

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

DOI: <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v15i26.626>

HISTÓRIA DE UM LEGADO: as etnografias de religiões de matrizes africanas no discurso patrimonial¹

HISTORY OF A LEGACY: the ethnographies of religions of African matrices in the patrimonial discourse

HISTORIA DE UN LEGADO: las etnografías de religiones de matrices africanas en el discurso patrimonial

DESIRÉE TOZI

Mestre em História Social (USP). Doutoranda em Estudos Étnicos e Africanos (UFBA)
 Historiadora (IPHAN-DF)
 Brasília-DF, Brasil.
desireetoz@gmail.com

ANDRE LUIS NASCIMENTO DOS SANTOS

Doutor em Administração e Professor Adjunto da Escola de Administração (UFBA)
 Salvador-BA, Brasil.
andreluisnascimentosantos@gmail.com

Resumo: O presente ensaio, à luz da influência de se pensar a ficcionalidade e cientificidade do discurso etnográfico, propõe-se a analisar como os pareceres e laudos antropológicos que instruíram os processos de tombamento de terreiros pelos Iphan, ao longo dos últimos 30 anos, reproduzem, como referência de “verdade”, as etnografias produzidas sobre os candomblés baianos, na primeira metade do século XX. Defendemos a tese de que a ausência de um recorte mais preciso e de uma análise mais ficcional dessas obras tem produzido um modelo de terreiro de candomblé que não encontra projeção nos processos de tombamento de terreiros que ainda se encontram em aberto nessa instituição da salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro. Como itinerário metodológico, inicialmente, realizaremos uma breve síntese das etnografias que inspiraram a produção desses discursos patrimoniais ao longo do século vinte e, num segundo momento, analisaremos os documentos dos processos de tombamento já finalizados pelos Iphan.

Palavras-chave: Etnografia. Patrimônio. Terreiros.

Abstract: This essay proposes to, in light of the influence of thinking about the fictionality and scientificity of ethnographic discourse, analyze how the anthropological opinions and reports that instructed the processes of terreiros landmarking by IPHAN during the last 30 years, reproduce, as a reference of "truth", the ethnographies brought forth on the Bahian candomblés, throughout the first half of the 20th century. We defend the thesis that the absence of a more precise indenture and a more fictional analysis of these works have produced a model of candomblé terreiro that does not find projection in the processes of landmarking terreiros that are still existing in this institution in respect to safeguarding the patrimony cultural background. Initially, applying a methodological itinerary, a brief synthesis of the ethnographies that inspired the production of these patrimonial discourses throughout the twentieth century will be presented, and secondly, the documents of the processes of landmarking already finalized by IPHAN, will be analyzed.

¹ Artigo submetido à avaliação em junho de 2018 e aprovado para publicação em novembro de 2018.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

Keywords: Ethnography. Patrimony. Terreiros.

Resumen: El presente ensayo, a la luz de la influencia de pensar en la ficcionalidad y la cientificidad del discurso etnográfico, se propone analizar como los dictámenes y laudos antropológicos que instruyeron los procesos de oficialización de patrimonio a los terreiros por los Iphan, a lo largo de los últimos 30 años, reproducen, como referencia de “verdad”, las etnografías producidas sobre los candomblés bahianos, en la primera mitad del siglo XX. Defendemos la tesis de que la ausencia de un recorte más preciso y de un análisis más ficcional de esas obras ha producido un modelo de terreiro de candomblé que no encuentra proyección en los procesos de oficialización de patrimonio a los terreiros que aún se encuentran abiertos en esa institución de salvaguardia del patrimonio cultural brasileño. Como itinerario metodológico, primeramente, realizaremos una breve síntesis de las etnografías que inspiraron la producción de esos discursos patrimoniales a lo largo del siglo veinte y, en un segundo momento, analizaremos los documentos de los procesos de oficialización ya finalizados por los Iphan.

Palabras clave: Etnografía. Equidad. Terreiros.

Introdução

A proposta deste ensaio surgiu da leitura da tese de Lisa Castillo (2010) que, propondo-se discutir como as etnografias e as fotografias sobre o candomblé foram apropriadas pelas comunidades de terreiros, observou os “usos êmicos” dos discursos produzidos sobre eles mesmos. Ao deparar-nos com os argumentos apresentados por Lisa, questionamo-nos em que medida os discursos de patrimonialização dos terreiros de candomblé traziam esses discursos produzidos nas etnografias escritas sobre o candomblé ao longo do século XX. Por esse questionamento poderia caminhar em duas direções: refletir sobre a ação dos antropólogos na constituição de discursos para o poder público, consolidados nos argumentos de cientificidade e racionalidade que cobrem o campo das ciências em nossa sociedade (e que permitem a produção de laudos antropológicos que lhes conferem o poder da “verdade”); ou observar como os discursos etnográficos que subsidiam os argumentos dos processos de tombamento de terreiros de candomblé² têm edificado uma noção de candomblé idealizada, calcada sobre categorias de pureza, matricialidade e antiguidade, que tem por si 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. Tomada a escolha da segunda opção, não poderia esgotar no espaço desse ensaio as ricas possibilidades

² Processos de tombamento como Patrimônio Cultural brasileiro: 1067-T-82 Engenho Velho 'Terreiro da Casa Branca', Salvador (BA), 1982; 1432-T-98 Terreiro de Candomblé do Axé Opô Afonjá, Salvador (BA), 1998; 1471-T-00 Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé- Gantois, Salvador (BA), 2000; 1481-T-01 Terreiro de Alaketu, Salvador (BA), 2001.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

de análise, ao que nos propomos apenas apontar o caminho onde a opção pelas etnografias “clássicas” do candomblé baiano vem direcionando a construção do discurso patrimonial pelo Iphan.

Argumentando que uma das funções discurso constitui-se em instrumento de poder, Castillo³ percebe que a visibilidade que os terreiros de candomblé passaram a ter, a partir das etnografias escritas sobre eles na segunda metade do século XX, caracterizou-se como uma estratégia diferente daquela de invisibilidade que garantiu a sobrevivência dessas casas anteriormente. Nesse sentido, seguindo os passos de Lisa Castillo que, discutindo a ficcionalidade dos textos etnográficos, nos abre o caminho para pensar que as descrições elaboradas pelos principais etnógrafos 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 Iphan encontra em identificar valores patrimonializáveis em terreiros de religiões afro-brasileiras que não espelhem as características dos candomblés eternizados pela academia.

Refletindo sobre as consequências da visibilidade, no caso específico da participação dos terreiros em estudos etnográficos, Castillo acredita que levou a “mudanças no espaço discursivo” em três sentidos – “o da distribuição hierárquica do saber, o da concorrência entre os terreiros e o do contexto social”.⁴

Lisa propõe analisar a relação entre os terreiros e a etnografia feita sobre os candomblés desde o final do século XIX até meados do século XX. Ela identifica a abertura dos terreiros para a presença de etnólogos como uma estratégia adotada pelas casas mais antigas (detentoras de canais de interlocução com o poder público), para promover a saída da invisibilidade (quando até a localização do terreiro era um segredo), para a produção de conhecimento construído a partir das epistemologias do universo do ocidente, qual seja, o da produção de discursos através da academia. Lisa percebe algumas contradições nessa abertura ao universo da escrita, uma vez que a divulgação do saber (fora dos princípios êmicos), principalmente do que se considera “segredo” no candomblé, tende a desestabilizar as relações de poder nos terreiros – uma vez que o aprendizado é empírico e gradativo, e permite a manutenção das hierarquias e da senioridade das estruturas sociais do candomblé – ao mesmo tempo em que espera combater a ignorância e o racismo que se abatem sobre as comunidades de axé.

Animados também pelas contribuições de Vagner Gonçalves para uma “meta-

³ CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.

⁴ *Ibid.*, p. 49.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

antropologia”, refletindo sobre a influência da produção etnográfica de antropólogos pertencentes às religiões de matrizes africanas, e tomando o “próprio texto etnográfico como objeto de interpretação”⁵. Mesmo que os laudos antropológicos dos processos de tombamento não tenham o requisito de serem construídos a partir de etnografias, a utilização de referências bibliográficas assentadas em textos etnográficos confere o tom de “vi, vivi, então é verdade” aos argumentos utilizados.

Sobre a influência de pensar a ficcionalidade e cientificidade do discurso etnográfico, propomos analisar como os pareceres e laudos antropológicos dos processos de tombamento de terreiros pelos Iphan, reproduzem, como referência de “verdade”, as etnografias produzidas sobre os candomblés baianos, na primeira metade do século XX, e como a ausência de um recorte mais preciso e de uma análise mais ficcional dessas obras têm produzido um modelo de terreiro de candomblé que não encontra projeção nos processos de tombamento de terreiro que se encontram abertos na instituição.

Antes de efetivamente passar a análise dos documentos dos processos de tombamento já finalizados, cabe antes uma breve síntese das etnografias que inspiraram a produção desses discursos patrimoniais.

Etnografia das religiões africanas

Como todas as referências à produção etnográfica do candomblé apontam Nina Rodrigues⁶ como o pioneiro dessa empreitada é importante que consideremos o olhar que ele dirigiu aos terreiros de candomblé baianos, que inspiraram obras posteriores, e, como não podia ser diferente, os discursos sobre matricialidade que fundamenta os critérios de pertinência do tombamento de terreiros. Considerando que boa parte dos estudos de Rodrigues⁷ foi realizada no Terreiro do Gantois, a forma como descreve a casa como modelo de terreiro de candomblé acabou por confundir-se com a constituição espacial atribuída aos terreiros, ou seja, o modelo espacial do Gantois acabou se tornando uma referência para comparar com outras casas de candomblé.

No Gantois, por exemplo, no intervalo das festas, o terreiro é apenas guardado por alguém que lá se deixa morando. Este terreiro do Gantois pôde servir de modelo

⁵ SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 14.

⁶ RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1896/7 [1935]. Biblioteca Brasileira. Edição online.

⁷ Ibid.

para uma idéa exacta do que é um templo fetichista na Bahia, assim como em que consiste o candomblé, a grande festa annual. Tira elle o nome francez do antigo proprietario da chacara que funcçionam e fica a quasi meio caminho do arrabalde do Rio Vermelho. Situado no alto de um collina muito a prumo, o accesso a partir da linha de bonde que passa no valle, se faz por uma vereda sinuosa e ingreme, protegida em certa altura de degraus talhados no sólo.

No Gantois, o terreiro funcçiona num barracão, coberto de telha, e de paredes de taipa, que fica no centro de uma clareira ou roçado, sombreado de algumas arvores frondosas. Toda a metade anterior da casa constitue uma grande sala de dança, sem outro soalho que não seja o sólo nú e batido; toda a parte posterior, dividida ao meio por um corredor, se subdivide em pequenos aposentos ou quartinhos em que os habitos do negro para logo se revelam. É um especimen o quarto particular onde trabalha a filha da mãe de terreiro e onde tenho estado por diversas vezes. Sem ordem, ali se encontram na mais indescrptivel promiscuidade, taboleiros de cereaes, frutas e ervas, garrafas e tigelas de azeite de dendê, pratos com moquécas, e outros preparados africanos, pimentas, condimentos, etc. [...] O girau que constitue o fôrro do aposento, serve ao mesmo tempo de despensa. O ultimo dos quartinhos, á esquerda, é o santuario, o Peji, o Jará-Orisá (1 Aposento, ou quarto de santo (orisá)) a igreja propriamente dita. É a casa fetiche dos viajantes europeus. Para se ir ter a elle, segue-se um outro corredor transversal mais estreito, dividido parcialmente por duas meias paredes oppostas, em fôrma de tabiques collocados um em seguida ao outro e de cada lado do corredor, de sorte a constituir um verdadeiro zigue-zague. Esta disposição tem por fim obstar que de fóra se possa acompanhar com a vista a pessoa que entra, ao mesmo tempo que fica assim disfarçada a unica porta de entrada do santuario. É este um quarto escuro e sem janellas. De dia, reina ali uma claridade duvidosa que parece provir de alguma telha de vidro, encoberta pelo fôrro de pano branco, pouco espesso e ordinario, que serve de docel a todo o quarto. De noite ilumina-o fraca luz de uma lamparina de kerosene e por vezes algumas velas.⁸

A indicação de Artur Ramos⁹ como obra fundamental para a certificação dos argumentos de tombamento de terreiros nos dá a sugestão de que sua abordagem mais “científica” reforça o discurso de “legado” do povo de santo para a identidade nacional, através do argumento de contribuições biológicas (mestiçagem), linguísticas e sociológicas (na organização da vida social) dos negros para a formação do Brasil. A essa abordagem de herança cultural construída por alguns intelectuais, edificam-se alguns dos argumentos que justificam o tombamento de terreiros de candomblé. A teoria do pensamento “pré-lógico” defendida por Artur Ramos, mesmo que aplicada ao recorte psicológico, reverbera no discurso patrimonial, na perspectiva que se valoram nos textos do tombamento os aspectos imateriais do candomblé, tendo função secundária na avaliação do Conselho Consultivo do Iphan, as análises relacionadas à lógica de organização política dos terreiros. Além disso, a ideia de difusão religiosa das religiões afro-brasileiras, sustentada pelo padrão jeje-nagô é recuperada da obra de Nina Rodrigues¹⁰, retórica essa de “padrão” que tem continuidade nos processos de

⁸ Ibid., p. 20-21.

⁹ RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Cia Editora Nacional, 1940. Biblioteca Pedagogica Brasileira. Edição online.

¹⁰ Ibid., p. 38.

tombamento.

Outra referência recorrente nos textos de patrimonialização de terreiros, Edison Carneiro¹¹, 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.

A tentativa de Carneiro¹² em atribuir a influência do tráfico de escravos, tanto externo quanto interno, na conformação das religiões negras e na fusão das culturas africanas tem ressoado dentro do discurso de patrimonialização de terreiros. A partir da teoria da difusão, Edison Carneiro defende a tese de que a estrutura social e o status de “elite” que os nagôs usufruíam foram aspectos fundamentais para a organização do culto do candomblé quando esses escravos advindos da Costa da Mina em terras brasileiras aportaram. Além disso, afirmava o autor que o candomblé estava associado à maior liberdade que os escravizados nas áreas urbanas dispunham na casa do “senhor”, ao contrário, dos escravizados na área rural.¹³

Tendo o modelo nagô como referência, Edison Carneiro identifica uma certa unidade nos diferentes cultos de origem africana, através de três características principais que as conectam: a divindade, de caráter pessoal/individual, como agente da possessão, sendo a iniciação a ação necessária para a preparação ritual do receptáculo da divindade; o processo divinatório (oráculo); e o comunicacional (mensageiro) como meios de relação entre as divindades e os humanos. Divide os cultos em três tipos absolutos (que geraram “padrão” para outros cultos) por áreas de influência, a partir de um recorte identitário pautado pela geografia territorial para “entender a unidade na variedade”: a primeira área compreenderia o complexo jeje-nagô, localizado no trecho litorâneo entre a Bahia e o Maranhão e o estado do Rio Grande do Sul; enquanto a segunda área se referiria ao complexo da macumba, e incluiria RJ, SP e MG¹⁴; e a terceira compreenderia a região Amazônica, onde se disseminou a pajelança, em contato com as tradições do Maranhão.

¹¹ CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9.ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2008. Coleção Raízes. 1. ed. 1948.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 10-11.

¹⁴ *Ibid.*, p. 20-21.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

Carneiro supõe que alguns desses cultos foram gerados a partir de “produtos secundários” do complexo religioso jeje-nagô, em primeira instância ou de influências deste com outras culturas (cita o contato com as tradições Angola, Congo, caboclo, a católica), acreditando que o trânsito populacional brasileiro estava transformando esse esquema. A esse sistema cultural que delineia como tipos-padrão, propõe uma divisão em subtipos de cultos religiosos, avaliando que estes sofrem modificações pela ausência de autoridades religiosas que regulem o exercício religioso dos tipo-padrão e que os crentes destas categorias afastam-se cada vez mais das tradições “originais” que as forjaram.¹⁵

Ainda no esforço de criar generalizações para compreender as religiões de matriz africana, Edison Carneiro¹⁶ dedica-se a descrever a localização, estrutura e formato dos terreiros de candomblé, tendo como exemplo as casas de Salvador. O uso do vocabulário e a forma como descreve a arquitetura, a disposição de objetos e dos espaços, dão ao leitor a impressão de uma “primitividade” arquitetônica, pela simplicidade como descreve os materiais, as construções e sua relação com as roças/mato das casas de candomblé. Ao mesmo tempo, há que se considerar que a contribuição maior do texto está na percepção dos detalhes que compõem a liturgia, no detalhamento dos assentamentos e das relações com e entre a comunidade de filhos de santo. Sua perspectiva das edificações e estruturas espaciais do terreiro, que acabou se tornando a referência para os pareceres de tombamento, descreve o barracão, quartos e cômodos, objetos e estrutura da casa sem associá-los aos sentidos culturais que os justificam, acaba por transformar um conjunto de conhecimentos que organiza o mundo (e, portanto, os espaços) em uma descrição de pobreza e confusão visual.

Não apenas sua descrição espacial tornou-se modelo para o discurso patrimonial, como também o pequeno censo de terreiros que Carneiro realizou nos anos 1940, que serviu de subsídio para mapeamentos subsequentes¹⁷, 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 Seitas Afro-brasileiras (dados de 1937).¹⁸ Ao censo, o etnólogo acrescenta um mapeamento

¹⁵ CARNEIRO, op. cit., p. 24.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Nos anos 1980, partindo do censo realizado por E. Carneiro, o MAMNBA – Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia, realizado através de um convênio entre a antiga Fundação Nacional Pró-Memória e a Prefeitura Municipal de Salvador – propôs nos anos 1980, o mapeamento de cerca de duas mil terreiros de candomblé na cidade de Salvador. Esse mapeamento, ao final, elaborou documento sugerindo o tombamento de um conjunto de casas matrizes do candomblé. Os documentos gerados por essa iniciativa são sempre citados nos processos de tombamento dos terreiros.

¹⁸ CARNEIRO, op. cit., p. 49.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

reduzido das principais casas, distribuindo-as por nação e por bairro da cidade, distinguindo os terreiros mais antigos e mais recentes¹⁹. Utilizando uma metodologia de trabalho que também inspirou mapeamentos futuros de terreiros, ao levantamento de terreiros realizados em Salvador, ele acrescenta dados fornecidos pela União, apontando a existência de candomblés em 11 municípios e 3 povoados (na Ilha de Itaparica) do estado da Bahia; identificando, uma zona de influência dos bantos no Recôncavo baiano.²⁰

A historicização que Edison Carneiro faz da fundação e sucessão no candomblé do Engenho Velho/ Iya Nassô – atribuindo-lhe a primazia e o nascimento de todos os outros candomblés da Bahia e estabelecendo uma genealogia com o terreiro do Gantois e do Opô Afonjá – vem sendo intensamente replicada, não apenas nos processos de tombamento de terreiros, mas entre produções acadêmicas e no próprio discursos de casas de candomblé.

É provável que a ausência de referências à obra de Ruth Landes²¹ nos pareceres e laudos dos processos de tombamento, apesar da parceria dela com Edison Carneiro, deva-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, como era a tendência de antropólogos da escola americana como Ruth Benedict e Margareth Mead ao tratar a cultura. Sua etnografia dos candomblés baianos na década de 1930 iniciou uma tendência de estudos na antropologia sobre a presença das mulheres e dos homossexuais no candomblé e na sociedade brasileira, assim 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. Landes identificou uma tendência ao aumento das mães de santo e de homossexuais nos candomblés, parecendo estar mais interessada em entender as relações e o funcionamento das instituições afro-brasileiras, sem buscar os africanismos, o que poderia entrar em contradição com o argumento das “pequenas áfricas” adotado para justificar o tombamento.

Mesmo que Landes siga o percurso histórico dos outros etnógrafos, indicando no texto²² a história da cisão com a Casa Branca, sua perspectiva geográfica-arquitetônica dos candomblés capta um olhar diferente daquele narrado nos processos de tombamento, através de uma descrição topográfica do Gantois e de suas construções. A forma como descreve o

¹⁹ Ibid., p. 50-51.

²⁰ Ibid., p. 53.

²¹ LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rev. Tradução Maria Lucia Eirado Silva. Revisão e notas de Edison Carneiro. Rio de Janeiro: Ed.UFRJ, 2002.

²² Ibid., p. 285.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

terreiro (assim como as descrições que aparecem em todo o livro das casas onde ela visitou), aos olhos de uma norte-americana de classe média, desenha um espaço de pobreza e de estranhamento ao seu padrão de moradia e individualidade. Visto do ponto de vista dela, uma estrangeira, não acostumada aos padrões de moradia brasileiros, desconhecendo os sentidos que cada item possui no candomblé, o território do terreiro se torna exótico.

Voltei-me para olhá-la para o templo atrás de mim e fui um pouco mais feliz. Fora erigido por Pulquéria após se haver desligado do templo-mãe do Engenho Velho e tornar-se famosa. Para os olhos era apenas uma desconexa construção de barro, tendo acima da porta de entrada um chifre de boi, descorado pelo tempo, sobre dois facões cruzados, símbolos do deus da caça Oxoce, protetor do templo. Comparado com as esplêndidas igrejas católicas, não parecia uma casa de devoção; mas o esplendor de Pulquéria lhe conferia importância para todos os entendidos. Para mim, era pleno de significação.

Voltei à grande sala de cerimônias. Estava pouco iluminada por pequenas lâmpadas elétricas e as pessoas que lá se encontravam à espera se acocoravam e se escarrapanchavam no chão. A sala ocupava toda a largura e a metade do comprimento do templo. O chão fora originalmente coberto por tijolos vermelhos, mas anos e anos de intenso andar e dançar o haviam quebrado em vários pontos. As paredes de barro tinham sido caiadas de azul-claro, avivado com botões-de-rosa, mas agora estavam desbotadas e descascadas. Não havia forro e das vigas do teto pendiam várias lâmpadas elétricas e fitas de papel crepom desbotadas. Muito acima da porta que dava para os quartos sagrados do interior, havia um altar de São Jorge, o Oxoce católico.

Quatro janelas enormes tinham sido cortadas nas paredes, agora fechadas por tapumes de madeira; uma de cada lado da porta de entrada do templo e uma em cada parede lateral. Bancos quebrados estavam empilhados de encontro a uma das paredes. Uma fina poeira branca fluuava constantemente no ar, caída da caiação rachada, e depositava uma mortalha cinza em cima de tudo. As sacerdotisas dormiam ali, à noite, em esteiras.

Como vi depois, um corredor sem luz ligava a câmara cerimonial aos outros cômodos. O chão nu do corredor elevava-se irregularmente fedendo a umidade e substâncias em decomposição. Todas as portas que abriam para o corredor estavam geralmente fechadas, pois as salas e as atividades eram “secretas”.²³

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”.

²³ Ibid., p. 285-286.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

Obra referencial para os discursos de patrimonialização de terreiros, Bastide²⁴ interessa-se em compreender as transformações resultantes do contato entre “civilizações”, entender o sistema de “representações coletivas e gestos rituais”, compreendendo o “candomblé como realidade autônoma, sem referência à história ou ao transplante de culturas de uma para outra parte do mundo”²⁵. Sua percepção do candomblé como um sistema brasileiro que reflete a estrutura social dos negros no território brasileiro, não foi, no entanto, apropriada na ação de preservação do patrimônio; talvez, se esse olhar sobre um produto cultural gerado pela modernidade, próprio do território brasileiro tivesse sido transplantado do discurso para a prática patrimonial, teríamos, hoje, uma outra relação de valorização e proteção dos bens culturais associados às religiões afro-brasileiras.

Essa dificuldade de compreensão da burocracia/academia já era percebida por Bastide em 1961, quando notava a resistência de alguns intelectuais brasileiros em observar o candomblé como uma filosofia (do universo e do homem), dada a origem social e econômica de seus portadores – trabalhadores domésticos e proletários. “É preciso mostrar ainda que tais cultos não são um tecido de superstições que, pelo contrário, subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto”.²⁶

O que o discurso do Estado se apropria é o reforço de Bastide ao processo de *nagoização* dos estudos sobre o candomblé, aos quais ele se dedica por considerá-los os mais puros de todos. Ao mesmo tempo que identifica o candomblé como produto cultural dos negros brasileiros, Bastide considera as casas de candomblé como ilhas de civilização africana, argumento que aparece com reincidência nos processos de tombamento, que acaba na ação de generalização, própria da patrimonialização, tratando a África como um continente uno.

Os yoruba, contudo, não dão o nome de suas localidades natais aos santuários. Mas estes não deixam de ser, também, pedaços da África plantados em pleno coração do Brasil. Não da África profana, mas de uma África mística. A porta de entrada é assinalada pela casa de Exú, do mesmo modo que cada aldeia yoruba possui um altar de Exú no limite que as separa dos campos. Os grandes templos disseminados em toda a extensão da Nigéria são encontrados igualmente no *candomblé*, onde lhes foi dado posição equivalente à posição geográfica que ocupam na África. [...] a casa de Oxalá, no terreiro tradicional Opô Afonjá, é distinta da de Xangô, porque os templos nagô destas duas divindades se encontram em cidades diferentes embora ligadas, Ilé Ifé e Oyo. Vê-se então que o candomblé é uma África em miniatura, em que os templos se tornaram casinhas dispersas entre as moitas, quando as

²⁴ BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961. Biblioteca Brasileira.

²⁵ *Ibid.*, p. 11.

²⁶ *Ibid.*, p. 12.

divindades pertencem ao ar livre, ou então cômodos distintos da casa principal, se são divindades adoradas nas cidades. [...] De qualquer modo, o lugar do culto na Bahia aparece sempre como um verdadeiro microcosmo da terra ancestral.²⁷

Bastide elabora como Carneiro uma planta “ideal” do território do candomblé, indicando o barracão, os quartos e as casas de orixás²⁸. Além disso, descreve a relação que se estabelecem entre as edificações e as histórias dos orixás, bem como de territórios que são extensões do terreiro, mas onde convergem cerimônias e rituais, numa tentativa de descrever o espaço sagrado do candomblé. Sua análise da simbologia do barracão (uma reconstrução simbólica do mundo místico?) onde acontecem as cerimônias públicas e o xiré ocorre na perspectiva de aproximar as formas adaptadas de representação do candomblé com a África

Naturalmente, cada *candomblé* é obrigado a se adaptar ao sítio em que está construído, no alto de uma colina, no flanco de uma elevação; e também às dimensões as vezes extensas, outras vezes mais restritas, do terreno que possui. Haverá, pois, variações em sua construção.²⁹

As casas dispersas no terreiro são casebres de sapé ou de tijolos, como todas as casas da Bahia, quadrangulares, em vez de arredondadas, e que nada têm de africano. O homem se adaptou ao seu novo meio geográfico e cultural; pediu emprestado ao branco as técnicas dos pedreiros, a planta das habitações.³⁰

Essa aura mística, que caracteriza os bens que são alçados à categoria de patrimônio nacional, encontrou espaço e justificativa na obra de Bastide, o que explica a importância que “O Candomblé da Bahia” encontra na construção dos argumentos etnográficos e históricos para o tombamento.

Outro acadêmico que dialoga com as etnografias clássicas das religiões afro-brasileiras buscando compreender o candomblé enquanto sistema cultural, Ordep Serra³¹, utiliza a categoria de “milonga”, desenvolvida pelo Tata Xincaringoma, Esmeraldo Emetério de Santana, para descrever o processo de formação histórica de um background religioso negro (dividida em dois momentos – koiné, organizada nas senzalas, no período da predominância dos povos bantos; e a formação do candomblé, no período de predominância da área cultural jeje-nagô na Bahia), envolvendo indivíduos que compartilharam diferentes línguas, ritos e cantos, provindos de diferentes partes do continente africano, para organizar o que passou a se chamar de candomblé Angola, considerando as disputas, tensões e

²⁷ Ibid., p. 82-83.

²⁸ BASTIDE, op. cit., p. 81.

²⁹ Ibid., p. 86.

³⁰ Ibid., p. 94.

³¹ SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1995.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

antagonismos entre a população negra no Brasil. Ordep, ancorado na teogonia dos candomblés angola, parte da premissa de que essa reunião de etnias produziu um “fundo” comum de crenças e práticas que “favoreceu o florescer de formações religiosas mais ou menos diversificadas a partir dessa base”³².

Seguindo a linha dos etnólogos anteriores, Ordep Serra propõe estudar o modelo jeje-nagô enquanto organização que caracterizou o candomblé “moderno”, composto pelos ritos e estruturas que conhecemos hoje, sem, contudo, prender-se à ideia de um modelo enquanto estereótipo, mas como um recurso de abstração para fins comparativos de ritos. Entendendo o candomblé como um sistema cultural resultante do encontro entre os fon (jejes) e nagô na Bahia do século XIX, trata como “subconjuntos” as religiões afro-brasileiras daí derivadas. Na sua perspectiva, destarte as diferenças entre os ritos ketu, angola, ijexá, jeje, o sistema jeje-nagô funcionaria como uma “estrutura básica comum” onde se verificaria a “milonga” desses elementos.³³ Tentando conceituar o seu argumento sobre a base cultural jeje-nagô, Ordep aponta que,

Neste contexto, modelo designa uma abstração que se reporta a correspondências inferidas comparativamente entre formas institucionais, procedimentos e esquemas simbólicos. Ao falar de modelo, não se postula a invariância dos processos ou das formas, aponta-se a existência de um sentido que interliga as variações encontradas, um padrão que as correlaciona e que permite referi-las a uma matriz comum. Dita matriz não se acha localizada entre os objetos que lhe correspondem, nem constitui seu arquétipo, mas realiza-se neles, na continuidade de uma transação histórica. Quando se adjetiva o modelo em apreço com emprego dos etnônimos jeje e nagô, busca-se identificar os principais protagonistas da transação, denunciados pelas linhas mestras do construto e por ingredientes múltiplos que podem reportar-se aos *Kultbilder* desses povos. Se, em grande número de casos, a forma de organização dos grupos de culto, de ordenamento hierárquico e definição de papéis no seu interior (envolvendo a lógica de sua correlação), assim como o esquema das transações rituais e a gramática dos códigos simbólicos aí manipulados, manifestam padrões reconhecíveis e arranjos recorrentes, é lícito falar num modelo e é natural estudar-lhe a formação. Eis por que considero legítimo falar em modelo jeje-nagô. Mas isso não é ponto pacífico [...]

Repito que, neste caso, ‘modelo’ não quer dizer ‘figurino’ ou ‘protótipo’ ortodoxo, nem corresponde a um rito particular, à liturgia desse ou daquele terreiro. O modelo, insisto, é uma abstração construída a partir do estudo comparativo de diferentes ritos. Considerando a ideologia, a organização e a prática ritual de grupos de culto do candomblé- ou, num âmbito mais amplo, de religiões afro-brasileiras diversas -, nota-se que é possível distinguir subconjuntos no universo pesquisado, de acordo com a presença ou a ausência de certas características que assinalam variavelmente as unidades em apreço. Tais características podem ser referidas, pelo menos em princípio, a vertentes etno-históricas distintas.³⁴

³² Idem, p. 30.

³³ Ibid., p. 43.

³⁴ Ibid., p. 40; 42-43.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

“As águas do Rei” traz severas críticas às obras de pesquisadores do candomblé, como Beatriz Dantas, da qual Ordep questiona a tese da “pureza” do candomblé nagô inculcada por intelectuais que teria criado hierarquia dentro de um mercado de bens simbólicos, defendendo a *agency* do povo de santo na elaboração e reprodução de suas próprias categorias e identidades; assim como Jocélio Teles, cuja obra sobre os candomblé de caboclos teria o panorama reduzido sobre o sistema cultural que unifica as religiões afro-brasileiras, que, para Ordep, falha ao afirmar a inexistência de um Candomblé da Bahia.

Mesmo que a crítica de Serra à tese de Beatriz Dantas tenha fundamento quanto à necessidade de se valorizar a agência do povo de santo na construção das relações com o Estado e com o mundo exterior aos terreiros, é importante apontar que Dantas³⁵ percebeu o poder de influência das etnografias sobre a imagem dos terreiros, estratégia que pôde ser utilizada para distinção do que seria religião de matriz africana da imagem de preconceito que revestia as religiões afrodescendentes. A influência da etnografia na reafirmação também é tema de debate nas obras de Vagner Gonçalves da Silva³⁶ e Stefania Capone³⁷, que defendem o uso da etnografia como uma espécie de normatização no ritual do candomblé. Sobre os efeitos políticos desse cenário intelectual em contato com os terreiros, Lisa Castillo observa que,

Na medida em que alguns terreiros tiveram mais sucesso no processo de legitimar-se socialmente através da visibilidade etnográfica, exaltando as práticas consideradas puras e religiosas e rejeitando ou ocultando as práticas consideradas impuras de feitiçaria e curandeirismo, houve uma reestruturação paralela nas relações de poder entre os terreiros. Tal oposição discursiva alimentou uma visão hierárquica nas diversas práticas religiosas, segundo a qual os valores de alguns terreiros seriam vistos como mais puros, constituindo uma espécie de alta cultura. Ao mesmo tempo, a praxe ritual de outros sacerdotes foi desvalorizada, levando seus terreiros a constituírem uma espécie de periferia no campo religioso afro-brasileiro.³⁸

Processos de Tombamento: matricialidade e africanidade como bases identitárias

Observadas algumas abordagens que as etnografias têm proposto para compreender o universo das religiões de matriz africana, ao longo do século XX, e

³⁵ DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

³⁶ SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e Sua Magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2002.

³⁷ CAPONE, S. . *A busca da África no candomblé. Poder e tradição no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2004.

³⁸ CASTILLO, op. cit., p. 17.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

percebendo a forte influência que a produção acadêmica tem sobre a produção de discurso patrimoniais, apresento algumas observações dessa relação dentro dos processos de tombamento de terreiros pelo Iphan. A análise das interlocuções com as etnografias clássicas está elaborada a partir dos laudos antropológicos que se convencionou integrar os processos de tombamento do Livro de Tombo de Valor Paisagístico, etnográfico e arqueológico, assim como dos pareceres de análise e valoração dos pedidos de tombamento, elaborados por servidores técnicos do Iphan e por membros do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural (necessariamente um especialista na área de patrimônio, urbanismo e ciências humanas). O conjunto desses documentos organiza a valoração que se atribui ao bem tombado e, por isso, direcionam as normas de conservação e todo o processo de preservação dos bens culturais acautelados. Como a bibliografia selecionada dedica-se a analisar o sistema cultural jeje-nagô, selecionei os documentos que integram os processos de tombamento dos terreiros de tradição Ketu, elencados no discurso do patrimônio nacional como as casas “matrizes” do candomblé, reconhecidos entre o final dos anos 1980 e início dos 2000, quais sejam, o Ilê Axé Iya Nasso Oká/ Terreiro da Casa Branca, o Ilê Axé Opô Afonjá, o Ilê Axé Iya Omin Iyamassé/ Terreiro do Gantois, e o Ilê Maroialaji/ Terreiro do Alaketu. Interessa-me observar como a interlocução com as etnografias clássicas sustentou a construção de valores de reconhecimento estruturados nos conceitos de matricialidade, antiguidade e vinculação à tradição africana dos ritos.

O processo de tombamento do Ilê Axé Iya Nasso Oká foi aberto no Iphan no ano de 1982, motivado pelo aumento da pressão exercida pela especulação imobiliária sobre a permanência da comunidade do terreiro no território ocupado por eles desde o século XIX. O documento que justifica a pertinência do pedido de tombamento, intitulado “Notícia Histórica sobre o Ile Nasso Oka”, assinado pela Fundação Pró-Memória traz uma breve história das origens do Candomblé baiano e da fundação da casa, assentando o critério de matricialidade³⁹ como argumento de pertinência do pedido de reconhecimento, tanto para identificar o surgimento da religião quanto para reforçar o vínculo de parentesco entre os terreiros tradicionais Ketu⁴⁰; nesse sentido, a herança cultural passa a ser relacionada à contribuição

³⁹ O conceito de matricialidade vem sendo utilizado (em quase todos processos de tombamento de terreiros) como estratégia retórica capaz de projetar as relações, em redes de parentesco, de diversas casas-filhas espalhadas pelo território nacional, em contraste com “raízes” étnicas de outras casas de candomblé.

⁴⁰ A definição das identidades étnicas que foram atribuídas aos candomblés e às lideranças religiosas que os conformaram daria uma tese, e não cabe no espaço deste ensaio. Basta aqui identificar que se tratam de 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.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

civilizatória africana na narrativa identitária nacional. Em poucas linhas, o texto faz a tentativa de caracterizar a estrutura da comunidade do terreiro da Casa Branca e sua vinculação com o território. A descrição e caracterização do território são retiradas da obra de Edison Carneiro.⁴¹

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 citados pesquisadores e antropólogos brancos, cujos estudos se vinculam ao universo acadêmico, utilizados como base técnico-teórica para endossar o discurso de legado cultural atribuído ao terreiro (Verger, Edison 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. A pressão social, nos autos do processo, materializa-se na participação da intelectualidade e da classe política – existem diversas cartas de apoio de intelectuais, artistas, personalidades públicas e ocupantes de cargos eletivos, que reforçam o valor nacional do bem cultural.

Para além das informações que os documentos regulares da burocracia nos trazem sobre a patrimonialização, o parecer do conselheiro é a peça mais importante do processo de tombamento, pois é sobre ele que se decide o pedido e definem-se os recortes espaciais e valorativos. Nesse sentido, foi fundamental que a argumentação do antropólogo (Gilberto Velho) estivesse no reconhecimento do “candomblé como sistema religioso fundamental na constituição da identidade de significativa parcela da sociedade brasileira”⁴². Para validar a “antiguidade” do candomblé no Brasil e da Casa Branca, para além da informação bibliográfica que consta no conjunto do processo, o parecer traz novamente referências às obras dos intelectuais e estudiosos do candomblé.

Diante dessa constatação, uma contradição se apresenta latente na argumentação oficial em prol da patrimonialização de Terreiros. Se por um lado, a estratégia de conferir caráter de imaterialidade aos valores coletivos que justificam o tombamento busca reverberar a riqueza cultural desses espaços religiosos para a narrativa nacional, algo plenamente presente nessas literaturas etnográficas produzidas no Brasil. Por outro, ao não conseguir reverberar essa riqueza imaterial na valoração das contribuições materializadas que os terreiros apresentam, à exemplo da sua arquitetura singular, nos modos de ocupação do território, as formas de morar e construir e maneira como se utiliza dos recursos naturais, o IPHAN terminou por construir arquétipos valorativos excludentes, algo que não

⁴¹ CARNEIRO, op. cit.

⁴² BRASIL. INSTITUTO DO PATRIMONIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN. Políticas de Acautelamento do IPHAN. Ilê Axé Iyá Nassô Oká/ Terreiro da Casa Branca. v.1. Salvador/BA, IPHAN, 2015, p.158-159.

atualiza a noção de patrimônio, ao contrário, restringe. Essas ausências valorativas, por certo, se refletem na produção acadêmica de referência.

Além disso, o enfoque das etnografias direcionado à compreensão de sistemas culturais aliado ao modelo burocrático [pseudo] “neuro” de ideologias política acabaram por uni-direcionar a valoração dos terreiros de candomblé, evitando narrativas relacionadas ao conceito de liberdade ressignificado no espaço das comunidades de terreiro e de ressignificação identitária da população afrodescendente no Brasil; esse modelo uni-direcionado de patrimônio afro-brasileiro não considera sequer a referência cultural do conceito de território que essas comunidades vêm construindo nos espaços onde ocorre a ausência da presença do Estado.

Quinze anos depois do tombamento do Terreiro da Casa Branca, o discurso de valor cultural do processo de tombamento do Ilê Axé Opô Afonjá, apesar de mais amadurecido e melhor elaborado, ainda se mantém preso às narrativas etnográficas clássicas. O texto antropológico de Antonio Riserio dá apenas um panorama das características do candomblé (enquanto instituição), sem especificar os aspectos específicos que organizam a comunidade do Opô Afonjá, objeto da patrimonialização; ficando a dúvida se a estratégia de um argumento sucinto estaria relacionada à tática do “quanto menos dados, menor o risco de errar”, ou na crença de que a fama do terreiro falava por si mesma.

No entanto, o parecer de Márcia Sant’Anna, representando a análise do Iphan sobre o tombamento do Opô Afonjá, fundamenta os valores que justificariam tombamento de terreiros pelo Iphan, citando os nossos conhecidos etnógrafos das religiões afro-brasileiras, do final do século XIX até a primeira metade do século XX. Essa fundamentação teórica dos valores que justificariam o tombamento de terreiros construída com base na teoria socioantropológica baseia-se na conexão do território dos terreiros com as reminiscências de África, calcando o argumento da ressignificação das instituições culturais africanas em território brasileiro. Márcia Sant’Anna, avançando na produção epistemológica do patrimônio, destaca importância do território como espaço onde se guardam os elementos mais importantes para o terreiro; delimita uma liturgia espacial (também assentada nas etnografias dos afro-brasilianistas), indicando uma tipologia arquitetônica própria dos terreiros (que toma o modelo nagô como paradigma) que conecta cada elemento da comunidade com a herança africana – ideia de recriação cultural das instituições africanas reproduzida na arquitetura e na geografia dos terreiros. O valor patrimonial ultrapassa a ideia das edificações dos terreiros e avança para as áreas de preservação ambiental, aspecto fundamental para o ritual, adicionando um elemento que não é central nas etnografias

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

clássicas, o tema da perda dos espaços verdes em razão do crescimento urbanos e das questões imobiliárias.

Para além da contribuição etnográfica da primeira metade do século XX, a história de fundação do Opô Afonjá é descrita a partir das obras de Renato da Silveira (“Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Ocidente”, 1988) e de Mestre Didi (“História de um terreiro nagô”, 1988), a partir de sua relação ancestral com o Terreiro da Casa Branca e da fundação associada à cisma da sucessão de suas Iyalorixás.

Ao fim, para defender o argumento do tombamento, o parecer endossa a narrativa de pureza do rito, da antiguidade, da matricialidade e tradição cultural, construídas a partir das etnografias de Nina Rodrigues, Edson Carneiro, Donald Pierson, Landes, Juana Elbein, justificando a preservação do terreiro a partir desses critérios, que acabam por enquadrar o terreiro nos valores de autenticidade, excepcionalidade e monumentalidade que estão na base da normativa do tombamento federal.

Como ratificação dos documentos anteriores, o parecer da conselheira do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, em meio à repetição dos argumentos expostos anteriormente, utiliza elementos para descrever o axé de forma a desconstruir o preconceito do conselho com os terreiros, quase sendo, ela mesma, pega pelas armadilhas do discurso elitista do patrimônio, mesmo passados quinze anos das dúvidas que pairavam sobre o processo do Terreiro da casa Branca.

Ordep Serra, atestando o valor etnográfico do Ilê Axé Iya Omin Iyamassé/Terreiro do Gantois, no laudo antropológico do processo tombamento, reforça os argumentos conferidos na ocasião do tombamento do Terreiro da Casa Branca e do Ilê Opô Afonjá sobre a pureza ritual, antiguidade e tradição da casa, como uma das matrizes do candomblé brasileiro. Esse embasamento “científico” calcado na obra de acadêmicos que realizaram estudos históricos ou etnográficos sobre o candomblé brasileiro é utilizado, por mais de uma vez, para fortalecer a justificativa de valor que a intelectualidade já atribuía. Ou seja, o valor que justifica o tombamento se edificar sobre a importância dada pela intelectualidade, como também pelo discurso que essa elaborou sobre as casas.

[...] Com efeito, as Exposições de Motivos que fundamentaram a deliberação do egrégio conselho nessas duas oportunidades fizeram ampla referência ao pristino grupo de culto que deu nascimento não só a Casa do Engenho Velho e ao templo de Afonjá como também ao Terreiro do Gantois, assinalando a importância daquele núcleo fundador e de sua obra para a história cultural de nosso país. É digno de nota que a origem comum das três Casas não padece dúvidas: constitui dado bem assente, confirmado por inúmeros estudiosos. As comunidades envolvidas não apenas o reconhecem e declaram, como sempre fazem questão de lembra-lo; as Exposições

evocadas só o reiteram. Os atos em que se deu a homologação do tomo dos monumentos citados oferecem, pois, o apoio de diplomas legais da máxima respeitabilidade à tese argumentada no presente laudo.⁴³

Já no tocante a documentação de caráter científico que interessam ao assunto, e confirmam a excepcional significatividade do monumento em apreço, uma vasta bibliografia pode ser invocada: inúmeros estudiosos fazem referência ao Terreiro do Gantois, lembram suas origens, assinalam seu prestígio, indicam seu valor e destacam sua importância. Os registros se sucedem ao longo de muitas décadas, por dois terços de século. Baste invocar, a propósito, a autoridade de Nina Rodrigues (1935;1945), Manuel Querino (1938), Edison Carneiro (1948), Arthur Ramos (1940), Melville J. Herskovits (1943), Donald Pierson (1945), Ruth Landes (1967), Roger Bastide (1961;1989), Pierre Verger (1957;1962;1981), Vivaldo da Costa Lima (1977;1981;1984;2000), Deoscóredes Maximiliano dos Santos (1962), Juana Elbein dos Santos (1986), Marco Aurélio Luz (1995), Kátia Matoso (1988), Muniz Sodré (1988), Maria Stella de Azevedo Santos (1993), Ralph Becker (1995), Ordep Serra (1997), H.J. Drewaal&J.Mason (1998), Volney J.Berkenbrook (1999), Renato da Silveira (2000).⁴⁴

Apesar da crítica que Ordep realiza da obra de Beatriz Góis Dantas⁴⁵, o próprio autor, em seu laudo antropológico sobre o Terreiro do Gantois, recupera algumas das ideias de distinção entre as casas de candomblé que ela discute. A ausência de “fala” 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. Mesmo as composições políticas e econômicas da comunidade ficam subtraídas do laudo, apesar da afirmativa de Serra sobre as formas elaboradas de “arsenal político” do povo de santo.

Mas o arsenal político do povo-de-santo não se limita ao recurso das alianças assim travadas, é bem maior. Os terreiros em si são formas institucionais muito estratégicas neste sentido. Afinal, trata-se de organizações populares que concentram amplas redes sociais e que se multiplicam de forma crescente, lidando, em diversos níveis, com diferentes esquemas de poder.⁴⁶

Não se pode negar que o laudo antropológico realize uma descrição muito mais densa da constituição da comunidade do Terreiro do Gantois (Egbé), informando como se dão as etapas de vinculação dos indivíduos com a casa (através da iniciação), suas características sociais e identitárias, bem como dos membros da comunidade que habitam o espaço

⁴³ SERRA, Ordep. Processo de Tombamento n 1471-T-00, fls.69. Grifo do autor.

⁴⁴ Ibid., fls.70.

⁴⁵ Em “Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil”, Beatriz Dantas analisa como, ao longo do século XX, o protagonismo da intelectualidade na construção da categoria de “pureza nagô” como chave de análise das religiões afro-brasileiras foi fundamental para a consolidação de discursos de poder, pureza e prestígio entre algumas casas de candomblé. DANTAS, op. cit.

⁴⁶ SERRA, Ordep, op. cit., p. 48.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

residencial. A potência do laudo reside na referência que aponta para o terreiro como “um lugar de origem”, ou seja, um território onde renascem os filhos da casa, associação simbólica inédita, até então. Essa evolução etnográfica do processo do tombamento do Terreiro do Gantois é acrescentada pela descrição da sociedade civil⁴⁷ e de seus membros (internos e externos ao egbé), que aparecem como estruturas importantes para a preservação do patrimônio, dada a sua função de representação dos interesses da comunidade do axé e de gestão dos bens da casa.

O parecer técnico da arquiteta Márcia Sant’Anna, no processo de tombamento do Ilê Axé Iya Omin Iyamasse, recupera a análise realizada sobre a formação étnica que teria organizado o contexto para o surgimento do candomblé (presente nos outros processos de tombamento de terreiros) e descreve como as etnografias das religiões afro-brasileiras construíram uma ideia de arquitetura de terreiros calcada no modelo jeje-nagô. Mais uma vez, a contribuição teórica de Bastide é referenciada ao ter associado o espaço geográfico dos terreiros às formas de organização espacial africana (a imagem das “pequenas Áfricas”), argumento que seria reincidentemente utilizado para a gestão da preservação do patrimônio de terreiros, e não apenas na retórica do tombamento, mas na caracterização a-histórica e tribal que o Estado brasileiro reproduz sobre o continente africano. Esse modelo arquitetônico jeje-nagô,

[...] compõe-se de uma área de acesso público, semi-público e restrito onde são edificadas o templo principal, diversos santuários isolados, assentamento e habitações permanentes ou temporárias de membros da comunidade de culto. Além dessa área que alguns antropólogos denominam de ‘espaço urbano’ ou urbanizado, o terreiro de candomblé possui ainda uma outra, menos domesticada e mais selvagem, denominada ‘o mato’ onde, entre as árvores e arbustos sagrados e, eventualmente, uma fonte, encontram-se as plantas e ervas necessárias à realização dos cultos.⁴⁸

Por fim, o dossiê de tombamento do Ilê Maroialaji/ Alaketu, como os anteriores, subsidia os valores que justificam o reconhecimento do terreiro como Patrimônio Cultural do Brasil, para além da centralidade como o tema da realeza ancestral é tratado, o personalismo de Olga do Alaketu é comparado a outros importantes personagens fundadores da história do candomblé, e sua personalidade se confunde com a fama do terreiro e da tradição Ketu. Considerada rainha do candomblé, em parte pela memória mítica de seus ancestrais, em parte pelas redes, títulos e circuitos por ela construídos ao longo da vida (representou o Itamaraty

⁴⁷ No caso do Gantois, a sociedade civil é representada pela Associação de São Jorge, que foi fundada em 1849 e cujo estatuto tem passado por atualizações desde então.

⁴⁸ SANT’ANNA, Márcia. Processo de Tombamento n.1471-T-00, fls.89.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

em diversas oportunidades em territórios da diáspora negra e foi recebida com a diplomacia de uma aristocrata do sagrado). O conjunto de informações reunidas sobre o terreiro do Alaketu para o seu processo de tombamento, organizado e redigido pelo antropólogo Júlio Braga, estrutura a justificativa para o tombamento apoiado nos valores de matricialidade, autenticidade, ancestralidade e prestígio, construído a partir das redes de contatos políticos nacionais e internacionais da família Arô, destacados como distintivos dessa casa para toda a comunidade Ketu no Brasil e no continente africano. Argumentando em prol do reconhecimento do terreiro com uma das principais matrizes civilizatórias no Brasil, Júlio Braga afirma que

[...] a tradição de sua casa que rememora, e até mesmo reinventa suas ligações com um parentesco de prestígio – por ser africano e por ter ligações com uma família real – é elemento fulcral de sua identidade étnica assentada na preservação do parentesco longínquo. Este sentimento de pertencer a uma família de prestígio alcança os seus descendentes, filhos, filhas, e netos, reforçando neles a noção de identidade étnica. [...] E Olga do Alaqueto se coloca no ponto de intercessão entre o passado africano, glorificado pela sua nobre ascendência e o presente de seus descendentes praticamente todos integrados ao candomblé pela via da iniciação, transmitindo a todos o saber religioso e fixando suas memórias a lembrança de um parentesco miticamente recuperado.⁴⁹

Da tradição jêje-nagô que seus ancestrais, desde o tempo de Maria do Rosario, Otampê Ojarô, têm parcela importante na elaboração desse prestigiado sistema de crença, no cômputo das tradições religiosas africanas aqui redefinidas nas diferentes vertentes dos candomblés no Brasil. Por tudo isso, o terreiro do Alaqueto, o Ilê Maroiá Laji se destaca como uma das principais casas matriciais dos candomblés e prima pelo absoluto respeito à tradição que ali se implantara.⁵⁰

A narrativa de pertencimento à realeza de Ketu através do parentesco consanguíneo atribuída à família de Otampê Ojaro, fundadora da tradição da casa, cuja origem remonta a fins do século XVIII, presente nos autos de tombamento do terreiro Ilê Maroiá Laji, inicialmente levantada por Vivaldo da Costa Lima⁵¹, reforçada pelos diversos depoimentos fornecidos pela Iyalorixá mais famosa da casa, Olga de Alaketu, e consolidada nos dois laudos antropológicos que subsidiam o processo de tombamento do terreiro pelo Iphan, constitui-se como uma das bases da cismogênese da tradição Ketu no Brasil (junto com o Terreiro da Casa Branca), capaz de influenciar no comportamento e no sistema de valores de comunidades de candomblé espalhadas pelo território nacional.

⁴⁹ BRAGA, Julio. Processo de Tombamento n 1481-T-01, p.72.

⁵⁰ BRAGA, J. Ibid., p. 79.

⁵¹ LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupoais*. 2.ed. Salvador: Corrupio, 2003.

O parecer técnico, defendido novamente pela arquiteta e servidora do Iphan, Márcia Sant'Anna, que defere o pedido de tombamento e referenda a validade dos documentos apensados ao processo, reforça a narrativa de fundação mítica descritas por Júlio Braga e Renato da Silveira, nos laudos antropológicos e que atribuem a realeza do povo de Ketu à tradição que é cultuada até hoje no Terreiro do Alaketu, pelos descendentes das famílias Arô e Laji. Essa entronização, dentro de um processo administrativo, do Ilê Maroialaji como uma das raízes do candomblé, não se reflete na relação com que o órgão de patrimônio e seus técnicos têm se relacionado com a comunidade do Alaketu, talvez pela carência de narrativas etnográficas clássicas sobre a casa, reiterando nosso argumento da valoração aristocrática que a produção acadêmica conecta no processo de tombamento (o que, por exemplo, não acontece com os terreiros do Opô Afonjá e Gantois, que gozam de outro tipo de prestígio e tratamento dentro do aparelho estatal).

A presença simbólica da África, herança francesa em nossa forma de analisar as sociedades, faz-se presente na descrição da distribuição espacial das casas de orixás e na forma coletiva de ocupação do terreno. Essa especificidade territorial dos terreiros de candomblé é destacada no Parecer de Márcia Sant'Anna como um dos fatores de autenticidade do terreiro do Alaketu, retomando a atributo de “pequenas Áfricas” dedicado aos terreiros da Bahia, difundido por Bastide e Verger.

[...] o terreiro do Alaketo é um “pedaço do céu de Keto” na Bahia. Mais que uma reconstituição de aspectos da pátria perdida e devastada, corresponde à re-fundação desse reino no Brasil por um ramo de uma das suas linhagens reais. De fato, seus dirigentes sempre se comportaram como embaixadores junto ao poder constituído, como guias espirituais e líderes de seu povo.⁵²

[...] A organização espacial do terreiro de candomblé reproduz, em suma, a reunião, no Brasil, dos cultos africanos dispersos num vasto território e simboliza a união de distintos grupos étnicos sob o jugo da escravidão. Testemunha, enfim, a forma original e criativa como essa união foi alcançada.⁵³

Apesar da interessante interpretação dos termos empregados nos ritos das religiões de origem africana demonstrarem que se tratam de religiões “nacionais” e não mais africanas, os pareceres do Iphan reproduzem a caracterização do legado africano no Brasil e definem a *patrimonialidade* das casas de axé. Mesmo que na atualidade o discurso da contribuição cultural da população afro-brasileira tenha saído da completa subjetividade, a

⁵² SANT'ANNA, Márcia. Processo de Tombamento n 1481-T-01, p.161.

⁵³ SANT'ANNA, Ibid., p. 166.

Outros Tempos, vol. 15, n. 26, 2018, p. 187 - 208. ISSN: 1808-8031

narrativa patrimonial do legado africano está ainda associada a questões intangíveis (como a religiosidade, dança, música, língua) e precisa caminhar em direção à materialidade dessa contribuição.

Considerações Finais

Mesmo que distanciados quase um século, as etnografias clássicas das religiões afro-brasileiras e o discurso patrimonial (reproduzido nos tombamentos de terreiros) tendem a remeter a uma herança africana amorfa e indeterminada social e historicamente. Para além da carência de um olhar mais ampliado sobre as contribuições civilizatórias dos negros, ainda há muito que se explorar na narrativa do candomblé enquanto território de resistência cultural.

É preciso reatualizar o olhar sobre as etnografias, os etnólogos, as comunidades de terreiro e sobre a preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro, buscando não incorrer em um olhar “congelado” e estanque das comunidades de terreiros; para além da diversidade étnica a ser alcançada no discurso do patrimônio nacional, é preciso libertar-se da noção de modelos para caracterizar os terreiros que solicitam algum tipo de reconhecimento cultural, com o risco de incorrer em frustrações, simulacros (a própria categoria de patrimônio já não é?!) e perpetuação de práticas racistas, uma vez que restringir a patrimonialização a um circuito aristocrático palatável ao entendimento ocidental-cristão é reforçar distinções e disputas entre as comunidades.