a solicitação do registro especial desses espaços como patrimônio imaterial, mas a Câmara de Patrimônio decidiu que o tombamento seria o melhor instrumento de proteção desses terreiros e a conservação dos seus espaços físicos”<sup>241</sup>.

---

<sup>241</sup> Dez terreiros de candomblé do Recôncavo serão tombados. Disponível em:< <https://atarde.uol.com.br/bahia/noticias/dez-terreiros-de-candomble-do-reconcavo-serao-tombados-1623782>:. Acesso em: 20 de ago. de 2019.

Assim, visando responder a tal demanda, foi elaborado o parecer técnico n° 010/2015 (IPAC), datado de 17 de agosto de 2015, portanto, após a publicação dos decretos de registro especial dos terreiros, que ocorreu em 19 de novembro de 2014. O referido parecer é encerrado com as seguintes palavras:

Neste sentido, após vários estudos e discussões realizados pela equipe técnica do IPAC, e ainda, de acordo com o Art. 49 da Lei n° 8.895/03, que equipara ao tombamento, para que se produzam os efeitos legais necessários, os demais institutos previstos nesta Lei; e conforme demonstrado e fundamentado no Ofício GAB n° 479/2014 – IPAC, essa Gerência conclui que o Registro Especial dos Espaços Destinados a Práticas Culturais Coletivas reúne em um único instrumento as especificidades intrínsecas aos bens culturais em questão e opina pelo indeferimento do pedido (BAHIA, 2012b, p. 49).

Logo, os terreiros registrados na Bahia não foram patrimonializados também com o tombamento, com exceção do terreiro Humpame Ayono Huntólogi que já era tombado, Processo n° 002/06, Decreto n° 10.147, de 07 de novembro de 2006 (SANTOS, 2015). Ao dissertar sobre a “escolha” pelo registro especial por parte dos terreiros, Queiroz informa que, “A opção do IPAC e das comunidades de santo pelo Registro Especial está pautada na ideia de que, no caso dos terreiros, a aplicação do Registro vai ter um sentido, e não é o sentido puro e simples de registrar-identificar, reconhecer e valorizar, no âmbito do próprio grupo, determinada prática que está se perdendo e que os mestres, detentores, valorizam”. (QUEIROZ, 2015, p. 32). Será o próprio grupo que definirá quais aspectos e práticas devem ser valorizados. Eis um dos grandes diferenciais do tombamento e do registro especial, a prática posterior ao tombamento não vem implicando na adoção do plano de preservação ou salvaguarda, no caso do registro, a sua aplicação implicará na adoção do plano<sup>242</sup>.

Vale informar que, Pellegrino Filho, em publicação do IPAC, em que consta o texto de Queiroz (2015), aponta que o registro especial poderá vir a ser o instrumento mais adequado para proteger os terreiros de candomblé, mas não elimina a possibilidade de utilização conjunta com o tombamento (PELLEGRINO FILHO, 2015a). O IPAC continua os estudos para aplicação do registro especial para outros terreiros. Exemplo disso é o estudo realizado por equipe multidisciplinar com os terreiros de Babá-Egum da Ilha de Itaparica, o Omó Ilê Agboulá e o Ilê Olokotum. Apesar das notícias de que o

---

<sup>242</sup> Na publicação do IPAC consta a sistematização de recomendações construídas juntamente com os terreiros que deverão compor o plano de salvaguarda.

dossiê seria analisado pelo CEC em janeiro de 2017, não foi encontrada informação sobre a conclusão do processo de registro especial dos terreiros<sup>243</sup>.

Das questões mais recorrentes quanto as recomendações dos espaços religiosos afro-brasileiros para salvaguarda dos bens registrados, vale citar o apoio a ações de conservação, manutenção e reforma dos espaços e construções que permitam a continuidade das práticas religiosas; orientação e capacitação dos segmentos sociais integrados aos terreiros de candomblé para projetos e programas específicos de fomento à cultura; e promoção de ações de educação patrimonial e ambiental no âmbito dos terreiros de candomblé e comunidades envolvidas (PELLEGRINO FILHO, 2015a).

A partir de tais recomendações, em novembro de 2015, o governo do Estado da Bahia anunciou o investimento de R\$ 140 mil para obras emergenciais de salvaguarda dos dez terreiros registrados no Recôncavo Baiano, e lançou o livro “Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix” que é uma adaptação do “Dossiê de Registro Especial”, documento produzido pelo IPAC para subsidiar as ações de proteção oficial<sup>244</sup>.

Em reportagem de 17 de março de 2016, o Jornal Correio da Bahia traz a informação sobre a assinatura de termo entre o IPAC e a prefeitura de Cachoeira para realização de ações que visavam a reforma dos dez terreiros registrados: “Os serviços de reforma predial constituem a terceira ação promovida pelo Ipac para a preservação dos terreiros Aganjú Didê (conhecido como Ici Mimó), Viva Deus, Lobanekum, Lobanekum Filha, Ogodó Dey, Ilê Axé Itayle, Humpame Ayono Huntóloji e Dendezeiro Incossi Mukumbi, em Cachoeira; além de Raiz de Ayrá e Ile Axé Ogunjá, em São Félix. Eles

---

<sup>243</sup>Ipac estuda terreiros de Babá-Egum da Ilha de Itaparica. Disponível em:<<http://www.ouvidoria.ba.gov.br/2016/10/135623,20/Ipac-estuda-terreiros-de-Baba-Egum-da-Ilha-de-Itaparica.html>>. Acesso em: 29 de jul. de 2019.

<sup>244</sup> “Governo irá destinar R\$ 140 mil para obras de salvaguarda em terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix”. Disponível em:<<http://www.ipac.ba.gov.br/noticias/governo-ira-destinar-r-140-mil-para-obras-de-salvaguarda-em-terreiros-de-candomble-de-cachoeira-e-sao-felix>>. Acesso em: 30 de ago. de 2019.

pertencem às nações nagô, nagô-vodum, jeje-mahi e angola e possuem até 200 anos de existência”<sup>245246</sup>.

Vale citar ainda, o “Projeto Terreiros Criativos” que tem foco na Economia Criativa voltada à cultura, que integra “o Programa de Fomento e Valorização dos Terreiros Patrimonializados e trabalha com três eixos – a educação (capacitação), o turismo (sinalização) e a comunicação (informação e impressos)”. Segundo João Carlos de Oliveira, diretor geral do IPAC, “O projeto é inédito e inovador na Bahia, já que até hoje não se tinha implantado um programa de política pública continuada para beneficiar terreiros tombados ou registrados pelo Estado”<sup>247</sup>.

Percebe-se que, diferente do que ocorre no tombamento, em que as comunidades reclamam pela adoção posterior de ações por parte do poder público (SANTOS, 2015), no caso do registro especial, algumas ações foram implementadas.

### **4.3. Sem concluir: algumas considerações sobre o Registro Especial**

Conforme demonstrado, apesar do grande número de espaços religiosos afro-brasileiros existentes há baixa incidência de proteção a partir de ações estatais, havendo uma grande contradição quanto a quantidade de terreiros existentes e terreiros patrimonializados. Ademais, os direitos elencados na Constituição não impedem que terreiros sejam invadidos, que a liberdade religiosa seja violada, que o patrimônio cultural relacionado aos negros pereça e seja negligenciado pelo Estado.

---

<sup>245</sup> “Governo estadual beneficia dez terreiros em Cachoeira e São Félix -Termo entre Ipac e prefeitura de Cachoeira oficializa reforma dos terreiros”. Disponível em: <<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/governo-estadual-beneficia-dez-terreiros-em-cachoeira-e-sao-felix/>>. Acesso em: 30 de ago. de 2019.

<sup>246</sup> Segundo informações da Secretaria de Cultura, em maio de 2016 foram realizadas vistorias em terreiros registrados de Cachoeira e São Félix, por arquitetos, engenheiros, antropólogos e fotógrafos do IPAC. Foi a segunda vistoria para elaboração do plano de trabalho de execução das obras prediais nos terreiros. “IPAC finaliza hoje (6) vistoria em terreiros de Cachoeira e São Félix”. Disponível em: <<http://www.cultura.ba.gov.br/2016/05/11660/IPAC-finaliza-hoje-6-vistoria-em-terreiros-de-Cachoeira-e-Sao-Felix.html>>. Acesso em: 30 de ago. de 2019.

<sup>247</sup> “Cachoeira e São Félix ganham o projeto ‘Terreiros Criativos’”. Disponível em: <<http://farolnews.com.br/noticias/cachoeira-e-sao-felix-ganham-o-projeto-terreiros-criativos/>>. Acesso em: 30 de ago. de 2019.

Algumas ações<sup>248</sup> foram implementadas nos últimos anos com o objetivo de proteger os espaços religiosos afro-brasileiros e assim resguardá-los para que as futuras gerações possam acessar a herança ancestral. As ações são resultado de grandes lutas empreendidas pelo povo de axé em busca do reconhecimento por parte do Estado brasileiro do seu valor enquanto guardiões da cultura e da religiosidade originárias da diáspora e da formação da sociedade brasileira.

Cumprir destacar o papel da agência negra no contexto de lutas pela garantia de direitos, e ressaltar que os avanços alcançados não são decorrentes de ações espontâneas do Estado, mas sim resultado da articulação, do comprometimento da agência negra e do povo de axé. Cabe mencionar que a baixa proteção do patrimônio cultural do povo negro, em especial das religiões afro-brasileiras é resultado dos séculos de espoliação, do colonialismo/colonialidade, da branquitude, do racismo, das teorias que inferiorizaram os negros, entre outros fatores.

Diante das dificuldades para patrimonializar os espaços religiosos afro-brasileiros a partir do tombamento, o IPAC lançou um novo instrumento que possibilita maior participação da comunidade nas ações de preservação dos terreiros, o registro especial. Assim como ocorreu no momento de implementação do tombamento, ainda há dúvidas se o registro espacial é o melhor instrumento para proteger os espaços religiosos. Isso porque ainda não ficou claro se o registro especial aplicado sozinho, sem o tombamento, é suficiente para proteger os terreiros a partir de ações estatais, judiciais e administrativas.

A primeira aplicação do registro especial ocorreu em 2014, portanto, ainda é um instrumento novo e temos um caminho a percorrer para compreender se ele atende ao que se pretendeu no momento de sua concepção. Os conselheiros do Conselho Estadual de Cultura não entendem o registro especial como apto para proteger, sozinho, os espaços religiosos afro-brasileiros, e ainda não ficou claro se para os espaços religiosos o registro

---

<sup>248</sup> Exemplos: o projeto “Perguntando a Onilê – Produção de conhecimento para instrução de processos de Tombamento de Terreiros”, que é realizado pela Universidade Federal da Bahia em parceria com o IPHAN. In: <http://www.edgardigital.ufba.br/?p=11156>; e, o Milonga – Laboratório de Pesquisa e Extensão em Direitos Humanos, Políticas Públicas e Gestão da Diversidade, da Escola de Administração da Universidade Federal da Bahia (UFBA), que desenvolve ações voltadas aos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros, exemplo, Curso Gestão de Políticas Públicas para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. In: <https://ea.ufba.br/curso-gestao-de-politicas-publicas-para-povos-e-comunidades-tradicionais-de-terreiros/>. Exemplo de ação estatal: mapeamento de terreiros e registro especial.



especial é suficiente, isso porque, há espaço registrado demandando tombamento. É preciso pensar se instrumentos articulados resultam em melhor proteção, exemplo, tombamento, registro especial e APCP.

O registro especial tem possibilitado ações posteriores pensadas e realizadas em parceria com os espaços religiosos afro-brasileiros, segundo informações do IPAC. Porém, é preciso analisar as ações de salvaguarda a partir do olhar dos terreiros registrados.

Os resultados após o entrecruzamento das discussões e dados apontam que ainda não há consenso sobre qual o melhor instrumento para proteger os espaços religiosos afro-brasileiros a partir da patrimonialização, mas que, seja qual for o instrumento ele deve possibilitar a ativa participação do povo de axé para sua elaboração e aplicação. Enquanto “novos sujeitos”<sup>249</sup> que demandam direitos do poder público, estes não podem ocupar o lugar de objeto, mas de sujeito que constrói junto um novo caminho para proteção do patrimônio material e imaterial dos espaços religiosos afro-brasileiros.

---

<sup>249</sup> Seus direitos são inseridos pela primeira vez na Constituição apesar da luta por direitos ser uma realidade desde a chegada em solo brasileiro.

## 5. ETNOGRAFANDO DOCUMENTOS: ANÁLISE DOS PROCESSOS DE REGISTRO ESPECIAL DOS TERREIROS DO RECÔNCAVO BAIANO

*“[...] tudo aqui é sagrado, cada pedra, cada árvore, o chão que pisamos, tudo é sagrado, então temos de manter”. (Mãe Lúcia, Terreiro Loba’Nekun)*

No último capítulo/artigo da tese, abordaremos de forma mais direta e aprofundada sobre o Registro Especial de 10 (dez) terreiros no Recôncavo Baiano em 2014. Para abordagem analisaremos os documentos utilizados pelo IPAC para embasar a patrimonialização dos terreiros. Conforme informado na parte introdutória, além da análise etnográfica dos documentos, também seriam realizadas atividades com os povos de terreiro para compreender a percepção deles sobre o Registro Especial. Ocorre que, a pandemia causada pela Covid-19 não permitiu a realização, posto que, as autoridades de saúde indicaram o afastamento social para impedir a propagação do vírus. Ademais, a vacinação foi iniciada no Brasil em janeiro de 2021<sup>250</sup>, e apenas em outubro de 2021, mês da defesa da tese, tomei a 2ª dose da vacina.

Algumas inquietações direcionam o estudo dos documentos, são elas: a estrutura e os documentos apresentados nos processos administrativos que embasaram o registro dos 10 (dez) terreiros no Recôncavo Baiano em 2014; e, diferença entre os dados encontrados nos processos administrativos e na publicação oficial do IPAC sobre o registro especial. Uma pergunta instigou o estudo, a partir da análise documental: é possível falar que o registro especial possui maior efetividade, em termos de proteção<sup>251</sup> estatal, que o tombamento para os espaços religiosos afro-brasileiros?

---

250 In: “Primeira pessoa é vacinada contra Covid-19 no Brasil”. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/primeira-pessoa-e-vacinada-contracovid-19-no-brasil/>. Acesso em: 05 de nov. de 2021.

251 De acordo com a leitura sistemática da Constituição de 1988 e das publicações do IPHAN, os instrumentos de proteção: tombamento, registro e outras formas de acautelamento, visam garantir legalmente a preservação dos bens de interesse cultural para o país.

A análise dos processos de registro especial dos terreiros do Recôncavo Baiano será realizada na fronteira entre o direito e a antropologia na busca por uma etnografia dos documentos, ou seja, a realização de pesquisa empírica, que ainda não é tão utilizada no campo jurídico. Com o objetivo de complementar as informações apresentadas nos processos serão utilizados textos da publicação do IPAC sobre os terreiros com registro especial (LOBO, 2015), e o vídeo produzido pelo órgão sobre os terreiros patrimonializados (REGISTRO, [S. 1.]).

A seguir, apresentaremos algumas considerações sobre a etnografia dos documentos. Na sequência abordaremos com brevidade sobre o Registro Especial, como conceito e legislação, posto que, no capítulo/artigo anterior já foi realizada tal discussão. E no último item desse capítulo/artigo serão apresentados os dados encontrados nos processos administrativos a partir da etnografia dos documentos.

### **5.1. Pesquisadora da área jurídica etnografando documentos**

Nos últimos anos as(os) pesquisadoras(es) da área do direito têm voltado o seu olhar para a pesquisa empírica, o que resultou em intensa interlocução com outras áreas das ciências humanas e sociais, como a antropologia, a sociologia, a história e a economia. De acordo com Maíra Rocha Machado, organizadora do livro “Pesquisar empiricamente o direito”, que tem textos de autoras(es) da Rede de Estudos Empíricos em Direito (REED), tal pesquisa não visa a ruptura entre a pesquisa teórica e empírica, posto que, para as(os) pesquisadoras(es) da REED não há pesquisa empírica sem teoria, mas sim, interlocução com outras áreas, o possibilita melhor compreensão sobre a aplicação do direito e dos sistemas de justiça (MACHADO, 2017).

O direito está imerso em um contexto social, cultural e histórico específico, “que lhe molda e lhe condiciona”, compreender a complexidade das relações sociais, as marginalizações e violências tem levado a aproximação com outras áreas, como a antropologia e mais especificamente com a etnografia<sup>252</sup>, que não é limitada ao uso dos

---

<sup>252</sup> De acordo com Rebecca Lemos Igreja, antropóloga e professora na Pós-graduação em Direito (UnB), “A etnografia seria, assim, considerada como um exercício de interpretação do antropólogo, uma forma de descrição densa realizada por ele[...] que ocorre em um processo de interação dialógica entre o pesquisador e o nativo [...] O trabalho do antropólogo seria, portanto, um trabalho de interpretação de evidências

antropólogos (IGREJA, 2017). Ainda sobre a pesquisa empírica no âmbito do direito, os documentos têm sido a sua principal fonte, e aí reside uma grande questão, precisamos pensar o que eles são e/ou de onde vêm, diferentemente da análise que comumente realizamos ao olhar um documento<sup>253</sup> enquanto simples aplicadores do direito, além da sua autenticidade, credibilidade e representatividade (REGINATO, 2017).

Foi refletindo sobre a forma de analisar os dados encontrados nos documentos, nos processos administrativos de registro especial dos terreiros do Recôncavo Baiano, a partir das reflexões sobre pesquisa empírica em direito que selecionamos a etnografia dos documentos como método de análise, prática que não é recente dentro da antropologia (VIANNA, 2014; JANEQUINE, 2011).

A partir das peças etnográficas poderemos “construir” a realidade a partir do que foi produzido, e entender por exemplo se havia paridade nas falas dos atores centrais para execução da patrimonialização via registro especial. Os documentos, que traduzem tensões e sentimentos serão lidos a partir da multiplicidade de vozes e mãos (setores dos órgãos que participaram da análise do processo administrativo), mas também a partir dos silêncios, das ausências. (VIANNA, 2014)

A melhor estratégia para realizar a análise a partir da etnografia é aquela que se apresenta a mais apropriada para dialogar sobre os processos administrativos de registro especial, que foram apresentadas a partir dos “corpora vivos” nas “aldeias-arquivo” (JANEQUINE, 2011; VIANNA, 2014).

A etnografia dos documentos requer o alinhavo dos fios, no entrelaçamento dos dados que estão nas páginas com outros fragmentos, outros dados da pesquisa. Assim, buscamos informações no site do IPAC e de outros órgãos, e em publicações em sites,

---

simbólicas e materiais realizado em um processo de fusão de horizontes entre o antropólogo e o nativo estudado” (IGREJA, 2017, p. 19)

<sup>253</sup> Durante o curso de direito “[...] acessamos aos códigos e a outras compilações normativas e doutrinárias, que nos são apresentados como ferramenta de trabalho, nunca como documentos. [...] Temos muita dificuldade, contudo, para aplicar uma técnica de pesquisa rigorosa, ou mesmo um raciocínio jurídico mais preciso, frente a documentos como uma lei, uma decisão judicial, os autos de um processo ou uma publicação de natureza doutrinária [...] abrange, hoje, desde a coleta física em arquivos até o levantamento de fontes documentais virtuais advindas de sítios na internet ou mesmo através de e-mail (REGINATO, 2017, p. 190).

além de realizar um diálogo com as informações apresentadas nos capítulos/artigos anteriores.

## 5.2. Registro Especial: um olhar a partir da Bahia

O IPAC, autarquia vinculada à Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, fundado em 13 de setembro de 1967, é o órgão responsável pela realização do registro especial no Estado da Bahia, e tem como missão “Atuar de forma integrada e em articulação com a sociedade, na salvaguarda dos bens tangíveis e intangíveis e no fomento de ações culturais, para o fortalecimento das identidades no Estado da Bahia”. Em 1980 passou a ser, oficialmente, um Instituto, seguindo a política federal do IPHAN.

No capítulo/artigo anterior foi abordada a diferença entre tombamento e registro, no presente capítulo/artigo a centralidade será na análise dos processos administrativos de registro especial de terreiros no Recôncavo Baiano. Apesar das críticas quanto a separação dos bens culturais em materiais e imateriais (MENESES, 2012; IPAC, [S.I.]), os órgãos que atuam para a execução das políticas culturais no país realizam as suas ações a partir de tal divisão. De acordo com o IPAC,

O Registro nada mais é do que a identificação e produção de conhecimento sobre o bem cultural pelos meios técnicos mais adequados e amplamente acessíveis ao público, permitindo a continuidade dessa forma de patrimônio. Patrimônio cultural imaterial é uma concepção que abrange as expressões culturais e as tradições que um grupo de indivíduos preserva em homenagem à sua ancestralidade, para as gerações futuras. São exemplos de patrimônio imaterial: os saberes, os modos de fazer, as formas de expressão, celebrações, as festas e danças populares, lendas, músicas, costumes e outras tradições. O procedimento adotado para o registro de bens culturais em livros se assemelha ao processo de tombamento, nos chamados Livros de Registro, mas não produz os efeitos restritivos que são próprios daquele. A proteção que o registro é capaz de oferecer se expressa mediante o reconhecimento da existência e valor de determinada manifestação cultural. Registrar documentalmente a existência da manifestação cultural é ato protetivo na medida em que constitui prova capaz de dar suporte a ações que visem a impedir posterior utilização indevida dos conhecimentos e práticas envolvidos na manifestação cultural<sup>254</sup>.

<sup>254</sup> IPAC. **Conceitos Gerais – Patrimônio Imaterial**. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/patrimonio-imaterial/conceitos-gerais>. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

No âmbito nacional, o Decreto nº 3.551/2000, instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio<sup>255</sup> cultural brasileiro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. No art. 7º, disciplina o seguinte, “O IPHAN fará a reavaliação dos bens culturais registrados, pelo menos a cada dez anos, e a encaminhará ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural para decidir sobre a revalidação do título de “Patrimônio Cultural do Brasil””<sup>256</sup>.

O decreto não equiparou o registro especial ao tombamento. O registro do patrimônio imaterial poderá ser realizado no “Livro do Registro Especial dos Saberes e Modos de Fazer”, “Livro do Registro Especial dos Eventos e Celebrações”, “Livro do Registro Especial das Expressões Lúdicas e Artísticas” e “Livro do Registro Especial dos Espaços Destinados a Práticas Culturais e Coletivas”, mas outros livros de registro poderão ser abertos.

No Estado da Bahia, a Lei nº 8.895 de 16 de dezembro de 2003<sup>257</sup>, instituiu normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural do Estado da Bahia, criou a Comissão de Espaços Preservados e informou que o Estado da Bahia protegerá o patrimônio cultural, por meio dos seguintes institutos: tombamento; inventário para a preservação; espaço preservado; registro especial do patrimônio imaterial. Para fins de conservação, define que o patrimônio cultural é “constituído pelos bens culturais cuja proteção seja de interesse público, pelo seu reconhecimento social no conjunto das tradições passadas e contemporâneas do Estado”.

A aplicação dos institutos é decidida pelo CEC, por maioria simples, a partir do parecer prévio da Câmara do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Natural do CEC. O capítulo cinco da Lei nº 8.895/03 trata especificamente do “registro especial do patrimônio imaterial”, que “será aplicado aos bens culturais de natureza imaterial, comumente designados como manifestações, passíveis de verificação no plano

---

<sup>255</sup> De acordo com Márcia Sant’Anna, “[...] o patrimônio é uma construção, uma construção social, uma construção que tem a ver com atribuição de valor a alguma coisa, seja essa coisa um objeto corpóreo, físico, seja essa coisa uma prática social. Como mais recentemente aprendemos, essas práticas também podem ser patrimonializadas, e elas já estão sendo; é o que se tem chamado, no mundo inteiro, de patrimônio cultural imaterial” (IPAC, [S.I.], p. 6).

<sup>256</sup> BRASIL. **Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000.** Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/d3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm). Acesso em: 31 de ago. de 2021.

<sup>257</sup> BAHIA. **Lei nº 8.895 de 16 de dezembro de 2003.** Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/wp-content/uploads/2011/09/LEI889503.pdf>. Acesso em: 30 de ago. de 2021.

material”<sup>258</sup>. Por fim, a lei reproduziu a lista de livros<sup>259</sup> indicada na lei federal e equiparou os institutos previstos ao tombamento, para que se produzam os efeitos legais necessários.

Além do referencial jurídico citado anteriormente, durante o ano de 2011 foram realizados encontros temáticos para discutir sobre a salvaguarda do patrimônio cultural material e imaterial baiano, ocorrendo o “Conversando sobre Patrimônio”, com participação de comunidades de povos de terreiro, e no mês de maio o tema do encontro foi a “Salvaguarda do Patrimônio Cultural Afro-brasileiro”<sup>260</sup>.

Para regulamentar os procedimentos relacionados ao registro especial foram publicadas duas portarias<sup>261</sup> no ano de 2020. A primeira, a Portaria n° 014, de 12 de março de 2020, dispõe sobre os procedimentos a serem observados para a patrimonialização de bens culturais através do registro especial do patrimônio imaterial do Estado da Bahia,

---

<sup>258</sup> Um dos avanços conquistados pelo IPAC diz respeito à salvaguarda do patrimônio imaterial, posto que, “Hoje, manifestações fortemente ligadas à cultura local como os cortejos de Santa Bárbara e do Dois de Julho, a Capoeira, o Ofício do Vaqueiro, o Carnaval de Maragojipe, o Desfile de Afoxés, o Bembé do Mercado e a Festa da Boa Morte estão registradas como patrimônios intangíveis do Estado. Na atual gestão da Secult, o IPAC vem desenvolvendo o constante exercício de ampliar o entendimento de patrimônio enquanto solidariedade, de resgatar a memória e a história política e cultural dos locais e das gentes. Solidariedade entre gerações. Patrimônio material e imaterial. Exercício de memória e contemporaneidade”. In: IPAC. **Apresentação**. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/institucional/apresentacao>. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

<sup>259</sup> O IPAC detalha os livros de registro especial, trazendo a seguinte informação, “Livro do Registro Especial de Eventos e Celebrações - onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social. Para as sociedades tradicionais este livro é muito importante, pois, boa parte de suas práticas ainda são coletivas, havendo uma forte interação de quase todos os membros da comunidade nesses eventos; Livro do Registro Especial das expressões Lúdicas e Artísticas - onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas. Este livro tem destacado valor, pois, pode promover inclusive, o resgate de muitas “formas de expressão” que comunidades tradicionais vinham deixando de manifestar, muitas vezes por falta de incentivos governamentais para divulgação das mesmas, associado à “baixa estima cultural” que essas comunidades têm de si próprias, deixando-se influenciar pela cultura de massa das sociedades no seu entorno; Livro do Registro Especial dos Saberes e Modos de Fazer - onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades. Este registro é de suma importância para as populações tradicionais, uma vez que o fenômeno de massificação cultural associado à globalização tem extinguido os modos espontâneos de fazer e conhecimentos populares, principalmente nas cidades brasileiras; Livro do Registro Especial dos Espaços Destinados a Práticas Culturais e Coletivas - onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas”. In: IPAC. **Bens Registrados**. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/patrimonio-imaterial/bens-registrados>. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

<sup>260</sup> “Bens materiais ou imateriais? Tombamento de terreiros em discussão na V Semana da África”. Disponível em: <<http://www2.cultura.ba.gov.br/2011/05/23/terreiros-sao-bens-para-serem-tombados-ou-registrados/>>. Acesso em: 29 de jul. de 2019.

<sup>261</sup> IPAC. **Estadual**. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/legislacao/estadual>. Acesso em: 30 de ago. de 2021.

que apresenta detalhes sobre o passo a passo que deverá ser realizado para a patrimonialização através do registro especial.

A segunda foi a Portaria nº 028, de 25 de setembro de 2020, dispõe sobre os procedimentos a serem observados para a Política de Salvaguarda de bens culturais imateriais patrimonializados através do registro Especial do patrimônio imaterial do Estado da Bahia, com a participação da sociedade civil. Um dos pontos de destaque é a temporalidade ou continuidade histórica como critério de avaliação, considerando uma existência mínima de três gerações de vinte e cinco anos cada.

E como é o procedimento para registro especial?<sup>262</sup>O requerente (Prefeito do Município, o Secretário da Cultura, ou qualquer membro do CEC, Secretarias Municipais e a sociedade civil<sup>263</sup>) deverá encaminhar o pedido ao Diretor Geral do IPAC, o IPAC analisará a solicitação e sendo viável é aberto o processo administrativo e na sequência realiza-se a notificação pública e a elaboração do dossiê<sup>264</sup>. Após essa fase, o dossiê é encaminhado à Secretaria de Cultura do Estado da Bahia (SECULT) que o envia ao CEC. Se o pedido for aprovado pelo CEC, o processo é encaminhado a SECULT, que envia à governadoria/Casa Civil que elaborará o decreto de registro. No próximo passo o governador decreta o registro especial, que terá a publicação no Diário Oficial do Estado,

---

<sup>262</sup> IPAC. **Procedimentos para registro**. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/patrimonio-imaterial/procedimentos-para-o-tombamento> . Acesso em: 31 de ago. de 2021.

<sup>263</sup> Organizadas/registradas. A sociedade civil deverá encaminhar ofício ao Diretor Geral do IPAC, acompanhado de Carta e assinatura de anuência dos detentores do bem cultural, descrição do bem cultural (histórico, aspectos e características, calendário de realização, localização, breve documentação iconográfica, carta de compromisso dos detentores relativa à participação no plano de salvaguarda do bem). O solicitante poderá encaminhar também: carta de compromisso da prefeitura ou SECULT apoiando e construindo juntamente com o IPAC o Plano de Salvaguarda do Bem Cultural pleiteado. In: IPAC. **Documentos Exigidos para Solicitação de Registro Especial de Bem Cultural**. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/wp-content/uploads/2012/03/Documentos-Exigidos-para-Solicita%C3%A7%C3%A3o-de-Registro-de-Bem-Cultural.pdf>. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

<sup>264</sup> De acordo com o IPAC, “A instrução dos processos de registro será supervisionada pela Secretaria de Cultura e constará da descrição pormenorizada do bem a ser registrado, acompanhada da documentação correspondente, devendo mencionar todos os elementos que lhe sejam culturalmente relevantes. É o dossiê do bem registrado que viabiliza o conhecimento da manifestação cultural. Por isso, a noção de “registrar” em documento deve ser ampla para abranger qualquer fixação de informações em suporte físico, como a gravação de CDs, DVDs, e outros meios que permitam o maior e melhor armazenamento de informações”. In: IPAC. **Procedimentos para registro**. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/patrimonio-imaterial/procedimentos-para-o-tombamento>. Acesso em: 31 de ago. de 2021.



e finalmente, o IPAC inscreve o bem no livro de registro correspondente, implementa o Plano de Salvaguarda e monitora o bem registrado.

No ano de 2014 o Estado da Bahia patrimonializou através do registro especial 10 terreiros do Recôncavo Baiano. De que forma o registro especial foi gestado? Quais respostas poderão apresentadas para as nossas inquietações, anteriormente expostas? O “mergulho” etnográfico nos documentos buscará elucidar tais questões.

### **5.3. “Todos são nagô” (?): Processos administrativos de registro especial de terreiros do Recôncavo Baiano**

Analisaremos os processos dos terreiros: Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó (Processo n° 06071200026056), Terreiro Viva Deus - Asepò Erán Opé Olùwa (Processo n° 06071200025998), Terreiro Loba`Nekun (Processo n° 06071200026080), Terreiro Loba`Nekun Filha (Processo n° 06071200026005), Terreiro Ogodô Dey (Processo n° 06071200026064), Ilê Axé Itayle (Processo n° 06071200026048), Humpame Ayono Huntólogi (Processo n° 06071200026099) e Inzo Nkosi Mucumbe Dendezeiro (Processo n° 06071200026072), localizados em Cachoeira, e os Terreiro Raiz de Ayrá (Processo n° 06071200025998) e Ile Axé Ogunjá (Processo n° 06071200026013), localizados em São Felix. Além destes processos será analisado o processo n° 0607120002114, que tem como assunto “Registro imaterial dos terreiros de Candomblé de Cachoeira” e abrange todos os terreiros com registro especial e mais o Terreiro da Cajá – Ilê Oyo Ni Becê <sup>265</sup>.

O processo do Terreiro da Cajá – Ilê Oyo Ni Becê não foi disponibilizado pelo IPAC, posto que, apenas os processos de terreiros registrados definitivamente puderam ser acessados. No momento, setembro de 2021, quatro terreiros possuem registro provisório: Terreiro de Culto a Baba Egum Omó Ilê Agboulá, Processo n° 0607130034120/13; Terreiro Tuntun Olukotun, Processo n° 0607130034138/13; Terreiro Lajuomin, Processo n° 0607170000694; e, Terreiro da Cajá – Ilê Oyo Ni Becê, Processo

---

<sup>265</sup> Terreiro que possui importância para a constituição do candomblé Jejê-Nagô no Recôncavo Baiano, conforme informações do pesquisador Cláudio Nascimento (2010).

nº 0607120026030/12. Os três primeiros terreiros estão localizados na Região Metropolitana de Salvador e o último no Recôncavo Baiano<sup>266</sup>.

No ano de 2018, tentando acessar os processos para a escrita do texto de qualificação, o IPAC entendia que as informações necessárias para compreender o registro especial estavam disponibilizadas a partir da publicação do órgão no “Cadernos do IPAC” com o título “Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix”. Porém, a etnografia dos documentos visa ir além do resumo oferecido pelo órgão sobre o percurso que resultou no registro especial.

Após contato com a Gerente de Patrimônio Imaterial foi agendada uma visita à sede do IPAC para leitura e registro dos processos, que no momento não estavam digitalizados. Na pesquisa inicial realizada na sede do IPAC no ano de 2018, para a escrita do texto de qualificação, o IPAC não permitiu o registro fotográfico dos Inventários de Terreiros do Recôncavo Baiano, documento que compõe o dossiê de registro especial. Ao solicitar os documentos digitalizados para a finalização do texto da tese, no ano de 2021, os Processos Administrativos de Registro Especial dos Terreiros foram disponibilizados digitalizados e com a inclusão dos inventários.

Para organizar os acontecimentos traduzidos nos documentos, com suas datas, setores responsáveis, entre outras informações, foi importante realizar a leitura do Processo nº 0607120002114. Ele não foi o primeiro processo a ser acessado em 2018, mas após a leitura dos outros processos, contabilizar e chegar a doze processos entendi que havia algo diferente, deveriam ser onze processos, os processos dos terreiros registrados mais o processo do Terreiro da Cajá - Ilê Oyo Ni Becê. O décimo segundo processo era o volume dois que não foi pensado?

Não. Ele é o processo que reúne as informações gerais de todos os terreiros registrados, com documentos que não constam nos demais processos, como, por exemplo, o ofício da Diretora-Geral do IPAC, de 10 de novembro de 2014, documento importante para compreender o porquê de os terreiros terem sido registrados, mas não terem sido

---

<sup>266</sup> IPAC. **EDITAL DE CHAMAMENTO PÚBLICO Nº 001/2020 – IPAC**. Disponível em: [http://www.cultura.ba.gov.br/arquivos/File/PABB/MINUTA\\_EDITAL\\_CHAMAMENTO\\_PUBLICO\\_IPAC\\_TERMO\\_FOMENTO.pdf](http://www.cultura.ba.gov.br/arquivos/File/PABB/MINUTA_EDITAL_CHAMAMENTO_PUBLICO_IPAC_TERMO_FOMENTO.pdf). Acesso em: 08 de set. de 2021.

patrimonializados, também, via tombamento. No processo consta, entre outros documentos, o ofício do Chefe do Gabinete do Governador solicitando o registro especial de terreiros do Recôncavo Baiano, e a notificação pública, publicada no Diário Oficial da Bahia, no dia 4 e 5 de agosto de 2012.

A leitura etnográfica dos documentos foi realizada buscando os pontos em comum e as singularidades. Além do Processo n° 0607120002114, para iniciar a caminhada etnográfica selecionamos o Processo n° 06071200026056, do Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó, para compreender a sequência de atos e datas, e em seguida percorremos os demais processos.

Partindo dos pontos encontrados em todos os processos de registro especial, estes são iniciados com o ofício do chefe de Gabinete do Governador, datado de 24 de janeiro de 2012, Ofício n° 11/2012, endereçado ao Diretor Geral do IPAC, em que são encaminhados os “Inventários dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e Estremos”, documento elaborado pela Fundação Pedro Calmon (FPC)<sup>267</sup>, e que foi encaminhado para “subsidiar a decisão para reconhecimento e registro especial como Patrimônio Imaterial no Livro do Registro Especial dos Espaços destinados a Práticas Culturais Coletivas desse IPAC”.

Sobre o Inventário é necessário informar que não consta a logomarca da FPC e no site do órgão não consta informação sobre a realização. Porém, na publicação “Conversas sobre Patrimônio” (IPAC, [S.I.]), resultado de diálogos realizados no ano de 2011, que visam colher elementos para melhor execução da política cultural para salvaguarda do patrimônio afro-brasileiro, com destaque para os terreiros, apresenta provavelmente o início, a “semente” para o registro especial dos terreiros. Frederico Mendonça, era o Diretor do IPAC, em sua fala informa que, “O Professor Bira<sup>268</sup>, da Fundação Pedro

---

<sup>267</sup> Sobre a FPC, “A Fundação Pedro Calmon, vinculada à Secretaria da Cultura do Estado da Bahia, coordena o sistema de Arquivos e Bibliotecas Públicas do Estado. Atua no recolhimento, organização, preservação e divulgação de acervos documentais de arquivos públicos e privados e no estímulo e promoção de atividades relacionadas às bibliotecas e arquivos, organizando, atualizando e difundindo seus acervos. É também da competência da Fundação Pedro Calmon a assistência técnica a bibliotecas e arquivos municipais, buscando a preservação e estruturação dessas unidades”. In: BAHIA. Fundação Pedro Calmon. **Apresentação**. Disponível em: <http://www.fpc.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=6>. Acesso em: 08 de set. de 2021.

<sup>268</sup> De acordo com Antônio Roberto Pellegrino Filho, “[...] o Prof. Ubiratan Castro, então Diretor Geral da Fundação Pedro Calmon, além de militante histórico das questões concernentes a afrodescendência, iniciou uma interlocução com o Gabinete do então Governador da Bahia, Jaques Wagner, visando a inscrição de

Calmon, já nos sinalizou que, quando o Governo se mudar para Cachoeira, ele vai nos entregar, a nós do IPAC, um pacote de demandas, mas, aí, já para registro de lugar de alguns terreiros” (IPAC, [S.I.], p. 29).

Quanto à equipe dos “Inventários dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e Estremos”, que no documento consta com o seguinte título “Inventário **de algumas comunidades** terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix”, o coordenador geral e Antropólogo foi o Dr. Vilson Caetano de Sousa Junior, Fabio Macêdo Velame foi o arquiteto urbanista, compôs a equipe, também, o engenheiro Laécio Moreira Leite e o arquiteto Fabio Macêdo Velame, que realizaram os serviços de topografia, e Rodrigo Sampaio Siqueira atuou como fotógrafo e auxiliar de pesquisa.

O Inventário é composto de: dados sobre a equipe técnica, carta de solicitação de registro como patrimônio imaterial endereçada ao presidente do IPAC<sup>269</sup>, carta de recomendação de registro da comunidade de terreiro como patrimônio imaterial, laudo etno-histórico, registro fotográfico, levantamento topográfico -planimétrico, memorial descritivo – descrição do perímetro, memorial descritivo – estado de conservação, cadastro arquitetônico e anexos.

Em seguida é apresentada a notificação pública, publicada no Diário Oficial da Bahia, no dia 4 e 5 de agosto de 2012, em que o Diretor Geral do IPAC tornou pública a abertura de processo de registro especial de onze<sup>270</sup> terreiros (oito em Cachoeira e três em São Félix) para inscrição no “Livro do Registro Especial dos Espaços destinados a Práticas Culturais Coletivas”, do ofício das Baianas de Acarajé para inscrição no “Livro do Registro Especial dos Saberes e Modos de Fazer” e da Festa de Nossa Senhora D’Ajuda da Cidade de Cachoeira para inscrição no “Livro do Registro Especial dos Eventos e Celebrações”, todos em fase de estudos e elaboração de dossiê.

---

onze terreiros de candomblé do Recôncavo Baiano, no Livro do Registro Especial dos Espaços Destinados a Práticas Culturais Coletivas (oito terreiros localizados na cidade de Cachoeira e três localizados na cidade de São Félix)” (PELLEGRINO FILHO, 2015, p. 18).

<sup>269</sup> O cargo máximo do IPAC é diretor e não presidente. Provavelmente tenha utilizado porque no IPHAN o cargo máximo é presidente.

<sup>270</sup> Inicialmente seriam registrados: Inzo Nkosi Mucumbe Dendezeiro, Ilê Axé Itayle, Terreiro Ogodô Dey, Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó, Terreiro Humpame Ayono Huntólogi, Terreiro Loba’Nekun, Terreiro Loba’Nekun Filha, Terreiro Raiz de Ayrá, Terreiro Viva Deus - Asepò Erán Opé Olùwa, Ilê Axé Ogunjá e Terreiro da Cajá – Ilê Oyo Ni Becê.

Em 20 de janeiro de 2014, o GEIMA, encaminha o processo com o dossiê de registro, compreendendo os dados gerais únicos e estudo etnográfico de cada terreiro e os pareceres técnicos indicando a pertinência do registro. No mesmo dia o IPAC encaminhou os dossiês referente aos terreiros ao CEC. Consta a informação manuscrita datada de 17 de setembro de 2014, “Informamos que o Terreiro da Cajá não foi analisado pela Câmara de Patrimônio, por essa razão não aprovamos o seu Registro”<sup>271</sup>. O CEC, a partir de análise da Câmara do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Natural, no dia 28 de agosto de 2014, além de aprovar o registro especial dos terreiros indicou que os bens deveriam ser inscritos no livro do toambo, posto que,

A Câmara de Patrimônio, reunida no dia 28 de agosto, às 14 horas, firmou no sentido de que a documentação examinada comprova abundantemente o valor histórico, etnográfico e paisagístico do sítio em apreço e demonstra com clareza o fato de que o mesmo configura um espaço de produção e reprodução de práticas culturais tradicionais dignas de registro. Entende, contudo, que embora Registro e Tombamento sejam instrumentos de preservação equivalentes, ainda não há jurisprudência firmada no sentido de que o Registro possa, por si só, conferir efetiva proteção aos aspectos materiais e físicos dos lugares reconhecidos como patrimônio. Diante disso, e da manifesta necessidade de proteção do sítio em causa, considerando, ademais, que a instrução do correspondente processo está adequada ao tombamento<sup>272</sup>.

No ano de 2014 a Câmara do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Natural era formada por nomes que contribuíram para o debate sobre patrimonialização dos terreiros e também por pessoas que fazer parte das comunidades de terreiro, eram elas: **Ordep Serra**, antropólogo, Ogã e ator importante no tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e outros terreiros; **Marcia Sant’Anna**, participou do MAMNBA, parecerista em processos de tombamento de terreiro analisados pelo IPHAN, professora permanente do Mestrado Profissional em Conservação e Restauração de Monumentos e Núcleos Históricos da UFBA e professora colaboradora, desde 2010, do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio (PEP-MP) do IPHAN; **Valdina Pinto**, Makota do Terreiro Tanuri Junsara e Nzó Onimboyá, líder comunitária e religiosa; **Jaime Sodré**, Ogã, professor, escritor, músico e artista plástico; e **Pasqualino Magnavita**, arquiteto e Doutor pela Universidade de Roma. Porém não constam as assinaturas dos conselheiros Jaime Sodré e Valdina Pinto no parecer.

<sup>271</sup> Processo nº 0607120002114.

<sup>272</sup> A informação foi reproduzida nos dez processos modificando apenas o nome do terreiro.

O parecer da Câmara do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Natural não foi acostado aos autos dos primeiros processos que percorremos. Entrei em contato com o CEC via e-mail por diversas vezes na tentativa de acessar a ata e demais documentos relacionados à análise dos pedidos de registro especial, porém, não recebi resposta até a finalização do texto da tese.

Após o parecer do CEC aprovando o registro especial e indicando o tombamento, a Diretora Geral do IPAC, no dia 10 de novembro de 2014, encaminha ofício<sup>273</sup> ao Secretário Estadual de Cultura, nele há a contextualização das ações implementadas para o registro especial, tais como, estudos e discussões internas através da Diretoria de Patrimônio, da Procuradoria Jurídica e com participação de convidados externos, estudiosos da matéria e também das comunidades interessadas. Não consta o nome das pessoas que participaram dos estudos e discussões, nem documentos que sustentem as afirmações. Também não localizamos matérias em sites baianos sobre reuniões e estudos realizados. A Diretora informa que,

[...]a autarquia entendeu ser o Registro Espacial dos Espaços Destinados a Práticas Culturais Coletivas o instrumento mais adequado à efetiva proteção dos Terreiros de Candomblé, sem que, ao mesmo tempo fosse necessária a aplicação do Tombamento [...] Contudo, o Conselho Estadual de Cultura, em sessão realizada no dia 28 de agosto de 2012, em que pese ter reconhecido o Registro Especial como mecanismo hábil aos Terreiros, entendeu pela necessidade de aplicar, também, o tombamento de tais bens, alegando que “não há jurisprudência firmada no sentido de que o Registro possa, por si só, conferir efetiva proteção aos aspectos materiais ou físicos dos lugares dessa forma reconhecidos como patrimônio”. [...] A CF/88 reforçou, então, o instrumento do Tombamento ao confirmar o Decreto 25/37, alterando, tão-somente, a concepção em torno do que se constitui Patrimônio Cultural, não mais vinculado, somente, à ideia de consagração de monumentos de excepcional valor histórico e artístico e a fatos memoráveis do passado<sup>274</sup>.

Ademais, o ofício refaz brevemente o caminho percorrido para a patrimonização dos terreiros, ressaltando que o primeiro tombamento realizado em 1984, “significou uma nova forma de o Estado atuar na defesa do Patrimônio Cultural, até então elitista e eurocêntrico”. Um dos pontos de destaque, que é uma das reflexões que mobiliza a leitura etnográfica dos documentos, é que a Diretora disserta sobre a necessidade de investigar se a proteção legal a partir do tombamento é a forma mais adequada à preservação dos

---

<sup>273</sup> Processo nº 0607120002114.

<sup>274</sup> Processo nº 0607120002114.

bens culturais dos povos de terreiro, posto que, é necessário também reconhecer, valorizar e proteger o seu aspecto imaterial, enfatizando que, a Constituição de 1988 traz o registro como mais um instrumento de proteção.

A defesa do registro especial é vinculada principalmente ao fato deste ser acompanhado da execução do Plano de Salvaguarda, que é elaborado com a comunidade, que deverá indicar quais aspectos e/ou práticas devem ser valorizadas, e o ato de tombamento não implica na adoção do plano. Mas a partir da interpretação sistêmica da Constituição, ao tombar um bem, o órgão poderia/deveria a partir da participação social dos povos de terreiros elaborar um plano de salvaguarda<sup>275</sup>. Por que a mudança constitucional não é aplicada?

Ademais, para também é utilizada como defesa à aplicação do registro especial, conforme visto no item anterior, a legislação baiana sobre registro especial, que equiparou-o ao tombamento para fins de proteção, e o registro possibilita a alteração dos espaços a partir da decisão da comunidade, garantindo que o bem seja criado e recriado constantemente. Nas palavras da Diretora,

---

<sup>275</sup> O IPHAN, a partir do curso de extensão “Gestão e Salvaguarda de Terreiros: Gestão e Salvaguarda do Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades de terreiro” “, iniciou a construção dos Planos de Salvaguarda elaborados por terreiros tombados no ano de 2015, “Uma iniciativa inovadora tem promovido resultados efetivos para a gestão integrada do patrimônio cultural dos povos de terreiros. Trata-se do curso de extensão em gestão e Salvaguarda do Patrimônio Cultural idealizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), em prática desde julho de 2015. O principal objetivo é fortalecer o intercâmbio e as redes de solidariedades entre as comunidades de terreiro atualmente acompanhadas por instituições de salvaguarda do patrimônio cultural, como o Iphan e Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), e outros parceiros, como é o caso da UFBA, que vem atuando na implantação de políticas de gestão integradas. Assim, o curso é voltado para lideranças dos espaços sagrados, e busca aprofundar as reflexões sobre salvaguarda compartilhada do patrimônio cultural, tendo como eixos de formação as noções de territorialidade, gestão do patrimônio, sustentabilidade, residência social e a construção de planos de preservação. Como resultado, espera-se a construção coletiva de planos de preservação e salvaguarda pautado no território de uma dada comunidade, levando-se em conta, os indivíduos, os ambientes, a comunidade e o seu entorno”. Os planos foram entregues em 2017 e não localizei notícia sobre a sua implementação. In: IPHAN. **Terreiros terão Planos de Salvaguarda elaborados em curso de extensão.** Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/3503/terreiros-terao-planos-de-salvaguarda-elaborados-em-curso-de-extensao>. Acesso em: 23 de set. de 2021; FCP. **Palmares participa da entrega do Plano de Salvaguarda dos Terreiros Tombados da Bahia.** Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=44421>. Acesso em: 23 de set. de 2021.

A fase posterior ao Tombamento dos Terreiros, em que pese existir no processo administrativo, seria a proposta de um plano de preservação que não vem ocorrendo dentro da realidade institucional, o que difere da prática pós-Registro, no qual se procura manter firmes os elos entre a comunidade e o Poder Público através da discussão e construção do Plano de Salvaguarda e sua posterior execução. O instrumento do Registro, em sua acepção genérica, equivale ao Tombamento no sentido do status que confere ao bem registrado. Ambos são formas de reconhecimento do valor cultural de determinado bem ou determinada prática, mas o primeiro não produz o mesmo efeito jurídico do segundo. Isso porque a ideia de trabalhar com a dimensão imaterial supõe um olhar sobre o patrimônio como algo fundamentalmente dinâmico, volátil, que é constantemente formado, reformado e transformado e que, portanto, não pode ser encerrado num determinado formato e padrão, como uma espécie de codificação.

Os questionamentos do CEC sobre a aplicação somente do registro e a solicitação da realização do tombamento juntamente com o registro não foi levada em consideração, ao que o IPAC respondeu,

[...] a argumentação do Conselho Estadual de Cultura de que “não há jurisprudência [...] vai de encontro ao princípio segundo o qual o direito só nasce a partir dos fatos. Assim, somente haverá jurisprudência acerca da questão a partir do momento em que o Estado aplicar aos Terreiros o Registro e disso decorreram eventuais conflitos. O Estado atuará no exercício da sua função administrativa, considerando não o instrumento aplicado, mas a natureza jurídica do bem tutelado, que é de interesse público relevante. [...] Embora o Registro esteja voltado diretamente ao imaterial, o suporte dessa face do patrimônio é físico, materializando-se em coisas, móveis e imóveis, exigindo-se uma maior eficácia protetiva. Esse instrumento não poderá continuar dependendo da existência do Tombamento para produzir os efeitos necessários à proteção do Patrimônio Cultural.

Ocorre que, é de conhecimento do Estado, as violências sofridas pelos povos de terreiro, com situações de violação do espaço físico em terreiro tombado na cidade de Cachoeira, mesma região dos terreiros registrados. Apenas para citar exemplo, temos os casos de violações ocorridos no Terreiro Roça do Ventura, tombado definitivamente pelo IPHAN em 2014<sup>276</sup>.

Fazer dos 10 terreiros registrados um “laboratório” para saber se haverá a devida proteção ou não, é algo muito temerário e que não condiz com a leitura da Constituição, que garante a participação da comunidade na construção da política cultural. Indicar que outras ações de acautelamento são possíveis em caso de violação também não se apresenta como o melhor caminho, posto que, geralmente, a comunidade dependeria mais uma vez

<sup>276</sup> BAHIA. Ministério Público. **MP expede recomendação para evitar nova tentativa de invasão a terreiro em Cachoeira**. Disponível em: <https://www.mpba.mp.br/noticia/45464>. Acesso em: 08 de set. de 2021.



da atuação estatal para solicitar judicialmente a proteção. O discurso estatal indica uma imposição<sup>277</sup> e não um entendimento dos povos de terreiro envolvidos.

Por outro lado, não há a reflexão sobre se o registro especial é o mais adequado para proteção estatal dos bens dos povos de terreiro, posto que, trata-se de bens materiais e imateriais, e o Estado brasileiro, os órgãos de execução da política cultural, ainda atuam a partir de tal separação. E em ato contínuo, o ofício informa que o registro não produz o mesmo efeito jurídico do tombamento, a despeito da lei equipará-los, e vai além, informa que não é função originária dos instrumentos de proteção resolver problemas de propriedade e questões fundiárias. E tomando para o Estado o papel de protetor e de quem decide o que deve ser feito em termo de aplicação dos instrumentos de proteção, explana,

O Estado da Bahia, detentor de parcela considerável de terreiros de candomblé no Brasil, é mais uma vez, o cenário propício à aplicação de outros instrumentos jurídicos de preservação do Patrimônio Cultural de matriz africana, assim como o foi na década de 1980 no Tombamento do Terreiro da Casa Branca. Desta vez, o IPAC, em caráter pioneiro, instruiu os processos dos dez terreiros de candomblé situados nos municípios de Cachoeira e São Félix utilizando o instrumento de Registro Especial dos Espaços destinados a Práticas Culturais Coletivas. Tal iniciativa tem como finalidade a proteção não somente da simbologia que envolve o lugar, incluindo as práticas exercidas no local, a exemplo de ritos, celebrações, manifestações culturais e religiosas, rituais e até mesmo a culinária, mas também, do aspecto material que está associado a tais práticas<sup>278</sup>.

A proposta de registro especial foi subsidiada com a elaboração de “Dossiê de Registro” realizado por equipe multidisciplinar<sup>279</sup>. E o IPAC se compromete a empreender ações para garantir a máxima efetividade do registro especial, especialmente quanto aos efeitos contra terceiros que venham a causar danos. Uma questão levantada pelo IPAC é o fato de, “Não há dúvidas de que nem o Registro e nem o Tombamento irão

---

<sup>277</sup> O autor Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses alerta que a perspectiva do especialista deve ser incluída, mas deve ser privilegiada a valoração do fruidor do bem cultura, “Estariamos diante de uma nova polaridade: valor técnico versus valor social? Não ainda, mas o risco está presente. Por isso, julgo premente começarmos a rever nossa postura a respeito do valor e da avaliação (reconhecimento do valor), **sem excluir a perspectiva do especialista, obviamente, mas sempre privilegiando aquela do usuário, do fruidor**” (MENESES, 2012, p. 34) [grifos nossos].

<sup>278</sup> Processo nº 0607120002114.

<sup>279</sup> Participaram das discussões para elaboração dos critérios, “[...] a equipe responsável pelos Registros dos terreiros com outros setores da DIPAT e com especialistas de notório saber na matéria: Márcia Sant’Anna, arquiteta e doutora em Urbanismo; Mariely Santana, arquiteta e professora da UFBA, ambas membros do Conselho de Cultura à época, além das discussões com os professores Ubiratan Castro e com Hermano Fabrício O. Guanais e Queiroz. Estas interlocuções contribuíram significativamente para a elaboração do Dossiê, tendo como resultado a presente publicação” (PELLEGRINO JÚNIOR, 2015, p. 18-19).

solucionar definitivamente problemáticas vivenciadas pelas comunidades, ao menos no que se refere a ameaça que a materialidade dos terreiros sofre constantemente, sobretudo quando se trata de questões de posse e propriedade”<sup>280</sup>.

A patrimonialização não tem a função de encerrar os problemas, mas os povos de terreiro têm buscado com o objetivo de ser mais um instrumento de luta por garantias para a existência num mundo cada vez mais capitalista, cristão, racista e que oprime as minorias<sup>281</sup>.

Ao final do ofício, nos “considerandos” o IPAC reafirma a posição de aplicar somente o registro, mas pela redação e contexto, indica que abrirá os processos de tombamento para avaliar o mérito, vejamos,

[...] o IPAC, na forma do seu Regimento e no uso e gozo da sua autonomia institucional, reafirma o seu entendimento no sentido da aplicação somente do Registro Especial [...] não se escusando, no entanto, do seu dever legal de proceder à abertura do processo de Tombamento e promoção de estudos complementares necessários para, ao final, decidir ou não pela aplicação deste último instrumento.

Em seguida foi elaborada nota técnica em 18 de novembro de 2014 pela Coordenação de Assuntos Administrativos (COASA) da Casa Civil do Estado da Bahia, que foi reproduzida em todos os processos, modificando apenas o nome do terreiro. No relatório da nota técnica consta a indicação dos documentos que foram apresentados até aqui, em seguida, na parte da análise, as técnicas da COASA apresentam a definição de patrimônio imaterial, a quais bens é aplicável o instituto do registro, os livros de registro e a qual livro caberia registrar os terreiros, qual seja, “Livro do Registro Especial dos Espaços destinados a Práticas Culturais Coletivas”. A nota técnica indica quais foram os critérios adotados para a composição do dossiê, são eles:

[...] densidade e continuidade histórica; singularidade arquitetônica; espaço físico, práticas e linguagens rituais; representatividade do terreiro; autodenominação da nação; inserção política do terreiro na comunidade; vinculação entre a história dos seus fundadores e a vida da cidade; a registros fotográficos, videográfico e entrevistas.

---

<sup>280</sup> Processo nº 0607120002114.

<sup>281</sup> REGISTRO, [S.I.].

E como conclusão, a nota técnica opina pelo reconhecimento e encaminhamento dos autos ao Gabinete da Casa Civil para deliberação, tendo em vista, a

[...]regularidade da instrução processual, e considerando que as características do Terreiro [...] lhe conferem um caráter singular e demasiadamente representativo para a população da Bahia, somos salvo melhor juízo, pelo reconhecimento da sobredita manifestação cultural como patrimônio imaterial da Bahia, a fim de promover a sua necessária preservação.

Os decretos foram assinados no dia seguinte da apresentação da nota técnica, “[...] às 17h30, no Salão de Atos Baianas de Acarajé, da Governadoria, localizado no Centro Administrativo da Bahia, o então Governador da Bahia, Jaques Wagner, com a presença de várias autoridades e representantes dos terreiros, assinou os dez decretos de Registro Especial” (PELEGRINO JÚNIOR, 2015, p. 21). Os decretos foram publicados no Diário Oficial da Bahia no dia 20 de novembro de 2014, dia de Zumbi dos Palmares e da Consciência Negra, o que talvez explique a rapidez na tramitação e publicação, ter algo simbólico sobre a cultura negra para apresentar no dia de resistência para a população negra.

No mês de maio de 2015, não foi possível precisar a data, posto que, a informação consta manuscrita, a GEIMA encaminha ao Gerência de Patrimônio Material (GEMAT) os processos de registro especial para que seja analisada a indicação do CEC quanto a aplicação do tombamento aos terreiros registrados. E em 17 de agosto é encaminhado o Parecer Técnico n° 010/2015<sup>282</sup>, datado de 15 de agosto de 2015, da GEMAT, com o assunto “solicitação de tombamento de Terreiros de Candomblé em Cachoeira e São Félix” apresenta mais informação sobre a celeuma quanto à aplicação conjunta do registro especial e do tombamento e é uma resposta ao Ofício do CEC n° 123/2014, que sugere a aplicação conjunta do registro especial e tombamento.

A GEMAT informa que após vários estudos e discussões realizadas pela equipe técnica do IPAC, concluiu que o registro especial “[...]reúne em um único instrumento as especificidades intrínsecas aos bens culturais em questão e opina pelo indeferimento do

---

<sup>282</sup> Não está acostada nos processos individuais dos Terreiros: Aganjú Didê- Ici Mimó, Ogodô Dey, Inzo Nkosi Mucumbe Dendezeiro, Ile Axé Ogunjá, Loba´Nekun, Loba´Nekun Filha, Raiz de Ayrá, Viva Deus - Asepò Erán Opé Olùwa, Humpame Ayono Huntólogi e Ilê Axé Itayle.

pedido”<sup>283</sup>. Nos processos não foram acostados documentos que comprovem a realização de estudos e discussões, e participação dos povos de terreiro para elaboração do parecer técnico. Em 21 de janeiro de 2016, após a finalização, os processos foram encaminhados a GEMAT para o arquivamento.

Diante de tal decisão, vale ressaltar que, as diferenças entre materialidade e imaterialidade são de cunho operacional<sup>284</sup>, e a prática, o culto, a tradição só serão reproduzidos se tiverem o espaço físico, material. Os territórios dos terreiros são escolhidos a partir da designação espiritual, não é o ser humano que decide onde será realizado o culto. Assim, a preservação do lugar/território é essencial para a reprodução/continuidade das religiões afro-brasileiras, ou seja, “[...] a imaterialidade só pode se expressar por intermédio da materialidade” (MENESES, 2012, p. 32).

Márcia Sant’Anna (IPAC, [S.I.]), opina que, há duas vias para a patrimonialização, uma a partir do plano individual comunitário e a outra pela via estatal-oficial. E que, durante muito tempo coube ao Estado selecionar e constituir um bem como patrimônio e que a partir de 19888, esse processo vem se democratizando, em que há o reconhecimento de que a sociedade deve participar dessa seleção. Para a pesquisadora, o registro especial é a possibilidade prática dessa participação, em que a comunidade que detêm o bem deflagra o processo de patrimonialização, ou seja,

---

<sup>283</sup> De acordo com Hermano Fabrício O. Guanais e Queiroz, “A realidade vivenciada pelos terreiros no Brasil faz emergir alguns questionamentos sobre a continuidade da aplicação do Tombamento a esses bens culturais, sendo, por isso, necessário refletir se a conservação e manutenção dos terreiros de candomblé, tal qual ocorre na proteção legal do Tombamento, vem sendo, de fato, a forma mais adequada à preservação do patrimônio cultural das comunidades de matriz africana, que muito mais do que proteção ao imóvel em si, no seu aspecto material, requer um tratamento que reconheça, valorize e proteja as celebrações, os rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, dos espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas, o seu aspecto imaterial” (QUEIROZ, 2015, p. 26). Porém, cabe a reflexão, como reproduzir as práticas sem o espaço físico? Não seria necessário proteger tanto os bens materiais quanto os imateriais? Qual a melhor forma para garantir? Ainda na esteira de Hermano Fabrício O. Guanais e Queiroz, “Embora o Registro esteja voltado diretamente à Salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, o suporte dessa face do patrimônio é físico, materializa-se em coisas, móveis e imóveis, exigindo-se do instrumento registral uma maior eficácia protetiva. Esse mecanismo não poderá continuar dependendo da existência do Tombamento para produzir os efeitos necessários à proteção do patrimônio cultural em sua plenitude. **Caso haja interesse do poder público na fixação dos dois institutos, de fato os problemas dos terreiros serão mais facilmente resolvidos**” (QUEIROZ, 2015, p. 30) [grifos nossos]. Ou seja, há o reconhecimento de que ainda não há um instrumento que sozinho garanta a proteção dos bens existente dentro dos espaços religiosos dos povos de terreiro.

<sup>284</sup> De acordo com Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes, “Podemos concluir que o patrimônio cultural tem coo suporte, sempre, vetores materiais. Isso vale também para o chamado patrimônio imaterial, pois se todo patrimônio tem uma dimensão imaterial de significado e valor, por sua vez todo patrimônio imaterial tem uma dimensão material que lhe permite realizar-se. As diferenças não são ontológicas, de natureza, mas basicamente operacionais” (MENESES, 2012, p. 31).

Os processos de patrimonialização apoiados no processo de registro têm contribuído pra ensinar muita coisa para o próprio processo de tombamento. Em primeiro lugar, o caráter fundamental da participação dos setores da sociedade e dos grupos sociais interessados na preservação (IPAC, [S.I.], p. 9).

Apesar dos avanços apresentados na aplicação do registro especial, a última palavra é do Estado, ou seja, o processo continua a ser realizado de forma vertical. O que demonstra que é necessário aperfeiçoar a aplicação do instrumento. Analisando comparativamente, o processo de registro especial e o processo de tombamento, como regra, o último é instruído da seguinte forma,

1. Proposta de tombamento encaminhada por pessoa física ou jurídica dirigida a Diretoria Regional do IPHAN em cuja área de jurisdição o bem se situar; ao presidente do IPHAN; ou, ao Ministro da Cultura;
2. Documento da entidade civil que representa o terreiro (o terreiro deve possuir personalidade jurídica);
3. Anuência da comunidade envolvida;
4. Documento do terreno que permita realizar a identificação e notificação do proprietário (Certidão de propriedade e de ônus reais);
5. Plantas do imóvel;
6. Histórico do espaço religioso ressaltando o uso e função social do bem (justificativa do pedido);
7. Delimitação da poligonal do imóvel e seu entorno, bem como, sua representação gráfica;
8. Levantamento topográfico;
9. Laudo de vistoria que ateste o estado do bem (responsabilidade do IPHAN);
10. Documentação fotográfica;
11. Publicações que atestem a importância do espaço religioso de matriz africana;
12. Decreto que declara a Instituição/Terreiro de utilidade pública e demais diferenciações concedidas pelo Poder Público Federal, Estadual ou Municipal;
13. Demais informações sobre o bem: endereço, localização, descrição das edificações e acervos importantes (SANTOS, 2015, p. 203).

Abordando de forma mais individualizada os processos administrativos de registro especial, o Processo nº 06071200026072, do Inzo Nkosi Mucumbe Dendezeiro; Processo nº 06071200026048, do Ilê Axé Itayle; Processo nº 06071200026013, do Ilê Axé Ogunjá; Processo nº 06071200026080, do Terreiro Loba´Nekun, Processo nº 06071200026005, do Terreiro Loba´Nekun Filha; e, Processo nº 06071200025998, do Terreiro Raiz de Ayrá, seguem a mesma estrutura do processo do Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó, que foi a sequência apresentada anteriormente, ademais o documento de aprovação do CEC e a nota técnica do IPAC/parecer favorável ao registro tem o texto idêntico ao do Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó, mudando apenas o nome do terreiro e colocando-o em destaque, e nos documentos de encaminhamento aparece o nome no terreiro em destaque por “marca texto”.

O Processo nº 06071200025998, do Terreiro Viva Deus - Asepò Erán Opé Olùwa; e, o Processo nº 06071200026099, do Terreiro Humpame Ayono Huntólogi, são os únicos que apresentam o parecer apreciado pelo CEC, e seguem o mesmo modelo explicado no parágrafo anterior. Cabe informar que o Terreiro Humpame Ayono Huntólogi já estava patrimonializado através do tombamento realizado pelo IPAC, de acordo com o Decreto nº10.147, de 07 de novembro de 2006, que “Promove o tombamento do bem de valor cultural que indica e dá outras providências”. Os documentos do tombamento foram anexados ao processo administrativo de registro especial.

Ainda sobre o processo do Terreiro Humpame Ayono Huntólogi, ele é o único em que não consta anexado o inventário. Porém, a leitura do documento de abertura do processo, comum a todos, indica que o ofício do Gabinete do Governador é acompanhado do inventário dos 10 terreiros, vejamos,

Ao cumprimentá-lo e de ordem do Governador Jaques Wagner, encaminho inventários dos terreiros de Candomblé de Cachoeira e extremos, documento elaborado pela Fundação Pedro Calmon e integrado por laudos históricos/antropológico, levantamentos arquitetônicos e topográficos e registro condicional, com a especial recomendação para a sua análise e providências. Com base na Lei nº 8.895/03 e Decreto nº 10.039 de 03 de julho de 2006, a apresentação desses documentos pretende subsidiar a decisão para o reconhecimento e registro especial como Patrimônio Imaterial no Livro do Registro Especial dos Espaços destinados a Práticas Culturais Coletivas desse IPAC.

A informação de que o Terreiro Humpame Ayono Huntólogi não fez parte do inventário é confirmada no Parecer nº 02/2014 da Câmara de Patrimônio do CEC, em que consta que o parecer está baseado no estudo para o tombamento estadual. O parecer elaborado pelo conselheiro Jaime Sodré, apresenta um resumo dos dados elaborados por Milena Tavares que compôs a equipe técnica que elaborou os estudos para realização do tombamento, e ressalta,

Observa-se também em seu entorno mais oito terreiros, reconhecendo ser esse território de características físicas favoráveis ao culto religioso afrodescendente. O terreiro fica localizado à margem direita do Rio Paraguaçu e em frente à lendária Pedra da Baleia, a região é circundada por árvores, plantas, riachos e pedras, elementos considerados sagrados na cosmovisão do candomblé. [...] A manutenção desse espaço litúrgico favorecerá a continuidade das tradições culturais que estão atreladas à manifestação tais como: a linguagem, a dança, a culinária, a indumentária, os mitos, a música, etc. [...] Assim é que, após exame por mim efetuado, somos favoráveis à

aprovação do pleito, recomendando aos pares do Conselho de Cultura do Estado da Bahia a aprovação da solicitação manifestada.

No processo do Terreiro Viva Deus - Asepò Erán Opé Olùwa, consta que o Parecer nº 01/2014 da Câmara de Patrimônio do CEC, que também foi elaborado pelo conselheiro Jaime Sodré. O parecer foi baseado nos dados apresentados pelo antropólogo Wilson Caetano de Sousa Júnior, que aponta o terreiro como referência para outras casas do “nagô ijexá”. Segundo o parecer, o Terreiro Viva Deus - Asep  Er n Op  Ol wa   o terreiro do Recôncavo Baiano que possui maior número de constru es. E ao final indica a aprova o do registro especial.

O Terreiro Viva Deus - Asep  Er n Op  Ol wa foi reconhecido como “Território Cultural Afro-Brasileiro” pelo FCP<sup>285</sup>, com publica o no Diário Oficial da União, no dia 25 de fevereiro de 2002. Com o seguinte texto,

Reconhece-se como Território Cultural Afro-Brasileiro, Terreiro Eran Ope Oluwa, localizado na cidade de Cachoeira-BA, nos termos do Art. 215 e 216 da Constitui o Federal de 1988 e Art. 1  da Lei 7.668 de 22 de agosto de 1988. Encaminhe-se ao Instituto de Patrimônio Histórico e Artistic  Nacional - IPHAN, para as providências cabíveis no âmbito daquela institui o, ao Governo do Estado da Bahia e   Secretaria de Patrimônio da União – SPU.

Quanto ao Processo n  06071200026064, do Terreiro Ogod  Dey, possui poucos documentos. Além do inventário, consta o decreto que promove o registro especial do bem e duas páginas com despachos. Ademais, não foi localizado o parecer do IPAC no processo.

No laudo etno-histórico dos terreiros de Cachoeira e São Félix, que não está acostado apenas no processo do Terreiro Humpame Ayono Huntólogi, posto que, nesse processo foram utilizados os documentos do processo de tombamento, o antropólogo Wilson Caetano de Sousa Júnior, vai abordar a importância das religiões dos povos de terreiro e denomina a reconstrui o da “África em miniatura”, o “lugar de uma identidade reconstruída de forma criativa a partir de vários elementos simbólicos fornecidos por matrizes culturais diversas”, que em Cachoeira   denominada “candomblé nagô”. De

---

<sup>285</sup> Busquei mais informa es no site, em 10 de setembro de 2021, sobre a operacionaliza o do reconhecimento, porém, o site da FCP está fora ar. O reconhecimento como “Território Cultural Afro-Brasileiro” resulta em quais a es posteriores? Qual tipo de prote o?

acordo com o antropólogo, a palavra “nagô” em Cachoeira tem significado diverso daquele encontrado em Salvador.

Na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, “nagô”, “Além de fazer referência a antigos reinos iorubas, o entendimento de tal expressão reúne práticas de reinos vizinhos como o antigo reino do Daomé, mas também junta elementos da cultura islâmica referendada na cidade de Cachoeira como “povo oriental [...] Nestas comunidades, orixás nagôs e voduns daomeanos são cultuados ao lado de ancestrais indígenas que se alternam também com os santos católicos”. A palavra “nagô” na cidade de Cachoeira não é restrita ao ambiente religioso, mas é a partir dos terreiros que ela é articulada e aglutina as particularidades dos povos africanos.

As comunidades de terreiro da localidade foram mantidas a partir da rede de solidariedade<sup>286</sup>, representante do modelo religioso “nagô tedô”, “nagô dô”, “o mais puro” ou o “mais africano”<sup>287</sup>, localizado na região da Recuada denominada “bi tedô”<sup>288</sup>. É ressaltado a preservação dos cânticos, rezas e modos de fazer relacionados aos povos africanos, ou seja, os “elementos civilizatórios negros-africanos”. De acordo com Galdina Silva, Mãe Baratinha, em entrevista em 2004, os terreiros em Cachoeira possuem elementos civilizatórios comuns, que fortalecem a sociabilidade, “todos são nagô”, mas cada terreiro tem sua característica ritual distintiva,

O nagô deixou uma parte Ketu, cada um. **Tudo é nagô, cada um trabalha de um jeito, trata o orixá de um jeito, o resguardo é de um jeito. Tudo isso. Então tudo que tem em cima desse mundo é nagô, agora cada um tem sua separação.** Nagô jeje, você sabe que não é nagô ketu. O angola, nagô vodun, nagô tedô, tudo é nagô, agora tem seu pedaço que entra na religião, nas obrigação, é diferente. Todos são nagô, agora tem o nagô ijexá, nagô jeje, nagô ketu. É uma separação<sup>289</sup> [grifos nossos].

A seguir, apresento alguns dados encontrados na leitura dos documentos trazidos individualmente no inventário de cada terreiro. Será iniciado pela cidade de Cachoeira e em seguida serão apresentados dados sobre os terreiros de São Félix.

<sup>286</sup> Cláudio Nascimento (2010) denomina de redes de sociabilidade.

<sup>287</sup> Cláudio Nascimento (2010) ao escrever sobre os terreiros da região aborda sobre a construção da nação “Jejê-nagô”.

<sup>288</sup> Cláudio Nascimento (2010) escreve “Bitedô”.

<sup>289</sup> Trecho do texto do Inventário.



O Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê (Casa forte que só faz o bem) fundado nos primeiros anos do século XX, tendo o ano de 1913<sup>290</sup> como o ano de registro da compra e venda do terreno, foi fundado por Mãe Judith de Xangô Didê (o Rei que não se senta). O terreiro é representante do nagô tedô, denominado também de nagô dô, que segundo os dados do inventário, não há elementos da nação Angola, do culto de caboclos, e não há o culto a alguns orixás, como Logunedé e Ewá. De acordo com Pai Duda, sacerdote e atual dirigente do terreiro, “O nagô tedô se diferencia pelos rituais, pelo dialeto, as cantiga. Principalmente as cantiga de lá, nenhuma nação canta. O toque de lá é de mão. Só mão. É cinco atabaque. Hoje não tem mais os dois marcadores, só está tocando três”<sup>291</sup>.

Além do laudo etno-histórico, o Inventário é composto de cópia de escritura; fotos do terreiro e de elementos rituais; ata de fundação da Sociedade Seguidores de São Jerônimo, em 1989; atestado emitido pela Câmara Municipal sobre o efetivo e contínuo funcionamento da associação; e publicações sobre o terreiro.

No memorial descritivo e estado de conservação do terreiro elaborado pelo Arquiteto Fábio Macedo Velame, é informada a localização do terreiro, “no final da Terra Vermelha na zona rural de Cachoeira depois dos terreiros do Viva Deus e Lobanekum. Local de difícil acesso em virtude de a estrada ser de barro com trechos de cascalho, bastante sinuosa e com topografia acidentada”. O arquiteto aponta problemas na conservação das paredes, telhados e fiação do terreiro.

O Terreiro Ogodô Dey, conhecido como “a casa de Justo” ou “candomblé de Justo”, foi fundado em 1946<sup>292</sup> por Juliano Sousa de Jesus, e está localizado na “ladeira da Cadeia”, antiga estrada que dava acesso a Belém, nasceu a partir da junção dos fundamentos de dois terreiros antigos, o de Porfira da Lagoa Encantada (Aleijadinha

---

<sup>290</sup> No vídeo produzido pelo IPAC consta que o terreno foi comprado em 1916 e inaugurado em 1917, nação nagô, sendo Xangô Aganjú o orixá que rege o terreiro. In: REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

<sup>291</sup> In: BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200026056, **Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó**, 2012f.

<sup>292</sup> No relato do filho do fundador, Pai Teodoro de Jesus, o terreiro foi fundado em 1948. Consta ainda que a nação é nagô e ketu, e o orixá regente é Xangô. In: REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

Porfira) e do Ogã Antônio Luis. A casa é consagrada a Xangô, e no dia 28 de junho, “apenas o candomblé de Justo toca para Xangô”, não consta a identificação do terreiro de maneira aprofundada, sendo indicado que é nagô.

Vilson Caetano de Sousa Júnior, ressalta que, em Cachoeira, nos candomblés nagôs, ao contrário do que foi escrito pelos estudos afro-brasileiros, homens também lideraram terreiros, sem que isso representasse “deterioração do culto ou enfraquecimento das práticas africanas reorganizadas no Brasil”, ou seja, “lideranças religiosas masculinas são lembradas o tempo todo ao lado das femininas”. Como exemplo cita, além do Terreiro Ogodô Dey, o Terreiro Lobanekum fundado por Miguel Angelo Barreto em 1914, “o Ibece Alaketu, fundado por Manuel Cerqueira Amorim, o Terreiro da Cajá de Sr. Anacleto da Natividade, o conhecido Terreiro Viva Deus, fundado pelo Legendário Zé do Vapor”.

A filha de Ogã Juliano Sousa de Jesus, “Dona Maria”, informou que as músicas eram tocadas em nagô e que muitas cantigas desapareceram devido ao “esquecimento”. O Inventário é composto por fotos do terreiro; publicação no Jornal ATARDE sobre o terreiro; guia de recolhimento e outros documentos da Federação Baiana de Culto Afro-Brasileiro (FENACAB)<sup>293</sup>, e publicação em livro.

No memorial descritivo e estado de conservação do terreiro elaborado pelo Arquiteto Fábio Macedo Velame indica que as fundações, e as instalações hidrossanitárias e elétricas do terreiro estão em bom estado de conservação, porém, a estrutura e o telhado apresentam problemas de conservação.

O Ilê Axé Itaylê, “Casa de Mãe Filhinha”, Narcisia Cândida da Conceição, filha de Iemanjá Ogunté e irmã da Irmandade da Boa Morte, começou as atividades com “sessões de fazer caridade com o caboco Tumba Jussara”, sendo um representante do nagô vodunsi, nagô que em seus rituais inclui os Caboclos<sup>294</sup>. No período de realização

---

<sup>293</sup> De acordo com Vilson Caetano de Sousa Júnior, a FENACAB assumiu “postura semelhante a da extinta Delegacia de Jogos e Costumes que durante mais de 30 anos atormentou as lideranças religiosas, os expondo a todos os tipos e formas de humilhações”. In: BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo nº 06071200026048, **Ilê Axé Itayle**, 2012d.

<sup>294</sup> O Terreiro foi fundado na década de 1950, representa a nação nagô vodum, e os orixás Iemanjá e Ogum regem o terreiro. In: REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]:

do Inventário, Mãe Filhinha tinha 108, e reivindicava o seu lugar de fala, o seu direito de contar a sua história e a história dos seus ancestrais, “tenho 108 anos. Do meu tempo não há ninguém mais vivo para contar a história. [...] a minha vida dar para você fazer um livro [...] sofri muito dentro do candomblé daqui de Cachoeira, fui muito perseguida”. Wilson Caetano de Sousa Júnior ressalta que a casa já foi “estudada” e recebeu publicações, como o livro sobre as memórias de Mãe Filhinha do Pe. Sebastião Weber Vieira Costa.

O Inventário apresenta fotos do terreiro e elementos rituais; e publicações sobre o terreiro e Mãe Filhinha. No memorial descritivo e estado de conservação do terreiro indica que as fundações, estrutura e telhado necessitam de reparos, as instalações elétricas estão em bom estado de conservação. Consta também que o terreiro possui espaço de mata sagrada, porém, “Os sanitários foram construídos em fossas negras o que possibilita a infiltração de dejetos no solo e a contaminação do lençol freático, e notadamente, a contaminação do córrego da mata sagrada onde se realizam atividades rituais”.

O Terreiro Lobanekun, conhecido como “Casa de Oração”, representante do nagô vodunsi<sup>295296</sup>, reverenciado em Cachoeira como nagô com caboco, foi fundado por Miguel Ângelo Barreto em 1914, feito de taipa, em 1954 foi construída a casa de telha. Uma das particularidades desse terreiro é que possui símbolos maçônicos desde a fachada, até as paredes internas. Consta ainda que a Casa de Oração possui fundamentos do culto

---

IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

<sup>295</sup> De acordo com Wilson Caetano de Sousa Júnior, “A expressão nagô vodunsi, vai se fazer pública no I Encontro de nações de Candomblé através da fala da Ialorixá Olga Francisca Regis, conhecida como Olga do Alaketu, ao referir-se à nação de sua casa. A origem nagô deste terreiro é algo incontestável. [...] No terreiro nagô vodunsi do Alaketu, o caboclo também não é visto como empecilho à tradição africana – é bem provável que esta incompatibilidade tenha sido uma das criações de alguns estudiosos dos cultos afro-brasileiros quando construíram a noção de terreiros tradicionais, já que mesmo nestes, caboclos e orixás estão presentes muitas vezes de forma discreta e dissimulada – ao contrário, todos os anos o Caboclo Jundiara é festejado com missa, frutas e festas num sítio pertencente a ele”. In: BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo nº 06071200026080, **Terreiro Loba’Nekun**, 2012h. Tal informação dialoga com questões apresentadas anteriormente, em que as etnografias sobre terreiros imprimiram um padrão de terreiro para o IPHAN e outros pesquisadores. Apesar de citar o Ilê Maróialàji Alakêto como representante da nação Ketu na tese, por ser algo divulgado inclusive pelos órgãos, em entrevista realizada com a Iya Kekerê do terreiro, em 2014, consta a seguinte informação “Vários documentos e registros citam o Alakêto como se esse estivesse relacionado ao culto jejê-nagô, mas segundo a Iya Kekerê o culto é nagô-vodum” (SANTOS, 2015, p. 158).

<sup>296</sup> Em outra fonte, o vídeo do IPAC, consta que o terreiro foi fundado por Miguel Ângelo Barreto e Maria da Natividade, tendo como orixás regentes: Iemanjá e Ogun, e nação nagô e congo. In: REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

Malê/candomblé Malê/candomblé Mulssurumi. De acordo com Vilson Caetano de Sousa Júnior,

O candomblé mulssurumi [...] além de ser familiar era discreto. Os candomblés nagôs que ainda hoje resistiram dentro da cidade de Cachoeira conservam esta característica. Pena que não dá para extrairmos mais informações sobre este candomblé. Talvez pudéssemos ter a descrição de práticas que bem ilustram a relação entre africanos islamizados e outros grupos<sup>297</sup>.

Assim, como outros Inventários, este apresenta outros documentos, tais como: fotos do terreiro e elementos rituais; capa do Estatuto da Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro, de 1945; ata de recriação da associação, de 2011; publicação em livro sobre o terreiro. O memorial descritivo apresenta o terreiro como “um corpo arquitetônico compacto” e estado de conservação do terreiro indica que as fundações, paredes, estrutura e telhado necessitam de reparos, em especial o telhado, que “apresenta estado de deterioração”. As instalações elétricas não possuem proteção o que poderá provocar “curto-circuito e incêndios”. Consta também que, “Os sanitários foram construídos em fossas negras o que possibilita a infiltração de dejetos no solo e a contaminação do lençol freático, e notadamente, a contaminação dos lagos e córregos da mata sagrada onde se realizam atividades rituais”.

Do Terreiro Lobanekun, nasceu o Terreiro Lobanekun Filha, a “Casa de Mãe Lira de Iemanjá”. O Terreiro Lobanekun Filha, situado no perímetro semi-urbano, resistiu à perseguição policial, assim como outros terreiros da cidade de Cachoeira. O terreiro apresenta organização diferente daquela descrita anteriormente pelos pesquisadores das religiões afro-brasileiras, posto que, funciona como uma casa de residência, ademais, assim como outros terreiros nagôs, a casa traz como símbolo a Estrela da Davi. Segundo Vilson Caetano de Sousa Júnior,

A menção a esta estrela é uma constante no discurso do povo de candomblé da cidade de Cachoeira. Talvez porque nesta cidade, nenhum outro símbolo tenha expressado mais a reunião de africanos do que ela, seja na forma de um pentágono ou hexágono, as famosas estralas de Davi e os Cinco de Salomão. [...] É certo que os africanos islamizados faziam uso da estrela como um emblema, um símbolo de proteção. Num dos amuletos confiscados na ocasião da revolta dos malês o pentágono aparece ao lado de outras figuras cabalísticas. [...] Segundo a ekedi Ceci, sobrinha consanguínea de Mãe Lira, enquanto o

---

<sup>297</sup> In: BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo nº 06071200026080, **Terreiro Loba Nekun**, 2012h.

candomblé Ketu possui um pilar no meio, as casas nagôs são todas livres, apenas são divididas pela estrela<sup>298</sup>.

Mãe Lira, Amazilia da Rocha<sup>299</sup>, nasceu em 1906, sendo iniciada no Terreiro Lobanekun, no nagô vodunsi, para o orixá Iemanjá. Em 1925, a casa nº8, da Rua do Monte passou a “ser transformada uma vez por ano numa casa de candomblé”, a compra da casa foi em decorrência de um “trabalho grande” do Caboclo Juremeira, em que Iemanjá ao ser “perguntada” sobre o que desejava, respondeu que queria a casa dela, as filhas dela, e assim, a casa foi comprada.

Consta ainda no inventário, fotos do terreiro e elementos rituais; e, publicação em livro sobre o terreiro. O memorial descritivo apresenta o terreiro, assim como o Terreiro Lobanekun, como “um corpo arquitetônico compacto” e estado de conservação das paredes da casa nº 8 estão em ruínas, “caídas no chão do antigo terreiro”, as paredes da outra casa ao lado, onde atualmente funciona o terreiro estão em bom estado de conservação. Porém, o telhado “apresenta estado de deterioração, necessitando de intervenção conservativa, principalmente nos quartos de hospedagem, casa de Exu e Casa de Egum”. As instalações elétricas não possuem proteção o que poderá provocar “curto-circuito e incêndios”. Não consta informação sobre as instalações hidrossanitárias.

Localizado na região da Terra Vermelha, juntamente com o Terreiro Lobanekun e o Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê, está o Asepò Erán Opé Olùwa - Terreiro Viva Deus, fundado em 1910<sup>300</sup>, por José Domingos de Santana, conhecido como Zé do Vapor, que nasceu em 5 de junho de 1870, filho de Ogun Aires, o “Ogun que anda na terra de Ijexá”. O Terreiro Viva Deus “guarda profundas ligações com a casa nagô vodunsi, fundada por

<sup>298</sup> BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo nº 06071200026005, **Terreiro Loba Nekun Filha**, 2012i.

<sup>299</sup> No vídeo produzido pelo IPAC encontramos informações divergentes. O nome da fundadora seria Amazilia Matias da Conceição, sendo o terreiro da nação nagô tedô, e o terreiro regido pelas divindades: Iemanjá, Nanã e Caboclo Juremeira. In: REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

<sup>300</sup> No vídeo produzido pelo IPAC consta que o terreiro foi inaugurado em 1911, nação nagô vodum-jeje, sendo Ogun, Iemanjá e Oxumarê, os orixás que regem o terreiro. O nome da fazenda onde o terreiro foi “plantado” era Viva Deus, o que resultou em o Asepò Erán Opé Olùwa ser conhecido também como Terreiro Viva Deus. In: REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

Miguel Angelo Barreto, também no início do século XX chamada Lobanekun”<sup>301</sup>.  
Representante do nagô ijexá, as terras do Terreiro Viva Deus,

[...] teria sido presente de Sr. Tranquilino, imediato do navio, como agradecimento a uma caridade que Zé do Vapor teria feito a sua esposa. Diz que após percorrer vários médicos, o imediato do navio, não tendo mais o que fazer, procurou Sr. José Domingos que cuidou de sua esposa Dona Constancia Blandina. Uma vez curada, em gratidão, Sr. Tranquilino queria recompensá-lo com dinheiro, mas os orixás não aceitaram pagamento. O imediato então pediu para ir estar a frente de seus orixás, a que Zé do Vapor respondeu que estava sem casa. Assim o homem lhe disse que já que os seus santos estavam sem casa, ele e sua esposa lhe daria de presente 10 tarefas de terra na sua fazenda para ele poder colocar os seus orixás e continuar com os seus protetores trabalhar em benefício de quem quisesse<sup>302</sup>.

No período de fundação do Asepò Erán Opé Olùwa- Terreiro Viva Deus, denominado também de “Axé Pò”, havia “várias casas de filhos e filhas de santo que moravam lá. Com o passar do tempo os 4,3 hectares foram sendo invadidos e hoje encontra-se reduzido a metade”. As invasões dos territórios dos terreiros é um relato constante, fato que merece receber a devida atenção dos órgãos culturais no país, posto que, conforme já dialogado, para a continuidade dos bens imateriais é necessário resguardar o território.

Consta ainda no inventário, fotos do terreiro e elementos rituais; publicação em livro sobre o terreiro, documentos da Sociedade do Terreiro Viva Deus, de 1993; relatório de 2001 com dados do terreiro para fins de tombamento; texto do professor Júlio Braga “Notícia histórica do Terreiro Viva Deus”, de 2002; cópia do Diário Oficial da União de 25 de fevereiro de 2002, em que a FCP reconhece o terreiro como “Território Cultural Afro-Brasileiro”; e publicação em livro que acompanha os outros inventários. O memorial descritivo apresentado foi aquele elaborado pela FCP, e não consta dado sobre o estado de conservação e das instalações do terreiro.

Subindo o Alto da Levada, no Caquende, em Cachoeira, está localizado o Inzo Dendezeiro Inkossi Mukumbi, da nação angola. Sobre a invisibilidade da Candomblé Angola nas bibliografias, Vilson Caetano de Sousa Júnior disserta que, o terreiro é

<sup>301</sup> In: BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200025998, **Terreiro Viva Deus - Asepò Erán Opé Olùwa**, 2012k.

<sup>302</sup> In: BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200025998, **Terreiro Viva Deus - Asepò Erán Opé Olùwa**, 2012k.

[...] uma das poucas casas de tradição angola/congo da cidade de Cachoeira [...] No decorrer dos Estudos afro-brasileiros muita pouca atenção foi dada às casas de candomblé chamadas de angola/congo. Nos poucos trabalhos onde estas aparecem, elas são tratadas de forma depreciativa ou minimizadas quando realizado um trabalho comparativo com as chamadas casas de origem ioruba.[...] Embora o caboco seja apontado como uma das mais expressivas contribuições dos povos indígenas às religiões de matriz africana e esteja presente em todos os modelos litúrgicos elaborados por estes, coube às casas angola/congo não apenas dar visibilidade a este culto mas também melhor sistematizar os inúmeros conteúdos que entraram em contato após séculos de convivência entre indígenas e africanos.<sup>303</sup>

Fundado por volta de 1960, por Nilta Dias da Conceição, Mãe Nilta, iniciada para o inkisi Hoxi Mukumbi e Kavungo, em 1945<sup>304</sup>, no terreiro de Manoel Euzébio dos Santos, que tocava candomblé nagô e angola. Para fundação do seu terreiro contou com a ajuda do seu pai de santo, e em sua fala aborda a questão da perseguição e do controle exercido pela Delegacia de Jogos e Costumes. A maior preocupação de Mãe Nilta “é a regularização das terras onde fica o seu terreiro”, demonstrando mais uma vez questão abordada, sobre a necessidade de elaboração de instrumento jurídico que assegure a questão do espaço físico, o que perpassa também, pela regularização fundiária.

Além do laudo etno-histórico, compõe o inventário, fotos do terreiro, da sacerdotisa e elementos rituais; publicação em livro sobre os terreiros de Cachoeira. O memorial descritivo informa que, o terreiro “[...] um dos maiores terreiros da região, é composto por um grande corpo arquitetônico que agrega diversos espaços sagrados e cotidianos”. Localizado em zona semi-urbanizada, e possui dificuldade de acesso por “[...] falta de escadarias apropriadas que conecte os terreiros e construções do Alto da Levada com o bairro do Caquende ao sul da cidade”.

Sobre o estado de conservação, o memorial indica que as fundações, paredes, estrutura e telhado apresentam problemas e necessitam de reparos, em especial o telhado, que “apresenta estado de deterioração”. As instalações elétricas não possuem proteção o

<sup>303</sup> BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200026072, **Inzo Nkosi Mucumbe Dendezeiro**, 2012c.

<sup>304</sup> De acordo com seu filho, Tata Estelito Reis, o terreiro foi fundado quando sua mãe tinha 12 anos. In: REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

que poderá provocar “curto-circuito e incêndios”. Não consta informação sobre a parte hidrossanitária.

São dois os terreiros registrados em São Félix, o primeiro, o Terreiro Raiz de Ayrá, Casa de “João três histórias”<sup>305</sup>, representante do nagô vodunsi, foi fundado em 1917, por João Balbino dos Santos. Quem dirige a casa atualmente é a Iyalaxé Maria Ferreira dos Santos (Mariá Kessy), mais conhecida como Mãe Mariá. A raiz do terreiro tem fundamento no “candomblé jeje do Ventura, do Seja Hundé”<sup>306</sup>. De acordo com a Iyalaxé, “No nagô vodun, se dança cruzando a casa, diferente do Ketu. O nagô dança muito “quebrado”. No nagô não se diz que é Oxossi, é Odé. Não se fala Ossain, é Agué; se fala Bessém, não se diz Oxumarê e assim vai”<sup>307</sup>.

Fundado em São Felix, após a barragem passou a funcionar em Salvador, na sequência em Duque de Caxias, Nova Iguaçu, Salvador, até retornar para sua cidade de origem, São Félix, e ser “replantado” às margens direita do Rio Paraguaçu. Além do laudo etno-histórico, consta no inventário, o estatuto da Sociedade Religiosa e Cultural João Balbino dos Santos, de 2011; documentos que não estão legíveis; fotos do terreiro e elementos rituais; e, publicação em livro sobre o terreiro. O memorial descritivo informa que, diferente dos outros terreiros, as paredes, estrutura, telhado e instalações hidrossanitárias e elétricas estão em bom estado de conservação.

O segundo terreiro registrado na cidade de São Félix foi o Ilê Axé Ogunjá, representante do nagô ijexá, candomblé tocado a mão, foi fundado por Antônio Carlos Santos da Silva, filho de Ogun, na cidade de Cachoeira<sup>308</sup> e em 1989 foi “replantado” em

<sup>305</sup> Encontramos outros dados no vídeo produzido pelo IPAC, João Balbino seria conhecido como “João Três Toras”, a nação nagô vodum- jeje e ketu, e orixá regente: Xangô de Ayrá. In: REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

<sup>306</sup> De acordo com a Iyalaxé Mariá Kessy, João Balbino “herdou um Xangô que vem da Roça do Ventura, um Xangô Jeje que nós cultuamos aqui, por isso que tem o nome Terreiro Raiz de Ayrá. Porque foi Xangô que me designou Iyalaxé, foi Xangô que me deu o posto para eu dar sequência, então em homenagem a Ele, em agradecimento, o nome aqui do terreiro é Terreiro Raiz de Ayrá”. In: REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

<sup>307</sup> In: BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo nº 06071200025998, **Terreiro Raiz de Ayrá**, 2012j.

<sup>308</sup> Foi fundado em Cachoeira em 1978 e tem como orixá regente Ogum. In: REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado



São Félix. De acordo com Vilson Caetano de Sousa Júnior, “O Ilê Axe Ogunjá, nos dias de festas, já incorporou as chamadas vaquetas, certamente uma influência do candomblé ketu”. Assim como outros terreiros, o Ilê Axé Ogunjá necessitou mudar o local de culto por conta das enchentes do Rio Paraguaçu provocadas pela construção da barragem da Pedra do Cavalo.

Conforme ocorre com outros terreiros nagôs, a sala da casa é transformada em barracão nos dias de festa, e não há espaço para expandir a edificação, pois, o terreiro é geminado com outras casas. No inventário não há muitas informações detalhadas sobre o terreiro, mas trechos de histórias de outros terreiros e da história de Mãe Perina, irmã da Irmandade Boa Morte e conhecida pelos seus poderes, mãe de santo de Antônio Carlos Santos da Silva, o fundador do terreiro.

No inventário encontramos: fotos do terreiro, dos dirigentes e elementos rituais; Alvará de funcionamento de 2011; declaração da Prefeitura Municipal de São Félix, de 2011, em que consta que a Associação Cultural Beneficente Helena de Jesus, possui mais de doze meses de funcionamento; Certificado de Antecedentes de Criminais do sacerdote dirigente do Terreiro; cópia do Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica; cópia do Estatuto e atas da associação; e, publicação em livro sobre os terreiros do Recôncavo Baiano.

O memorial descritivo informa que, o Ilê Axé Ogunjá está localizado após o Terreiro Raiz de Ayrá, e “apresenta um corpo arquitetônico compacto, é constituída por apenas uma única construção que agrega diversos espaços sagrados e cotidianos”. Assim como o Terreiro Raiz de Ayrá, as paredes, estrutura, telhado e instalações hidrossanitárias e elétricas estão em bom estado de conservação.

Ainda sobre o inventário cabe ressaltar, que muitas informações trazidas foram retiradas de publicação anterior de Vilson Caetano de Sousa Júnior, de 2005, o livro “Nagô: a nação de ancestrais itinerantes”, e buscou trazer as histórias contadas pelo povo de terreiro, muito mais do que reproduzir os estudos realizados pelos estudiosos das religiões afro-brasileiras, tecendo algumas críticas a tais estudos em alguns trechos.

Até aqui abordamos os inventários de nove terreiros. O Terreiro Humpame Ayono Huntólogi, localizado na região da Levada, em frente a Pedra da Baleia (local sagrado), em Cachoeira, conforme informado, foi apresentado sem inventário, com as informações constantes no “estudo para tombamento”, Processo SPLP nº 002/06, indicado pelo historiador Manoel Passos R. Pereira, em 2005. O terreiro foi o primeiro da nação Jeje a ser indicado para tombamento estadual, e o estudo foi fundamento a partir da pesquisa e dos registros sobre: dados do município; histórico do terreiro; tradição (informação sobre a sacerdotisa, vínculos ancestrais, organização religiosa da casa, povo de santo da casa e descendência, entrevistas, laudo antropológico e calendário litúrgico); implementação física e leitura paisagística do sítio; e, trabalho social e de educação cultural afro.

O Terreiro Humpame Ayono Huntólogi, fundado por Luiza Franquelina da Rochaga (Gaiaku Luiza), em 1950, “filha de Oiá e referência expoente da tradição Jeje no Brasil”, no bairro Variante do Cabrito, Salvador/BA. Em 1960 Gaiaku Luiza retornou à Cachoeira, e em 1963<sup>309</sup>, “plantou” o terreiro na “Fazenda Tororó”, representante da “linhagem Jeje Mahi”. No processo consta uma poesia de Miguel Carneiro em homenagem à Gaiaku Luiza, que pela beleza e simbologia do que representa uma Mãe/Gaiaku/Iyalorixá e a reprodução das sociabilidades e religiosidades para o povo de terreiros será reproduzida,

Canção para ninar Gaiaku

Eu  
 não sei dos mistérios  
 e nem ousaria desvendar.  
 Dentro de mim correm negros,  
 que me fazem de ti aproximar.  
 Trago, porém, de longe  
 guardado em meu peito  
 teu doce nome para te louvar.  
 Minha Mãe dos Caminhos  
 me embale até eu sonhar.  
 Oh Gaiaku Líza  
 Teu povo jeje veio nos tumbeiros a penar  
 Transportados feitos aniaminais,

<sup>309</sup> A partir dos dados apresentados pelo vídeo produzido pelo IPAC, temos a informação que o terreiro foi fundado em Salvador em 1952 e transferido para Cachoeira em 1962, representa a nação jeje mahi e tem como divindades regentes do terreiro: Azansú e Oyá. In: REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

chicoteados, humilhados,  
Renascem por tuas mãos,  
na longa luta,  
através de teus Orixás.

Gaiaku Luiza nasceu em 25 de agosto de 1909, e passou a sua infância no Terreiro Sejá Hundé ou Roça do Ventura, terreiro em que seu pai, Miguel Rodrigues da Rocha, exercia o cargo de “Pejigan, segunda pessoa na hierarquia do terreiro”. Aos 27 anos, em 1937, foi iniciada na nação Ketu, no Ilê Ibece Alaketu, Muritiba/BA, pelo Babalorixá Manoel Cerqueira de Amorim, e em 1943 foi iniciada na nação Jeje Mahi, por Gaiaku Romaninha, no Zoogodô Bogum Malê Hundó, Salvador/BA.

Quanto a estrutura dos processos de registro especial, ela se aproxima da estrutura dos processos de tombamento, posto que, além dos dados sobre o terreiro, foi necessário por exemplo apresentar publicações afirmando a importância dos terreiros em processo de registro especial. Outro ponto que merece ressalva é o fato de em nenhum momento de o processo constar a efetiva participação dos povos de terreiros na construção da política pública, “o pensar com os povos de terreiro”, que poderia ter ocorrido com a construção do plano de salvaguarda, em que os terreiros opinariam sobre os elementos de culto a serem patrimonializados.

Além dos processos, buscando melhor compreensão sobre a aplicação do registro especial, acessamos o livro e o vídeo que foram produzidos pelo IPAC, sobre os terreiros com registro espacial. No vídeo “Registro Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix” (REGISTRO, [S.I.]) são compartilhados relatos e imagens sobre a história dos povos de terreiro que tiveram os terreiros patrimonializados a partir do registro especial, e que fizeram parte da avaliação realizada pelo IPAC a partir dos estudos, apesar dos estudos não estarem acostados aos processos.

Muitas lideranças religiosas relataram sobre o período de perseguição policial, em que sacerdotes e sacerdotisas precisavam solicitar autorização na Delegacia para tocar o candomblé, lembraram sobre os atos de furar os atabaques e de retirá-los do terreiro carregando nos ombros. Temos também os relatos dos terreiros enquanto resistência, e as estratégias utilizadas para continuar o culto mesmo diante da perseguição impelida pelos políticos, pelos médicos e pela polícia.

Um dos pontos de destaque é a presença dos orixás como central na solução dos conflitos, exemplificado no relato em que a Iemanjá de Mãe Filhinha recepciona os “homens de farda”, ou as procuras infrutíferas, em que as divindades faziam com que os policiais escutassem os sons dos atabaques em local mais distante, e eles se perdiam no mato; há também os relatos de vistoria para acompanhar os toques e muitos policiais “caiam no santo” (REGISTRO, [S. l.]).

De acordo com os relatos, a perseguição só vai melhorar na década de 1970<sup>310</sup>. Os povos de terreiros falam também sobre o calendário ritual, as mudanças que foram necessárias por conta do novo ritmo de vida dos filhos e filhas dos terreiros. Um outro ponto de destaque do vídeo são os relatos sobre as dificuldades para manutenção das casas, e de que o registro especial seria um auxílio para as comunidades de terreiro, porque os filhos de santo, segundo Mãe Filhinha “são fraco”, ou seja, não tem condições financeiras de ajudar na manutenção do terreiro. O registro especial seria “uma porta aberta para que a gente receba os benefícios”, Gaiaku Regina Rocha, “Aí a gente pode ter mais uma garantia de proteção[...] a casa ser protegida, respeitada”, Euede Edite Marques.

Pai Antônio dos Santos da Silva, do Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê, terreiro que vem sendo invadido e seus espaços sagrados estão em risco, ainda que ocorram as ações de acompanhamento do IPAC, a partir da GEIMA, com emissão de notas técnicas, estabelecimento de parcerias com outros órgãos e participação em reuniões para buscar soluções para o problema<sup>311</sup>, falou do registro especial com esperança, como “uma coisa boa”. Nas palavras de Pai Antônio dos Santos da Silva,

No meu tempo, agora, ainda a gente vai levando, e amanhã com tanta invasão de terra, pelo menos protege, vai proteger e trazer uma tranquilidade sobre nossas terras e nossos direitos. Muitos candomblé acabou por conta disso, muita construção, invasão, o desmatamento secando as nascentes, porque o

---

<sup>310</sup> O período coincide com a publicação do Decreto nº 25.095. De acordo com Walkyria Chagas da Silva Santos, “Com o objetivo de desvincular o candomblé da polícia, na década de 70 a FENACAB organizou ações, com destaque para a reunião com o governador Roberto Santos e a realização do I Seminário de Cultura da Cidade de Salvador. Como resultado, em 16 de janeiro de 1976 foi publicado o Decreto nº 25.095, que disciplina que, as sociedades praticantes do culto afro-brasileiro não necessitavam de registro, pagamento de taxa ou obtenção de licença para exercitar o seu culto” (SANTOS, 2015, p. 44).

<sup>311</sup> Pasta com as ações de acompanhamento foi disponibilizada juntamente com o processo de registro especial.

candomblé é natureza, acabou a natureza, acabou o candomblé. Eu acho que eu vou está garantido sobre a perda do axé, que é a natureza.

Antônio Roberto Pellegrino Filho, no período do registro especial ocupava o cargo de Gerente de Patrimônio Imaterial, traz uma fala muito importante, mas que não foi levada em consideração na análise da possibilidade de tombamento dos terreiros registrados, em que o IPAC analisou a solicitação de tombamento da Câmara de Patrimônio, e considerou os dez terreiros como patrimônios homogêneos. Vejamos,

Chegamos a conclusão de que o registro especial atendia melhor a dinâmica dos candomblés, aos terreiros de candomblé, **desde que, não tenham problemas maiores, ou fundiários ou imobiliários** [...] o registro especial permite que você pactue um plano de salvaguarda, com ações definidas e pactuadas entre os detetores e produtores daquele bem cultural, o Estado e outras associações da sociedade civil. Você vai pactuar um plano de salvaguarda para garantir a continuidade daquele bem cultural. [...] O que interessa ao IPAC é a salvaguarda dos bens que patrimonializamos<sup>312</sup> [grifos nossos].

O livro “Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix” faz parte da coleção “Cadernos do IPAC”, e a partir de vários textos apresenta o caminho traçado pelo IPAC para a construção do registro especial de terreiros de candomblé do Recôncavo Baiano. O texto de introdução, de Antônio Roberto Pellegrino Filho, apresenta os critérios que foram adotados para composição do “Dossiê de Registro Especial”, são eles:

[...] densidade e continuidade histórica; singularidade arquitetônica adotada como padrão de referência na África Centro-Occidental e trazida para o Brasil a partir dos setecentos, um modelo conventual encontrado na Costa da Mina e, em especial, na área gbe – do conjunto entre espaço físico e práticas e linguagens rituais (fundamentos); representatividade do terreiro no contexto onde está inserido; autodenominação da nação; inserção política do terreiro na comunidade e vinculação entre a história dos seus fundadores e a “vida da cidade”. Foram realizadas, ainda, visitas técnicas aos terreiros, quando foi feita a documentação através de entrevistas semidirigidas com dirigentes ou responsáveis e acompanhamento de festas e ritos, além de registro fotográfico e videográfico (PELLEGRINO FILHO, 2015, p. 19).

O Terreiro da Cajá – Ilê Oyo Ni Becê não foi patrimonializado em definitivo, posto que, consta conflito quanto a sucessão deste. Antônio Roberto Pellegrino Filho apresenta mais detalhes,

<sup>312</sup> In: REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

Dos onze terreiros que demandaram oficialmente o Registro, enquanto Patrimônio Imaterial, o único que não foi incluído nos procedimentos para o Registro foi o tradicional Ilê Oyo Ni Becê (1870), também conhecido como Terreiro da Cajá, situado em São Félix. Com problemas de sucessão, este terreiro não vem realizando rituais há cerca de 18 anos, o que impediu o IPAC de realizar a documentação necessária para o Registro, a exemplo das práticas rituais, não havendo, até aquele momento, previsão para sua retomada (PELLEGRINO FILHO, 2015, p. 19).

A partir da leitura do texto de Antônio Roberto Pellegrino Filho encontramos mais um detalhe, desta vez sobre o Inzo Nkosi Mucumbe Dendezeiro e o Terreiro Viva Deus - Asepò Erán Opé Olùwa,

Uma particularidade deve ser destacada em relação ao processo de documentação para o Registro Especial dos terreiros *Inzo Incossi Mukumbi Dendezeiro*, da Nação Angola e o *Asepó Erán Opé Olùwa* ou Viva Deus, da Nação Nagô Ijexá, ambos em Cachoeira. Após o falecimento de seus sacerdotes maiores, na primeira casa, a mameto Nilta Dias da Conceição e, na segunda casa, o babalorixá Luiz Sérgio Barbosa e, posteriormente, o falecimento da equede Dagma Bonfim Barbosa, eles se encontraram em período de *axexê* para os Nagô e *mucondo* para os Angola – ritual fúnebre reservado aos membros do *egbé*, o que impediu o processo de documentação nestes terreiros. Apesar disto, a partir da análise dos demais critérios, a equipe responsável optou por levar adiante o processo de Registro Especial, considerando que esse ritual faz parte das práticas dos terreiros de candomblé e, em ambos os casos, ficou o compromisso de apensar a devida documentação ao Dossiê, quando da retomada do calendário litúrgico e das festas, após o término do luto (PELLEGRINO FILHO, 2015, p. 19).

Ainda, sobre a questão de o registro especial ser um instrumento com grande participação social, e que foi a melhor escolha, inclusive realizada pelos próprios povos de terreiro, Hermano Fabrício O. Guanais e Queiroz, aponta que,

A partir de uma série de encontros e reuniões, nos anos de 2013 e 2014, no âmbito do IPAC, com diversos estudiosos e técnicos que militam no campo do patrimônio imaterial, pensou-se na possibilidade de aplicação do Registro de Espaço para os dez terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix. Esta foi uma construção cuidadosa e teve como grande diferencial o fato de **muitas comunidades interessadas participarem e optarem pelo Registro Especial, não pelo Tombamento**. Deste modo, o Registro de Espaço dos terreiros baianos traz a peculiaridade de não serem esses, ao mesmo tempo, objeto de Tombamento, o que poderá gerar discussões acerca das problemáticas relativas aos efeitos jurídicos do Tombamento e do Registro, o que é comum diante do ineditismo e, até, ousadia da proposta. Contudo, acredita-se que como instrumento criado para tutelar a dimensão imaterial do patrimônio cultural brasileiro, de matriz constitucional, o Registro produz efeitos jurídicos concretos, sobretudo ante a fundamentalidade do direito à cultura e à memória, na forma do art. 216 da CF/88. É dizer, qualquer ato de ameaça ou violação a bens culturais intangíveis registrados, que muitas vezes têm um suporte físico, é necessário lançar mão dos instrumentos legais – judiciais e administrativos – a fim de resguardar os interesses difusos em jogo, a partir do diálogo das fontes, lançando-se mão das normas que regem essa dimensão do patrimônio em nível

federal, iniciando-se pela Carta Magna, dotada de força normativa (QUEIROZ, 2015, p. 31) [grifos nossos].

Ou seja, pela leitura é possível concluir que nem todos os terreiros optaram pela aplicação apenas dos terreiros. Se havia divergência entre os terreiros, por que a análise sobre o tombamento solicitado pelo CEC foi realizada de forma conjunta? Cada terreiro reflete uma individualidade e assim deveria ser tratado, inclusive na produção dos documentos por parte do IPAC. Para Antônio Roberto Pellegrino Filho,

Tais manifestações ocorrem em lugares específicos que precisam estar preservados e protegidos para que sua continuidade esteja garantida, permitindo assim, que a vasta herança afrobrasileira seja cada vez mais reconhecida e respeitada: sua liturgia; seus ritos; seus ritmos; sua música; dança; culinária; vestuário; mitos, etc. Sendo a prática do candomblé realizada, em geral, no espaço do terreiro, o **Registro Especial dos Espaços Destinados a Práticas Culturais Coletivas** poderá vir a ser o instrumento mais adequado para esta proteção, sem eliminar a possibilidade de utilização conjunta do **Tombamento**, para casos específicos (PELEGRINO FILHO, 2015a, p.191-192).

Um dos pontos para defesa da aplicação do registro é que este seria realizado acompanhado de plano de salvaguarda (QUEIROZ, 2015). Ocorre que, os planos de salvaguarda não foram localizados nos processos de registro especial e no site do IPAC. No texto “Plano de Salvaguarda”, Antônio Roberto Pellegrino Filho, informa que, em 27 de agosto de 2013, foi realizada uma reunião de trabalho na cidade de Cachoeira, com a participação de representantes de alguns terreiros que solicitaram o registro, Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó, Terreiro Loba’Nekun Filha Humpame Ayono Huntólogi e Inzo Nkosi Mucumbe Dendezeiro, autoridades municipais e representantes do IPAC, visando sistematizar as recomendações que deveriam compor o Plano de Salvaguarda dos terreiros. Tendo como questão mais recorrente aquela concernente à posse, propriedade e auto sustentabilidade. Ficou também consignado a necessidade de destinar recursos para a implementação dos planos.

Pelo menos três terreiros que estão em processo de patrimonialização ou foram patrimonializados via registro especial do IPAC solicitaram tombamento ao IPHAN, e estão em fase de instrução, um pedido ocorreu antes do processo de patrimonialização e dois após. Seguindo a nomenclatura utilizada pelo IPHAN, e lista de pedido até o ano de 2018, solicitaram tombamento: em 2008, o “Terreiro de Candomblé do Cajá”, situado na Fazenda Capivari, São Félix/BA; em 2016, o “Terreiro Egbé Éran Ope Olúwa - Terreiro

Viva Deus”, Cachoeira/BA; e, também em 2016, o “Terreiro Aganjú Didê da Nação Nagô-Tedô”, Cachoeira/BA<sup>313</sup>.

Tal dado resulta na seguinte reflexão: o que motivaria um terreiro patrimonializado através do registro especial, que no Estado da Bahia possui o mesmo status legal do tombamento, a solicitar o tombamento ao IPHAN? Acompanhamos a opinião de Márcia Sant’Anna (IPAC, [S.I.]), os instrumentos não são excludentes. Porém, se para a GEMAT o registro trará o mesmo resultado do tombamento, não teria muito sentido prático para os terreiros passar por um processo longo para ser tombado pelo IPHAN. Além de indicar que os institutos não são excludentes, a pesquisadora que atua no campo da patrimonialização dos terreiros desde 1983, com a participação no MAMNBA, disserta que,

Mas como, normalmente, essas áreas são áreas ameaçadas, são áreas às vezes mutiladas por determinados processos urbanos, fundiários e outros, e eu até diria que, na maioria das vezes, é muito mais importante, nesses casos, usar o tombamento do que o registro de lugar. Embora, se o terreiro for tombado nada impede que, pelo reconhecimento das atividades que ele abriga, ele possa também ser registrado como um lugar, e com isso eu queria apenas assinalar que os instrumentos não são necessariamente excludentes (IPAC, [S.I.], p. 9).

Os documentos acostados no processo de registro especial do Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó podem indicar um caminho. O registro especial não garantiu a segurança do território, algo buscado pelos terreiros ao solicitar o tombamento (SANTOS, 2015). No processo consta um ofício de 06 de setembro de 2017, do terreiro em que o nome é “Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê”, assinado por Desirée R. Tozi<sup>314</sup>, em que o terreiro com o objetivo de subsidiar a instrução do processo de tombamento pelo IPHAN solicita cópia dos arquivos digitais disponíveis da pesquisa realizada pelo IPAC. Na sequência, em 26 de setembro de 2017, em novo ofício, o terreiro solicita que o IPAC tome as providências cabíveis quanto a invasão do território do terreiro, em que,

[...]pessoas não pertencentes à comunidade do Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê, tem ingressado sem autorização e violado parte do nosso território que em toda sua extensão guarda os símbolos, as histórias, os nossos, modos de ser de viver

<sup>313</sup> IPHAN. **Lista dos bens tombados e processos em andamento (1938-2018)**. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista\\_bens\\_tombados\\_processos\\_andamento\\_2018](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_bens_tombados_processos_andamento_2018). Acesso em: 09 de set. de 2021.

<sup>314</sup> Servidora do IPHAN, do momento em licença para cursar doutorado. Coordenou o GTIT, elaborou Parecer Técnico Ad-hoc para o IPAC e IPHAN sobre o Bemé do Mercado, para realização do Registro da celebração como Patrimônio Cultural Imaterial da Bahia e do Brasil. Foi a coordenadora geral de Salvaguarda do Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN.



e principalmente a memória ancestral do nosso Ilê Axé [...] como pode ser verificado pelas fotos anexas a este ofício trata-se de ação que põe em vulnerabilidade a segurança da comunidade, a privacidade do culto e a integridade do patrimônio cultural.

No ofício do dia 26 de setembro de 2017 foram anexadas fotos informando “uma invasão clandestina” em parte do território do Ilê Axé Icimimó. Das fotos é possível verificar construção e plantação ilegal, risco de contaminação de área de nascente, animais pastando, loteamento próximo ao Poço de Xangô, e outras violações no território do terreiro.

No ano seguinte ao registro especial, a SECULT através do IPAC anunciou o investimento de R\$140 mil em obras emergências de salvaguarda<sup>315</sup>. Em março de 2016 foi assinado termo de cooperação entre o IPAC e a Prefeitura de Cachoeira para realização das reformas, e de acordo com o jornal esta seria a terceira ação promovida pelo IPAC para preservação dos terreiros, mas não indicou quais seriam as outras duas ações<sup>316</sup>.

Em 2018, os 10 terreiros patrimonializados, foram inseridos no “Projeto Terreiros Criativos” resultado da parceria entre a SECULT e Secretaria Estadual de Turismo. O projeto faz parte do Programa de Fomento e Valorização dos Terreiros Patrimonializados e trabalha com três eixos: a educação (capacitação), o turismo (sinalização)<sup>317</sup> e a comunicação (informação e impressos). De acordo com o ex-Diretor do IPAC, “O projeto é inédito e inovador na Bahia, já que até hoje não se tinha implantado um programa de

---

<sup>315</sup> MINISTÉRIO PÚBLICO DA BAHIA. **Governo irá destinar R\$ 140 mil para obras de salvaguarda em terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix.** Disponível em: [http://www.ceama.mp.ba.gov.br/home-nudephac/2834-governo-ir%C3%A1-destinar-r\\$-140-mil-para-obras-de-salvaguarda-em-terreiros-de-candombl%C3%A9-de-cachoeira-e-s%C3%A3o-f%C3%A9lix.html](http://www.ceama.mp.ba.gov.br/home-nudephac/2834-governo-ir%C3%A1-destinar-r$-140-mil-para-obras-de-salvaguarda-em-terreiros-de-candombl%C3%A9-de-cachoeira-e-s%C3%A3o-f%C3%A9lix.html) Acesso em: 09 de set. de 2021.

<sup>316</sup> CORREIO. **Governo estadual beneficia dez terreiros em Cachoeira e São Félix.** Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/governo-estadual-beneficia-dez-terreiros-em-cachoeira-e-sao-felix/>. Acesso em: 09 de set. de 2021.

<sup>317</sup> Sobre a sinalização, “Na última etapa do trabalho, os terreiros ganham sinalização com identificação da historicidade, arquitetura e ‘nação’ a que pertence, todos em três idiomas (português, inglês e espanhol). O sistema de sinalização obedecerá regras de padrões internacionais. Ainda na área da comunicação, será desenvolvida campanha sobre turismo étnico e produzido material impresso sobre os terreiros com a história, origem e mapa de localização”. In: IPAC. **Cachoeira e São Félix ganham o projeto ‘Terreiros Criativos’.** Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/noticias/cachoeira-e-sao-felix-ganham-o-projeto-terreiros-criativos>. Acesso em: 09 de set. de 2021.

política pública continuada para beneficiar terreiros tombados ou registrados pelo Estado”

318.

Registrados desde 2014 e com o discurso estatal de que o registro era a melhor opção porque estaria acompanhado da execução do Plano de Salvaguarda, a partir de pesquisa no site dos órgãos, apenas em 2020 foi lançado edital com verba destinada para tal intento. Através da Lei Aldir Blanc, o IPAC em parceria com a SECULT lançou o “Edital IPAC – Lei Aldir Blanc, Salvaguarda para Patrimônio Imaterial 2020”. O termo de referência teve como objetivo geral o estabelecimento de parcerias que contribuam para a preservação, salvaguarda, valorização, promover pesquisa, inventário, difusão, dinamização e estudos de normatização de patrimônio cultural imaterial registrado e/ou em processo de patrimonialização pelo IPAC<sup>319</sup>.

Aos 10 terreiros patrimonializados definitivamente foram disponibilizados R\$ 900.000,00 e aos 4 terreiros com patrimonialização provisória foram disponibilizados R\$ 600.000,00. Não foi lançado edital específico para os bens patrimonializados a partir do tombamento. Os 10 terreiros do Recôncavo Baiano se reuniram através da Associação Amigos de São Gerônimo e concorreram juntos ao prêmio com o projeto “Patrimônio Sagrado do Recôncavo”, que foi pensado a partir da ideia de salvaguarda dos dez terreiros, e realizará coletivamente cinco ações prioritárias: videodocumentário, portal virtual, plano planialtimétrico, publicação impressa e plano de salvaguarda. A preocupação com o espaço físico e o entrono do terreiro está presente no projeto,

Uma das ações é o Levantamento Planialtimétrico, que compreende a descrição documentada dos espaços arquitetônicos dos terreiros, com dimensões reais, suas matas, seus bosques sagrados, suas fontes e leitos d’água, bem como do perímetro das edificações existentes, tombadas ou não, e até mesmo de áreas invadidas, preocupação legítima e atual, face o que tem ocorrido no terreiro de candomblé Aganjú Didê – Ici Mimó”<sup>320</sup>.

<sup>318</sup>IPAC. **Cachoeira e São Félix ganham o projeto ‘Terreiros Criativos’**. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/noticias/cachoeira-e-sao-felix-ganham-o-projeto-terreiros-criativos>. Acesso em: 09 de set. de 2021.

<sup>319</sup>IPAC. **#LeiAldirBlanc - Dez terreiros do Recôncavo Baiano se unem e vencem edital do IPAC**. Disponível em: <http://www.cultura.ba.gov.br/2021/01/18069/LeiAldirBlanc-Dez-terreiros-do-Reconcavo-Baiano-se-unem-e-vencem-edital-do-IPAC.html>. Acesso em: 09 de set. de 2021.

<sup>320</sup> IPAC. **#LeiAldirBlanc - Dez terreiros do Recôncavo Baiano se unem e vencem edital do IPAC**. Disponível em: <http://www.cultura.ba.gov.br/2021/01/18069/LeiAldirBlanc-Dez-terreiros-do-Reconcavo-Baiano-se-unem-e-vencem-edital-do-IPAC.html>. Acesso em: 09 de set. de 2021.

O pesquisador e arquiteto Fábio Velame, que participou da equipe do inventário, no “Conversando sobre patrimônio” apresentou dados sobre a redução das áreas de terreiro que não foram tombados, por conta da especulação imobiliária, obras e ausência de fiscalização, ressaltando que apenas o Terreiro da Casa Branca, primeiro terreiro tombado no Brasil, possui a área original. De acordo com Fábio Velame,

Nós temos, por exemplo, o Oxumarê. O Oxumarê, depois da abertura da Vasco da Gama, perdeu 50% de sua área. Depois tem uma intervenção de uma passarela da Prefeitura de Salvador, nos anos 80, que ia cruzar praticamente a outra metade. A população e a comunidade se mobilizaram, fizeram a O caso do terreiro do Cobre, esse aqui do lado, é ainda mais emblemático, porque ele perdeu 95% de sua área. Imagine, hoje, o terreiro do Cobre se restringe a apenas 5% de sua área original. Aqui nós temos o complexo da Casa Branca, do Bogum e do Patati; o Bogum também sofreu o mesmo processo. Tanto o Bogum, quanto o Patati Obá sofreram o mesmo processo do terreiro do Cobre; se restringiram praticamente a 10% de sua área de mata original. **O que ficou foi o da Casa Branca, provavelmente graças ao tombamento** (IPAC, [S.I.], p.19-22)

Cumprido informar que, quatro terreiros estão registrados provisoriamente pelo IPAC, são eles: Terreiro de Culto a Baba Egum Omó Ilê Agboulá, Processo nº 0607130034120/13; Terreiro Tuntun Olukotun, Processo nº 0607130034138/13; Terreiro Lajuomin, Processo nº 0607170000694/17; e, Terreiro da Cajá - Ilê Oyo Ni Becê, Processo nº 0607120026030/12.

De acordo com Informação Técnica do GEIMA<sup>321</sup>, o processo do Terreiro Lajuomin (Mãe dos Olhos D’Água), localizado no bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador/BA, foi encaminhado à Câmara do Patrimônio Cultural com parecer técnico para apreciação. Os Terreiro de Culto a Baba Egum Omó Ilê Agboulá e Terreiro Tuntun Olukotun, estão localizados em Itaparica/BA, as notificações públicas sobre o processo de patrimonialização ocorreram no ano de 2014.

No momento de implantação do Decreto nº 25/37 e do instituto do tombamento, o IPHAN e seus agentes atuaram para que o instituto “pegasse”. No Estado da Bahia é provável que o IPAC queira destacar o registro especial de terreiros, empreendimento inédito. Ao mesmo tempo em que o IPAC tem realizado ações com os terreiros registrados, não foi possível localizar ações no mesmo sentido para terreiros patrimonializados a partir do tombamento.

---

<sup>321</sup> O documento foi acessado durante visita ao IPAC realizada em agosto de 2021.

Mas ainda engatinha a questão da participação social efetiva, e a Ìyálaxé Mariá Kessy, do Terreiro Raiz de Ayrá, deixa tal questão muito presente em sua fala,

Xangô é vivo! Nada pode ser mais legítimo que nós sermos os cuidadores das nossas próprias histórias. Dessa forma, não teria sentido sermos representados por outras pessoas ou instituições que não fosse esse coletivo formado por nosso povo de santo, com os filhos dos nossos Axés trabalhando e contribuindo para a proteção das memórias das nossas tradições. Essa é a força dos candomblés de Cachoeira e São Félix e os nossos ancestrais devem estar em festa no Orum, pois estamos dando continuidade ao legado deles.

“Deus dá, Deus dará [...] Sou filha de Deus e dos orixás, trabalho para o bem, não trabalho para o mal[...]”, Mãe Filhinha de Iemanjá. É com essa frase que o vídeo produzido pelo IPAC é encerrado, em que os terreiros pedem proteção e respeito, e o registro especial representa mais uma possibilidade de luta em busca por direitos.

#### **5.4. Sem encerrar. Para refletir.**

Após percorrer a caminhada etnográfica dos documentos foram suscitadas algumas reflexões. Os representantes do CEC indicaram a aplicação do registro especial combinado com o tombamento, a maioria dos conselheiros(as) de 2014 compunha comunidade de terreiro. Será que o registro é o instrumento mais adequado para a efetiva proteção dos terreiros?

Conforme informado, terreiros registrados estão solicitando o tombamento. É o Estado que deve decidir sobre a aplicação dos instrumentos unilateralmente, ou a comunidade deverá participar da construção da decisão conforme indica a Constituição de 1988? A aplicação do registro especial é realmente um avanço, ou mais um capítulo da colonialidade da espiritualidade? Para continuidade das tradições e rituais dos povos de terreiros é necessário o lugar, mas não qualquer lugar, posto que, o local onde o terreiro nasce, onde o axé é plantado, é designado pelos orixás. As outras práticas necessitam do espaço físico para se reproduzir da mesma forma que os terreiros? As questões que este trabalho levanta poderão servir de ponto de partida para que no futuro outras pesquisadoras possam responder.

Os povos de terreiros necessitam ser escutados, e sua opinião ser contabilizada no momento de construção da política pública, ou continuaremos a acompanhar terreiros registrados empenhados na busca pela patrimonialização a partir do tombamento, para garantir o espaço físico, para contar com um instrumento jurídico que permite acessar com maior efetividade a atuação dos órgãos de defesa dos direitos sociais, como por exemplo, o Ministério Público Federal.

Outra questão apresentada foi a realização de análise dos pedidos dos terreiros como um único pedido em 2014. Cada terreiro tem a sua particularidade, assim, a análise deveria ser individualizada. Não sendo possível informar se esse formato é reproduzido na atualidade, ou se os processos seguem análise individual, posto que, os processos em andamento, do Terreiro Lajuomin (Mãe dos Olhos D'Água), do Terreiro da Cajá - Ilê Oyo Ni Becê, do Terreiros de Culto a Baba Egum Omó Ilê Agboulá e do Terreiro Tuntun Olukotun, não foram disponibilizados.

Em estudo anterior (SANTOS, 2015), indiquei que uma possibilidade para a proteção mais efetiva seria elaborar um instrumento híbrido, que atendesse aos anseios dos povos de terreiros, que garantisse o seu espaço físico, mas não dificultasse a atualização<sup>322</sup> deste, a partir da chegada de novos filhos e filhas, por exemplo. O tombamento como tem sido aplicado resulta do entendimento de imodificabilidade do bem, porém, um terreiro recebe anualmente novas(os) filhas(os), o que resulta em demanda por espaço para abrigar os elementos de culto, posto que, cada novo ser que nasce dentro da religião terá os elementos rituais que a(o) ligará não só aos orixás, mas também à casa em que nasceu, ao terreiro.

Ademais, se o terreiro cresce e passa a receber mais visitantes de outros terreiros para suas obrigações e festas será necessário maior espaço para garantir a presença dessas pessoas, sejam novos banheiros e quartos, e ampliação da cozinha, por exemplo. Muitas atividades desenvolvidas dentro do terreiro não terão atualização, posto que, se executa

---

<sup>322</sup> Os terreiros acompanham em certa medida os avanços tecnológicos, o que poderá resultar na necessidade de modificações nas instalações, Pai Idelson do Ilê Axé Ogunjá traz a seguinte em sua fala, sobre o passado e o presente, “[...] “era terrível”. Fogão a lenha, falta de água encanada, a falta de luz elétrica, feijão fradinho ralado na pedra e ferro na brasa. Na atualidade algumas incorporações como o fogão a gás, a água encanada, o ferro elétrico e a luz elétrica, facilita a vida das pessoas”. In: BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200026013, **Ilê Axé Ogunjá**, 2012l.

do jeito que foi observado/aprendido, porém, outras atividades poderão ser atualizadas usando as tecnologias sociais, desde que, autorizadas pela(o) sacerdotisa/sacerdote dirigente.

Se o tombamento não contempla a cosmovisão dos povos de terreiros, o registro especial é um instituto que trará as garantias desejadas pelos povos de terreiros, como proteção do espaço físico (não invasão)? Pela leitura realizada, o registro especial também não é um instrumento efetivo para a proteção dos bens culturais dos povos de terreiro. Além, do espaço do terreiro, é necessário proteger o entorno, os espaços de mata e água, que são importantes para a continuidade do culto, que no município de Salvador recebem proteção a partir das APCPs.

Assim, o caminho provável para a proteção dos bens culturais dos povos de terreiros, seja a elaboração de instrumento híbrido, a partir da participação efetiva dos povos de terreiro, que inclua características do tombamento, do registro especial e das áreas de proteção cultural e paisagística, e de outros instrumentos acautelatórios. E o desafio que se mantém, é encontrar um instrumento que proteja tanto a materialidade quanto a imaterialidade dos bens dos povos de terreiro, que acompanhe a pluriversalidade, ou seja, que as soluções sejam pensadas não pelos órgãos, mas sim com as comunidades de terreiro, em que a colonialidade da espiritualidade não esteja presente.

## UNINDO OS FIOS

*Adeus Adeus, Adeus â*

*Adeus adeus, adeus â  
Vou me embora pra as ondas do mar  
Eu vou me embora pra as ondas do mar  
Adeus, adeus, até quando eu voltar*

*Adeus adeus, adeus â  
Vou me embora pra as ondas do mar  
Eu vou me embora pras ondas do mar  
Vou me embora pras águas de Yemanjá*

*Adeus adeus, adeus â  
Vou me embora pra as ondas do mar  
Eu vou me embora pras ondas do mar  
Adeus adeus até quando Deus mandar*

*Mestra Janja (Grupo Nzinga)*

Ao analisar a efetividade jurídica da política pública de preservação do patrimônio cultural dos espaços religiosos afro-brasileiros executada no Estado na Bahia foi necessário percorrer um caminho que foi iniciado com o estudo sobre o processo de formação do campo “Estudos sobre os negros/Estudos sobre as religiões afro-brasileiras” e os possíveis diálogos com a sub-representação do patrimônio negro.

Os povos de terreiros possuem direitos garantidos constitucionalmente, mas ainda falta efetivar na prática. Então a construção da imagem da população negra como sinônimo de atraso e das religiões afro-brasileiras como diabólicas, nos ajudou a compreender os discursos e ações do presente, em que os povos de terreiros são os que mais sofrem intolerância religiosa no país. Ademais, o seu patrimônio cultural é sub-representado.

Para analisar a sub-representação foi importante compreender de que forma o IPHAN selecionou os bens que representariam a nação até 1984, e os significados trazidos pelo primeiro tombamento de terreiro e pela promulgação da Constituição de 1988. As fissuras causadas não foram suficientes para romper com a colonialidade, em especial, a colonialidade da espiritualidade, mas trouxeram novos instrumentos para a luta por efetivação de direitos, com destaque para os direitos culturais (patrimônio cultural).

Os terreiros possuem bens materiais e imateriais. Desde o primeiro processo de tombamento de terreiro que as comunidades têm participado ativamente, elaborando e encaminhando documentos, pressionando o Estado. O tombamento é um instrumento que tem causado controvérsias quanto a sua aplicação aos espaços religiosos dos povos de terreiros, e o IPHAN, em regra não tem atuado para proteger o bem após a sua patrimonialização, ou seja, não tem realizado as ações decorrentes do tombamento, como obras e acompanhamento de reformas.

Assim, como o tombamento trouxe novas reflexões para o campo da patrimonialização, o registro especial poderá contribuir para reflexões sobre como efetivar a participação horizontal dos povos de terreiro no processo, mas mantêm-se os questionamentos sobre a efetividade de um único instrumento como apto a preservar pela via estatal o patrimônio cultural dos povos de terreiro.

Ademais, é necessário efetuar ações para que ocorram ações conjuntas das três esferas, que abarque além dos direitos culturais, a garantia da liberdade religiosa, regulação fundiária, respeito à vizinhança, preservação das áreas verdes e de nascentes. E tudo isso só se constrói de forma efetiva com participação social.

A aplicação de novo instrumento pelo Estado da Bahia através do IPAC trouxe um discurso de “instituto mais adequado” por garantir participação social e execução de plano de salvaguarda. Mas conforme demonstrado a partir da etnografia dos documentos, a aplicação do instituto configurou-se mais como imposição estatal do que escolha dos povos de terreiros. Ainda que possamos falar em participação, há muita assimetria, cabendo ao Estado definir a política. Na relação com os povos de terreiro, o Estado mantém a lógica anterior a Constituição, em que são os técnicos que valoram o bem e não os possuidores deste.

Os povos de terreiros não são infans que necessitam que alguém fale por eles. É a partir dos ensinamentos ancestrais, das práticas diárias, das redes de religiosidade e solidariedade que resistiram, que preservaram os seus bens, portanto, devem figurar como atores principais do processo de patrimonialização dos seus bens.



Essa resistência, modo de fazer, ser, viver e estar no mundo, que pode assustar os de fora, é potência para os dentro, para resistir ao não reconhecimento do nosso direito de existir, para resistir à colonialidade da espiritualidade e aos entreves do processo de patrimonialização. “Mas se a tristeza tem dia, tua força me guia, meu caminho é o mar, e que me lancem as pedras, Yemanjá faz areia pra não machucar”<sup>323</sup>, firmes na fé, cheios de axé, sigamos na luta!

---

<sup>323</sup> Trecho da música “Prece de pescador” de Roque Ferreira. FERREIRA, Roque. Prece de pescador. In: LETRAS [S.I.]. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/roque-ferreira/prece-de-pescador/>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Regina. Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: **Apostila Seminários Temáticos Arte e Cultura Popular**; Edição: Primeira Edição, 2007. Museu Casa do Pontal, Rio de Janeiro, p. 54-63.

ABREU, Regina. **Patrimônio**: ‘ampliação’ do conceito e processos de patrimonialização. In: CURY, Marília Xavier; VASCONCELLOS, Camilo de Mello; ORTIZ, Joana Montero. Questões indígenas e museus: debates e possibilidades. Brodowski: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura (SEC), 2012.

ARAÚJO, Danielle Ferreira Medeiro da Silva de; SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. Raça como elemento central da política de morte no Brasil: visitando os ensinamentos de Roberto Esposito e Achille Mbembe. **Rev. Direito Práx.**, v. 10, n. 4, p. 3024-3055, 2019.

ARAÚJO, Danielle Ferreira Medeiro da Silva de; SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. Novos sujeitos, novos direitos e cidadania: pluralismos e perspectivas do Sul – aspectos iniciais. In: **Novos sujeitos, novos direitos e cidadania**: pluralismos e perspectivas do Sul. Revista de Ciências Sociais. Fortaleza, v. 50, n. 3, 2019a.

ARAÚJO, Danielle Ferreira Medeiro da Silva de; SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. **Mulheres negras em disputa por um direito insurgente**. In: TOMAZONI, Larissa Ribeiro; PRATA, Marcela; ABIKO, Paula (Orgs.). Mulheres e o direito: um chamado à real visibilidade. v. 2. 2. ed. Curitiba: Editora Sala de Aula Criminal, 2021b.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Promoção da Igualdade Racial. **Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Recôncavo**. Salvador: 2012. Disponível em: <[http://issuu.com/sepromiba/docs/livro\\_mapeamento\\_reconcavo#download](http://issuu.com/sepromiba/docs/livro_mapeamento_reconcavo#download)>. Acesso em: 17 de jul. de 2019.

BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Promoção da Igualdade Racial. **Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Baixo Sul**. Salvador: 2012a. Disponível em: <[http://issuu.com/sepromiba/docs/livro\\_mapeamento\\_baixo\\_sul#download](http://issuu.com/sepromiba/docs/livro_mapeamento_baixo_sul#download)>. Acesso em: 17 de jul. de 2019.

BAHIA. **Decreto nº 10.039 de 03 de julho de 2006**, Regulamenta a Lei nº 8.895, de 16 de dezembro de 2003, que instituiu normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural do Estado da Bahia e criou a Comissão de Espaços Preservados, e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.ipac.ba.gov.br/wp-content/uploads/2011/09/DECRETO1003906.pdf>>. Acesso em: 17 de jul. de 2019.

BASTIDE, Roger. **Introdução**. In: BASTIDE, Roger. As Américas Negras: as Civilizações Africanas no Novo Mundo. São Paulo: Difel, p. 5-8, 1974.

BENTO, Maria Aparecida da Silva . Branqueamento e branquitude no brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida da Silva (org.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson; e, GROSGOUEL, Ramón. **Introdução Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson; e, GROSGOUEL, Ramón (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de diálogo horizontal. **Revista Sociedade e Estado**, v. 33, n. 1, 2018.

BICUDO, Virgínia Leone. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. Edição organizada por Marcos Chor Maio. São Paulo: Sociologia e Política, 2010.

BRAGA, Júlio. **Candomblé da Bahia**: a cidade das mulheres e dos homens. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014.

BRASIL. **Decreto – Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937**. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, 1937. Disponível em:<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del0025.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm) >. Acesso em: 06 de fev. de 2019.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas emendas constitucionais nos 1/1992 a 105/2019, pelo Decreto legislativo nº 186/2008 e pelas emendas constitucionais de revisão nos 1 a 6/1994. – 56. ed. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2020.

BRASIL. **Decreto nº 3.551, de 04 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, 2000. Disponível em:<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/d3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm)>. Acesso em: 06 de fev. de 2019.

BRUNO, Jéssica Santana. Racismo epistêmico, tensionamentos e desafios à Universidade. **Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens**, v. 04, n. 02, 2019.

CANCELA, Francisco. **Velhos e novos desafios da história indígena no Brasil**. In: SANTOS, Fabricio Lyrio (Org.). História dos índios na Bahia. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

CARDOSO, Lourenço. **A branquitude acrítica revisitada e a branquitude**. Revista da ABPN, v. 6, n. 13, p. 88-106, 2014.

CARNEIRO, Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como Fundamento do Ser**. Tese de doutorado defendida no programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, 2005.

CAVALCANTE, Márcio André Lopes. **Principais julgados do STF e STJ comentados**. Salvador: JusPodivm, 2018.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Lisboa: Liraria Sá da Costa, 1978.

CHUVA, Márcia. **Entre vestígios do passado e interpretações da História. Introdução aos estudos sobre patrimônio cultural no Brasil**. In: CUREAU, S.; KISHI, S; SOARES, I. (Org). Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

COLLINS, Patricia Hill. **Epistemologia feminista negra**. Traduzido de Ana Claudia Jaquetto Pereira. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson; e, GROSGOUEL, Ramón (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

CONCEIÇÃO, Keyla Francis de Jesus da. **O Direito na perspectiva indígena e o colonialismo do poder no ensino do Direito**. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés *et al* (Orgs.). Indígenas, Quilombolas e outros Povos Tradicionais. Curitiba, PR: CEPEDIS, 2018.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. **Vilas, parques, bairros e terreiros: novos patrimônios na cena das políticas culturais em São Paulo e São Luís, São Paulo, 2001, 258f.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais -Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. **A coleção de magia negra do Rio de Janeiro: o primeiro patrimônio etnográfico do Brasil**. Revista de Humanidades, v. 7, n. 18, 2005.

CORRÊA, Mariza. O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. **Etnográfica**, v. 4, n. 2, p. 233-265, 2000.

CORRÊA, Mariza. O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. In: CORRÊA, Mariza. **Antropólogas & Antropologia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 163- 184, 2003.

COSTA, Rodrigo Vieira. **A dimensão Constitucional do patrimônio cultural: o tombamento e o registro sob a ótica dos direitos culturais**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awó: o mistério dos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

CUNHA FILHO, Francisco Humberto; BOTELHO, Isaura; SEVERINO, José Roberto (Orgs.). **Direitos culturais**. Salvador: EDUFBA, 2018.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e Eurocentrismo**. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DUARTE, Evandro; QUEIROZ, Marcos; COSTA, Pedro H. Argolo. **A hipótese colonial: a modernidade e o Atlântico Negro no centro do debate sobre racismo e sistema penal**. Revista Universitas Jus, 2016.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. **Uma introdução aos Estudos Culturais**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). O que é, afinal, estudos culturais? 2ª. Ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2000.

FERNANDES, Etelvina Rebouças Fernandes. Apresentação In: LOBO, Graça. **Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix**. Salvador: Fundação Pedro Calmon, IPAC, Cadernos do IPAC n° 9, 2015.

FERREIRA, Maria Inês Caetano; SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. Deixa a gira girar: proteção e preservação do patrimônio cultural das religiões afro-brasileiras. **Revista de Políticas Públicas**, v. 22, n. 1, 2018.

FLAUZINA, Ana Luiza. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade de Brasília, 2006.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. **O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas** Revista Eixo, v. 6, n. 2 (Especial), p. 51-56, 2017.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio**. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, p. 56-76, 2003.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio histórico na sociedade contemporânea**. Revista Escritos, Revista da Fundação Casa de Ruy Barbosa, Ano 1, n° 1, p. 159-171, 2007.

FRAZIER, E. Franklin. **A família negra na Bahia, Brasil (1942)**. Tradução: Rogério Brittes W. Pires e Carlos Gomes de Castro. Ayé: Revista de Antropologia, Edição Especial – Traduções, 2020.

FREIRE, Beatriz Muniz. O inventário e o registro do patrimônio imaterial: novos instrumentos de preservação. **Cadernos do LEPAARQ – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio**, V. II, n° 3. Pelotas, RS: Editora da UFPEL, 2005.

FUNDAÇÃO Cultural do Estado da Bahia. Diretoria de Bibliotecas Públicas. **Legislação da Província da Bahia sobre o negro: 1835-1888**. Salvador: A Fundação, 1996.

- GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje - Anpocs, 1984.
- GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, n.º. 92/93, 1988.
- GORDON, Lewis R. **Antropologia filosófica, raça e economia política da privação de direito**. Tradução de Dionísio da Silva Pimenta. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson; e, GROSGOUEL, Ramón (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- GRAMSCI, Antonio. **Os Intelectuais e a organização da Cultura**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1982.
- GRAY, David E. **Pesquisa no mundo real**. Trad. Roberto Cataldo Costa; revisão técnica: Dirceu da Silva. 2ª ed. Porto Alegre: Penso, 2012.
- GROSGOUEL, Ramón. **Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada**. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson; e, GROSGOUEL, Ramón (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016.
- GROSGOUEL, Ramón. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, 2008.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização Liv Sovik, Tradução Adelaine La Guardia Resende[et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. **Direito dos povos de terreiro**. Salvador: EDUNEB, 2018.
- HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro; HEIM, Bruno Barbosa; GUIMARÃES, Andréia Letícia Carvalho; BUENO, Winnie. **Direito dos povos de terreiro 2**. Salvador: Editora Mente Aberto; Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico, 2020.
- IGREJA, Rebecca Lemos. **O Direito como objeto de estudo empírico: o uso de métodos qualitativos no âmbito da pesquisa empírica em Direito**. In: MACHADO, Máira Rocha (Org.). **Pesquisar empiricamente o direito**. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017.
- IPAC. **Conversando sobre patrimônio n.º 1**. Salvaguarda do patrimônio cultural afro-brasileiro. [S.I.]. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/publicacoes-para-download/apostilas>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

JANEQUINE, Olivia G. Como qualquer etnografia: fundamentos para uma etnografia dos documentos escrito. In: FERIANI, Daniela Moreno; CUNHA, Flávia Melo da; DULLEY, Iracema. (Org.). **Etnografia, etnografias**: ensaios sobre a diversidade do fazer antropológico. São Paulo: Annablume; Fapesp, p. 201-216, 2011.

LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. - São Paulo: Atlas, 2003.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LOBO, Graça (org.). **Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix**. Cadernos do IPAC, 9. Salvador: Fundação Pedro Calmon, IPAC, 2015.

LUBISCO, Nídia Maria Lienert; VIEIRA, Sônia Chagas. **Manual de estilo acadêmico**: trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses. 6. ed. rev. e ampl. Salvador : EDUFBA, 2019.

LYRA FILHO, Roberto. **O direito que se ensina errado (sobre a reforma do ensino jurídico)**. Brasília: Centro Acadêmico de Direito da UnB, 1980.

MACHADO, Maíra Rocha (Org.). **Pesquisar empiricamente o direito**. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017.

MAIA, Kenia Soares Maia; ZAMORA, Maria Helena Navas Zamora. O Brasil e a lógica racial: do branqueamento à produção de subjetividade do racismo. **Psicol. Clin.**, v. 30, n.2, Rio de Janeiro, 2018.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto Unesco: ciências sociais e o “credo racial brasileiro”. **REVISTA USP**, n. 46, p. 115-128, 2000.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson; e, GROSFOGUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MARQUESE, Rafael de Bivar. **A dinâmica da escravidão no Brasil**: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. Revista Novos estudos CEBRAP, n.74, São Paulo, mar. 2006.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Revista Arte e Ensaio**, Rio de Janeiro, n. 32, 2016. Publicação original: Public Culture, 15 (1), 2003.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. **O campo do patrimônio cultural**: uma revisão de premissas. In: SUTTI, Weber (Coord.). I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão. Brasília: IPHAN, 2012.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008.

MOASSAB, Andréia. **O patrimônio arquitetônico no século 21**: para além da preservação uníssona e do fetiche do objeto. Revista *Arquitextos*, ano 17, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Luiz Claudio. **Bitedô – onde moram os nagôs**: redes de sociabilidades africanas na formação do candomblé jêje-nagô no Recôncavo Baiano. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

NATÁLIA, Livia. **Sobejos do Mar**. Salvador: EPP Publicações e Publicidade, 2017.

OLIVEIRA, André Luiz de Araújo. Patrimônio Cultural e Poder Local: Normas de preservação dos terreiros de candomblé de Salvador entre 1981 e 2010. In: HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. **Direito dos povos de terreiro**. Salvador: EDUNEB, 2018.

OLIVEIRA, Assis da Costa. Direitos e/ou povos e comunidades tradicionais: noções de classificação em disputa. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 27, 2013.

OLIVEIRA, Frederico Lacerda Couto. **Desafios no reconhecimento dos monumentos negros do Brasil**: a importância dos atores sociais nos processos de tombamento do patrimônio nacional, Salvador, 2015. 105f. Dissertação (Mestrado em Administração). Faculdade de Administração, Universidade Federal da Bahia, 2015.

OLIVEIRA, Lorena Silva. **Racismo de estado e suas vias para fazer morrer**. 2018. 111f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2018a.

PELLEGRINO FILHO, Antonio Roberto. Introdução. In: LOBO, Graça. **Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix**. Salvador: Fundação Pedro Calmon, IPAC, Cadernos do IPAC n° 9, 2015.

PELLEGRINO FILHO, Antonio Roberto. Plano de Salvaguarda. In: LOBO, Graça. **Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix**. Salvador: Fundação Pedro Calmon, IPAC, Cadernos do IPAC n° 9, 2015a.

PINHO, Osmundo. Zumbi + 10: Uma aproximação sobre Gênero e Sexualidade. In: SILVA, Joselina da; SANTOS, Sales Augusto dos; HERINGER, Rosana; PINHO, Osmundo. **Zumbi + 10/2005**: o perfil dos participantes. Serie Ensaio & Pesquisas. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Laboratório de Políticas Públicas; Governo Federal - Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial, 2006.

PINHO, Osmundo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. **Cadernos Pagu**, n. 23, p. 89-119, 2004.



PINHO, Osmundo. A antropologia no espelho da raça. **Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais**, v. 2, n. 1, 2019.

PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (orgs.). **O historiador e suas fontes**. 1ª ed., 3ª reim. São Paulo: Contexto, 2013.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Racializando o debate sobre direitos humanos. **SUR** 28, v. 15, n. 28, 2018.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. **Por um constitucionalismo ladino-amefricano**. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson; e, GROSFUGUEL, Ramón (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018a.

PORTUGAL, Clarice Moreira. A construção de um olhar psiquiátrico-antropológico acerca dos cultos de matrizes africanas no Brasil: uma perspectiva histórica. **Anais Eletrônicos do 14º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia – 14º SNHCT**. Belo Horizonte, Campus Pampulha da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 2014.

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

QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e. Os Efeitos Jurídicos Garantistas do Registro Especial de Espaços e os “novos” rumos e desafios da Salvaguarda. In: LOBO, Graça. **Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix**. Salvador: Fundação Pedro Calmon, IPAC, Cadernos do IPAC n° 9, 2015.

QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e. A proteção jurídica das “Pequenas Áfricas” no ordenamento constitucional brasileiro: o registro de lugar como instrumento hábil a proteção dos terreiros de candomblé? In: II Encontro Internacional de Direitos Culturais, 2013, Fortaleza. **Anais eletrônicos do II Encontro Internacional de Direitos Culturais**. Fortaleza: UNIFOR, 2013.

QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. **Constitucionalismo brasileiro e o Atlântico Negro**: a experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília. Brasília, 200p., 2017.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y Modernidad-Racionalidad**. In: BONILLA, Heraclio (Org.). Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas. Bogotá: Tercer Mundo, p. 437-447, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Que tal raza. **Equador debate**, n. 48, p. 141-151, 1999.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RABELLO, Sônia. **O Estado na preservação dos bens culturais**: o tombamento. Rio de Janeiro: IPHAN, 2009.

RAMOS, Arthur. **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro: 1 Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, vol. 1, Coleção Arthur Ramos, 1971.

RAMOS, Luciana de Souza. Exu, o Atlântico Negro e o Iroko: o assentamento religioso das expressões religiosas africanas no Brasil. In: HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. **Direito dos povos de terreiro**. Salvador: EDUNEB, 2018.

RATTS, Alecsandro (Alex) J. P. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

REGINATO, Andréa Depieri de A. **Uma introdução à pesquisa documental**. In: MACHADO, Maíra Rocha (Org.). **Pesquisar empiricamente o direito**. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **O que é**: lugar de fala? Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, René. Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social. In: HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). **René Ribeiro e a antropologia dos cultos afro-brasileiros**. Recife: Ed. Universitária de UFPE, 2014.

ROSA JÚNIOR, Juracy de Arimatéia. **Xirê**: Troca, fluxo e circulação do axé como forma de manutenção da sociabilidade no candomblé. 2018. 128f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2018.

SÁ, Tânia Regina Braga Torreão. Códigos de Posturas Municipais como instrumentos normativos da produção de novas lógicas territoriais: estudo de caso do Centro Histórico de Salvador. **Percursos: Sociedade, Natureza e Cultura**, v. 11, n. 1, p. 273-289, 2011.

SANT'ANNA SOBRINHO, José. **Terreiros Egúngún**: um culto ancestral afro-brasileiro. Salvador: EDUFBA, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés**: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **Os candomblés da Bahia no século XXI**, 2007.

Disponível em:

[http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os\\_candombles\\_no\\_seculo\\_XXI.pdf](http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os_candombles_no_seculo_XXI.pdf). Acesso em: 26 jul. 2021.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O que é racismo**. 15ª ed. Coleção 7 – primeiros passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia.** Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Juana Elbein dos. “Pierre Verger e os resíduos coloniais: o “outro” fragmentado. **Revista Religião e Sociedade**, ISER, n. 8, São Paulo: Editora Cortez, p. 11-14, 1982.

SANTOS, Richard. Coluna sobre a Maioria Minorizada na Pátria Grande. **Revista África e Africanidades**. Ano XII, n. 32, 2019.

SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. **Patrimonialização dos bens culturais dos espaços religiosos afro-brasileiros na Bahia: do tombamento ao registro especial de terreiros.** In: HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro; HEIM, Bruno Barbosa; GUIMARÃES, Andréa Letícia; BUENO, Winnie (Orgs.). *Direitos dos Povos de Terreiro 2*. Salvador, Ba: Editora Mente Aberta; Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico, 2020.

SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. **Políticas públicas de reafrikanização: tombamento dos terreiros de candomblé no estado da Bahia.** 2015. 237f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Segurança Social). Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cruz das Almas, 2015.

SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. A mulher negra brasileira. **Revista África e Africanidades**, n. 5, 2009.

SANSONE, Livio. Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos Estudos Afro-brasileiros. Tradução de Fabio Baqueiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 79, p. 9- 29, 2012.

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. **Sobre veias d’águas e segredos da mata: Filosofia Ubuntu no terreiro de Tambor de Mina.** 2018. 142f. Dissertação (Mestrado em Metafísica). Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Branquitude e poder: revisitando o “medo branco” no século XXI. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 6, n. 13, p. 134-147, 2014.

SERRA, Ordep. **Monumentos Negros: uma experiência.** *Revista Afro-Ásia*, n. 33, p. 169-205, 2005.

SILVA, Denise Almeida. **De epistemicídio, (in)visibilidade e narrativa: reflexões sobre a política de representação da identidade negra em cadernos negros.** *Ilha do Desterro*, n. 67, p. 51-62, Florianópolis, 2014.

SILVA, Sandra Siqueira da. A patrimonialização da cultura como forma de desenvolvimento: considerações sobre as teorias do desenvolvimento e o patrimônio cultural. **Revista Aurora**, ano V, n. 7, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). **Revista USP**, São Paulo, n.55, p. 82-111, 2002.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A constitucionalidade do Direito Quilombola**. In: GEDIEL. José Antônio Peres *et al* (Orgs.). Direitos em conflito : movimentos sociais, resistência e casos judicializados: estudos de casos, v.1. Curitiba : Kairós Edições, 2015.

SOVIK, Liv. **Apresentação para ler Stuart Hall**. In: HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik, Tradução Adelaine La Guardia Resende[et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

TELLES, Mário Ferreira de Pragmácio. O registro como forma de proteção do patrimônio cultural imaterial. **Revista CPC**, São Paulo, n.4, p.40-71, 2007.

TOZI, Desirée; SANTOS, Andre Luis Nascimento dos. História de um legado: as etnografias de religiões de matrizes africanas no discurso patrimonial. **Outros Tempos: pesquisa em foco- História**, v. 15, n.26, p. 187-208, 2018.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS (UNISINOS). **Manual para elaboração de trabalhos acadêmicos: artigo, projeto, relatório, trabalho de conclusão de curso, dissertação e tese**. São Leopoldo: UNISINOS, 2021.

VATIN, Xavier. **Memórias afro-atlânticas: as gravações de Lorenzo Turner na Bahia em 1940 e 41**, 2018.

VELECI, Nailah Neves. **Cadê Oxum no espelho constitucional?: os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro**. 2017. 145 f., il. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

VELHO, Gilberto. **Patrimônio, negociação e conflito**. In: AMORIM, Carlos A. [et al.]. Políticas de acautelamento do IPHAN para templos de Culto afro-brasileiros. Salvador: IPHAN, 2012, p. 55- 69.

VERAS NETO, Francisco Quintanilha. Pluralismo Jurídico-comunitário participativo, emancipatório, libertador como projeto de combate ao monismo jurídico neoliberal na América Latina. **Espaço Jurídico**, Joaçaba, v. 11, n. 1, p. 149-186, 2010.

VERGER, Pierre. Etnografia religiosa ioruba e proibidade científica. **Revista Religião e Sociedade**, ISER, n. 8, São Paulo: Editora Cortez, p. 1-31, 1982.

VIANNA, Adriana de Barreto Resende. Etnografando documentos: Uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: CASTILHO, Sérgio; SOUCA LIMA, Antonio Carlos de; TEIXEIRA, Carla Costa (Orgs.). **Antropologia das Práticas de Poder: reflexões**

etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro, Contra Capa/FAPERJ, p. 43-70, 2014.

VEIGA, Cynthia Greive. Discriminação social e desigualdade escolar na história política da educação brasileira (1822-2016): alguns apontamentos. **Hist. Educ.**, v. 21, n.53, 2017.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo In: **Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux** [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009.

## FONTES PRIMÁRIAS

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 0607120002114, **Registro imaterial dos terreiros de Candomblé de Cachoeira**, 2012b.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200026072, **Inzo Nkosi Mucumbe Dendezeiro**, 2012c.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200026048, **Ilê Axé Itayle**, 2012d.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200026064, **Terreiro Ogodô Dey**, 2012e.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200026056, **Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó**, 2012f.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200026099, **Terreiro Humpame Ayono Huntólogi**, 2012g.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200026080, **Terreiro Loba Nekun**, 2012h.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200026005, **Terreiro Loba Nekun Filha**, 2012i.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200025998, **Terreiro Raiz de Ayrá**, 2012j.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200025998, **Terreiro Viva Deus - Asepò Erán Opé Olùwa**, 2012k.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). Processo n° 06071200026013, **Ile Axé Ogunjá**, 2012l.

### **IMAGEM EM MOVIMENTO**

REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.