Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Juliana da Mata Cunha

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

Rio de Janeiro-RJ

2018

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Juliana da Mata Cunha

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

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.
Orientadora: Joseane Paiva Macedo Brandão
Supervisor: Philipe Sidartha Razeira

Rio de Janeiro-RJ

2018

C972q CUNHA, Juliana da Mata.

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/ Juliana da Mata Cunha – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2018.
138 f.

Orientadora: Joseane Paiva Macedo Brandão

Dissertação (Mestrado) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2018.

1. Gestão compartilhada 2. Terreiros 3. Participação Social 4. Tombamento I. Título

CDD -306

Elaborado por Adriana Wolf Nogueira – CRB 7/5564

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Juliana da Mata Cunha

***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**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.

Rio de Janeiro, 25 de setembro de 2018

Banca examinadora

_____

Joseane Paiva Macedo Brandão (Orientadora) – PEP/MP - IPHAN

_____

Philipe Sidartha Razeira (Supervisor)
Superintendência do IPHAN em Pernambuco

_____

Marcia Sant'Anna – FAU/UFBA - PEP/MP - IPHAN

_____

Desiree Ramos Tozi – DPI/IPHAN

DEDICATÓRIA

Ao meu amado pai, Orlando Figueiredo da Cunha,
que sempre incentivou e comemorou todas as minhas conquistas;
À minha mãe, Sandra Maria da Mata,
meu maior exemplo de força e obstinação;
Ao meu companheiro, Philipe Sidartha Razeira,
amor, incentivador, companheiro, revisor e crítico de texto;
À todas as comunidades de terreiro,
agentes por excelência na preservação do patrimônio
cultural afro-brasileiro,
dedico este trabalho a vocês, que têm minha eterna gratidão!

AGRADECIMENTOS

Ao Sr. Manoel Papai e à comunidade do *Ilê Obá Ogunté*/Sítio de Pai Adão, meus mais sinceros e respeitosos agradecimentos pela receptividade, colaboração e participação. Assim como aos representantes dos terreiros tombados que me receberam na Bahia e prestaram valorosa contribuição a este estudo, especialmente aos representantes do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* - Casa Branca; do *Ilê Axé Opô Afonjá*; do *Ilê Axé Iyá Omim Iyamassê* – Gantois; do Terreiro *Manso Banduquenqué* – Bate Folha; do Terreiro do *Alaketo*, *Ilê Marioá Láji*; da Casa de *Oxumaré - Ylê Oxumaré Araká*; do Terreiro de Candomblé *Jeje-Mahi Zogbodo Male Bogun Seja Unde* – "Roça do Ventura"; e do Terreiro *Omo Ilê Agbôula*, de culto a *Egungun*. São todos pessoas de muito axé e altamente comprometidas para com a preservação dos terreiros, suas tradições e práticas culturais, que me possibilitaram compreender a difícil gestão já realizada pelas comunidades de terreiro e os principais problemas na relação com o Estado, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e o tombamento.

À equipe do Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural do Iphan, toda a minha admiração e respeito pelo trabalho brilhante que desenvolvem. Devo a vocês muito do que aprendi sobre o campo do patrimônio cultural, Iphan, e sobretudo em relação ao amor e militância que todos cultivamos no exercício cotidiano do trabalho no Iphan.

À minha prezada orientadora Joseane Brandão, que pacientemente discutiu e revisou inúmeras versões de textos e muito contribuiu para a lapidação do tema, desenvolvimento da pesquisa e abordagem antropológica. Grata pela compreensão, paciência e valiosa contribuição crítica e teórica.

À Prof.ª Marcia Genésia de Sant'Anna, ex-servidora do Iphan, atual professora adjunta da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professora colaboradora, desde 2010, do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio (PEP-MP) do IPHAN, que contribuiu com o processo histórico de tombamento de terreiros no âmbito do Iphan, com a minha formação no âmbito do Mestrado do Iphan e especialmente com sua entrevista para com esse trabalho, no que pude tirar várias dúvidas e aprender bastante com sua a experiência e arcabouço profissional.

Aos colegas do Iphan que me ajudaram a repensar nossa atuação enquanto técnicos, compartilhando suas respectivas experiências e saberes acumulados na aplicação da política federal de patrimônio cultural voltada ao atendimento das demandas de povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas. Gratidão à Giorge Bessoni (Iphan-PE), Carolina Di Lello (DEPAM/Iphan), Marinalva Batista Santos (Iphan-BA), Karina Lira (DEPAM/Iphan) e Izaurina Maria de Azevedo Nunes (Iphan-MA), que incentivaram e contribuíram com o estudo e contatos de representantes dos terreiros.

Especialmente à Desiree Ramos Tozi, colega de Iphan, amiga e uma das primeiras pessoas a me instigar à realização desse trabalho. Foi a pessoa que contribuiu de diferentes formas e maneiras em todas as etapas de construção dessa dissertação, desde a proposição inicial do tema, à pesquisa de campo – com garantia de hospedagem e transporte –, além da articulação junto aos terreiros tombados na Bahia, também foi fonte de pesquisa, participou da banca de qualificação e por fim na banca de defesa. Meus agradecimentos mais do que especiais a você! É um grande privilégio contar com sua amizade, experiência, conhecimento e apoio!

Aos colegas e amigos mais próximos que contribuíram com livros, CD's, artigos, revisões críticas, fontes documentais e até mesmo com importantes momentos de descontração. Especialmente ao setor de Patrimônio Imaterial do Iphan-PE, nas pessoas de Giorge Bessoni, Graça Villas, Romero Oliveira, Lívia Silva, Aurélio Velho e Aline Bonfim, e aos nossos queridos pepistas Débora Nadine e Iuri Cesário. À Frederico Almeida e Cremilda Martins, que acreditaram e incentivaram este estudo. E sobretudo, às amigas que me socorrem com revisões acuradíssimas, Alissá Grimuza, Mariana Neumman e Eliane Araújo.

À minha mãe e irmã, agradeço o apoio, a torcida, o cuidado, o carinho e toda a compreensão pelos momentos de ausência. Certamente, foram momentos muito intensos esses vividos durante o Mestrado, no entanto, creio que saímos todos mais fortes e unidos ainda.

À Philipe, gratidão pelo amor, companheirismo, todo o cuidado e preocupação, além é claro da revisão crítica final da dissertação.

Por fim, grata ao axé de nossos ancestrais!

Temos o direito de ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza;
e temos o direito de ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza.
Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças
e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades.
Boaventura de Souza Santos. Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

RESUMO

Neste trabalho analiso o processo de instrução do tombamento do *Ilê Obá Ogunté*/Sítio de Pai Adão, em Recife, Pernambuco, pelo Iphan, que, tendo em vista a democratização da política federal de patrimônio e as novas diretrizes em relação aos bens culturais de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, buscou garantir a participação social da comunidade do terreiro tendo em vista uma futura gestão compartilhada do patrimônio. A partir de pesquisa documental nos processos de tombamento de terreiros já realizados em âmbito federal e de entrevistas junto aos membros e representantes desses terreiros e com técnicos do Iphan que acompanham a gestão dessas casas, busquei analisar como se deu a patrimonialização desses bens. Fontes que possibilitaram problematizar a legislação de que órgão dispõe para tal, a instrução dos referidos processos e a gestão desses patrimônios pelo Iphan e pelos terreiros. Contudo, tomei como estudo de caso, o processo participativo de instrução do tombamento do *Ilê Obá Ogunté*/Sítio de Pai Adão, visando discutir a aplicabilidade das novas diretrizes institucionais de identificação, reconhecimento, proteção e salvaguarda do patrimônio cultural de terreiros, estabelecidas por meio da Portaria Iphan nº 194, de 18 de maio de 2016, e as possibilidades de participação social de sua comunidade especificamente nesse processo de patrimonialização. Por fim, a dissertação traz reflexões sobre o desenvolvimento de uma Política Pública Federal de Patrimônio no âmbito da preservação de terreiros e sobre a sua democratização por meio da participação social e gestão compartilhada das casas já tombadas pelo Iphan. Para tanto, ponderamos sobre os conceitos de participação, gestão compartilhada e comunidade em voga nas políticas públicas atuais, considerando as possibilidades e limitações da aplicabilidade dessas noções no âmbito da patrimonialização de um terreiro pelo Iphan.

Palavras-chave: tombamento; terreiros; participação social; gestão compartilhada.

ABSTRACT

In this work I analyze the process of recognition of the Ilê Obá Ogunté / Sítio de Pai Adão site in Recife, Pernambuco, by the National Historical and Artistic Heritage Institute-Iphan, which, in view of the democratization of the federal heritage policy and the new guidelines in relation to the cultural assets of Traditional Peoples and Communities of African Origins, sought to ensure the social participation of the candomblé community in view of a future shared management of the heritage. Based on documentary research in the landfill processes already carried out at the federal level and interviews with the members and representatives of these terreiros and with Iphan technicians who accompany the management of these houses, I have tried to analyze how the assets were patrimonialized. Sources that made it possible to problematize the legislation of which organ is available for such, the investigation of said processes and the management of these assets by Iphan and the terreiros. However, I took as a case study the participative process of instructing Ilê Obá Ogunté / Sítio de Pai Adão, in order to discuss the applicability of the new institutional guidelines for the identification, recognition, protection and safeguarding of the cultural heritage of terreiros, established through of Iphan Ordinance no. 194, dated May 18, 2016, and the possibilities of social participation of its community specifically in this patrimonialisation process. Finally, the dissertation reflects on the development of a Federal Public Heritage Policy in the context of the preservation of terreiros and their democratization through social participation and shared management of the houses already registered by Iphan. In order to do this, we consider the concepts of participation, shared management and community in the current public policies, considering the possibilities and limitations of the applicability of these notions in the scope of patrimonialization of a terreiro by Iphan.

Keywords: cultural heritage; terreiros; social participation; shared management.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Foto do Sítio de Pai Adão. Fonte: Acervo Fundarpe p. 65

Figura 2 - Felipe Sabino da Costa, mais conhecido como Pai Adão (1877-1936) p. 66

Figura 3 - Foto atual do interior da capela do Sítio de Pai Adão p.70

Figura 4 - Material apreendido em Xangôs pela polícia no Recife (PE) – mar./1938. Fotógrafo: Luís Saia p.71

Figura 5 - Notícia do falecimento de Pai Adão no Diário de Pernambuco, Recife, 28/03/1936 p.72

Figura 6 - Foto da Troça O Bagaço É Meu com a Igreja de São Pedro dos Clérigos ao fundo, 1989 (Foto: Katarina Real, Acervo Fundaj) p.75

Figura 7 - Batuque do Maracatu Nação Raízes de Pai Adão, na Abertura do Carnaval (Dossiê de Registro do Maracatu Nação, Acervo Iphan) p.75

LISTA DE SIGLAS

AMANPE	Associação dos Maracatus Nação de Pernambuco
CIAGS	Centro Interdisciplinar de Desenvolvimento e Gestão Social
DEPAM	Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização
DPI	Departamento de Patrimônio Imaterial
GTIT	Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros
INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MAMNBA	Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia
MDS	Ministério de Desenvolvimento Social
PEP-MP	Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio
PMAF	Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SHM	Serviço de Higiene Mental
SICONV	Sistema de Convênios
STF	Supremo Tribunal Federal
SUCOP	Superintendência de Conservação e Obras Públicas de Salvador
UFBA	Universidade Federal da Bahia

SUMÁRIO

RESUMO 9

ABSTRACT 10

LISTA DE FIGURAS 11

LISTA DE SIGLAS 12

INTRODUÇÃO 14

1 CAPÍTULO - DEMANDAS DE PROTEÇÃO: O TOMBAMENTO DE TERREIROS PELO IPHAN E A DEMOCRATIZAÇÃO DA POLÍTICA FEDERAL DE PATRIMÔNIO 23

1.1 O Decreto Lei n. 25/37 e o tombamento de terreiros pelo Iphan 23

1.2 Conceito de patrimônio cultural ampliado e pressupostos teóricos associados 28

1.3 Comunidades de terreiro no âmbito das Políticas Públicas 30

1.4 Análise dos processos de tombamento realizados pelo Iphan 33

1.5 Sobre a criação do Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de terreiros – GTIT/Iphan 44

1.6 A perspectiva dos terreiros tombados 48

1.7 Sobre a gestão dos terreiros tombados 52

2 CAPÍTULO - O *ILÊ OBÁ OGUNTÉ*: A COMUNIDADE DO SÍTIO DE PAI ADÃO 70

2.1 Aspectos históricos da comunidade do Sítio de Pai Adão 70

2.2 Representatividade, hierarquia, poder e conflitos no Sítio de Pai Adão 83

2.3 A participação social no tombamento do terreiro 90

3 CAPÍTULO – *QUEM PODE MAIS QUE O DONO DA CASA?* PARTICIPAÇÃO SOCIAL E GESTÃO COMPARTILHADA NO ÂMBITO DO TOMBAMENTO DO *TERREIRO OBÁ OGUNTÉ* 105

3.1 A instrução do processo de tombamento do Terreiro *Ilê Obá Ogunté* 105

3.2 Sobre a proposta de gestão compartilhada do bem 108

3.3 Considerações sobre participação social e democracia participativa 117

3.4 Tornando o familiar exótico e o exótico familiar 119

CONSIDERAÇÕES FINAIS 123

REFERÊNCIAS 126

INTRODUÇÃO

"Quem pode mais do que o dono da casa?" corresponde a um trecho traduzido da toada cantada para *Ossain*[1] por integrantes da comunidade do terreiro *Ilê Obá Ogunté* no CD *Sítio de Pai Adão, Ritmos africanos no Xangô do Recife*. Trecho que tomei emprestado para aludir ao tema da participação social e da gestão compartilhada deste mesmo terreiro no âmbito do processo de instrução de seu tombamento pelo Iphan. Isto porque a partir da questão apresentada, podemos refletir sobre a própria história do processo de reconhecimento de casas religiosas de matrizes africanas como patrimônios culturais brasileiros.

Questão que traz à tona a polêmica em torno da aplicabilidade do instrumento do tombamento a um bem cultural "dinâmico" por sua própria natureza, história e doutrina religiosa; que remete à necessidade de consideração de tais aspectos na gestão do bem cultural, assim como às recentes iniciativas do Iphan e das comunidades tradicionais de terreiro no sentido de garantir uma participação social efetiva em processos de patrimonialização e gestão compartilhada destes patrimônios, sem ferir princípios legais e tradições religiosas.

Esta pesquisa teve como motivação inicial refletir sobre o desenvolvimento de um plano de conservação e a salvaguarda do terreiro *Ilê Obá Ogunté*, popularmente conhecido como *Sítio de Pai Adão*, um dos terreiros mais tradicionais do Recife, considerado a casa matriz do Xangô pernambucano e tombado como patrimônio cultural do Estado de Pernambuco desde 1985. [2]

O Xangô, em Pernambuco, é a denominação comum dada à algumas das tradicionais casas de matriz africana que praticam o candomblé, culto aos orixás; sendo também designação do "orixá iorubano, senhor dos raios e do trovão",[3] personagem central de vários mitos heroicos iorubanos.

Quando iniciei a pesquisa do mestrado, em novembro de 2015, o Sítio de Pai Adão já se encontrava em processo de tombamento desde 2009. Naquele momento a

[1] Orixá iorubano associado às folhas litúrgicas e medicinais. In: CD Sítio de Pai Adão, Ritmos africanos no Xangô do Recife. Toada para Ossain. Recife: A Barca Maracá Estúdio/Estúdio Fábrica/Fundarpe, 2005.

[2] O Terreiro *Ilê Obá Ogunté*/ Sítio de Pai Adão foi tombado em âmbito estadual em 1985.

[3] LOPES, Nei. XANGÔ. In: Enciclopédia da Diáspora Africana. São Paulo: Selo Negro, 2004, p. 687.

equipe da Superintendência do Iphan em Pernambuco desenvolvia o parecer de tombamento do bem em conjunto com técnicos do Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização – DEPAM/Iphan, havendo indicativos de que o tombamento sairia em breve. Eu iniciava o Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-Iphan como discente e havia escolhido esse processo para desenvolver estudo no âmbito da pós-graduação.

Finalizado o Parecer Técnico pela equipe que estava responsável pela instrução do processo no âmbito da Superintendência do Iphan em Pernambuco e do Departamento de Patrimônio Material-DEPAM do Iphan em Brasília, este seria encaminhado à Câmara de Patrimônio Material do Conselho Consultivo do Iphan para decisão acerca do tombamento provisório, restando posteriormente, apenas a definição das normas de intervenção pela equipe técnica do Iphan-PE para conclusão da fase de instrução do processo e seu encaminhamento para votação final sobre tombamento no âmbito do Conselho Consultivo.[4]

O processo de tombamento deste bem foi motivado pelo babalorixá do terreiro, Manoel do Nascimento Costa, que atende por "Manoel Papai", neto de Pai Adão, que foi um dos mais famosos sacerdotes religiosos de terreiro do Estado de Pernambuco no início do século XX.

Com vistas a obtenção de subsídios para instrução do processo, entre os anos de 2010 e 2012, a Superintendência do Iphan em Pernambuco promoveu uma licitação para a contratação de uma empresa com vistas à realização do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC)[5] do *Ilê Obá Ogunté*,[6] além de estudo histórico e

[4] Conforme os trâmites da Portaria SPHAN/MinC nº 11, de 11 de setembro de 1986, que consolida as normas de procedimento para processos de tombamento.

[5] "O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) é uma metodologia de pesquisa desenvolvida pelo Iphan para produzir conhecimento sobre os domínios da vida social aos quais são atribuídos sentidos e valores e que, portanto, constituem marcos e referências de identidade para determinado grupo social. Contempla, além das categorias estabelecidas no Registro, edificações associadas a certos usos, a significações históricas e a imagens urbanas, independentemente de sua qualidade arquitetônica ou artística. A delimitação da área do Inventário ocorre em função das referências culturais presentes num determinado território. Essas áreas podem ser reconhecidas em diferentes escalas, ou seja, podem corresponder a uma vila, a um bairro, a uma zona ou mancha urbana, a uma região geográfica culturalmente diferenciada ou a um conjunto de segmentos territoriais". In: http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/685/ Acesso em 02 fev. 2019.

[6] BRASI. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. RELATÓRIO ANALÍTICO. Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC do *Ilê Obá Ogunté*/ Sítio De Pai Adão (PE). Recife: IPHAN/PE, 2012.

antropológico e levantamento arquitetônico do terreiro. O INRC foi utilizado para identificar atributos de natureza material e imaterial do terreiro, fazendo a identificação e a caracterização dos bens levantados conforme as categorias de celebrações, edificações, formas de expressão, lugares, saberes e modos de fazer. A pesquisa foi feita pela empresa Associação de Pesquisa e Intervenção Social-APIS, que contratou uma equipe multidisciplinar, formada por dois sociólogos, um historiador, uma arquiteta e uma fotógrafa.

Os estudos realizados contemplaram a identificação e o levantamento de informações sobre as referências culturais do sítio junto à membros da comunidade do Sítio de Pai Adão, além de pesquisa sobre a organização, simbolismo e conformação do espaço do terreiro, sua relevância histórica e geográfica entre os terreiros de Xangô do Recife e na própria cidade do Recife, em Pernambuco.

Durante o processo de inventário do Sítio foi constatada a necessidade de promover uma maior mobilização e participação da comunidade do terreiro no processo de instrução do tombamento pelo Iphan, o que se buscou fazer através de um contato mais próximo junto a Manoel Papai, babalorixá da casa. O qual, por sua vez, possibilitou maior acesso ao Terreiro e aos seus membros, especialmente para a realização das entrevistas.

Aliás, dentre as complexidades metodológicas da pesquisa apontadas pela equipe no Relatório Analítico do Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC do *Ilê Obá Ogunté*/Sítio De Pai Adão (PE) foi destacado o tempo destinado ao estabelecimento de uma relação de confiança junto aos membros do terreiro para a obtenção de informações por meio da realização de entrevistas. Ao final do inventário o Babalorixá Manoel Papai recebeu uma cópia digital do INRC, não tendo havido um processo de apresentação e discussão dos resultados da pesquisa realizada junto à comunidade do terreiro.

No momento em que passei a acompanhar a instrução do processo do tombamento, os técnicos responsáveis pela instrução no âmbito da Superintendência do Iphan em Pernambuco eram, o antropólogo Giorge Bessoni e o arquiteto Philipe Razeira. Juntos, eles discutiam com o Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de terreiros – GTIT/Iphan a possibilidade de desenvolver um processo pioneiro de reconhecimento e preservação que contemplasse tanto o tombamento como o registro do Terreiro *Ilê Obá Ogunté*. Proposta inicialmente

aventada pelo Superintendente do Iphan em Pernambuco, Frederico Almeida, que almejava um reconhecimento inédito pelo Iphan-PE, o tombamento e o registro de um terreiro, no caso o *Ilê Obá Ogunté*.

Em função da própria realização do INRC do Terreiro *Ilê Obá Ogunté* com vistas ao tombamento, acreditava-se que era possível também desenvolver uma forma de reconhecimento e preservação que implicasse tanto na conservação da materialidade da casa como a salvaguarda de seus bens culturais de natureza imaterial.

No entanto, o Babalorixá da casa não apresentou grande entusiasmo para com a possibilidade da instrução de um novo processo de Registro, e resolvemos não insistir, dando seguimento somente à instrução do tombamento já em curso. Eu passei a acompanhar a instrução do processo a partir dessas sucessivas reuniões de esclarecimento sobre os processos de registro e tombamento.

Por fim, convencemo-nos de que o babalorixá não se interessara muito pela proposta de Registro do Iphan. Não tendo havido nenhuma solicitação de Registro do Sítio, resolvemos, portanto, limitarmo-nos à instrução do tombamento. Pensamos então, que a minha pesquisa poderia contribuir para mobilizar a comunidade do terreiro com vistas ao desenvolvimento de um Plano de Conservação e Salvaguarda do Sítio de Pai Adão. Ao invés de estabelecermos as normas e os parâmetros construtivos para a proteção do bem no âmbito do Iphan, pensamos que o Plano de Conservação e Salvaguarda poderia contemplar essas normas e parâmetros, só que por meio de um processo de diálogo e colaboração com à comunidade do terreiro.

Esse Plano trataria tanto da materialidade do bem, pensando em parâmetros de conservação das edificações e demais elementos materiais presentes no terreiro como da salvaguarda de aspectos imateriais/simbólicos do bem. Daí a importância da participação da comunidade do terreiro.

No âmbito legal e teórico, tomei como referência primeiramente o que prevê o Artigo 216 da Constituição Federal, que considera como patrimônio cultural, “os bens de natureza material e imaterial, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, incluindo especificamente as suas “formas de expressão”; “seus modos de criar, fazer e viver”; além de “obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às

manifestações artístico-culturais".[7] Além disso, destaco o parágrafo primeiro deste artigo, que preceitua que o Estado realizará a promoção e proteção do patrimônio cultural em colaboração com a comunidade.[8]

Enquanto técnica, historiadora e mestranda recém-chegada à Superintendência de Pernambuco e no Recife, fiquei fascinada com a possibilidade de realizar uma pesquisa que envolvesse um trabalho de construção coletiva junto à **comunidade** de um terreiro. Eu havia sido transferida do Iphan do Acre para o Iphan de Pernambuco no final de 2014, e havia começado a trabalhar na sede em Recife apenas em agosto de 2015, pois antes eu trabalhava no Escritório Técnico do Iphan em Igarassu. Ainda não conhecia muito a cidade e nem o universo dos terreiros locais.

Eu tinha noção de que desenvolver uma pesquisa para o Mestrado Profissional do Iphan significaria apresentar uma dissertação que também atendesse aos interesses da Superintendência, e achava que, enquanto técnica, também acompanharia a instrução do tombamento do Sítio do Pai Adão e a inserção em campo seria facilitada. Especialmente porque o pedido de tombamento havia partido da liderança da **comunidade do terreiro** e ele provavelmente estaria mais aberto a colaborar com informações importante para a instrução do processo. Outro ponto que me deixou mais à vontade era o fato de eu não precisar tocar em assuntos ou temas que geralmente são de maior sigilo, questões religiosas mais delicadas ou resguardadas apenas a quem pertence à religião. Minha pesquisa não seria algo inoportuno ou inconveniente para a comunidade do terreiro, mas sim algo útil à própria preservação e gestão do mesmo enquanto patrimônio cultural reconhecido oficialmente pelo Estado.

No caso, obviamente era necessário construir uma relação de confiança junto ao Babalorixá, uma vez que é considerado a principal liderança do terreiro, e na própria Superintendência do Iphan em Pernambuco. Todavia, eu acreditava ser possível estabelecer um diálogo interessante e muito positivo, desde que respeitasse a hierarquia e organização social existente na comunidade e tivesse em consideração os parâmetros legais adotados no âmbito do Iphan.

---

[7] BRASIL. Constituição Federal (1988). Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão n.º 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais n.º 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo n.º 186/2008. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016. Seção II, Artigo 216.

[8] *Idem*.

Dentre os procedimentos metodológicos adotados, considerei importante estudar primeiro os processos de tombamento de terreiros já efetuados pelo Iphan. Sendo nove terreiros tombados em nível federal, tive a oportunidade de ler todos os processos, principalmente porque já se encontram em versão digitalizada. Analisei documentos como solicitações de tombamento, pareceres técnicos das Superintendências e dos Departamentos de Proteção do Patrimônio Material do Iphan, além de Pareceres jurídicos, Pareceres dos Relatores do Conselho Consultivo e as Atas de reunião desse mesmo Conselho.

Procurei identificar nos pedidos de tombamento as principais expectativas das comunidades que solicitaram os tombamentos; as expectativas das comunidades e do Iphan; critérios usados para análise do valor patrimonial de terreiros no Iphan; os valores atribuídos ao bem pelo Iphan e pelo Conselho Consultivo e novas possibilidades de desenvolvimento de uma Política Pública de Patrimônio que contemple de maneira mais satisfatória a identificação, o reconhecimento e a proteção de suas referências culturais. Apesar de serem documentos estritamente oficiais, foram fundamentais para compreensão da tramitação e interpretação dos discursos dos terreiros que demandavam os tombamentos e dos institucionais, que demonstram como eram instruídos, tramitados, retardados ou acelerados os processos no âmbito estatal.

Tratando-se de documentos institucionais e administrativos, tentei também contextualizar algumas posturas e informações conforme as transformações nas leis federais de preservação do patrimônio, a democratização da política federal de patrimônio e a garantia de participação social nos processos de tombamento.

Entretanto, considerei fundamental não limitar minha pesquisa e análise aos documentos processuais do Iphan, de modo que não ficasse tão restrita à perspectiva institucional. Neste sentido, resolvi realizar pesquisa de campo para ouvir a perspectiva dos terreiros, visitei e entrevistei os membros de terreiros tombados pelo Iphan na Bahia com o objetivo de conhecer suas casas, a perspectiva de seus representantes acerca do tombamento realizado em nível federal, sua importância para a proteção e valorização das casas e comunidades, assim como as dificuldades para com a gestão do bem e para com a relação estabelecida com a Superintendência do Iphan na Bahia.

Infelizmente, sinto que o trabalho de reflexão sobre o meu papel na pesquisa e minha relação de distanciamento e aproximação na análise das perspectivas das comunidades de terreiro e do Iphan só vieram amadurecer com a finalização da

dissertação. Roberto DaMatta e Gilberto Velho foram bem importantes para dirimir algumas questões que me incomodavam durante todo o processo de pesquisa, que caminhou paralelamente à instrução do tombamento do Terreiro *Ilê Obá Ogunté*. Tornar o familiar exótico e o exótico familiar não é tão simples, mas foi muito interessante.

Além da pesquisa histórica e antropológica, também foi necessário lançar mão de conceitos da ciência política e sociologia, como **participação social**, **democracia participativa**, dentre outros conceitos criados no próprio âmbito da política pública, que apesar da intenção abrangente e pragmática, carecem de uma significativa reflexão quando aplicados aos contextos de **comunidades de terreiro**.

Tomei como referência Safira Ammann (1978) para tratar de **participação social**, uma vez que entendo ser a que mais se aproxima da perspectiva que adotei em minha análise, pois a autora considera que esta consiste em um processo dialético que advém da atuação das diferentes camadas sociais na produção, na gestão e no usufruto dos bens e serviços. O conceito estaria ligado especificamente a um "caráter transformador dos mecanismos que mantêm e/ou reproduzem as desigualdades socais",[9] porém, estaria condicionada às "contingências históricas", aos "componentes psicoculturais" da sociedade e à própria prática cotidiana, a qual também define outras condições para sua consolidação e/ou arrefecimento. É uma noção que dialoga com a análise que faço da participação social no âmbito dos processos de reconhecimento de terreiros enquanto patrimônio pelo Iphan, e que elucida questões sobre a participação social no âmbito de comunidades de terreiro.

A noção de participação social adotada por Amman (1978) também está relacionada à noção de **democracia participativa** utilizada por Boaventura de Souza Santos (2016), uma vez que este também considera as diferentes trajetórias históricas dos grupos que compõem os movimentos sociais, avançando na discussão sobre as diferentes possibilidades e formas de democracia.[10] O que foi fundamental para a discussão sobre as formas tradicionais de organização social das comunidades de terreiro e sua relação com o Estado.

Quanto a **comunidades de terreiro**, trata-se de um conceito que resolvi utilizar para me referir ao grupo de indivíduos que vivenciam o terreiro, comungando de sua

[9] AMMANN, Safira B.. Participação Social. 2.ed.rev.ampl. São Paulo: Cortez Moraes, 1978, p. 25.

[10] SANTOS, Boaventura de Sousa. A difícil democracia: reinventar as esquerdas. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 133.

história, relações, saberes, práticas rituais e cultura tradicional. Servi-me da caracterização mais ampla desenvolvida por Juana Elbein dos Santo (SANTOS; 1978).[11] Pois em meio a tantas definições utilizadas no âmbito das Política Pública voltadas a esse segmento social, julguei que a definição da pesquisadora era mais ampla e de caráter antropológico, o que me pareceu mais pertinente para a análise que desenvolvo, pois permite relativizar as categorias criadas no âmbito das políticas públicas e discutir suas limitações.

A **gestão compartilhada**, por sua vez, tem como princípio, a descentralização da gestão do patrimônio cultural brasileiro, que, com base no que preceitua o artigo 216 da Constituição Federal, trata do compromisso de toda a sociedade para com a preservação do patrimônio brasileiro, estando presente também na Portaria Iphan n.º 200/2016, que dispõe sobre a regulamentação do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial-PNPI, é apresentada nesse documento como:

> [...] modelo de gestão que, em contraposição ao modelo de gestão centralizada, é realizada em conjunto por diferentes atores, órgãos e instituições com vistas ao atingimento de metas e objetivos comuns, a partir de estratégias de cooperação e do engajamento dos diversos entes nos processos de tomada de decisão, planejamento de ações, solução de problemas, análise e avaliação de resultados. [12]

No ***I Capítulo***, busco fazer uma digressão histórica acerca do processo de reconhecimento e proteção dos terreiros pelo Iphan, desde o primeiro tombamento de terreiro, em 1984 até o último realizado, em 2015. Trato do engajamento e participação social das comunidades de terreiro nos referidos processos de reconhecimento e de gestão desses bens ao longo do tempo. Embora não tenha me aprofundado, me empenhei em trazer informações importantes sobre as demandas dos terreiro por proteção do Estado por meio do reconhecimento enquanto patrimônio cultural, sobre as questões que nortearam os pareceres técnicos e a valoração desses bens no âmbito do Iphan, as dificuldades enfrentadas pelos membros das comunidades na preservação e gestão do bem cultural; assim como um panorama legal e prático sobre as recentes iniciativas do Iphan e das comunidades de terreiro no sentido de garantir uma gestão compartilhada efetiva desses bens no âmbito da política pública de patrimônio.

[11] Antropóloga e coordenadora geral da Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil.

[12] BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria Iphan n.º 200, de 18 de maio de 2016. Dispõe sobre a regulamentação do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial-PNPI.

No **II Capítulo**, apresento o Terreiro *Ilê Obá Ogunté*/ Sítio de Pai Adão, trazendo informações históricas sobre esta casa, sua comunidade e organização social tradicional. Trato de questões relacionadas à representatividade, hierarquia, poder e conflitos na comunidade, rediscutindo o próprio conceito de comunidade enquanto um agrupamento harmônico e homogêneo. No caso específico do Sitio de Pai Adão, discuto a repercussão dessas relações internas da comunidade no processo de participação social ambicionado pelo Iphan durante a instrução do processo de tombamento deste terreiro. Exploro as dúvidas dos técnicos do Iphan-PE em relação ao tombamento e a pretenciosa proposta de um tombamento participativo que tinha como objetivo a ampliação do diálogo junto à comunidade do terreiro.

No ***III Capítulo***, trato das relações de poder em jogo nesse processo de patrimonialização, discutindo sobre a apropriação do tombamento pela comunidade do terreiro, especialmente na pessoa do Babalorixá do Terreiro *Ilê Obá Ogunté*, sobre o papel do Iphan em relação ao terreiro e as diferentes formas de apropriação da política de patrimônio e seus instrumentos de reconhecimento. Problematizo os conceitos utilizados no âmbito das Políticas Públicas voltadas ao segmento das comunidades de terreiro e também realizo uma revisão da literatura sobre participação social, tendo em vista a necessidade de se reconhecer e respeitar no âmbito da aplicação dessas políticas as formas tradicionais de organização social e deliberação das comunidades de terreiro. Por fim, também apresento considerações acerca da minha própria experiência em meio a esse processo de pesquisa, refletindo sobre os meus dilemas, dificuldades e anseios enquanto técnica, pesquisadora e aluna do Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural do Iphan.

Destaco que optei por fazer uso da primeira pessoa do singular para tratar de minhas análises e conclusões acadêmicas e pessoais e a primeira pessoa do plural para tratar de posicionamentos ou considerações compartilhadas, pois senti necessidade de contextualizar o meu envolvimento, responsabilidade e comprometimento para com a instrução do processo e desenvolvimento dessa dissertação sem deixar de garantir o mérito das reflexões e decisões tomadas em equipe. Além disso, trata-se também de ressaltar, sobretudo, a dificuldade de dissociação dos papéis desempenhados e as diferentes reflexões suscitadas em função das diferentes atribuições assumidas nesse estudo, no caso, a de pesquisadora, técnica e estudante de um Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do Iphan.

1 CAPÍTULO - DEMANDAS DE PROTEÇÃO: O TOMBAMENTO DE TERREIROS PELO IPHAN E A DEMOCRATIZAÇÃO DA POLÍTICA DE PATRIMÔNIO

1.1 O Decreto Lei n. 25/37 e o tombamento de terreiros pelo Iphan

Tendo em vista a legislação de que o Iphan dispunha para instrução de processos de tombamento e inclusive para manutenção de diálogo com a sociedade, considerei importante listar e contextualizar os principais documentos legais em que embasei minhas análises e como está ou não colocada a questão da participação social nos diferentes processos de tombamento de terreiros ao longo da trajetória da política pública federal de patrimônio.

No que se refere ao reconhecimento e proteção de bens culturais de natureza material, o Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937 é que organiza a sua proteção enquanto patrimônio histórico e artístico nacional, desde a criação do Serviço ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. É a lei que estabelece o instrumento do tombamento para a proteção destes bens e, inclusive, a definição legal de "patrimônio histórico e artístico nacional" no seu Artigo 1º:

> Constitui o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico.[13]

Acerca dessa legislação é que, como vimos, recaem os principais questionamentos ligados à sua aplicabilidade aos terreiros. Principalmente sobre os efeitos do tombamento, que supostamente prejudicaria a dinâmica cultural e religiosa das casas de matrizes africanas, por confrontar o Artigo 17º desse Decreto-lei, no sentido de que:

> As coisas tombadas não poderão, em caso nenhum ser destruídas, demolidas ou mutiladas, nem, sem prévia autorização especial do Serviço do Patrimônio Histórico e Artistico Nacional, ser reparadas, pintadas ou restauradas, sob pena de multa de cinquenta por cento do dano causado.[14]

[13] BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Decreto-Lei n.º 25, de 30 de novembro de 1937.

[14] *Idem.*

Em função disso, o tombamento do **Terreiro da Casa Branca**, ocorrido na 108ª Reunião do Conselho Consultivo do Iphan, realizada no dia 31 de maio de 1984,[15] só foi possível depois de intenso debate e pressão social, mobilizados pelo contexto político de "democratização da preservação de bens culturais", favorável ao reconhecimento de patrimônios até então "não-consagrados" (LONDRES, 2005). Enfim, foi um tombamento marcado por manifestações em torno da preservação dos chamados monumentos religiosos negros na Bahia, muito em função da precariedade de casas de culto e ameaças infligidas a conhecidos terreiros de Salvador, sendo o caso mais notório o da Casa Branca do Engenho Velho.[16]

A despeito do inquestionável valor e significância da Casa Branca, os técnicos da Fundação Nacional Pró-Memória, que instruíam o processo de tombamento à época, tinham muitas questões "quanto a sua classificação, quanto ao objeto da preservação e quanto à forma de se preservar".[17] Porém, havia urgência para com o assunto, pois o Ilê Axé Iyá Nassô Oka (Terreiro da Casa Branca) não só corria risco de desabamento como vinha perdendo parte de seu território sagrado, que aos poucos estava sendo arrendado pelo proprietário legal do terreno para outros fins, havendo sério risco para a continuidade do culto. Mesmo após sucessivas tentativas de acordo, a comunidade chegou a ver um posto de combustível ser instalado na Praça de Oxum, na entrada do Ilê Axé.[18]

Analisando o contexto político da época e os fatores decisivos para o tombamento da Casa Branca, Walkyria Santos (2015) destaca que:

---

[15] BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Processo de Tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da Casa Branca). Processo ° 1.067-T-82, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 1982, folhas 171-179.

[16] No ano de 1980, intelectuais, pesquisadores e representantes de diversas entidades reuniram-se numa comissão em Defesa da Casa Branca, que já vinha sendo ameaçada de expulsão pelo proprietário do terreno. Uma das primeiras manifestações desse grupo foi um requerimento encaminhado à prefeitura de Salvador demandando a sua desapropriação em favor do terreiro. Endossaram o pedido, escritores, artistas e personalidades baianas, como Jorge Amado, Dorival Caymmi e Maria Bethânia.

[17] Ata de reunião para apreciação técnica da proposta de preservação do Terreiro da Casa Branca, do dia 10/08/1983. In: IPHAN (BRASIL), assinada por Gilberto Velho, Augusto da Silva Telles, Raphael Carneiro da Rocha, Dora Alcântara, Cyro Lyra, Regina Coeli, Sonia Rabello, Lympio Serra, Ordep Serra, Joel Ruffino, Peter Fry, Antônio Ângelo Pereira e outros. Processo n. º 1.067-T-82. Terreiro "*Ilê Axé Iyá Nassô Oká* - Casa Branca". Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, folha 103.

[18] SANTOS, Walkyria C. da Silva. Políticas Públicas de Reafricanização: Tombamento dos Terreiros de Candomblé do Estado da Bahia. 2015. 236 f. Dissertação (Mestrado em Gestão de Políticas Públicas e Segurança Social, Centro de Ciências Agrárias, Ambientais e Biológicas) UFRB, Cruz das Almas, 2015.

> 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.[19]

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 cultura afro-brasileira enquanto patrimônio cultural brasileiro (LIMA, 2012) e de mudança de paradigma de reconhecimento e da própria noção de patrimônio cultural.

Segundo o relator do processo da Casa Branca, Gilberto Velho, o tombamento deveria garantir a continuidade da expressão cultural a partir da preservação de seu "espaço sagrado", o que não significava renunciar às normas previstas, mas sim buscar uma "adequação para lidar com o fenômeno social em permanente processo de mudança".[20]

O "*egbé*[21] Iyá Nassô via ameaçada toda a herança ancestral depositada em elementos como árvores, solo, fontes e outros locais sagrados devido ao Axé depositado pelas fundadoras por volta de 1830" (SANTOS, 2015, p. 71). Mas à época, os conselheiros desconheciam que o *Ilê Axé Iyá Nassô Oka* (Terreiro da Casa Branca) mantinha um vínculo e um patrimônio ancestral materializado assentado no sítio e em seus respectivos espaços sagrados.

Destaco aqui, que o Decreto-Lei n.º 25/37 preceitua em seu artigo 6º, que o tombamento de bens de direito privado se faça voluntária ou compulsoriamente – inclusive, em conformidade com o que se compreende como função social da propriedade privada.[22]

Ressalto isso porque foi somente após as décadas de 1980 e 1990 que as questões de participação social passaram a ser colocadas de modo mais enfático no âmbito da política pública de patrimônio, assim como no seio de tantas outras

[19] SANTOS, Walkyria C. da Silva, 2015, p. 77.

[20] Idem.

[21] "Termo nagô que significa sociedade, associação ou comunidade". SANTOS, 2015, p. 71

[22] O inciso XXIII do artigo 5º da Constituição Federal, estabelece que a "propriedade atenderá a sua função social".

reivindicações de movimento sociais por políticas públicas e garantia de direitos (LONDRES, 2005). Apesar disso, ainda são bem difíceis e morosas as modificações no modo de proceder e conceber os processos de patrimonialização pelo Iphan quando o assunto é participação social.

Em 1986, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-SPHAN instituiu a portaria n.º 11, que, considerando o disposto no Decreto-Lei n.º 25/37, consolidou os procedimentos para os processos de tombamento, instruindo os trâmites necessários para sua instrução burocrática, avaliação técnica de propostas de reconhecimento e julgamento pelo Conselho Consultivo e pelo Ministro de Estado da Cultura. Em termos gerais, a portaria considera toda pessoa física ou jurídica seja parte legítima para provocar, mediante proposta, a instauração de um tombamento; prevê que:

> § 1º No caso de a proposta de tombamento se referir a bem ou bens imóveis, a instrução do pedido constará de estudo, tanto quanto possível minucioso, incluindo a descrição do(s) objeto(s) de sua(s) área(s), de seu(s) entorno(s), a apreciação do mérito de seu valor cultural, existência de reiteração e outras documentações necessárias ao objetivo da proposta, tais como informações precisas sobre a localização do bem ou dos bens, o(s) nome(s) do(s) seu(s) proprietário(s), **certidões de propriedade e de ônus reais do(s) imóvel(s)**, o(s) seu(s) estado(s) de conservação, acrescidas de documentação fotográfica e plantas.

Além disso, a Portaria n.º 11/86, também passou a prever a notificação ao proprietário sobre o tombamento, notificação que poderia ser feita por edital ou individualmente, conforme a decisão da Coordenadoria Jurídica e a natureza do bem ou também da documentação de propriedade constante do processo. Neste sentido, embora seja necessário garantir que o proprietário do bem seja notificado do tombamento e que possa se manifestar favorável ou não, o Decreto-Lei n.º 25/37 permite ainda hoje, que o Iphan proceda ao tombamento compulsório.

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 (LONDRES, 2005).

Neste contexto, houve grande pressão social e política pelo tombamento do Terreiro da Casa Branca, com manifestações diversas do Movimento Negro, artistas e intelectuais. Além de muita discussão no âmbito do Conselho Consultivo. Destaque-se

ainda, que somente após quinze anos, em 1999, o Iphan tombou outro terreiro, o *Ilê Axé Opô Afonjá*, localizado também em Salvador (BA).

Isto porque à época do tombamento do *Ilê Axé Opô Afonjá*, já contávamos com uma noção ampliada de Patrimônio Cultural instituída e consolidada desde Constituição Federal de 1988, que traz em seu artigo 216 a seguinte conceituação:

> **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.

O Art. 215 da Constituição Federal também prevê que o Estado assegure "a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional" mediante apoio e incentivo à "valorização e a difusão das manifestações culturais" e proteção das "manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional" (Constituição Federal, 1988). Havia, portanto, um ambiente mais favorável ao tombamento de terreiros no âmbito do Iphan.

Paralelamente ao tombamento do *Ilê Axé Opô Afonjá* em 1999, é importante mencionar que as discussões técnicas institucionais sobre a necessidade de um instrumento para a salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial já se encontravam bem adiantadas. Membros do Conselho Consultivo chegaram inclusive a assinalar a importância dos aspectos imateriais do terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá* no âmbito da reunião do seu tombamento.

Não tardaria muito, em 4 de agosto de 2000, foi estabelecido o Decreto Nº 3.551, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial com vistas a garantir a identificação, o reconhecimento e a salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial. Inclusive com uma proposta bem mais ampla de participação social nos novos processos de patrimonialização de bens no âmbito do Iphan.

Entretanto, notamos na análise dos processos de tombamento federal de terreiro subsequentes, que apesar do novo instrumento legal, as solicitações e demandas dos terreiros em relação à patrimonialização permaneceram sendo de tombamentos.

1.2 Conceito de patrimônio cultural ampliado e pressupostos teóricos associados

Partimos da noção ampliada de patrimônio cultural presente no Artigo 216 da Constituição Federal Brasileira, compreendendo que é o mais abrangente para tratar do patrimônio cultural de comunidades de terreiro, especialmente por levar em consideração "os modos de criar, fazer e viver" (CF 1988, art. 216).

Contudo, tendo em vista a proposta de um tombamento participativo, trago a definição do *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*[23], que traz a seguinte síntese:

> [...] entende-se que patrimônio é, antes de tudo, uma construção sociocultural que mobiliza um conjunto dinâmico e complexo de práticas, que envolve agentes e agências, isto é, processos sociais a partir dos quais são geradas demandas de patrimonialização de um determinado bem, assim como valores e sentidos que o legitimam.

Desse modo, trato da iniciativa de técnicos do Iphan em desenvolver um processo de tombamento participativo junto à uma comunidade de terreiro, mobilizando e refletindo sobre procedimentos técnicos, metodológicos e teóricos que buscam conjugar pelo menos duas cosmovisões e seus respectivos agentes para garantir que ambos possam dialogar e possibilitar a patrimonialização de um bem, no caso, o terreiro, atentando para os valores e sentidos atribuídos pela comunidade dentro dos limites burocráticos e normas legais daquele órgão.

Quanto à **participação social**, fazemos uso da compreensão desenvolvida por Safira Ammann (1978), que entende este termo como:

> [...] um processo que resulta fundamentalmente da ação das camadas sociais em três níveis diferenciados para análise e compreensão do fundamento, mas que na realidade são inseparáveis e interdependentes:
> a) A produção de bens e serviços;
> b) A gestão da sociedade;
> c) O usufruto dos bens e serviços produzidos e geridos nessa sociedade[24]

[23] SANSONE, Livio e FURTADO, Cláudio Alves (org). Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa . Salvador: EDUFBA, 2014, p. 380-381

Conforme a concepção da referida autora, a participação social incide sobre o direito das camadas sociais de participarem e assumirem a responsabilidade para com as deliberações sobre seu próprio futuro. Consiste em um processo dialético que depende de diversos fatores, como as "contingências históricas" e os "componentes psicoculturais" da sociedade, assim como a prática cotidiana que também define outras condições para sua consolidação, ampliação ou esmorecimento.

> [...] a maior ou menor oportunidade de participação social é determinada pelo tipo de relações que vigora na sociedade. É sobretudo nessa área que se define se a participação será uma conquista das camadas populares ou uma outorga das camadas dirigentes e é nesse nível que são gerados os mecanismos seletivos que segregam umas e dão soberania a outras classes nos processos decisórios da realidade social.

No que diz respeito à relação que pretendíamos estabelecer com a comunidade de terreiro nesse processo de tombamento, julgamos essa abordagem muito significativa, pois ao passo que buscamos executar uma política pública com a mais ampla participação social, devemos considerar diversos contingenciamentos sociais nesse processo. Questões que passam pelas limitações de tempo, recursos humanos e de parâmetros legais no âmbito da burocracia do Iphan, assim como pelas formas próprias de organização social de uma comunidade de terreiro, às relações de poder internas e especificidades culturais e religiosas locais.

Atrelado a este conceito de participação social, temos o de **democracia participativa** desenvolvido por Boaventura de Souza Santos, cujo modelo passa pelo respeito às diferentes conformações históricas dos grupos que compõem os movimentos sociais, organizados sob os mais diversos interesses. Segundo este autor, a democracia é "todo o processo de transformação de relações de poder desigual em relações de autoridade compartilhada".[25] A partir da consideração das "epistemologias do sul", que implica em desenvolver e legitimar conhecimentos fundamentados nas experiências de resistência de grupos sociais que sofreram com a exclusão, injustiças e exploração ocasionadas pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado, Boaventura de Sousa Santos,

[24] AMMANN, Safira B., 1978, p. 17.

[25] SANTOS, Boaventura de Sousa, 2016, p. 133.

propõe ultrapassarmos os limites da teoria democrática eurocêntrica levando em consideração outras práticas e vivências democráticas.[26]

Assim, o autor propõe o conceito de **demodiversidade**, elaborado a partir do conceito de biodiversidade, com propósito de indicar a existência da diversidade no campo político e propor a aceitação de diferentes culturas de deliberação existentes:

> Com uma simplicidade desarmante, a Constituição da Bolívia reconhece três tipos de democracia: representativa, participativa e comunitária. Cada uma delas tem regras próprias de deliberação, e certamente a acomodação entre elas não será fácil. A demodiversidade é uma das vertentes da constitucionalização das diferentes culturas de deliberação que existem no país. Ao assumir esse papel, a Constituição transforma-se, ela própria, num campo de experimentação.[27]

Nestes termos, minha análise recai sobre como considerar as diferentes culturas e suas respectivas formas de organização social e deliberação na execução das políticas públicas de patrimônio, nesse caso em especial, incide sobre como levar em consideração as especificidades da comunidade de terreiro do *Ilê Obá Ogunté*/Sítio de Pai Adão na instrução do seu tombamento no âmbito do Iphan.

1.3 Comunidades de terreiro no âmbito das Políticas Públicas

Como estamos tratando de uma "comunidade de terreiro" e já existe uma série de programas e legislações voltadas a esse segmento em específico, é necessário compreender como o Estado, especificamente a União, compreende ou delimita esses coletivos no âmbito das políticas públicas federais. Importante destacar que o recorte se faz no âmbito das políticas públicas federais visando ao diálogo que tais legislações, programas e políticas estabelecem com a política de patrimônio do Iphan, uma vez que foram implementadas em um mesmo governo.

Para fins do Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, que instituiu a *Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT*, o Estado brasileiro reconhece como ***Povos e Comunidades Tradicionais***

> [...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam

[26] SANTOS, Boaventura de Sousa e MENDES, José Manuel (Org.). *Demodiversidade*: Imaginar Novas Possibilidades Democráticas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

[27] SANTOS, Boaventura de Sousa, 2016, p. 129

> territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (Art. 3º, Decreto n.º 6.040/2007)

Conforme o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, sua implementação se dá de forma intersetorial e integrada. É coordenada por uma Comissão Nacional presidida pelo Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) e composta por representantes de órgãos e entidades da administração pública federal e de organizações não-governamentais, além de membros da sociedade civil, tais como povos faxinalenses, povos de cultura cigana, povos indígenas, quilombolas, catadoras de mangaba, quebradeiras de coco-de-babaçu, **povos de terreiro**, comunidades tradicionais pantaneiras, pescadores, caiçaras, extrativistas, pomeranos, retireiros do Araguaia e comunidades de fundo de pasto.

A PNPCT prevê que o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais esteja assentado no "reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições".[28]

O Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), por sua vez, utiliza o termo ***Comunidades de Terreiro*** para definir

> [...] aquelas famílias que possuem vínculo com casa de tradição de matriz africana – chamada casa de terreiro. Este espaço congrega comunidades que possuem características comuns, como a manutenção das tradições de matriz africana, o respeito aos ancestrais, os valores de generosidade e solidariedade, o conceito amplo de família e uma relação próxima com o meio ambiente. Dessa forma, essas comunidades possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, que constituem patrimônio cultural afro-brasileiro (2015).[29]

Além dessas definições, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) também buscou desenvolver um conceito que contemplasse a diversidade de grupos étnicos existentes em função de sua relação com o território e suas respectivas demandas por políticas públicas. Assim, no I Plano Nacional de

[28] BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/desenvolvimento-rural/terras-ind%C3%ADgenas,-povos-e-comunidades-tradicionais>. Acesso em 25 mar.2018.

[29] Idem

Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015)[30] cunhou-se o termo ***Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana/PMAF*** para definir

> [...] grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade (Brasil, 2013, p. 12)

O conceito foi inclusive adotado pelo Iphan na 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.

Dos conceitos acima, formulados especificamente no âmbito das políticas públicas, extraímos o entendimento de que as "comunidades de terreiro" são constituídas a partir do uso e/ou ocupação de territórios específicos por "famílias", cuja noção ampliada ultrapassa os laços de consanguinidade, integrando indivíduos através da relação estabelecida entre pai/mãe e filho-de-santo e do sentimento de pertença a nações de matrizes africanas ou afro-brasileiras. Comunidades que compartilham formas próprias de organização social e uma cosmovisão ancestral, que remonta às diversas tradições africanas transplantadas para o Brasil durante o período da escravidão, caracterizando-se também pelo estabelecimento de relações de solidariedade e prestação de serviços à comunidade do terreiro e de seu entorno.

[30] Importante destacar que o processo de construção do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e comunidades Tradicionais de Matriz Africana envolveu diálogo entre representantes institucionais de diferentes órgãos e esferas de governo com representantes da sociedade civil das diversas matrizes étnicas e religiosas das cinco regiões do país. Ver: SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL/Presidência da República. Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. 1ª edição. Brasília, SEPPIR, janeiro de 2013.In: file:///C:/Users/JULIANA/AppData/Local/Temp/plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf. Em 2017, no sentido de estruturar um II Plano Nacional de Políticas dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de Terreiro, a SEPPIR passou a utilizar o termo "povos e comunidades tradicionais de matriz africana e povos de terreiro", no entanto, não foi possível encontrar material referente ao encontro que tratasse da modificação no conceito. TOZI, D. R.. Representação Tradicional e Representatividade Socioestatal de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana ? O I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013--2015). Especialização em Gestão Pública. Escola Nacional de Administração Pública, ENAP, Brasil.

1.4 Análise dos processos de tombamento realizados pelo Iphan

Para entendermos como se deu historicamente o processo de tombamento de terreiros em âmbito federal e tentar traçar uma análise sobre a democratização da política de patrimônio e participação social procedemos agora às conclusões do estudo dos processos de reconhecimento agenciados pelo Iphan e concluídos até o ano de 2015. Importante destacar que utilizei como fontes primárias para compilação e análise, os seguintes processos de tombamento realizados no âmbito federal:

BEM TOMBADO	NAÇÃO	MUNICÍPIO	Nº DO PROCESSO	DECISÃO DO CONSELHO CONSULTIVO	TOMBAMENTO DEFINITIVO (INSCRIÇÃO NO LIVRO DO TOMBO)
1) *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* - Casa Branca	*Keto*	Salvador-BA	1067-T-82	31/05/1984	14/08/1986
2) Ilê Axé Opô Afonjá	*Keto*	Salvador-BA	1432-T-98	07/10/1999	28/06/2000
3) Casa das Minas	*Jeje*	São Luís-MA	1464-T-00	22 /08/2002	02/02/2005
4) *Ilê Axé Iyá Omim Iyamassê* – Gantois	*Keto*	Salvador-BA	1471-T-00	21/11/2002	02/02/2005
5) *Manso Banduquenqué* – Bate Folha	Angola	Salvador-BA	1486-T-01	14/08/2003	03/02/2005
6) Terreiro do Alaketo, *Ilê Marioá Láji*	*Keto*	Salvador-BA	1481-T-01	01/12/2004	30/09/2008
7) Casa de Oxumaré - *Ylê Oxumaré Araká Ogodô*	*Keto*	Salvador-BA	1498-T-02	27/09/2013	30/10/2014
8) Terreiro de *Candomblé Jeje-Mahi Zogbodo Male Bogun Seja Unde* – "Roça do Ventura"	*Jeje*	Cachoeira-BA	1627-T-11	04/12/2014	14/03/2016
9) Terreiro *Omo Ilê Agbôula*, de culto a Egungun	Culto aos *Eguns*	Ilha de Itaparica-BA	1505-T-02	25/11/2015	

Como se pode observar, a maior parte dos terreiros tombados pelo Iphan ainda são Keto, de tradição nagô, localizando-se praticamente todos na Bahia, a exceção da Casa das Minas, em São Luís do Maranhão. Tal contexto decorre principalmente da consolidação de critérios de análise e valoração fundamentados em estudos que tiveram primordialmente a Bahia como campo de pesquisa, e que influenciam diretamente no privilegiamento de informações específicas quanto à origem, ancestralidade e herança etnoreligiosa, podendo incluir ainda considerações também muito específicas acerca da linhagem real ou africana direta, enraizamento e importância da casa e de seus

fundadores em âmbito local e nacional. Tais elementos ainda pesam na análise dos processos de tombamento de terreiro pelo Iphan.

Os estudos utilizados para embasamento e criação de critérios para valoração de bens no âmbito da cultura afro-brasileira demonstram uma maior valorização dos terreiros **nagôs** de Salvador/BA, cuja literatura clássica sobre as religiões de matrizes africanas a associam a um grau de "pureza" ante as demais tradições religiosas afro-brasileiras. Consagrando assim, os terreiros nagôs como as maiores fontes de referência histórica e cultural para o entendimento do "candomblé" no Brasil.[31] Literatura esta que fundamentou basicamente todos os pareceres técnicos elaborados no âmbito do Iphan para o tombamento de terreiros.

Porém, há outro contexto favorável ao tombamento destes bens nesse Estado. Destaco aqui o projeto pioneiro responsável pela identificação e pelo reconhecimento das casas tradicionais de matriz africana como patrimônio cultural, o ***Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia – MAMNBA***. Resultante de um convênio entre a antiga Fundação Nacional Pró-Memória e a Prefeitura Municipal de Salvador, que promoveu o levantamento de cerca de duas mil sedes de cultos afro-brasileiros somente na cidade de Salvador, entre os anos de 1982 e 1987. O *MAMNBA* também desenvolveu critérios de priorização de preservação desse tipo de bem cultural. Parâmetros que pautaram todos os pareceres e decisões dos processos lidos até então a respeito da seleção de casas de matriz africana para o tombamento em nível federal.

Ressalte-se o engajamento da Prefeitura Municipal de Salvador, do Governo da Bahia, demais políticos, intelectuais e artistas locais que prestaram suporte ao tombamento de várias casas; para além da Superintendência do Iphan na Bahia, que contou com a colaboração da arquiteta Marcia Sant'Anna, integrante do projeto MAMNBA e, durante muito tempo, considerada a técnica mais qualificada do quadro de funcionários do Iphan para avaliar a pertinência do tombamento de um terreiro, dada a sua longa dedicação ao tema.

Para compreender se as expectativas dos terreiros foram atendidas com o tombamento federal, identifiquei nos documentos de pedidos de tombamento as principais circunstâncias que motivaram as casas de culto de matriz africana a

[31] FERRETTI, Sérgio, Repensando o Sincretismo. 2ª Ed. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.

solicitarem o tombamento pelo Iphan. Constavam como principais preocupações e motivações:

- Forte pressão da especulação imobiliária com ameaça ou perdas de áreas;
- Invasões territoriais no entorno do terreiro, como a construção de imóveis que avançam sobre a área sagrada, causando perdas de espécies vegetais relacionadas ao culto;
- Necessidade de delimitação física, "para a permanência da paz e a garantia da privacidade, no desenvolvimento dos seus rituais";
- Evitar vandalismo e atos de intolerância religiosa;
- Necessidade de proteção de nascentes sagradas e abastecedoras de água frente ao aumento de poluição;
- Desmatamento das matas sagradas circundantes às casas;
- Dificuldade de manutenção e conservação da estrutura física das edificações que compõem o terreiro, com grave risco de desabamento e necessidade de execução de obras emergenciais a fim de se evitar a ruína do prédio ou de alguma edificação importante.

A propriedade do bem era, em geral, uma questão muito complexa em quase todos os casos, pois raramente os herdeiros da casa ou do terreno possuíam o título legal de propriedade. Quando o possuíam, a área identificada na documentação não condizia com o terreno ocupado pelo terreiro, e não eram raros os casos em que o Iphan utilizava-se do título atribuído pela Fundação Cultural Palmares de "Território Cultural Afro-Brasileiro" para delimitação da poligonal de tombamento e comprovação do terreno ocupado e utilizado pela comunidade de culto.

Em virtude de dificilmente haver comprovação da titularidade de toda a área ocupada pelos representantes ou demandantes do tombamento, foi comum adotar-se o procedimento de comunicação oficial ao proprietário conhecido e ao representante da comunidade do terreiro, quando não, ao solicitante do tombamento e, paralelamente, a notificação por edital que poderia ser extensiva a outros proprietários desconhecidos. O que estava devidamente respaldado pelo parágrafo único do Artigo 15, constante na Portaria SPHAN/MinC nº 11, de 11 de setembro de 1986, que consolida as normas de procedimento para processos de tombamento.

Diante da dificuldade ligada à posse legal da terra, o Iphan e o respectivo Conselho Consultivo frequentemente expressavam em seus pareceres, a pretensão de se

corrigir ou 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",[32] indicando inclusive a necessidade de se realizar "uma política de proteção a estes cultos" que some esforços ao combate contra o preconceito e perseguição de que padeciam as comunidades de terreiro em geral.

Contudo, por meio da análise dos processos observei que não era qualquer terreiro ameaçado que se considerava passível de tombamento pela instituição. Logo, era necessário identificar quais outros elementos foram fundamentais para a instrução desses processos de tombamento e valoração desses bens enquanto patrimônio cultural, pois além do que é explicitado na portaria n.º 11/1986, notei que havia estudos e laudos antropológicos que não eram comuns a outros processos de tombamento e que eram comumente exigidos à instrução dos tombamentos de terreiros.

Assim, analisando os pareceres de técnicos do Iphan e do Conselho Consultivo, identifiquei alguns dos principais aspectos mencionados como relevantes nos processos de reconhecimento dessas casas como patrimônio cultural brasileiro:

- A antiguidade da tradição, que está associada à história de fundação do terreiro, tendo-se como foco a sua herança etnoreligiosa, linhagem real ou africana direta.
- A continuidade histórica e preservação de tradições;
- Relevância etnográfica e paisagística, considerando-se a intrínseca relação com o ambiente natural e paisagístico por meio do cultivo ritual e medicinal das folhas, das fontes de água sagradas e árvores de assentamento, configurando focos de resistência à degradação ambiental no lugar em que se encontram;
- A matricialidade da casa, considerando-se as relações de familiaridade entre casas e propagação de sua tradição por meio da abertura de outros terreiros e casas em outros lugares do Brasil para além do Estado onde se localiza;
- Sua representatividade dentro da tradição de matriz africana a qual está relacionada;

[32] Parecer de Tombamento do **Terreiro do *Alaketo, Ilê Marioá Láji*** por Luiz Philipe Andrès, conselheiro do Conselho Consultivo, de 25/09/2004, folha 255/263 vol II. Parecer Técnico de Marcia Sant'Anna (Arquiteta do DID/Iphan) sobre o tombamento do **Terreiros do Gantois Axé Iá Omin Iamassê** para a 7ª SR/IPHAN n.º 383/2002 de 03/09/2002 (folha 085). Parecer de Tombamento da **Casa das Minas** por Luiz Phelipe de Carvalho Castro Andrès, conselheiro do Conselho Consultivo, em 17 de agosto de 2001. Parecer de Tombamento do **Terreiros do Gantois Axé Iá Omin Iamassê** por Luiz Philipe Andrès, conselheiro do Conselho Consultivo, de 18/11/2002, folha 174- 183.

- A existência de estudos históricos e antropológicos sobre a casa;
- Reconhecimento do povo do santo em geral e da sociedade mais ampla, incluindo sobretudo, eminentes pesquisadores, intelectuais e artistas;
- A contribuição para com a formação urbana e para com a configuração dos bairros onde se localizam;
- A existência de uma personalidade jurídica;
- Reconhecimento pela Fundação Palmares como Território Cultural Afro-brasileiro.

Os procedimentos institucionais e burocráticos para um tombamento de terreiro em âmbito federal pareciam não ter mudado muito ao longo do tempo, tampouco os critérios de análise de valor do bem. Porém, 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".

Interessante que, mesmo após o Iphan ter tombado nove terreiros até o momento, observei que muitas dúvidas ainda subsistem em torno da eficácia e pertinência do tombamento desses terreiros pelo Iphan, especialmente em função da sua "complexidade" diante do universo de bens já reconhecidos como patrimônio cultural brasileiro. Algo bem sintomático do ponto de vista técnico, político, administrativo e acadêmico, seja pela possibilidade de a instituição insistir na aplicação de um

instrumento que pode não atender aos requisitos de proteção de um bem, seja por ainda não ter sido desenvolvido ou aplicado outro instrumento necessário ao seu reconhecimento ou gestão.

Importante destacar que até então a participação social dos membros dos terreiros nos processos de tombamento parecia não ser uma questão relevante para o Iphan. Nos processos de tombamento realizados pela instituição, não está evidente a preocupação em envolver a comunidade do terreiro na identificação e processo de reconhecimento do bem como há atualmente. No entanto, é possível notar uma participação mais ativa dos membros das comunidades de terreiro, especialmente nos estudos que embasam a instrução do processo, muitos deles laudos antropológicos ou estudos históricos desenvolvidos por filhos da casa ou intelectuais que faziam parte das redes de relação das respectivas casas de santo. [33]

O principal foco de preocupação presente nos documentos dos processos de tombamento era a questão da aplicabilidade do tombamento aos terreiros. Tendo em vista a dinâmica religiosa atrelada a conformação material dos terreiros, principal elemento da "complexidade" apontada pelos técnicos do Iphan, questionava-se a necessidade de flexibilização do instrumento do tombamento para adequação ao caso das casas religiosas de matriz africana. Não houve consenso interno no Iphan quanto a isso. Conforme discussão travada por Gilberto Velho a respeito do tombamento da Casa Branca, no âmbito da reunião do Conselho Consultivo, em 1984:

> [...] ao se recomendar o tombamento, considera-se fundamental chamar atenção para o fato de que 'o acompanhamento e supervisão da SPHAN deve, mantendo seus elevados padrões, incorporar uma postura adequadamente flexível diante desse fenômeno religioso' [...] 'o tombamento

[33] Dentre os estudos que constavam dos processos de tombamento temos: Notícia Histórica sobre o Terreiro da Casa Branca (texto sem autoria), de Peter Fry, processo n. º 1067-T-82; texto "Axé do Opô Afonjá", de Antônio Risério, processo n. º 1432-T-98; Textos de Sérgio Ferretti, processo n.º nº 1464-T-00; Laudo Antropológico com exposição de motivos para instrução do pedido de tombamento do Terreiros do Gantois Axé Iá Omin Iamassê como patrimônio histórico e etnográfico do Brasil, escrito pelo Prof. Dr. Ordep Serra, processo n. º 1471-T-00; Laudo antropológico com exposição de motivos para fundamentar pedido de tombamento do Terreiro Bate-Folha como patrimônio histórico, paisagístico e etnográfico do Brasil, escrito pelo Prof. Dr. Ordep Serra, processo n. º 1486-T-01; Texto "Sobre a fundação do terreiro do Alaketo", de Renato da Silveira, processo n. º 1481-T-01; Laudo Antropológico da Casa de Oxumaré Ilé Òsumàré Árakà Àsè Ógódó de Ordep Serra; Laudo Etnoecológico da Casa de Oxumaré - Ylê Oxumaré Araká Ogodô assinado pela bióloga Jussara Cristina Rego Dias, e o Laudo antropológico feito por equipe composta por Angela Luhning, o babalorixá Silvanilton "Babá Peçê", os ogãs Luis Augusto Bispo dos Santos "Tinho" e Marcos Resende, processo n. º 1498-T02; Pesquisa sobre o Terreiro de Candomblé Jeje-Mahi Zogbodo Male Bogun Seja Unde – "Roça do Ventura", desenvolvida pelo professor Luís Nicolau Parés, processo n.º 1627-T-11; Laudo Antropológico feito pelo antropólogo Julio Santana Braga, processo n.º 1505-T-02.

> deve ser uma garantia para a continuidade de expressão cultural que tem em Casa Branca um espaço sagrado'. Acrescentou não ser a sacralidade, no entanto, sinônimo de imutabilidade e que a SPHAN não deve abrir mão da seriedade de suas normas, mas sim 'procurar uma adequação para lidar com o fenômeno social e permanente processo de mudança. folha 182.[34]

De acordo com a arquiteta Marcia Sant'Anna:

> No que toca aos critérios de intervenção, a experiência com o terreiro Casa Branca mostrou que o tombamento, nesses casos, deve se destinar a garantir a privacidade e a permanência desses espaços, em face das inúmeras ameaças de ocupação inadequada, destruição e, ainda, dos problemas fundiários que enfrentam, respeitados a dinâmica de uso religiosos e os limites de ocupação do espaço do terreiro explicitados pela própria comunidade de culto.[35]

O tombamento do ***Ilê Axé Opô Afonjá***, em Salvador (BA), no ano de 1999, incluiu basicamente a casa da yalorixá, as casas dos orixás, a Escola Eugenia Anna dos Santos, o local de oferendas para Exu, a hospedaria da comunidade, o barracão de festas, o Museu do Axé, a fonte de Ogum, e a roça do Axé. O processo foi aberto a partir de solicitação oficial do jornalista e escritor baiano Fernando Coelho, datada de 12 de setembro de 1998.

Neste processo consta que em janeiro de 1999, o historiador da arte Marcos Tadeu e a coordenação do Departamento de Proteção-DPROT recomendavam a criação de uma equipe de trabalho com especialistas no assunto, pois à época vinham sendo constituídos outros grupos de estudos temáticos. No entanto, conforme a documentação do processo, a instrução seguiu normalmente os trâmites da portaria n.º 11/1986, com complementação de documentação para a instrução do tombamento e parecer técnico de Marcia Sant'Anna, então Diretora do Departamento de Proteção-DPROT.

Em seu parecer Marcia Sant'Anna argumentou que em função dos estudos realizados pelo projeto Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA), já era possível identificar os terreiros de candomblé que melhor testemunhavam a origem e a preservação das tradições do candomblé. Informava que o projeto havia mapeado cerca de 2000 (dois mil) centros de culto afro-brasileiros a partir de fontes primárias e secundárias, e que com base nessa pesquisa e em diversos estudos

[34] Ata da 108ª Reunião do Conselho Consultivo, de 31 de maio de 1984, realizada na Santa Casa de Misericórdia na Bahia. In: BRASIL Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Processo n° 1432-T-98, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 1998, folhas 173 e 174.

[35] Idem, f. 31.

realizados por antropólogos e etnólogos desde Nina Rodrigues, alguns sítios foram indicados para a proteção como patrimônios culturais. Contudo, devido a "dificuldade técnica" do Iphan e superação das dúvidas sobre adequação do tombamento de terreiros de Candomblé, até então somente o Terreiro da Casa Branca havia sido declarado patrimônio cultural brasileiro, estando os outros terreiros protegidos apenas em nível municipal.

Neste sentido, ela destaca que os bens da cultura afro-brasileira deveriam ser motivos de mais atenção da instituição, e que inventários de conhecimento e levantamentos dessa natureza deveriam ser realizados em outros lugares do país, pois havia uma grande diversidade de cultos afro-brasileiros disseminados pelo Brasil, o que já atestavam estudos realizados por Édson Carneiro desde a década de 1930. Marcia Sant'Anna já demonstrava inclusive, uma preocupação com a preservação da Casa das Minas, em São Luís no Maranhão.

Utilizando os critérios do MAMNBA para valoração de terreiros, a Diretora do DEPROT em seu Parecer situou o *Ilê Axé Opô Afonjá* na história do surgimento dos candomblés na Bahia, explicou a especificidade da disposição espacial do terreiro jêje-nagô como uma representação da geografia religiosa africana, a partir de clara influência de Roger Bastide.[36] Explicitou a antiguidade e a herança etnoreligiosa a partir de resgate da linhagem africana direta. Destacou que a Sociedade Beneficente Cruz Santa, representante oficial da casa, era proprietária da área em que se situava, e que apesar das ameaças ao seu território o terreiro encontrava-se em ótimo estado de preservação. Além disso, fez questão de ressaltar que o *Ilê Axé Opô Afonjá,* assim como o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho e o Terreiro do Gantois constituía-se enquanto uma das casas matrizes do culto afro-brasileiro "mais tradicionais, prestigiosas e importantes casas de nação kêtu/nagô".[37]

Tais argumentos parecem dialogar com os critérios comumente utilizados pelos pareceristas dos processos de tombamento de terreiros pelo Iphan, onde consideravam-se aspectos como os de origem, ancestralidade e herança etnoreligiosa, de linhagem real

[36] BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil:* contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Ed Pioneira, 1985.

[37] Parecer técnico de Marcia Sant'Anna, Diretora do Departamento de Proteção-DPROT. In: BRASIL Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro do *Ilê Axé Opô Afonjá.* Processo n° 1432-T-98, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 1998., folha 112.

ou africana direta, enraizamento e importância da casa e de seus fundadores em âmbito local e nacional, assim como a existência de referências históricas e culturais sobre o respectivo terreiro em estudos acadêmicos clássicos sobre o "candomblé".

Seguindo a lógica e os argumentos utilizados por Marcia Sant'Anna, a conselheira Maria Conceição de Moraes Coutinho Beltrão apresentou parecer favorável ao tombamento do *Ilê Axé Opô Afonjá* no âmbito da 19ª Reunião do Conselho Consultivo realizada no dia 07 de outubro de 1999. Como justificativa, utilizou alguns dos principais parâmetros de valoração já abordados pela Diretora do DEPROT, como o fato de constituir-se um dos melhores testemunhos da origem das "manifestações religiosas afro-brasileiras" e o de ser uma casa matriz. Também argumentou que *Ilê Axé Opô Afonjá* consistia na "materialização de uma estratégia de sobrevivência cultural, de integração interétnica e de criação de uma sociedade civil para os negros escravizados"[38] rompendo, portanto, com noções preconcebidas que defendiam a influência arquitetônica e urbanística exclusivamente europeia no Brasil.

Outra aspecto importante da argumentação é que, apesar de ainda não haver lei ou política de patrimônio imaterial naquele momento, o parecer foi favorável ao tombamento

> [...] por seus aspectos materiais e imateriais, pelo seu simbolismo como foco de resistência e de difusão da cultura africana no Brasil, de espaço feminino de atuação religiosa e social além de nossa responsabilidade e compromisso constitucional quanto a preservação e proteção dessa herança a ser transmitida para gerações futuras."[39]

Na discussão do Conselho, todos os membros parabenizaram Maria Beltrão pelo parecer. Alguns de seus membros evidenciaram o caráter de conquista e importância deste tombamento para a "evolução de enfoque do Iphan" (Modesto Carvalhosa) e para "as novas dimensões do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural" (Ângelo Oswaldo). O conselheiro Paulo Chaves cumprimentou a conselheira por evocar também a relevância dos "aspectos imateriais do bem". Silva Teles lembrou o quanto foi difícil superar a questão da mutabilidade dos terreiros à época do tombamento do Terreiro da Casa Branca e Marcos Vilaça demonstrou sua alegria "ao constatar a importância atribuída pelo Conselho Consultivo a essa vertente da cultura

[38] Ata da 19ª Reunião do Conselho Consultivo, 07/10/1999. In: idem, folha 156.

[39] idem, folha 154.

brasileira, manifestada nas avaliações dos meus pares sobre o caráter multirracial da cultura brasileira, sobre sua natureza sincrética."[40]

A partir deste tombamento, notamos o uso de critérios mais palpáveis para valoração de terreiros visando o tombamento pelo Iphan. Parâmetros definidos a partir dos estudos realizados pelo projeto MAMNBA, que também foi um investimento da Fundação Nacional Pró-Memória. Idealizado no âmbito do Programa Etnias e Sociedade Nacional do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) a partir de uma relação de aproximação entre técnicos, intelectuais e sociedade civil para o reconhecimento de bens da cultura afro-brasileira (LIMA, 2012). Portanto, estudo que já apresentava a perspectiva de ampliação do conceito de patrimônio cultural 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.

A **Casa das Minas**, em São Luís do Maranhão, foi a terceira casa de culto de matriz africana reconhecida como Patrimônio Cultural Brasileiro pelo Conselho Consultivo do Iphan, em 22 de agosto de 2002, em processo aberto em junho do ano 2000. Os terreiros do **Gantois, Bate Folha e *Alaketo*** solicitaram tombamento entre 2000 e 2001, tendo sido instruídos quase que paralelamente e tombados respectivamente em 2002, 2003 e 2004, obedecendo à média de tempo dos outros terreiros tombados, que levaram de 2 a 3 anos até a votação do Conselho Consultivo. A técnica e arquiteta Marcia Sant'Anna foi parecerista desses três processos, sendo que nos dois primeiros ela encontrava-se ainda no Departamento de Identificação do Iphan e no último ela encontrava-se atuando da Superintendência do Iphan na Bahia.

O processo de tombamento da **Casa de *Oxumaré - Ylê Oxumaré Araká Ogodô*** foi o mais demorado,[41] prolongando-se durante 11 anos no Iphan. Apesar disso, o processo constava de dois laudos antropológicos desenvolvidos por Ordep Serra, mais um laudo antropológico feito por equipe composta por Angela Luhning, pelo babalorixá Silvanilton "Babá Peçê", pelos ogãs Luis Augusto Bispo dos Santos "Tinho" e Marcos Resende, e inclusive de um Laudo Etnoecológico assinado pela bióloga Jussara Cristina Rego Dias. Não foi possível identificar o motivo real da demora, ou da necessidade de

[40] Idem.

[41] BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional(IPHAN). Processo de Tombamento da Casa de Oxumaré - Ylê Oxumaré Araká Ogodô. Processo n° 1498-T-02, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 2002.

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.

Os processos de tombamento de terreiros já realizados pelo Iphan com o decorrer do tempo convencionaram a necessidade de outros estudos que complementassem os documentos exigidos na Portaria n.º 11/1986,[42] demandando a partir de então, laudos antropológicos para uma melhor análise e compreensão dos espaços dos terreiros, seja do ponto de sua organização, como do seu funcionamento como centro de culto, para apreensão do seu significado antropológico, haja vista a atribuição de valores das casas tradicionais de matriz africana propostas para tombamento em âmbito federal.

Os laudos e demais estudos anexados aos processos, em geral foram elaborados por antropólogos ou acadêmicos que tinham algum vínculo com o terreiro proposto para tombamento, seja por serem filhos da casa ou por terem realizado estudos nesse campo. Estudiosos que também seguiam uma determinada linha de estudos no campo das religiões afro-brasileiras, da valorização da origem nagô, que acreditamos que deve ter influenciado a consolidação de narrativas e critérios de análise de valor no âmbito institucional.[43]

O **Terreiro de Candomblé Jeje-Mahi Zogbodo Male Bogun Seja Unde – "Roça do Ventura"** e o **Terreiro *Omo Ilê Agbôula*** de culto a *Egungun* (BA), cujas solicitações de tombamento foram datadas de 20 de dezembro de 2008 e 26 de fevereiro

[42] Conforme o que preceitua o art. 4º da Portaria n.º 11/1986, para abertura de um processo de tombamento, é necessário: "§ 1º - No caso de a proposta de tombamento se referir a bem ou bens imóveis, a instrução do pedido constará de estudo, tanto quanto possível minucioso, incluindo a descrição do(s) objeto(s) de sua(s) área(s), de seus(s) entorno(s), à apreciação do mérito de seu valor cultural, existência de reiteração e outras documentações necessárias ao objetivo da proposta, tais como informações precisas sobre a localização do bem ou dos bens, o(s) nomes do(s) seu(s)s proprietário(s), certidões de propriedade e de ônus do(s) imóvel(is), o(s) seu(s) estado(s) de conservação, acrescidas de documentação fotográfica e plantas.

[43] Dentre os estudiosos que contribuíram com laudos antropológicos nos processos de tombamentos de terreiros efetuados pelo Iphan encontramos nomes como o de Ordep Serra – que coordenou o Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia-MAMNBA –; Antônio Risério; Sérgio Ferretti; Maria Serena Moraes Silva; Julio Santana Braga; Jussara Cristina Rego Dias – que elaborou um laudo etnobotânico para a Casa de Oxumaré - Ylê Oxumaré Araká Ogodô –, além de Angela Luhning, o babalorixá Silvanilton "Babá Peçê" e os ogãs Luis Augusto Bispo dos Santos "Tinho" e Marcos Resende da Casa de Oxumaré - Ylê Oxumaré Araká Ogodô.

de 2002, foram tombados pelo Iphan já no período de existência do Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de terreiros (GTIT), criado pela Portaria n° 537, de 20 de novembro de 2013. Tendo sido elencados como prioridade ante a outros processos por constarem de documentação mais completa e instrução mais adiantada conforme os trâmites burocráticos do Iphan.

1.5 Sobre a criação do Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros – GTIT/Iphan

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.

Pode ser considerado inclusive, o início de uma importante política pública voltada ao segmento *Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Afinal, partiu de uma agenda política pautada pelo segmento no âmbito do desenvolvimento do *I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015)*, passou por amplas discussões internas, processos de articulação e diálogo junto aos representantes de comunidades de terreiro e outros Ministérios e Secretarias de Governo, promoveu estudos interdisciplinares para a elaboração de procedimentos e critérios técnicos com vistas à elaboração de princípios e diretrizes especificamente voltados a esses grupos, dispondo de técnicos, recursos financeiros e materiais para o atendimento das demandas dessas comunidades no que concerne a produção de conhecimento, patrimonialização e proteção de seus bens culturais.

Destaco a oficialização de critérios, diretrizes e princípios para a preservação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana em maio de 2016, com a publicação das recentes 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 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.

Com a criação do GTIT pela Portaria n°537, 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, ousando realizar inclusive, estudos mais abrangentes e aprofundados como mapeamentos, inventários de conhecimento sobre terreiros etc.[44] No decorrer de minha pesquisa, alguns técnicos de outras superintendências chegaram a entrar em contato comigo para obter maiores informações sobre procedimentos e estudos recentes a fim de atender demandas locais por meio de inventários e instrução de processos de reconhecimento.

Pelo que percebi em depoimentos de técnicos e membros de terreiros entrevistados, com o desenrolar desses processos de diálogo proporcionado pelo GTIT/Iphan junto aos representantes de terreiros, outras questões foram surgindo, dentre elas a demanda pela participação social nos processos de identificação e reconhecimento e na própria gestão dos terreiros tombados.

Quando entrevistei uma das técnicas da área central do Iphan que compunha o GTIT, perguntei sobre como vinha se dando a participação social das comunidades de terreiro nos tombamentos de suas casas e ela respondeu o seguinte:

> Tem alguns que tem laudos dos próprios filhos da casa, pois os filhos oferecem laudos antropológicos. Mas em geral a participação é para se apresentar terreiros, mas não pensar diretrizes de gestão juntos. Foi mais para compreender o que era o terreiro no momento da instrução [...] Tem se dado mais no sentido de fornecimento de informações do que trabalhar junto na proposta.
>
> No caso do terreiro, é preciso olhar o território em que o bem está inserido. O Agboulá identificou outras áreas e lugares relacionadas aquela casa, como a mata onde pegam as folhas, e isso foi identificado e valorado, só não chegou ao tombamento de fato porque faltou o documento de propriedade, o que o

[44] Já parecia haver uma tendência na realização de mapeamentos de terreiros, como se observa a partir de mapeamentos como Cartografia Social dos Afro religiosos em Belém do Pará (2012) e o INRC Lugares de Culto de Matrizes Africanas e Afro-Brasileiras no DF e Entorno (2012). Mas lembro que os técnicos do GTIT também incentivavam os técnicos das Superintendências a realizarem novos mapeamentos como uma ação mais abrangente e interessante no sentido de compreender o contexto maior de constituição dos terreiros e produzir conhecimento sobre uma diversidade de tradições em âmbito local: INRC dos Terreiros Tradicionais de Candomblé e Umbanda no RJ (2013); Mapeamento das Casas de Matriz Africana em Palmas (2016); Lugares de Axé: inventário dos terreiros de candomblé de Curitiba e região metropolitana (2016).

> terreiro está indo atrás para retificar o tombamento. No caso dos bens móveis, a recomendação é que sempre se questione sobre se a comunidade quer proteger o acervo de bens moveis. O envolvimento dos filhos da casa, da liderança, a inserção dos detentores do tombamento também é uma orientação. A identificação não vai ocorrer somente a partir do técnico, como em outros processos. A identificação deve envolver detentores também, assim como no registro, onde isto é básico. Participação que seria em termos de anuência e de pesquisa. [45]

Conforme as entrevistas realizadas por mim junto a alguns representantes de terreiros tombados na Bahia, um dos principais pleitos das comunidades de terreiros junto ao Iphan são por fiscalização apropriada, apoio às obras de conservação emergenciais e maior agilidade na tramitação burocrática dos requerimentos. No próximo tópico tratarei devidamente das opções metodológicas de seleção dos entrevistados e das análises realizadas a partir de suas perspectivas, todavia, considero importante adiantar alguns depoimentos que refletem o descontentamento de membros dos terreiros tombados com os quais conversamos na pesquisa de campo em Salvador, Bahia.

> [...] a gente solicitava a presença do Iphan pra mostrar até uma parede aqui que tá rachada – aonde é o quarto de santo. Em 2008 ela já tava rachada e até hoje a gente não mexeu. Por que a gente não mexeu? Porque falavam que se a gente mexesse a gente podia pagar multa, a gente ia ser multado. Mas, ai tá até hoje, a gente vai escorando o muro de um lado, vai fazendo uma obrinha daqui e do outro e vai segurando assim um pouco a parede, porque até o Iphan querer se manifestar para querer fazer alguma reforma no terreiro, nos pejis, nas casas de hospedagem... Qual é a atuação do Iphan que eu acho que ele deve ter? Tipo assim, se eles não forem consertar, nem construir, ele já bote logo na causa que não vai fazer isso, que diga que é o terreiro que tem que se submeter a isso. Mas também não venha querer tirar nossos direitos de querer consertar, porque eu digo a você. O Iphan, já que ele diz que é uma área protegida, que ele tem que defender e proteger a área, ele tem como consertar. Época de festa, se é uma área que tem muitas festas, o que que o Iphan tem que fazer? A fiscalização na área, verificar se está em perfeito estado para ter as festas ao terreiro. Por que se a gente não pode fazer, não pode pintar. Até a tonalidade das cores, diz que tem que chamar eles pra ver. Se é uma construção de um telhado, tem que chamar eles pra ver. Então eles têm que tá apto a vim aqui para fazer. Qual é a época das festas do terreiro? É junho e janeiro, então eu tenho que fazer, em junho e janeiro tem que ter uma fiscalização. Olha a estrada como tá, uma vergonha.[46]
>
> Eu acho que se o Iphan tivesse a sensibilidade que o Cícero falou, de ter uma assessoria, alguém que atenda mais rápido os pleitos. Porque é aquele

[45] Entrevista concedida por Técnica da área central do Iphan 1 que integrou o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT)., entrevista realizada em 13 de abril de 2016, na sede do Iphan em Brasília.

[46] Entrevista concedida por representante do Terreiro Roça do Ventura, Cachoeira, Bahia. Entrevista realizada em 24 de abril de 2017 no barracão do próprio terreiro.

> negócio o próprio Iphan diz assim, "Olha, vocês podem conseguir patrocínio, vocês podem conseguir projetos. Até o Iphan fez algo bem interessante que melhorou muito pra gente, que foi um curso [...] para os jovens de todos os terreiros de candomblé aqui, para aprender a fazer projeto, os tombados. Isso foi uma coisa que os candomblés todos agradecem de joelhos o que o Iphan fez. Foi superimportante ensinar a gente a buscar aquilo que a gente tem direito, não é. Mas, o que a gente ainda sente um pouco de dificuldade é justamente na rapidez em resposta.[47]

Observei assim, que a maior parte das reclamações vem se dando no âmbito da gestão desses bens após o reconhecimento pelo Iphan, pois no processo de identificação, ou seja, da realização de estudos para apresentação das propostas de tombamento, alguns membros das casas tombadas, especialmente os que possuíam instrução universitária ou pertenciam à academia já costumavam contribuir bastante para com o levantamento e sistematização de dados. Alguns realizaram estudos históricos, outros desenvolveram laudos antropológicos, outros estudos etnobotânicos, contribuíam de diversas formas durante a realização das pesquisas para apresentação ao Iphan.

Assim, em função de demandas apresentadas pelos próprios representantes dos terreiros tombados, que entendiam ser fundamental a apropriação e conhecimento da política de patrimônio federal, o Iphan realizou, em convênio com o Centro Interdisciplinar de Desenvolvimento e Gestão Social (CIAGS) da Escola de Administração da UFBA, o curso de extensão "Gestão e Salvaguarda do Patrimônio Cultural dos Terreiros Tombados". O curso foi pensado e planejado por técnicos do Iphan, junto a professores da UFBA e membros dos próprios terreiros tombados, sendo desenvolvido no período de julho de 2015 ao 1º semestre de 2016. Do curso participaram representantes de todos os terreiros tombados pelo Iphan na Bahia, a exceção do Roça do Ventura, sediado no Município de Cachoeira (BA), e pessoas de outras comunidades, além de outros especialistas e profissionais. Ao final do curso, os membros de terreiros tombados que participaram desenvolveram seus respectivos planos de gestão e salvaguarda.

Finalizados os planos e entregues os documentos em mãos à Presidente do Iphan, Kátia Bogéa, em janeiro de 2017, os terreiros tombados em nível federal permanecem unidos no encaminhamento de novas demandas ao Iphan e ao Estado brasileiro.

[47] Entrevista concedida por representante e ogã do *Manso Banduquenqué* – Bate Folha – Salvador / BA, tombado em 2003. Entrevista realizada em 26 de abril de 2017 no próprio terreiro.

Durante minha pesquisa de campo em Salvador, ocorrida no final do mês de abril de 2017, pude acompanhar uma das reuniões mensais em que o coletivo, intitulado ***Comissão de Preservação dos Terreiros Tombados*** discutia e construía conjuntamente o documento em defesa das tradições alimentares e religiosas dos povos de terreiro contra ação que tramita no Supremo Tribunal Federal (STF) sobre o abate religioso de animais (Recurso Extraordinário n.º 494.601-7/210). Reunião em que se destaque, estavam presentem a Técnica do Iphan-BA, Nalva Santos, e a ex-coordenadora do GTIT/Iphan, Desiree Tozi, atualmente afastada do órgão em função de licença para cursar o doutorado.

Para além disso, o Iphan dá apoio a esse grupo na mobilização nacional de outras comunidades de terreiro visando ao enfrentamento de questões que são importantes à manutenção de suas práticas rituais tradicionais. Apoio este que consiste na viabilidade de videoconferências realizadas nas superintendências do Iphan nos Estados e suporte técnico quando necessário.

1.6 A perspectiva dos terreiros tombados

Apesar de todas as questões ponderadas e reflexões dos estudos realizados, enquanto servidores instruindo um processo de tombamento na Superintendência do Iphan em Pernambuco, muitas questões técnicas pairavam acerca da postura dos técnicos quanto ao tombamento de terreiros, especialmente quanto a anuência tácita em relação a possíveis modificações no Sítio de Pai Adão. Ainda nos julgávamos incompetentes para discernir sobre os critérios de relevância para o tombamento dos terreiros, sobre como poderia se dar a atribuição de valores e até mesmo sobre como realizar a delimitação da poligonal de tombamento e entorno do bem.

Para iniciar o diálogo mais profícuo com a comunidade do Sítio, era necessário que estivéssemos apropriados dos procedimentos e do "como fazer" ou "definir" as normas em função dos valores que fossem identificados em torno do bem. Afinal, a definição do bem e de parâmetros implicam diretamente na conservação e fiscalização do bem após o reconhecimento como patrimônio cultural brasileiro pelo Iphan.

Além disso, em termos da minha pesquisa de mestrado – que não estava totalmente desatrelada do interesse técnico – me interessava saber se havia outros motivos pelos quais os terreiros solicitaram tombamentos ao Iphan, não necessariamente explicitados nos documentos de pedido de tombamento constantes nos processos do referido órgão, se as comunidades dos terreiros tombados estavam

satisfeitas com a proteção e o reconhecimento para com o seu patrimônio cultural, que benefícios ou dificuldades o tombamento havia imputado às casas, se o tombamento de fato, atendeu às expectativas que tinham de quando solicitaram o reconhecimento pelo Iphan; o que entendiam como patrimônio que deveria ser fundamentalmente protegido dentro dos terreiros; como têm gerido esse patrimônio com ou sem apoio do Iphan; e que outras coisas achavam que o Iphan poderia fazer para facilitar a preservação, conservação ou gestão desses bens; além da avaliação do curso de extensão oferecido pelo Iphan e UFBA. No geral, precisava ter uma noção do estado da arte desses tombamentos, da gestão desses bens e da relação estabelecida entre o Iphan e as comunidades de terreiro, subsídios que os processos e a bibliografia não foram satisfatórios.

Dados que seriam obtidos a partir de entrevistas com técnicos que acompanham a gestão desses bens e junto aos próprios representantes de terreiros sobre a gestão e preservação desse patrimônio pelas suas respectivas comunidades e pelo Iphan. As entrevistas permitiriam compor um diagnóstico mais completo sobre os tombamentos de terreiros pelo Iphan e vislumbrar outras questões referentes à gestão atual desses bens, das quais os processos de instrução de tombamento não dão conta, salvo as normas de intervenção traçadas previamente na instrução do processo. O que ainda assim, não é suficiente, porque não contempla dados sobre processos de fiscalização e conservação dos terreiros na fase pós-tombamento, ou seja, a fase de gestão do bem cultural, que também nos interessava.

A pesquisa de campo possibilitaria justamente uma avaliação da gestão dos bens protegidos pelos próprios membros das comunidades de terreiros tombados e dos próprios técnicos das superintendências envolvidos nessa gestão. Essa pesquisa de campo permitiria, sobretudo, uma análise do pós-tombamento e das dificuldades enfrentadas na preservação dos mesmos tanto pelas comunidades como pelo Iphan. Permitiria, inclusive, refletirmos sobre os procedimentos mais adequados para tentar atingir um equilíbrio maior entre "expectativas" e "realidade" no caso do Sítio de Pai Adão, considerando em termos éticos e legais "o que deveria ser feito" e em termos práticos o "que [seria] possível fazer".[48]

[48] MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008, p. 198.

Além do que, para realizarmos um diálogo amplo com a comunidade do Sítio de Pai Adão era importante para nós técnicos conhecermos o contexto dos terreiros tombados na Bahia, especialmente porque boa parte deles também continha moradores, provavelmente também afetados pelo tombamento. No caso, em se tratando de edificações não necessariamente rituais, mas que possivelmente tinham necessidades de ampliação, reformas e/ou obras comuns a qualquer residência, instigava-nos saber como se dava a gestão dessas edificações na poligonal do tombamento e como a própria comunidade lidava com os moradores e o compromisso da conservação do bem nos termos do tombamento.

Iniciei fazendo contatos diretos e entrevistas com as técnicas que coordenaram o GTIT em diferentes períodos e que já haviam me passado os processos de tombamento de terreiros digitalizados. Eram as pessoas que tinham conhecimento dos processos de tombamento, das atuais questões que permeavam a instrução desses tombamentos e articulação com os terreiros tombados. Em seguida, entrevistei outras técnicas de Superintendências Estaduais; além de **Márcia Genésia de Sant'Anna**, Arquitetura e Urbanista, professora da UFBA, e que trabalhou de 1987 até 2011 no Iphan, onde exerceu diversos cargos, desenvolvendo estudos e pareceres para tombamento de terreiros em âmbito federal, entrevistada por mim no dia 02 de maio de 2017.

Desiree Tozi era a pessoa com quem eu tinha relações de proximidade e que possuía não só os contatos dos terreiros como também uma boa articulação com os representantes das casas tombadas e que também estavam em processo de tombamentos. Foi a pessoa que me incentivou estudar o caso do tombamento do Sítio de Pai Adão também, desde antes de eu iniciar o Mestrado e que se tornou uma interlocutora estratégica durante a pesquisa. Em 2016, ela iniciou o doutorado na UFBA e passou a residir em Salvador, estando em contato direto com os terreiros tombados pela Superintendência do Iphan na Bahia.

Desde então passei a iniciar o planejamento de minha incursão em campo para realizar entrevistas e conhecer de perto os terreiros tombados pelo Iphan em Salvador. Comprei passagens final de fevereiro para passar dez dias em campo na Bahia, sendo que eu deveria visitar todos os terreiros tombados pelo Iphan nesse Estado, sendo seis localizados em Salvador, um no Município de Cachoeira e outro na Ilha de Itaparica. Entre 22 de abril e 2 de maio de 2017 eu deveria realizar todas as entrevistas com os

representantes de terreiro, técnicos do Iphan-BA, a arquiteta Marcia Sant'Anna, além de visitar todas as casas.

Desiree Tozi me passou os contatos dos representantes de terreiro que haviam participado do curso de extensão "Gestão e Salvaguarda do Patrimônio Cultural dos Terreiros Tombados". Me apresentei como Técnica do Iphan e disse que eu estava realizando a pesquisa de mestrado. De certa forma, inclusive senti-me favorecida pelo fato de ser servidora e não apenas estudante de Mestrado. À medida que eu explicava o objetivo da entrevista e da pesquisa, percebia que os entrevistados se empolgavam mais quando eu perguntava das dificuldades enfrentadas pelos terreiros no pós-tombamento, pois havia uma ânsia muito grande de registrar as dificuldades que vinham enfrentando na preservação e proteção dos bens.

De modo geral, portanto, eu acabei entrevistando pessoas que já tinham um conhecimento prévio das políticas desenvolvidas pelo Iphan, alguns que inclusive haviam participado do curso de "Gestão e Salvaguarda do Patrimônio Cultural dos Terreiros Tombados", realizado no período de julho a dezembro de 2015, e da construção dos Plano de Gestão para Salvaguarda de seus respectivos terreiros. Além disso, por terem sido indicados pelas lideranças dos terreiros para participar do evento, também eram pessoas de sua confiança, que geralmente lidavam ou intermediavam as suas respectivas casas na relação com órgãos públicos. O que de certa forma, eximiu essas lideranças de estarem presentes no momento da entrevista realizada por mim.

Optei por realizar entrevistas estruturadas, com questionário mais fechados, de modo que eu pudesse ter uma forma de comparar opiniões acerca da política e gestão dos terreiros tombados, assim como da relação estabelecida com o Iphan. Também resolvi não mencionar os nomes dos técnicos do Iphan nem de representantes dos terreiros que foram entrevistados, de modo a não os comprometer. Resolvi manter apenas os nomes dos técnicos do Iphan-PE e membros de terreiros que atuam no Estado de Pernambuco, por julgar que os depoimentos mereciam ser contextualizados e que não comprometeríamos ninguém nesse contexto. Outra exceção foi o nome de Marcia Sant'Anna Sant'Anna, que obteve destaque, obviamente após autorização da mesma, para garantir a compreensão do seu papel no processo de tombamento de terreiros no Iphan e a compreensão de seus depoimentos presentes nesta dissertação.

1.7 Sobre a gestão dos terreiros tombados

No que se refere a aplicabilidade do tombamento aos terreiros, em geral as técnicas do Iphan concordaram que o instrumento poderia ser mais adequado às especificidades do terreiro, mas reconheceram que ainda é uma proteção importante no sentido de preservar as casas e impedir atos de vandalismos ou invasão:

> O tombamento tem que ser melhor trabalhado. O tombamento é o melhor que existe por enquanto, mas para a preservação do espaço ele funciona bem; se consegue fazer obras de conservação que garantem que o terreiro continue funcionando. Não sei se é melhor. Depende de como se quer valorar o bem. Pois hoje só se preserva o espaço, agora acho que falta valorizar outras práticas ou as práticas no terreiro.[49]

> [...] não que o terreiro de candomblé precise do Iphan para aparecer, nada disso, mas eu acho que ajuda também, ajuda na proteção, porque assim muitas vezes eu tenho pai de santo que diz: "eu não quero morrer e que meu terreiro seja uma igreja evangélica"[...] Eu acho que ajuda sim, atrapalha um bocado, mas ajuda também. Porque eu acho que de qualquer maneira dá uma proteção. Tá tombado, não dá pra você ir lá meter um trator, jogar uma pedra, quebrar tudo. Acontece sim, mas as pessoas pensam melhor. E você pode acionar um Ministério Público, uma Polícia Federal, então já tá com certa proteção. Eu gostaria que fosse total, mas enfim, infelizmente não é. De todo modo, eu acho que evita algumas coisas.[50]

Quanto à gestão dos terreiros, dinâmica de modificação da materialidade da casa a relação com a preservação do bem, nota-se que há um consenso quanto às modificações mais rotineiras, que não necessitam passar pela autorização do Iphan e as obras de maior impacto, que devem constar de processo de autorização e fiscalização da Superintendência. Conforme é apontado por Carlos Amorim, ex-Superintendente do Iphan-BA, ao contrário do que comumente se pensa, a mutabilidade do bem não constitui impedimento à sustentação do tombamento dessas casas, na verdade é uma das preocupações de menor valor, especialmente se comparado com as ameaças de redução significativa das áreas de culto dessas casas em função da especulação imobiliária e apropriação desordenada de espaços comuns dos terreiros (AMORIM, 2012).[51]

---

[49] Entrevista realizada em 13/04/2016 com Técnica da área central do Iphan 1, que integrou o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT), na sede do Iphan em Brasília.

[50] Entrevista realizada em 27-04-2017 com Técnica de Superintendência do Iphan 2.

[51] A deficiência na atuação do Município de Salvador (BA) em relação a fiscalização e aplicação das leis urbanas e ambientais pode ser muito mais prejudicial, pois negligencia e tornar-se permissivo em relação às ocupações indevidas nas áreas de culto. A atribuição do Município está prevista na Constituição Federal, art. 30. VIII, que diz respeito à responsabilidade de Munícipios para com o planejamento e controle do uso, do parcelamento e da ocupação do solo urbano. ALMEIDA, Luiz Fernando; AMORIM,

Pode-se deduzir então, que o tombamento não proíbe fundamentalmente alterações nos bens tombados, mas sim a "destruição, mutilação e demolição" dos mesmos (Art. 17 do Decreto Lei n.º 25/37). Portanto, se as modificações impetradas estiverem vinculadas à manutenção dos aspectos aos quais foi atribuído valor patrimonial, não há por que o Iphan oferecer impedimento. Lembrando apenas que, conforme preceitua o artigo 18 do mesmo Decreto, há a necessidade de autorização prévia do Iphan para a realização de alterações no entorno e a fixação de cartazes e anúncios no bem.

De acordo com essa compreensão, os terreiros não necessariamente ficariam "engessados". Somente os atributos materiais atinentes aos valores que lhe foram atribuídos seriam passíveis de proteção e fiscalização do Iphan, por assim dizer. Neste caso, estando bem definidos os valores e atributos do bem tombado, é possível realizar modificações e transformações que inclusive deem conta da preservação do que foi tombado e valorado como patrimônio cultural brasileiro pelo Iphan.

Nessa linha de pensamento, restaria então apenas o cuidado da parte dos técnicos em definir exatamente os valores e atributos do bem tombado – o que no caso dos terreiros é muito conveniente que seja feito junto à sua comunidade – e atender aos trâmites burocráticos impetrados pela Portaria n. º 420/2010,[52] a qual dispõe sobre os procedimentos a serem observados para a concessão de autorização para realização de intervenções em bens edificados tombados e nas respectivas áreas de entorno.

Ao partirmos para a pesquisa de campo, entretanto, vimos que a realidade se apresenta bem mais complexa. Relatamos aqui um exemplo de dificuldade enfrentada pelas próprias comunidades dos terreiros na preservação do bem.

Mencionamos por exemplo as dificuldades de alguns terreiros com as residências construídas nos seus terrenos. Na pesquisa de campo realizada em Salvador, Bahia, notamos problemas no sentido de garantir a conservação das habitações, na relação estabelecida entre moradores e lideranças das casas, na relação com a vizinhança e com o próprio Iphan. Relações de difícil resolução, em função de

---

Carlos A. *Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiros*. Salvador: IPHAN, 2012.

[52] BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Dispõe sobre os procedimentos a serem observados para a concessão de autorização para realização de intervenções em bens edificados tombados e nas respectivas áreas de entorno. Portaria nº 420, de 22 de dezembro de 2010.

diferentes situações, mas especialmente pelo fato de alguns moradores não atenderem às exigências de conservação das suas respectivas moradias conforme os termos do tombamento à revelia muitas vezes das lideranças, e pelo fato de o Iphan muitas das vezes não conseguir gerir a contento tal situação.

A Casa Branca, por exemplo, ainda vivencia uma situação delicadíssima no que se refere a questão fundiária, tornando a atuação do Iphan-BA mais complexa do que uma simples fiscalização de rotina, conforme nos explicou a Técnica e integrante do Grupo de Trabalho Interdepartamental de Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros-GTIT do Iphan:

> A Casa Branca foi ao Iphan, pediu pra tirar o ofício que eles tinham mandado, pedindo ajuda, porque eles estavam sofrendo ameaças de morte das pessoas que o Iphan autuou [...] Com essa coisa do grupo [Comissão de terreiros tombados da Bahia] se reunir, passou-se a ter uma proximidade com o Iphan, e a Casa Branca veio falar pra gente que tava com invasão, que tinha gente morando no terreiro, que tava ruim. Então a gente pediu o quê, que a Casa Branca enviasse um ofício pro Iphan explicando, pedindo ajuda. Claro que a Superintendência do Iphan na Bahia, tradicionalmente, ao longo de seus quarenta anos atuando, pegou, recebeu o ofício, mandou um fiscal, uma técnica de arquitetura. Aí ela chegou, não conhece a história, não conhece terreiro, não sabe de nada da relação da Casa Branca com a comunidade da Federação, ela chegou lá olhou vinte casas que não estavam na planta do tombamento e fez as notificações. Autuou, falando "Olha, vocês têm sete dias pra demolir essas casas, se retirar daqui ou vocês vão receber uma multa e depois vão ser despejados", nesse nível. Quando a galera recebeu – e ela foi embora, não falou com a Casa Branca – uma das pessoas que recebeu a autuação foi lá na Casa e falou "Vocês tão maluco? Eu moro aqui nessa casa há quarenta anos. Já tenho usucapião disso aqui, eu posso". Aquela sobreposição de legislação de novo em cima do bem. Ai claro, receberam ameaças "Eu não vou sair da minha casa, antes disso vocês morrem". Elas pegaram né, porque são a Associação Civil do terreiro, foram no Iphan e disseram "A gente quer retirar o pedido de ajuda, a gente não quer que vocês vão lá não". Esse tipo de coisa né. Não é que o Iphan foi contra a regra, o Iphan procedeu como tradicionalmente procede quando recebe esse tipo de denúncia. O que eles querem chamar atenção nos Planos de Salvaguarda é que existe um problema fundiário de ocupação urbana nesses terreiros que precisa ser discutido no Iphan. Que seja o Iphan dizer que não tenha jurisdição pra mexer, mas vamos chamar a Secretaria de Patrimônio da União, vamos chamar o Instituto de Terras do Estado, o Iphan chamar pra reunião o Ministério Público pra começar uma ação de desapropriação e regularização fundiária. É só isso que eles querem com o Iphan. Não quer que chegue lá e mande as pessoas embora. Eles querem que o Iphan promova uma interlocução com quem é responsável por isso.[53]

[53] Entrevista concedida por Técnica da área central do Iphan 2, que integrou o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT). Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 16 fev. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha, no dia 16/02/2017.

Os membros do *Ilê Axé Opô Afonjá* também se encontram em situação complexa na gestão do terreiro, tanto em função da difícil gestão da quantidade de moradias dentro do terreno do terreiro, quanto pelos casos internos, que vão desde ao crescimento desordenado das habitações nas áreas de encosta, ao desmatamento, gestão do lixo e frequente administração de relações com pessoas que herdaram as moradias de antigos membros dos terreiros, mas não necessariamente possuem vínculo com a religião. Alguns de seus representantes entrevistados, chegaram inclusive a fazer recomendações para o processo de instrução de tombamento do terreiro do Pai Adão, como:

> Eu continuo com a minha recomendação inicial, porque vivo na pele isso aqui, ou quando vocês forem orientar o pessoal dos terreiros que não são tombados ter o máximo de cuidado nessa concessão de construção de residências dentro do candomblé.[54]

> É uma coisa que eu fico curiosa com o terreiro desse que vai ser registrado como patrimônio. Eles têm estatuto? Eles têm Regimento? [...] Se você não navegar no estatuto, na hora de fazer o registro vai ter confusões [...] Porque vocês têm que sentar, navegar no estatuto e no regimento porque esses instrumentos é que é a cara do terreiro. Se você não navegar nesses dois instrumentos, o registro fica um pouco difícil porque você vai instruir o processo se o regimento e estatuto reza outra coisa. Porque por exemplo, a gente tem determinados estatutos que ele reza uma situação que muitas vezes o Iphan tem a estrutura técnica dele lá, que vocês têm orientação técnica, vocês têm um manual de fomento lá sobre o que é um registro como patrimônio e às vezes vai dá de encontro com o que o terreiro tem lá e como regimento dele né [...] E tem outra coisa também, que eu vejo isso porque eu acompanho, às vezes uma entidade que vai buscar um recurso, esse recurso é via sistema SICONV. O que é que o sistema SICONV ele pede num primeiro momento? A última ata de eleição do presidente da ... porque geralmente o presidente vai ser o pai. Como é o nome lá do pai? Manoel Papai não é. O presidente sempre vai ser ele né. Mas às vezes tem uma eleição foi feita há cinco anos e ele sabe que ele vai ser o presidente na próxima e não existe. Você tem que atualizar tudo aquilo ali, tem que estar tudo em dia [...] E você ainda tem outra situação no estatuto, às vezes o regimento. O pai de santo lá na cabeça dele, ou a mãe de santo, ele modificou uma coisa, aí todo mundo sabe porque a fala do pai de santo é uma fala forte, dentro de um terreiro é determinante que aquilo tá modificado, mas às vezes quando você vai pro regimento, aquilo não foi modificado, o cartório não registrou, e depois aquilo fica incutido na memória dos filhos e aquilo não tem validade porque não foi registrado em cartório. Daí tem um que pode fazer aquilo. Se vocês não trabalharem em cima do regimento e do estatuto, fica difícil a instrução de um processo. [55]

[54] Entrevista com Representante 1, filho de santo do terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá*, concedida em 27/04/2017.

[55] Entrevista com Representante 2, filha de santo do terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá*, concedida em 27/04/2017.

Questões de organização social internas às comunidades devem ser bem observadas na instrução do processo, para que seja possível ao menos vislumbrarmos problemas futuros e definirem-se estratégias que possam estar amparadas tanto no estatuto, regimento ou minimamente nas regras de convivência da comunidade do terreiro, como perante a própria legislação vigente.

Esses depoimentos demonstram ainda que os conceitos de ***povos e comunidade tradicionais***, ***comunidades de terreiro*** e o de ***povos e comunidades tradicionais de matriz africana/PMAF*** utilizados nas políticas públicas devem ser problematizados, sob o risco de as instituições atuarem de forma inapropriada na execução das políticas públicas voltadas a esse segmento. Embora os conceitos trazidos pelas políticas públicas induzam à noção de uma comunidade em que todos compartilham de um vínculo com a tradição de matriz africana, esses grupos não são homogêneos, sendo necessário considerar questões de organização interna, hierarquia e de distinção social, ou mesmo a existência de outros indivíduos e famílias que residem no espaço do terreiro, mas não se integram à religião.

Ao mesmo tempo, a política de patrimônio, que deve sobretudo respeitar os modos de vida e as formas de organização interna dos grupos sociais com os quais atua, deve considerar que o reconhecimento de um terreiro como patrimônio cultural brasileiro constitui um direito cultural de tais segmentos, uma valorização de sua herança cultural, de bens que representam a história de um grupo que contribuiu para a formação da sociedade brasileira e que compõem a diversidade cultural brasileira. Afinal, aquilo que a torna um segmento específico vinculado a uma tradição não deve contribuir para a adoção de uma perspectiva essencialista de sua existência para enquadramento a uma norma, legislação ou política. Isto seria ignorar a própria diversidade cultural brasileira e os direitos culturais garantidos por meio da Constituição Federal. A meu ver, o sociólogo e filósofo polonês, Zigmunt Bauman (1925-2017), sintetiza bem esse diálogo que deve existir entre as políticas públicas e as comunidades de terreiro:

> [...] o direito de lutar pelo reconhecimento, não é o mesmo que assinar um cheque em branco e não implica numa aceitação *a priori* do modo de vida cujo reconhecimento foi ou está para ser pleiteado. O reconhecimento de tal direito é, isso sim, um convite para um diálogo no curso do qual os méritos e deméritos da diferença em questão possam ser discutidos e (esperemos) acordados, e assim difere radicalmente não só do fundamentalismo universalista que se recusa a reconhecer a pluralidade de formas que a humanidade pode assumir, mas também do tipo de tolerância promovido por

> certas variedades de uma política dita "multiculturalista", que supõe a natureza essencialista das diferenças e, portanto, também a futilidade da negociação entre diferentes modos de vida.[56]

A partir das entrevistas, notamos, entretanto, que 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.

> O tombamento contribuiu com o Roça do Ventura a partir do momento que a gente ficou salvaguardado né, em termos de invasão, em termos de qualquer tipo de agressão com as nossas terras né, e com o nosso culto aqui. E foi a única coisa que defendeu – como é que fala? – que tá protegendo a nossa casa. É isso. Fora isso, não vejo outra coisa que eu possa dizer a você que a gente está sendo beneficiado.[57]

Também, é notório que todos os terreiros compreendem seu papel na preservação do bem tombado, mas havia sim, grande expectativa de parte deles que o Iphan também pudesse colaborar, inclusive financeiramente, com a conservação e manutenção do bem tombado, assim como com o apoio e fomento às celebrações realizadas nas casas.

> A gente achou que com o tombamento, as coisa iriam ser... a expectativa era essa, que a gente teria ajuda. Cê tá entendendo? Porque é muito difícil a manutenção de uma casa dessa, principalmente em época de obrigação. Cê sabe, época de obrigação, são época das festas, do calendário das festas né. Então o que que acontece, circula 200, 300, 400 pessoas por dia. O que significa água pra tomar banho, comida pra se comer, luz acesa, cê ta entendendo? Então, é um gasto absurdo de manutenção. Então, na época, é uma expectativa errônea, entendeu, que todo mundo tem. É que com o tombamento vem dinheiro, com o tombamento vamos ter ajuda, com o tombamento isso vai acabar. Nada disso. É muito, a batalha continua do mesmo jeito. Se a gente quer fazer uma festa. Ah, tá precisando pintar, a gente procura primeiro os órgãos, pra depois a gente correr o chapéu entre os próprios da casa, porque a Associação, por enquanto, por incrível que pareça, você paga, quer dizer, você diz que tem uma mensalidade de R$ 10,00, a pessoas tomam cerveja, tomam tudo, mas não pagam. Cê pensam que pagam, mas não pagam, então é R$ 120,00. Se todo mundo pagasse os dez reais por mês, isso no final dá pra pagar a luz, porque se a gente paga luz 300, 400, 500 reais por mês em época normal como tá aqui agora, na época de festa vai pra R$ 3.000,00, R$ 4.000,00 de luz, de água é a mesma coisa. Ai você tem o

[56] BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 74.

[57] Entrevista realizada com representante do Terreiro de Candomblé *Jeje-Mahi Zogbodo Male Bogun Seja Unde* – "Roça do Ventura", Cachoeira, Bahia, tombado em 2014 pelo Iphan.

> jardineiro, que ninguém vai tratar da área verde. Porque aqui não se tem empregados, somos nós que fazemos tudo.[58]

Em termos gerais, as casas requerem apoio do Iphan com obras emergenciais de conservação das edificações; proteção contra invasões e queimadas comuns nos terrenos das casas que possuem uma vasta área de mata; mediação de conflitos junto a pessoas que residem dentro ou no entorno do terreiro e que têm promovido a descaracterização do bem por devastação de suas matas, ocupação indevida e desrespeito ao próprio culto religioso; apoio na poda de árvores e manutenção de suas áreas verdes; fiscalização mais frequente de modo a evitar invasões de terceiros e disponibilização de recursos para apoio à manutenção periódica das casas.

> A dificuldade maior é dinheiro mesmo, pra atender as necessidades do terreiro, porque aí eles começam achando que a gente tem que fazer tudo. A gente tem que fazer algumas coisas mesmo, um telhado... De vez em quando tem um dinheiro pra isso, pra aquilo, então a gente vai tentando colocar pra aquele que tá mais necessitado né. Nós ficamos muito preocupados com o telhado, com rachaduras, com a estrutura mesmo [...] O *Agboulá* tá precisando de ajuda. [59]

Devido ao fato de serem terreiros muito antigos e das suas comunidades não disporem de recursos para construções mais fortes e seguras, muitas das casas, especialmente à época do tombamento careciam de obras mais substanciais de infraestrutura e em boa parte delas isso foi executado. Percebemos a mesma situação no caso dos dois últimos terreiros tombados pelo Iphan, no caso, no Terreiro de Candomblé *Jeje-Mahi Zogbodo Male Bogun Seja Unde* – "Roça do Ventura" e no Terreiro Omo *Ilê Agbôula*, de culto a Egungun.

> Olha, eu, pra falar a verdade a você, o problema nosso, é a questão das casas, nosso barracão, cê vê ai que tá rachando, né. Nós temos a questão da área pra ser cercada, porque entra animal, não entra só animal, entra pessoas, que vai e fica andando aqui dentro. Então, quer dizer, se você tiver com a porta aberta, todo mundo vai entrar. Então, até animal né, cavalo, um boi, um fazendeiro vai entrar. Então, se nós estivermos protegidos, cercados, né. Se as nossas casas estiverem asseguradas, nós vamos ficar despreocupados pra ter de botar alguém pra se hospedar, ou pra dormir...[60]

---

[58] Entrevista realizada com representante do *Ilê Axé Iyá Omim Iyamassê* – Gantois, concedida em 27/04/2017, Salvador, BA.

[59] Entrevista realizada com Técnica de Superintendência do Iphan 2, em 27/04/2017.

[60] Entrevista realizada em 24/04/2017, em Cachoeira, Bahia, com representante do Terreiro de Candomblé Jeje-Mahi Zogbodo Male Bogun Seja Unde – "Roça do Ventura", Cachoeira, Bahia, tombado em 2014 pelo Iphan.

O que percebemos em pesquisa de campo realizada em Salvador-BA, é que quando os terreiros precisam realizar intervenções como pinturas, modificações na decoração da casa, pequenos consertos e obras de manutenção das edificações, sobretudo em períodos que precedem suas principais celebrações, não há comunicação oficial ao Iphan para obter autorização prévia. Alguns representantes disseram que o órgão demora a responder ou posicionar-se e que não é possível aguardar esse retorno, especialmente em função da agenda ritual que precisa ser religiosamente cumprida. No geral, também indicaram haver um acordo tácito com a Superintendência do Iphan na Bahia no sentido de não ser necessário solicitar autorizações para tais intervenções, haja vista que são previamente previstas e não modificam substancialmente o bem a ponto de implicar em uma descaracterização do bem tombado.

> [...] só sei porque a gente não pode fazer nada, que a gente tem que mandar um ofício. Ai você manda um ofício, daí pro ofício ser respondido a quatro, seis meses, eu não vou mandar ofício. Eu mesmo pinto, então eu pinto por minha conta. Qual é a cor da casa? A cor da casa é essa, então eu pinto só essa cor da casa. Não tento burlar não, eu pinto porque eu não vou deixar a minha casa feia porque um órgão não tá vindo dar a atenção devida**.** No dia das festas eu quero que a minha casa esteja bonita e maravilhosamente bem para as pessoas vim prestigiar a festa. Eu vou deixar minha casa feia por causa do Iphan? Não, meto a mão e faço. Não vou mentir. [61]

> Normalmente eles passam aqui, vêm aqui conversar se vão fazer uma obra. Eles vêm aqui conversar e a gente manda um técnico ir ver, um arquiteto olha o que eles querem fazer, eles explicam como é que eles querem fazer e o Iphan dá essa checada. Eles pintam o terreiro deles na cor do santo deles, da casa né. Então, se o santo é Xangô, é branco e vermelho. Você notou que as casas têm umas cores que geralmente é a cor do orixá, às vezes não, pinta só de branco mesmo, mas acho que a gente nunca teve grandes problemas com isso não. Por exemplo, se precisou fazer um quarto pra Mãe Carmem, lá no Gantois, e passaram por aqui, mandou-se um técnico olhar e o quarto foi construído entendeu, então, eu acho que o problema é que falta acordo né, falta conversa. Então se você conversa e diz, "olha estou precisando disso...". Você vê aqui agora, tão chegando aqui pra eu orientar o que eles querem fazer, qual o procedimento, então se você conversa eu acho que chega a algum acordo, o que não dá é pra você também meter e fazer tudo. Então a casa de Mãe Carmem foi construída, como eu te falei, o negócio da Mãe Stela foi feito, mas conversando. Eu acho que é menos grave como quando é com uma igreja que quer fazer, com certeza é bem menos grave.[62]

Por fim, o que percebemos é que no geral os problemas vivenciados pelos terreiros são praticamente os mesmos do passado, no caso, a falta de regularização

[61] Entrevista realizada em 24/04/2017, em Cachoeira, Bahia, com representante do Terreiro de Candomblé Jeje-Mahi Zogbodo Male Bogun Seja Unde – "Roça do Ventura", Cachoeira, Bahia, tombado em 2014 pelo Iphan.

[62] Entrevista realizada com Técnica de Superintendência do Iphan 2, em 27/04/2017.

fundiária dos terrenos, a perda de áreas de mata, a necessidade de obras emergenciais nas edificações e o desrespeito ao culto religioso. Embora observemos, que em parte, tais problemas não se diferenciam tanto de conflitos vivenciados por outros bens tombados, salvo a intolerância religiosa, devemos destacar que nem sempre o tratamento burocrático institucional corresponde às especificidades ou mesmo às expectativas de uma comunidade de terreiro no que se refere à preservação do patrimônio cultural.

Isto porque são problemas que dizem respeito basicamente à demora no retorno de demandas apresentadas ao Iphan e falta de apoio com recursos para manutenção, conservação e obras emergenciais para preservação do bem cultural. Questões que parecem mais atreladas à grande demanda institucional e escassez de recursos que às dificuldades na gestão de um bem dinâmico em função de sua natureza religiosa específica.

Embora haja grande comparação da parte dos membros dos terreiros e dos técnicos do próprio Iphan com a dinâmica encontrada nas igrejas católicas para justificar suas dúvidas ou receio quanto à aplicabilidade do tombamento às casas tradicionais de religiões de matrizes africanas, foi possível perceber – inclusive com o acompanhamento e ponto de vista do arquiteto que participou da pesquisa de campo e que instrui o processo de tombamento do Sítio de Pai Adão, Philipe Razeira – que a dinâmica de modificação dos bens tombados é inerente a diversos, senão todos os bens tombados, sejam eles, igrejas, residências ou conjuntos urbanos.

De fato, há uma especificidade no caso das casas de religião de matrizes africanas que reside na necessidade de se realizar pequenas intervenções do ponto de vista decorativo que devem atender a um calendário religioso rigoroso, como as pinturas das edificações, e ornamentações cujas cores variam conforme o orixá ou entidade celebrada, podas de árvores e no máximo aterros que viabilizem a segurança e acesso nas celebrações rituais. No entanto, vimos que tais intervenções são passíveis de acordos e até de regulamentação prévia que podem prever tais alterações sem necessidade de autorização anterior do Iphan a cada vez que forem realizadas, uma vez que não provocam a descaracterização do bem.

> Proibir qualquer intervenção no bem tombado, sendo que a dinâmica no terreiro é o que tem maior valor no imóvel, então você permitir que aquilo continue dando acessibilidade e que haja estrutura no terreiro não tem problema nenhum nem infringe o Decreto Lei n.º 25/37. É um problema que

> aflige terreiros e outros bens [...] hoje vc pode propor parâmetros que a partir de determinada intervenção precisa ter autorização, fora isso não precisaria, e se você prever isso no processo não tem problema. É como em Brasília, que a partir de tal pavimento precisa ter autorização, se não, o Iphan nem precisa tomar conhecimento. Existe norma que diz a partir de quê que o Iphan precisa tomar conhecimento. Então isso poderia ser previsto. Agora por não conter isso no próprio processo e nem uma portaria que trate disso, aí a exigência é aquela coisa legalista. Por isso depende da postura do fiscal. Em geral não existe flexibilização.[63]

As únicas modificações em função do próprio culto praticado nos terreiros que são necessariamente passíveis de autorização prévia, acompanhamento e fiscalização do Iphan seriam as obras de ampliação de algumas edificações como os quartos de santo, onde são guardados os assentamentos dos Orixás da casa, tendo em geral cada orixá uma casa/quarto de santo e cada filho ou membro um assentamento nestes espaços.

Tais assentamentos são constituídos por louças, cabaças e gamelas repletos de outros "objetos simbólicos que, reunidos e convenientemente tratados, concentram o axé do orixá de determinada pessoa".[64] A medida que novos membros se iniciam no terreiro novos assentamentos são inseridos nos quartos, e ainda conforme a necessidade e o tempo de cada filho da casa, esses objetos também são trocados por objetos maiores, criando a necessidade de ampliação dos espaços para comportá-los.

Além dos quartos de santos, há alojamentos dentro dos terreiros que são utilizados pelos membros não residentes nas casas em dias de celebrações, ritos que mobilizam grande quantidade de pessoas. Tendo em vista que há uma grande dedicação nos membros das casas às atividades realizadas durante as celebrações e que muitos terreiros se localizam em lugares de acesso mais longínquo, muitos filhos da casa acabam pernoitando no terreiro. O que ocasiona a necessidade de expansão dessas edificações também ao longo do tempo visando melhor acomodação da comunidade do terreiro.

> A mata pra gente é sagrada, não existe nenhuma construção, as únicas construções que vocês estão vendo são essas daqui e não passa disso, não é. Claro que esse espaço que nós estamos aqui utilizando é esse espaço que pode crescer, porque é aquele negócio que diz, do mesmo jeito, que a gente vai crescer tanto assim. Do mesmo jeito que também chegam, as pessoas também morrem, ficam as coisas aqui, mas muitas coisas dos que vão fica.

[63] Entrevista realizada com Técnica da área central do Iphan 1, que integrou o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT), em 13/04/2016, em Brasília-DF.

[64] LOPES, Nei. Assentamento. In: *Enciclopédia da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004, p. 77.

> Então, é isso que ele tava dizendo com total propriedade, é viva, a coisa é viva. Até quem morre, deixa alguma coisa. [65]

> Então, quando acabam essas festas duas, três horas da manhã, a maioria do pessoal você tem que acomodar, porque muita gente não tem como se deslocar. Então a casa tem quatro quartos aqui dentro para visita.[66]

Contudo, em ambos os casos, dos quartos de santo e alojamentos, os terreiros entendem e solicitam autorização prévia e mesmo recursos para a realização das obras, uma vez que são intervenções caras e que eles entendem carecer de orientação técnica e profissional para a execução. E nesses casos, os terreiros acabam enfrentando os problemas que são enfrentados em outros casos de bens tombados, a exemplo da falta de recursos para contratar arquitetos para desenvolvimento de projeto de intervenção, demora no retorno do Iphan quanto às solicitações de obras e reparos e falta de priorização de suas respectivas obras de conservação pela superintendência local frente aos poucos recursos de que o órgão dispõe anualmente e ao privilegiamento de outras necessidades.

Não obstante, percebi nas entrevistas como os membros de terreiros tombados pelo Iphan e junto a técnicos que acompanham sua gestão, que o tombamento ainda não é considerado um instrumento adequado e suficiente ante a importância e valor das tradições e saberes existentes nas casas religiosas tradicionais de matrizes africanas. Aspectos relevantes, comumente denominados pelo Iphan como bens culturais de natureza imaterial, e de igual importância e valor para o patrimônio cultural brasileiro acabam sendo negligenciados na gestão do bem tombado em função da limitação do instrumento do tombamento à materialidade do sítio que os terreiros ocupam.

> Representante 1 do Terreiro do *Alaketo*: Tirando o valor histórico, o restante [o tombamento] não contempla [...] Por exemplo, se você for olhar a maioria dos terreiros tombados, não sei o do Agboulá agora, que eu não dei uma olhada, porque é o mais recente, mas os outros, nenhum deles entrou parte material, de peças, porque no período não foi instruído a gente que a gente deveria fazer a catalogação dessas peças. Então, com isso, a gente tem perdido muito coisa. Porque assim, todo terreiro já é um memorial vivo, entendeu? Então se você for analisar as leis que se tem, não tem essa essência própria pros terreiros. Só o que é comum pra sociedade geral, que o caso das igrejas e museus [...] O imaterial [...] a capacitação de profissionais pra poder

[65] Entrevista realizada em 26/04/2017 com representante e *ogã* do *Manso Banduquenqué* – Bate Folha – Salvador / BA, tombado em 2003)

[66] Entrevista realizada em 26/04/2017 com Representante e filho do Terreiro Manso Banduquenqué – Bate Folha. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 26 abr. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.Manso Banduquenqué – Bate Folha – Salvador / BA, tombado em 2003.

> entender, porque a gente entende, a gente compara, e a explica, só que na hora da justificativa que o parecer só os técnicos, é onde a gente se ferra.
>
> Representante 2 do Terreiro do *Alaketo*: E eles não tem a vivência, entendeu? Ai pra eles, eles não entende como tal, como a gente entende. A gente sabe que aquela cadeira ali foi de um ogã, que é de tal orixá, isso e aquilo outro. Ai pra gente aquilo é importante, mas ele vai olhar: "Mas tem várias cadeiras". O problema é que o formato é diferente, entendeu?
>
> Representante 1 do Terreiro do *Alaketo*: Foi a situação agora da cadeira de Jubiabá do terreiro Mokambo [...] Essa cadeira, ela foi presa. A polícia foi na época, prendeu o avô dele e levou a cadeira [e vários outros utensílios religiosos, na década de 1940]. Só que o valor daquela cadeira pra o terreiro Mokambo, não é simples, não é uma simples cadeira, tem toda uma história. Não é só um móvel, entendeu? Tem toda uma história.
>
> Representante 2 do Terreiro do *Alaketo*: Ainda tem isso, é um pé de iroko. Ah não, é só um vegetal... Como eu disse, assim, o vegetal como você fala, pra gente é um orixá, é um pai que a gente abre a janela e vê ele lá, deitado, o vegetal que você fala. [67]

No tocante aos terreiros, os tombamentos federais geralmente incluem em sua poligonal de proteção, o seu conjunto arquitetônico e paisagístico, formado pelas construções voltadas especificamente ao culto dos orixás, as habitações de membros das comunidades situadas no mesmo terreno, árvores sagradas, caminhos, vegetação utilitária, fontes de água, trechos de mata, e apenas em um caso que é o da Casa Branca, são incluídos os objetos sagrados.

Por outro lado, é importante destacar que o potencial do tombamento parece ainda não ter sido esgotado em termos de identificação de valores. O que podemos atribuir ou a um olhar técnico um tanto quanto restrito sobre o universo dos bens culturais de terreiros da parte dos servidores que instruíram os processos e estavam responsáveis pela gestão e fiscalização dos bens; há certo receio de reconhecer ou preservar determinados aspectos cuja relação ou dimensão simbólica e religiosa poderia ser afetada pela própria lei de preservação do Iphan; ou mesmo a uma minoração da importância desses respectivos bens, se compararmos por exemplo, ao empenho na identificação e fiscalização técnicas do Iphan dispensados a outros bens, tais como os relativos ao patrimônio colonial luso-brasileiro, exemplares modernistas, etc.

Seja quaisquer uma das alternativas indicadas acima, identificamos que uma boa estratégia no sentido de definir bens, critérios de intervenção e preservação, seria a identificação e gestão conjunta do terreiro pelo Iphan e comunidade do terreiro.

---

[67] Entrevista concedida por duas representantes 1 e 2, filhas do Terreiro do *Alaketo*, *Ilê Marioá Láji*, Salvador, Bahia, no dia 25 de abril de 2017.

Todos os terreiros foram inscritos nos livros do Tombo Histórico e Etnográfico, arqueológico e paisagístico, mas apenas pelos valores históricos, etnográficos e paisagísticos. Além disso, apesar da diversidade de elementos considerados na proteção pelo tombamento, seus aspectos arqueológicos e artísticos foram muito pouco discutidos. E mesmo quando mencionados, foram desconsiderados na atribuição de valor e na elaboração de normas e diretrizes de intervenção.

No caso do valor paisagístico, por exemplo, embora tenha sido muito bem enfatizado em alguns casos, notou-se que nos processos de instrução de tombamento, quase não houve preocupação em traçar diretrizes específicas para a sua proteção. Houve somente alguns contextos em que foi feita a utilização de parâmetros definidos em Leis Municipais pré-existentes que criaram, delimitaram e institucionalizaram como área sujeita a regime específico na subcategoria área de proteção cultural e paisagística as áreas do Candomblé *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho), do Candomblé do *Axé Opó Afonjá* e do Candomblé *Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê* (Terreiro do Gantois).[68] Porém, isto ainda assim não implicou necessariamente em proteção dessas áreas pela gestão municipal ou pelo Iphan, uma vez que houve perdas consideráveis das áreas de mata destes terreiros e pouca ou nenhuma fiscalização das instâncias competentes, conforme relatos coletados nos próprios terreiros.

Outra questão observada na pesquisa de campo realizada em Salvador, ao visitar os terreiros tombados, é que as áreas de mata e as podas das árvores são periódicas nos terreiros e frequentemente realizadas pelas próprias casas. De fato, não cabe ao Iphan a realização das podas das árvores, mas considerando-se que o bem tombado inclui valor paisagístico atribuído especificamente em função da preservação e importância simbólica de áreas verdes nos terreiros cabe uma reflexão maior sobre como o Iphan e a comunidade do terreiro pretendem ou podem garantir a sua proteção ou preservação por meio do tombamento. Inclusive, porque tem havido em alguns desses terreiros um aumento no número de habitantes que também têm afetado as áreas de mata, seja pelo aumento da densidade populacional como pela dificuldade de gestão do meio ambiente pelos moradores e frequentadores das casas.

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

[68] Ver respectivamente: Lei Municipal nº 3591/84; Lei n.º 3.515/85 e Lei Municipal n.º 3.590/85.

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.[69] 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.

> Representante 1 do Terreiro do *Alaketo*: Nesse processo da queda, que acredito que tenha sido uma das participações piores, das atuações que o Iphan teve [...] Nós enquanto terreiros tombados, como patrimônio tombado, pelo Iphan aguardamos a chegada dos técnicos. Acordei a técnica, duas e meia da manhã. A árvore caiu duas e quinze. E chegaram aqui por volta das nove horas e olharam, tiraram foto. A gente perguntou o que a gente poderia ta falando porque tava cheio de repórteres aqui, querendo entrar de qualquer jeito, e a gente ali com o portão fechado e tal. "Não, vocês podem dizer o que quiserem. Vocês podem dizer o que quiserem." A gente "tudo bem". Aí começaram a perguntar pra gente: "Mas vocês informaram isso? Vocês buscaram isso?" "Mas quais os procedimentos?". A gente pegou e começou a mostrar.
>
> Representante 2 do Terreiro do *Alaketo*: ...a documentação, protocolada... tudo o que a gente tinha. Que era a nossa defesa, correto?
>
> Representante 1 do Terreiro do *Alaketo*: Por volta das treze horas, o telefone toca, a gente atende. O próprio técnico que tinha saído daqui dizendo que o jurídico do Iphan ia entrar em contato com a gente. E até hoje a gente espera esse contato. Porque na percepção dele, o nosso depoimento estava culpando o Iphan pela queda da árvore. Só que a gente não culpou o Iphan de nada. Até porque a gente já sabia que o Iphan, enquanto órgão fiscalizador não era responsável por poda de árvore. Porém, o que acontece, dentro dos critérios de tombamento e pós tombado, o critério que informa que toda e qualquer árvore dentro de um patrimônio é necessário autorização do Iphan para poda e análise prévia para erradicação. E aí mais uma vez o que que o Iphan publica no jornal, além de vir a nota dos meios de comunicação? De que a propriedade é responsável, que a manutenção da propriedade é responsabilidade do proprietário. Ou seja, a gente já ta com a comunidade toda querendo matar a gente.
>
> Representante 2 do Terreiro do *Alaketo*: Querendo queimar, chamando a gente de assassino.
>
> Representante 1 do Terreiro do *Alaketo*: Exatamente, que a gente teve que tirar a nossa Yá daqui por causa disso, porque ela passava aqui e chamavam ela de assassina. E aí me vem mais essa. A outra novidade do Iphan. E depois surge mais uma outra, com o mesmo parecer. E aí a gente chega até o

[69] Notícia "Árvore de terreiro de candomblé cai, atinge casas e mata um, diz Codesal", de 02/12/2016. In: http://g1.globo.com/bahia/noticia/2016/12/arvore-centenaria-de-terreiro-cai-atinge-casas-e-mata-uma-pessoa.html Acesso em 05 mai. 2018, 11h53.

> Superintendente da Bahia e ele diz "Não, mas isso, a televisão fala o que quer. Isso não saiu do Iphan. Só que o que que tá acontecendo. Esse parecer tá vindo de Brasília. Porque se eu daqui que supostamente deveria estar preparado a lidar com esse público não está sabendo, imagina o de fora".
>
> [...] Concluindo essa sua pergunta, o tombamento tem ocorrido de forma traumática.[70]

Enfim, como se pode notar, o descaso para com os elementos que também caracterizam os aspectos paisagísticos em um terreiro, além do desencontro de informações e a falta de uma gestão do Iphan mais próxima aos membros da casa, podem acarretar em danos irreparáveis e acirrar mais ainda os preconceitos existentes na sociedade em relação a esses grupos, ocasionando situações de fato "traumáticas", como menciona a representante do Terreiro do Alaketo.

No que se refere ainda aos potenciais valores que poderiam ser abordados na instrução de processos de tombamento de terreiro pelo Iphan, é interessante também discutir a atribuição de valor artístico a estes bens. Em alguns casos, como no tombamento do *Ilê Axé Opô Afonjá*, houve menção ao fato de os terreiros constituírem-se elementos de "inspiração para criações literárias, cinematográficas, artísticas, musicais, etc., isto é, de caráter estético-cultural",[71] mas nada especificamente alusivo a valores estéticos e artísticos referentes à arquitetura, aos sítios, ou mesmo aos objetos de arte-sacra ou bens móveis.

No que se refere aos bens móveis, o único terreiro que teve alguns objetos tombados foi o da Casa Branca, o que parece ainda ter sido muito apropriado pelo terreiro nem pela Superintendência, uma vez que não há menção ou ação destinada à sua fiscalização ou conservação. Sobre a identificação de bens móveis nos terreiros tombados, Marcia Sant'Anna informou o seguinte:

> Não houve essa possibilidade de fazer esse tipo de mapeamento, e nem as comunidades se interessaram por isso. Agora, isso nem precisa ser uma grande preocupação do Iphan, porque essas comunidades de culto, elas preservam de maneira muito grande esses objetos, né. Não são coisas que estão em risco, né. [72]

---

[70] Informações obtidas a partir da entrevista com representantes 1 e 2 do Terreiro do Alaketo, *Ilê Marioá Láji*, no dia 25 de abril de 2017.

[71] Parecer de Tombamento, de 07 de outubro de 1999, assinada pela conselheira Maria Conceição de Moraes Coutinho Beltrão. BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Processo n° 1432-T-98, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 1998, f. 144-148.

[72] Entrevista concedida por Marcia Sant'Anna, ex-técnica do Iphan, em 02/05/2017.

Em pesquisa de campo, entretanto, percebi que atualmente há interesse de algumas casas tombadas pelo Iphan na Bahia em realizar ação de inventário para a proteção e preservação destes objetos, inclusive pensando em composição de museus e/ou memoriais nos terreiros que ainda não os possuem.

> A maioria dos terreiros tombados, não sei o do Agboulá agora, que eu não dei uma olhada, porque é o mais recente, mas os outros nenhum deles entrou parte imaterial de peças. Porque no período não foi instruído a gente que a gente deveria fazer a catalogação dessas peças, então com isso, tem se perdido muita coisa, porque assim, todo terreiro já é um memorial [...] No caso nosso, nós temos peças que são usadas, vão continuar sendo usadas, porque fazem parte do ritual, não é uma peça que vai ficar em exposição. [...] A gente sabe que aquela cadeira ali foi de um tal ogã que tem um tal orixá e pra gente aquilo é importante. [...] Como teve agora o caso da cadeira de Jubiabá do Terreiro Mokambo [...] Essa cadeira ela foi presa [...] A polícia foi lá prendeu o avô dele e levou a cadeira [...] Só que o valor daquela cadeira pra o Terreiro Mokambo, não é uma simples cadeira, tem toda uma história.[73]

Nessa perspectiva, a identificação de bens para tombamento e atribuição de valores com uma participação mais efetiva de membros da comunidade talvez facilitasse a gestão mais eficiente pós-tombamento. Tanto pelo fato de contemplar o que os membros das comunidades de terreiro desejassem incluir no tombamento, como para apreensão do que consideram mais significativo para a preservação desses bens. Cabendo até mesmo, uma ampla discussão sobre adequação da proteção desejada ao que compete ao Iphan, em termos de legislação, coadunando interesses e possibilidades de gestão desses bens pela instituição e pelos membros da comunidade.

Na entrevista com Marcia Sant'Anna, temos algumas ponderações interessantes a respeito dessa identificação e valoração de terreiros:

> Na época, nos anos 80, no começo dos anos 80, o Iphan era uma instituição quase que exclusivamente de arquitetos, que tinha o vício de ver as coisas apenas do ponto de vista do valor artístico, do valor arquitetônico não no sentido de arquitetura popular, mas no sentido mais de arquitetura erudita, a ser preservada, tal qual foi concebida etc etc. E obviamente esse tipo de olhar não cabe inteiramente no objeto terreiro de candomblé, pode caber até em alguns aspectos, porque obviamente existem aspectos estéticos importantes também dentro de um terreiro. Mas esse não o é o móvel principal desses tombamentos, não é? Não é a motivação principal. Ou seja, nós não tombamos o terreiro de candomblé para restaurar o terreiro. Há outra perspectiva. Mas o Iphan teve muita dificuldade de entender isso, desde o tombamento do terreiro da Casa Branca [...]

[73] Entrevista concedida por representante 1 do Terreiro do *Alaketo, Ilê Marioá Láji*, no dia 25 de abril de 2017.

> Nós que conhecemos um pouco mais os terreiros, claro que nós percebemos aspectos dos objetos, das práticas, e mesmo às vezes, a arquitetura que tem valor estético, claro que sim. Agora os terreiros, eles têm uma dinâmica de culto que demanda muitas vezes a modificação dos espaços, mas isso é próprio da dinâmica do culto. E muitas, a maioria dessas edificações que estão hoje nos terreiros, são edificações novas. Existe, é próprio do culto uma dinâmica de renovação dessas edificações e isso deve ser entendido. Inclusive, existem terreiros, como um orientando meu está estudando agora, até dos terreiros lá da área de Cachoeira em que determinados santuários dentro desses terreiros são ritualmente e periodicamente reconstruídos e isso faz parte do culto. Então isso não deve e nem pode ser impedido pelo Iphan, entende? É como eu tava te dizendo não dá pra você olhar pra um terreiro de candomblé com o olhar arquitetônico exato como você olha uma capela do século XVII ou XVIII, é diferente [...] [74]

É importante destacar que nenhum terreiro tombado pelo Iphan questionou a importância do tombamento para suas casas, a despeito da frustação de alguns membros e lideranças das casas com a burocracia e demora no atendimento de suas demandas e com a falta constante de recursos para apoio com as obras de manutenção de suas edificações. Nas entrevistas com membros e lideranças dessas casas, que atualmente compõem a Comissão de Preservação dos Terreiros Tombados, constatamos que o tombamento pelo Iphan funciona como um recurso importante na luta e proteção contra a intolerância e desrespeito à comunidade das casas tradicionais de religião de matrizes africanas.

Afinal, o tombamento pelo Iphan contribui para conferir legitimidade ante a sociedade nacional na reivindicação de direitos culturais e relativos ao patrimônio cultural, pode garantir apoio do órgão na realização de obras de conservação e reparação que a mesma requerer, especialmente em casos de urgência, e legalmente implica em proteção legal pelo governo federal, que tem inclusive a obrigação de apurar responsabilidades em relação a danos provocados aos terreiros tombados em âmbito nacional. Enfim, o recurso ao tombamento pelo Iphan é mais uma ferramenta na luta dos povos e comunidades tradicionais de religiões de matrizes africanas pelo reconhecimento, valorização e respeito às suas formas tradicionais de vida e de culto religioso.

Nesta perspectiva, o que ponderamos até aqui foram as dificuldades e possibilidades de reforçar o potencial político e cultural do instrumento do tombamento na identificação e valoração de outros aspectos que ainda parecem pouco explorados.

[74] Entrevista concedida por Marcia Sant'Anna, ex-técnica do Iphan, em 02/05/2017.

Todavia, compreendemos que boa parte dos tombamentos efetuados se deu em função de contextos de risco de desapropriação, invasões, perdas de áreas importantes destinadas aos cultos religiosos e outros problemas que pareciam mais importantes à época.

Os estudos preliminares, assim como as entrevistas foram importantes por permitir vislumbrar novas perspectivas técnicas para instrução do processo de tombamento do Sítio de Pai Adão, foram úteis como eu imaginava para ilustrar várias questões técnicas no que se refere a gestão e a alguns conflitos internos nas comunidades de terreiro, mas ainda era necessário pensar nas condicionantes para a condução de uma construção coletiva do Plano de Conservação e Salvaguarda no Sítio de Pai Adão.

Ficou evidente que, considerando a experiência dos terreiros tombados pelo Iphan até aquele momento, era cada vez mais importante estabelecer diálogo junto ao Terreiro Obá Ogunté/Sítio de Pai Adão, para garantir o máximo de reflexão e ponderação sobre as implicações e benefícios do tombamento para a comunidade do terreiro. Em termos práticos, mas principalmente em termos legais e éticos, conforme os parâmetros legais do Iphan e regras de funcionamento da própria casa. E que era necessário também prestar todos os esclarecimentos e informações necessários ao Babalorixá da casa, Manoel Papai, assim como à comunidade que participa e especialmente a que reside no terreiro sobre os instrumentos de que o Iphan dispõe para a preservação e salvaguarda do patrimônio cultural da casa, bem como as limitações quanto aos recursos humanos e aportes financeiros para fazer frente à grande demanda atendida pela Superintendência.

Além disso tudo, seria fundamental ter em vista os valores atribuídos ao Sítio do Pai Adão em função dos atributos que se quer preservar, das necessidades da comunidade e especificidades da tradição religiosa nos processos de identificação, reconhecimento, conservação e preservação do terreiro enquanto Patrimônio, considerando ainda os princípios, valores, relações pessoais e familiares, bem como normas internas do terreiro para a gestão compartilhada após o tombamento.

Essas eram nossas intenções. Contudo, para que tudo isso ocorresse outras questões faziam presente no contexto da comunidade detentora do bem: como sua formação, as relações internas, históricas, pessoais, religiosas, tradicionais, políticas e familiares. É disso que trataremos no próximo capítulo.

2 CAPÍTULO - O ILÊ OBÁ OGUNTÉ: A COMUNIDADE DO SÍTIO DE PAI ADÃO

2.1 Aspectos históricos da comunidade do Sítio de Pai Adão

Segundo a tradição oral, o *Ilê Obá Ogunté/Sítio de Pai Adão* foi um dos primeiros terreiros de Xangô[75] de Pernambuco. A casa teria sido fundada em 1875 por *Ifátinuké*, que também atendia pelo nome Inês Joaquina da Costa, ou *Tia Inês*, uma nigeriana originária da cidade de Oyó, que veio pra Pernambuco junto com João Otolú, seu companheiro, mais outros negros africanos. Ao comprarem as terras onde hoje se encontra o terreiro, deram origem a casa de culto inicialmente chamada de *Obá Omi*, que segundo o sacerdote atual, Manoel Papai, também significa Iemanjá.



Figura 2-Foto do Sítio de Pai Adão. Fonte: Acervo Fundarpe.

Segundo relatos do sacerdote Manoel Papai, depois que Tia Inês morreu, em 1919, houve desavença entre seus filhos de criação, Felipe Sabino da Costa, José Quirino e Leonardo. Eles a auxiliavam nas obrigações religiosas da casa e também se instruíam nos fundamentos da tradição Nagô. Por fim, José Quirino assumiu a liderança e Felipe Sabino da Costa, já com os seus 30 anos de idade, resolveu afastar-se da casa, fundando posteriormente outro terreiro, tornando-se conhecido como Pai Adão.

[75] Xangô é o nome de uma divindade da cultura iorubá; é o orixá da justiça, dos raios, do trovão e do fogo. Em alguns Estados do Nordeste, como Pernambuco, Alagoas, Paraíba e Rio Grande do Norte também é usado para denominar genericamente as religiões de matriz africana de origem sudanesa. In: Xangô. Lopes, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2014, p. 687

Felipe Sabino da Costa, que era filho de Sabino Felipe da Costa e Maria do Bonfim, africanos de Lagos, sudoeste da Nigéria, destacou-se nos Xangôs do Recife por ter adquirido e compartilhado junto a outros terreiros recifenses um profundo conhecimento acerca das tradições nagô, cânticos rituais e da língua yorubá. Saberes que pôde adquirir e aperfeiçoar na viagem tão sonhada que realizou para a Nigéria por volta de 1906, quando instigado pelo interesse em conhecer a pátria de seus ancestrais resolveu empreender longa viagem até a África.[76]



Figura 3- Felipe Sabino da Costa, mais conhecido como Pai Adão (1877-1936).

Quando Quirino faleceu, Felipe Sabino da Costa, que já era popularmente conhecido como Pai Adão assumiu o terreiro. Junto consigo, trouxe outra filha de santo de Ifátinuké, Joana Batista (Tinuke) como mãe de santo dele. Destaque-se que tanto Joana Batista como Pai Adão, entretanto, ainda mantiveram suas casas religiosas em outros lugares.[77] Ao assumir a casa com Pai Adão, Joana Batista resolveu registrar o terreiro em cartório, adotando, porém, outro nome, ficando a casa como Terreiro Senhora Santana. Juntos, Joana e Pai Adão ajudaram a propagar o nagô pelo Recife, ajudando a fundar outros terreiros e tornando-se referências na cidade do Recife.

[76] FERNANDES, A. G. *Xangôs do Nordeste*: investigações sobre os cultos negrofetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

[77] Segundo Manoel Papai, o terreiro de Joana Batista atendia pelo nome de Sociedade Beneficente Mista Culto Africano Terreiro Senhora Santana.

Em função disso, Pai Adão gozava de grande estima e respeito da parte dos intelectuais que se debruçavam sobre os Xangôs de Pernambuco. Muitos dos seus conhecimentos serviram de embasamento para textos clássicos de Gilberto Freyre, Gonçalves Fernandes, Waldemar Valente e René Ribeiro, expoentes da intelectualidade pernambucana e estudiosos dos candomblés locais.

Na obra *Assombrações do Recife velho* (1955), em que Gilberto Freyre apresenta mitos, causos e contos populares da capital pernambucana, o autor retrata sua amizade e admiração por Pai Adão, além de suas memórias da antiga gameleira existente ainda hoje no sítio:

> De árvores mágicas também se encontram traços na história sobrenatural do Recife. Uma delas, certa gameleira antiga do Fundão, no sítio do velho babalorixá já morto Pai Adão, pretalhão quase gigante, formado em artes negras na própria África, embora pernambucano da silva; e ladino como ele só. Foi um dos meus melhores amigos. Ver esse velho gigante preto dançar era um assombro: de madrugada parecia não ele próprio, mas alguma coisa de elfo com asas nos pés. Dizem que era pela gameleira mágica que se comunicava com a Mãe África, ouvindo vozes que lhe diziam em nagô: "Adão, faça isso", "Adão, faça aquilo".
>
> [...] O maior dos babalorixás do Recife, no último meio século, não há dificuldade alguma em concordar-se que foi o chamado Pai Adão. Pai Adão do Fundão. Da minha parte, posso dizer que o tive entre os melhores amigos da minha mocidade recifense. Recebia-me na sua casa como pessoa da família: ele que tanto se esquivava a estranhos. Estudara, pode-se dizer que teologia, em Lagos. Era um sincero místico. Sabia nagô: tinha alguma coisa de erudito. Mas nada de considerar-se negro brasileiro: o que se considerava era brasileiro. Brasileiríssimo é o que sempre foi o babalorixá Adão. Brasileiríssimo, pernambucaníssimo, recifencíssimo. [78]

Pai Adão ostentava o orgulho e o conhecimento de um grande sacerdote, destacando-se entre as demais lideranças de terreiros do Recife, dos quais detinha grande respeito, "[...] lidava em pé de igualdade com os cientistas e pesquisadores que o procuravam". [79] Tornou-se assim, a maior referência na história do Xangô pernambucano.

Colaborou ativamente nas reuniões preparatórias do I Congresso Afro-Brasileiro (1934) junto a Gilberto Freyre, estudiosos das "seitas africanas" e outros sacerdotes como Pai Anselmo; Pai Oscar e Pai Rozendo; no entanto, recusou-se a estar presente

[78] FREYRE, Gilberto. Assombrações do Recife velho. Rio de Janeiro: Record, 1987, p. 43 e 128

[79] Ver: "Adão, Pai". In: Lopes, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana.* São Paulo: Selo Negro, 2014, p. 30.

durante o evento, tecendo sérias críticas aos demais babalorixás participaram do encontro, sobretudo pela falta de discrição quanto aos fundamentos religiosos. [80]

Os jornais da época noticiavam as reuniões preparatórias para o "I Congresso de Seitas Africanas do Recife", informando sobre os organizadores e pais de santo convidados a colaborar com os temas a serem abordados. Pai Adão havia sido convidado especificamente para tratar dos objetivos desse I Congresso, pois era estimado entre os estudiosos como um intelectual especialista nas "seitas africanas" do Recife e em sua ortodoxia, haja vista os estudos realizados na África.

Segundo o Jornal do Recife, do domingo de 17 de junho de 1934, o I Congresso de Seitas Africanas do Recife – como era noticiado o I Congresso Afro-Brasileiro – o planejamento era o de ter vários pais de santo falando de assuntos de interesse comum, como a regulamentação dos toques, por exemplo, e "ilustres estudiosos de problemas afro-brasileiros" apresentando outros "assuntos africanos em geral".[81]

Em artigo publicado no Jornal Diário de Pernambuco de 11 de novembro de 1934, Gilberto Freyre, um dos principais organizadores do evento, apresentava da seguinte forma as intenções do encontro:

> "O AFRO-BRASILEIRO"
>
> (...) O Afro-Brasileiro que hoje se reúne, às 15 horas, com toda a simplicidade, numa sala do Santa Izabel talvez venha a ser o início de um movimento considerável de cultura e de ação social. A primeira tentativa séria de clarificação do ambiente brasileiro no sentido de se separar o preto do escravo (como já queria Nabuco, que neste mesmo Santa Izabel fez a campanha da abolição) e de se reconhecer no negro, assim reabilitado, uma raça capaz e com contribuições já notáveis para o desenvolvimento nacional Ao mesmo tempo que cheia de possibilidades e aptidões magníficas. Por muito tempo nos dominou, um arianismo ridículo, ligado a preconceitos de classe e de exploração econômica. (...) O Afro-Brasileiro representa reação necessária. O sangue negro no Brasil não

[80] FERNANDES, A. G., 1937.

[81] Conforme a notícia do Jornal do Recife, do domingo de 17 de junho de 1934, dos estudiosos que participariam, o Prof. Geraldo de Andrade trataria da "Atitude social dos Afro-brasileiros", de acordo com as recentes teorias da psicologia social; o Dr. Gonçalves Fernandes sobre "A pintura e a escultura entre os negros afro-brasileiros"; o acadêmico José Antônio G. de Melo Neto sobre "O negro na história de Pernambuco", além de Pedro Cavalcanti, Gilberto Freyre, Luiz Jardim e outros. Dentre os pais de santo que participaram das reuniões preparatórias mencionados no jornal, estavam presentes: José Antônio da Rocha, Antônio de Sampaio, Oscar de Almeida, Tertuliano Araújo, Álvaro de Almeida, Manoel Rosendo, Amaro Paulo dos Nascimento, José do Carmo Mello, Pedro Turiano, Adão da Costa, Arthur Rosendo, Antônio Ferreira Neves, Apolinário Gomes da Motta; e as seguintes mães e filhas de terreiro: Josephina Guedes Pereira, Maria do Carmo Ramos, Severina Bezerra do Nascimento Joana Castilho dos Santos, Hilda Josepha dos Santos, Judith Raposo Araújo e Maria das Dores. Ver: O Afro-Brasileiro. In: Jornal Diário de Pernambuco, 11 nov. 1934.

> deve ser vergonha para ninguém. Nem o sangue negro nem a influência africana, que alcança a todo brasileiro sincero o autêntico como uma enorme 'mancha mongólica' que se tivesse alastrado por toda alma nacional.[82]

Na programação do I Congresso Afro-Brasileiro apresentada pelo Jornal do Recife, de 13 de novembro de 1934, observamos, entretanto, que as principais falas durante o evento ficaram basicamente circunscritas ao meio acadêmico e aos intelectuais de vulto e que os terreiros foram integrados na programação apenas no momento dos toques, realizados no terreiro de Pai Anselmo e do Babalorixá Oscar de Almeida, no bairro Campo Grande.

Os dois primeiros congressos afro-brasileiros, segundo Guerreiro Ramos, foram essencialmente brancos, pois apesar da presença marcante de personalidades dos cultos afro-brasileiros, a "a cultura negra" presente foi comumente apresentada como algo pitoresco, não havendo prerrogativa ou qualquer resultado prático para os negros.[83] Talvez por isso Pai Adão tivesse se recusado a participar do I Congresso, provavelmente anteviu o que se tornaria.

A relação dos terreiros com alguns dos idealizadores do evento como Ulisses Pernambucano, Pedro Cavalcanti e Gonçalves Fernandes era um tanto ambígua, pois a exceção de Freyre boa parte desses intelectuais fazia parte do quadro de funcionários do Serviço de Higiene Mental (SHM) da cidade do Recife, que detinha o poder de estudar, vigiar e autorizar ou não o funcionamento dos terreiros na cidade.

Se por um lado, o Serviço de Higiene Mental (SHM) contribuiu para a manutenção de alguns terreiros em meio a forte repressão policial da década de 1930, adotava uma perspectiva que dividia as casas religiosas quase que como entre verdadeiras e falsas, puros e impuros, Xangôs e charlatanismo, gerando conflitos e ao mesmo tempo uma relação de dependência para a garantia de realização de toques e rituais:

> O controle e a vigilância sob responsabilidade do SHM não eram aceitos de forma passiva pelos sacerdotes, em especial por aqueles que não conseguiam licenças para manter suas casas funcionando. As ações do SHM alimentaram uma rede de negociações e conflitos no meio dos dirigentes de terreiros na

[82] O Afro-Brasileiro. In: Jornal Diário de Pernambuco, 11 nov. 1934, p. 03.

[83] GUERREIRO RAMOS, Introdução crítica à sociologia. Rio de Janeiro, Editorial Andes, 1957, *apud* "Congressos Afro-brasileiros". In: Lopes, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana.* São Paulo: Selo Negro, 2014, p. 205.

> cidade do Recife, pois uns gozavam de certo prestígio entre os técnicos desse órgão, enquanto outros sacerdotes eram menos favorecidos [...]
>
> Assim, manter o grupo do Serviço de Higiene Mental informado sobre as atividades ocorridas nos terreiros, bem como enviar pedidos de permissão para realização de toques, representava, por um lado, o domínio e o controle que os intelectuais desse órgão de fiscalização exerciam sobre as casas de culto afro-brasileiro, e por outro, também um mecanismo, elaborado pelos próprios adeptos de xangôs, para a preservação do conhecimento de suas práticas religiosas, por meio da imposição de limites à apropriação do saber, almejada pelos intelectuais do SHM, sobre as formas de organização dessas religiões.[84]

Contudo, nem terreiros como o de Pai Adão, estudados por intelectuais de destaque como Gilberto Freire, Gonçalves Fernandes, Waldemar Valente e Rene Ribeiro, por exemplo, que chegaram a ser classificados e muito respeitados como Casa de Xangô de "linhagem pura", pela manutenção das tradições mais próximas às africanas, no caso iorubana, ficaram totalmente livres da perseguição da polícia e do Estado.[85]

Segundo informações obtidas junto ao babalorixá da casa Manoel Papai, Pai Adão mandou construir uma capela dedicada à Santa Inês nos padrões católicos, contígua ao terreiro, como estratégia para dissimular o culto, amplamente perseguido pelas autoridades locais. Talvez por isso, a edificação tenha sido construída com entrada independente e sem nenhuma conexão interna com a edificação mais antiga. Apesar disso, há relatos de que os terços que começaram a ser realizados por Pai Adão nessa capela tornaram-se famosos e bastante frequentados.

[84] COSTA, Valéria Gomes. *É do dendê!* História e memórias urbanas da nação Xambá no Recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009, p. 49 e 51.

[85] Ibidem.



Figura 4 - foto atual do interior da capela do Sítio de Pai Adão.

A cidade do Recife na década de 1930, vivenciava um processo de urbanização e modernização cujo centro da cidade passou a ser destinado e modelado para atender ao comércio, indústria e habitação de famílias ricas e as periferias para os grupos sociais marginalizados pela sociedade. Havia inclusive, uma política sistemática de destruição de mocambos, casas feitas de taipa, no centro do Recife e transferência de seus respectivos habitantes para lugares mais afastados, onde construíram-se Vilas Populares.[86] Neste contexto, as manifestações da cultura afrodescendente também passaram a ser perseguidas, ao ponto de em 1938, ser lançada uma Portaria proibindo o funcionamento de todos os terreiros de cultos afro-brasileiros na cidade do Recife, sob a alegação de realizarem práticas de degradação das pessoas (COSTA, 2009).

[86] A política de modernização da cidade, destruição de mocambos e construção de vilas populares nos subúrbios do Recife foi realizada na interventora de Agamenon Magalhães, governador do Estado de Pernambuco de 1937 a 1945.



Figura 5 - Material apreendido em Xangôs pela polícia no Recife (PE) – mar./1938. Fotógrafo: Luís Saia.

Não se sabe exatamente o ano, mas membros mais antigos do Sítio de Pai Adão contam que houve época em que os toques eram realizados clandestinamente na casa, sendo que quando havia fiscalização policial, alguns dos próprios policiais que possuíam relação com os filhos de santo da casa alertavam o terreiro. Há relatos de que, um dia, inclusive após um desses alertas, membros do Sítio de Pai Adão resolveram esconder os objetos rituais dentro do pé de iroko, nos fundos da casa, com receio de que a polícia os apreendesse. Lá permanecem os objetos, até os dias de hoje. Seu Walfrido José da Silva, ogã mais antigo do terreiro e provavelmente de Pernambuco, com 103 anos, relatou em entrevista:

> [...] Chegaram por aqui, mas não encontraram nada, encontraram o sítio, mas não encontraram nada. Até porque como eu já disse a você aqui tinha gente da polícia, tinha coronel, tinha isso... então eles não iam deixar levar nada. Antes de acontecer, eles vinham avisava 'olha tal dia vai ter isso assim, assim...' e pronto, não levaram nada daqui.[87]

O falecimento de Pai Adão, em 1936, teve grande repercussão na cidade do Recife, contando com a presença e estima de centenas de pessoas, largamente noticiada pelos jornais da cidade e no estado de Pernambuco. O Diário de Pernambuco, de 28 de

[87] Entrevista concedida por Walfrido José da Silva, 103 anos, ogã mais antigo da casa. SILVA, Walfrido José da. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 25 jul. 2016. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

março de 1936, que noticiou o falecimento de Pai Adão, informara que cerca de duas mil pessoas se concentraram ao redor de seu esquife. O jornal ressaltava a grande estima que pessoas de diferentes classes sociais tinham pelo pai de santo, trazendo detalhes da vida e obra do sacerdote. "Em Água Fria era o mesmo pesar. Falava-se na morte do Pai Adão como na de um grande benfeitor daquele povo".[88]



DIARIO DE PERNAMBUCO

Morreu Pae Adão, o velho "baba-lorixá" de Agua Fria

Duas mil pessoas em torno do esquife do "pae de Santo"

Badú, o

Um garoto que não é

Figura 6- Notícia do falecimento de Pai Adão no Diário de Pernambuco, Recife, 28/03/1936

A relação de Pai Adão com outros terreiros e com o bairro de Água Fria em geral é notória, uma vez que o seu terreiro ainda hoje é citado como referência em termos de história do Xangô, das tradições nagô e de muitas das tradicionais agremiações de carnaval, frevo e maracatus do bairro, do Recife e de Olinda. Na zona norte da cidade, que por sinal, concentra muitos grupos de Maracatus Nação,[89] era tradição há algumas décadas atrás, os grupos passarem pelo Sítio de Pai Adão durante o

[88] "Morreu o Pai Adão, o velho 'babalorixá' de Água Fria". Diário de Pernambuco, Recife, 28/03/1936.

[89] "Folguedo afro-pernambucano. Expressa-se num cortejo que canta e dança, ao ritmo de pequena orquestra de percussão, toadas tradicionais, tendo à frente personagens fixas, como rei, rainha, príncipes, damas, embaixadores, dançarinos e índios [...] dança dramática e vestígios dos séquitos dos 'reis de congos' da época imperial, o maracatu é sempre denominado, por seus integrantes, como 'nação', segundo uma ideia étnica ou de grupo homogêneo". In: LOPES, Nei. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana. São Paulo: Selo Negro, 2014, p. 418.

percurso que se fazia a pé até o centro ou aos palanques no período do carnaval.[90] Segundo o neto e atual Babalorixá do terreiro de Pai Adão, Manoel Papai:

> Essa casa já foi uma pequena Federação de carnaval, porque no carnaval todas as agremiações que vieram daqui de Água Fria passaram aqui, tocavam aí na frente. Muitos deles da diretoria entravam pra tomar o tal vinho não é... e comer alguma coisa. O Clube das Pás saia daqui no segundo dia de carnaval.[91]

Além disso, o Sítio de Pai Adão funcionava também como instância consultiva em casos complexos enfrentados por alguns maracatus. Em 1996, por exemplo, quando o Mestre Luís de França, liderança e detentor dos saberes e batuques do Maracatu Leão Coroado, já contava com mais de 90 anos, a Comissão do Folclore de Pernambuco organizou uma reunião para decidir o futuro do Maracatu no Sítio de Pai Adão, com o babalorixá neto de Pai Adão, Manoel do Nascimento Costa, mais conhecido como Manuel Papai, José Fernandes, da Comissão e o babalorixá Afonso Aguiar, que por fim, foi indicado como sucessor de Seu Luís.

Mas além dos Maracatus Nação, que possuem vínculos religiosos com terreiros do xangô e/ou jurema, há também muitas escolas tradicionais de samba e agremiações de frevo cujos carnavalescos são ligados a terreiros de Xangô, Jurema e Umbanda, fazendo uso comum de práticas próprias da religião dos orixás. O babalorixá do Sítio de Pai Adão, Manoel do Nascimento Costa, vulgo Manoel Papai, apresenta a relação entre membros do terreiro e agremiações de carnaval da seguinte forma:

> 70% das agremiações carnavalescas dependeram e dependem ainda do Candomblé e da sua magia. Ainda hoje muitas delas não têm coragem de sair às ruas sem antes preparar seus participantes com limpeza de pintos e defumadores. [...] Em número bastante razoáveis, quase todas as agremiações foram fundadas ou são dirigidas por Pai, Mãe ou Filhos de Santo. [...] a troça Secreta era uma troça que foi fundada por membros de duas famílias africanas: Pai Adão e Antônio Nepomuceno (Apari) [...] O Clube das Pás, tem como presidente perpétua, Maria do Carmo Ferraz, juremeira e Mãe de Santo residente em Campo Grande. [...] o Clube Vassourinhas, fundado pelo povo de Candomblé, ainda hoje traz em seus cordões 90% de filhos-de-santo. [...] o Maracatu Elefante era comandado por Maria Júlia do Nascimento (Dona Santa), velha juremeira, neta de africanos.

[90] "Atualmente, durante o carnaval, no dia do desfile do concurso, os maracatus já não têm por hábito passar em frente a algum terreiro específico como faziam com o Sítio de Pai Adão, até mesmo porque que se dirigem ao local do evento em ônibus que saem de suas sedes". In: Dossiê do Maracatu Nação. INRC/IPHAN.

[91] Entrevista concedida pelo Babalorixá Manoel do Nascimento Costa, no dia 19/04/2016, Salão de festa do Sítio do Pai Adão. COSTA, Manoel do Nascimento. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 19 abr. 2016. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

> [...] o bloco Madeira do Rosarinho é uma agremiação esperada com grande ansiedade entre o povo de Candomblé, era o bloco, do qual João Romão era conselheiro, juntamente com os irmãos e alguns amigos de infância.[92]

> Eu nasci e me criei dentro do candomblé [...] minha vida foi dentro da casa da minha avó, que era de uma Nação Xambá. Eu nasci dentro de duas nações: a minha mãe (Djanira Alves da Silva) era da Nação Xambá e meu pai (João Romão da Costa) era da Nação Nagô. Ele era filho de Pai Adão, ambos foliões. A minha mãe contava que desfilava em Flor da Lyra e Bola de Ouro, lá pros lados de Santo Amaro e meu pai era um fanático de Madeira do Rosarinho, clube das Pás e maracatu Elefante, de Dona Santa. [...] meu pai era conselheiro de Madeira do Rosarinho. O meu tio, Malaquias Felipe Costa, também, aliás, a minha família por parte de pai toda vivia dentro de Madeira. O meu primo, Paulo Braz, chegou a ser presidente de lá, como eu fui do clube das Pás.[93]

A relação entre o terreiro do Pai Adão e clubes, troças e agremiações de carnaval também fez com que parte da comunidade do Sítio basicamente constituída por descendentes do próprio Pai Adão chegassem a formar uma troça chamada "O bagaço é meu", e mais recentemente o Afoxé Povo de Ogunté e o Maracatu Nação Raízes de Pai Adão – este último contemplado pela Política de Patrimônio Imaterial do Iphan por meio do Registro dos Maracatus Nação como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil. Conforme depoimento de Manoel Papai:

> Saiu daqui a troça carnavalesca (...) "o bagaço é meu", que nasceu de uma história engraçada. Aqui se fazia um vinho de Jenipapo, e as crianças queriam o bagaço do Jenipapo. Depois que coava, as crianças ficavam "o bagaço é meu viu!", "tio, o bagaço é meu, o bagaço é meu". É a primeira versão para a criação da troça "O bagaço é meu". A segunda versão é que eles saiam só no terceiro dia de carnaval, quando eram proibidos de brincar carnaval, só saiam no terceiro dia e encontravam pedaço de roupa pelo meio da rua, porque naquela época a roupa era de papel, era de papelão e as espadas de papelão. Então, eles dizia assim "todo mundo brinca carnaval e o bagaço é meu", dizendo que o bagaço da roupa era deles. Ai criou-se o bagaço é meu. Depois criou-se... Bom, por último, agora a pouco, criou-se o

[92] COSTA apud SANTOS, Mário Ribeiro. Festeiros e Devotos: perseguição e repressão na batalha da construção do corpo submisso. In: <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=118>. Acesso em: 02 nov. 2010.. apud LEITE, Juliana F.C. A cultura afro-descendente no Recife no pós-abolição: catimbó e suas representações. IV Colóquio de História. Abordagens interdisciplinares sobre história e sexualidade UNICAP. Nov.2010. Disponível em: http://www.unicap.br/coloquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/4Col-p.170.pdf. Acesso em 11 abr. 2018.

[93] Depoimento de Seu Manoel do Nascimento Costa, popularmente conhecido como Manoel Papai. Entrevista realizada por Mário Ribeiro. Recife, 25 set. 2009. SANTOS, Mário Ribeiro dos. TROMBONES, TAMBORES, REPIQUES E GANZÁS: a festa das agremiações carnavalescas nas ruas do Recife (1930-1945). Dissertação apresentada ao Programa de Pós – graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco, como requisito para obtenção do título de Mestre em História. 2010, p. 159.

Maracatu Pai Adão e o Afoxé Povo do Ogunté. O Povo de Ogunté é sediado aqui dentro e o Maracatu, por divergência deles lá, está fora do terreiro.[94]



Figura 7-Foto da Troça O Bagaço É Meu com a Igreja de São Pedro dos Clérigos ao fundo, 1989 (Foto: Katarina Real, Acervo Fundaj)



Figura 8-Batuque do Maracatu Nação Raízes de Pai Adão, na Abertura do Carnaval (Dossiê de Registro do Maracatu Nação, Acervo Iphan)

Quando Pai Adão faleceu, em 1936, assumiu a casa o seu filho José Romão da Costa (Ojo Ocurin), que era um dos seus *axoguns*[95] assim como seus outros dois filhos,

[94] Entrevista concedida pelo Babalorixá Manoel do Nascimento Costa, no dia 19/04/2016, Salão de festa do Sítio do Pai Adão.

[95] Axogun é o ogã de faca, encarregado do sacrifício dos animais votivos nas cerimônias do candomblé. Consiste em um dos cargos de maior importância e responsabilidade dentro de um terreiro.

Malaquias Felipe da Costa (Ojé Bií) e Sigismundo Felipe da Costa (Obarindê), também conhecido como Mundinho, que veio a falecer em 1937. Dos cinco filhos que teve com Maria da Hora Ananias Costa, não quis que nenhum seguisse o mesmo caminho que ele no santo, desta feita, todos especializaram-se em diferentes ofícios: Sigismundo da Costa tornou-se pedreiro; Maria do Bonfim da Costa, a Mãezinha, costureira; José Romão da Costa, Carpinteiro; Malaquias Felipe da Costa, Marmorista e Guilherme da Costa, Alfaiate. [96] No entanto, foi a partir de sua sucessão por seu filho José Romão que se iniciou no terreiro a linhagem de pais-de-santo por laços de parentesco profano.[97]

Há diferentes relatos sobre a sucessão de Pai Adão. De acordo com pesquisa realizada por Zuleica Dantas (2005), após o falecimento do sacerdote, José Romão assume o terreiro junto com uma importante filha-de-santo de Tia Inês, chamada Joana Bode, ou D. Joaninha.

José Romão da Costa liderou o Terreiro deixado por Pai Adão até a sua morte, em 1971. Quando assumiu a liderança da casa, ela estava na iminência de ser leiloada, dada a falta de pagamento de impostos. À época, entretanto, D Joaninha, então yalorixá da casa, reuniu seus filhos de santo e contribuiu para a quitação das dívidas, garantindo inclusive outras reformas como a construção do salão de festas do terreiro.[98]

Em 1966, José Romão garantiu a propriedade do terreno situado à Estrada Velha de Água Fria, após o sucesso com o processo de usucapião contra Amaro Paulo Ananias e outros. Foi com José Romão também que passou a ser autorizada a construção de casas no Sítio.

D. Joaninha permaneceu na liderança do terreiro com José Romão até o seu falecimento, em 1953, quando assumiu Tia Vicência, filha adotiva e de santo de Tia Inês, Ifátinuké, fundadora da casa.

José Romão tornou-se também um renomado babalorixá, iniciando outros importantes pais de santo da cidade como o juremeiro Eduim Barbosa da Silva, mais

[96] PEREIRA, Zuleica Dantas. Memórias etnográficas do Sítio de Pai Adão. In: Revista de Teologia de Ciências da Religião. Ano IV, n. 4, set/2005.

[97] PEREIRA, Zuleica Dantas. Memórias etnográficas do Sítio de Pai Adão. In: Revista de Teologia de Ciências da Religião. Ano IV, n. 4, set/2005.

[98] CAMPOS, Z. D. P.. Memórias etnográficas do Sítio do Pai Adão. Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, Recife, n.4, p. 09-34, 2005. In: https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiwu5f2pKvaAhXJfpAKHRWZDiEQFggoMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.unicap.br%2FArte%2Fler.php%3Fart_cod%3D1568&usg=AOvVaw37-zEMt_butJDuGyzIy5lS.

conhecido como Pai Edu, que nos anos 60 deu origem ao Palácio de Iemanjá no Alto da Sé em Olinda, muito conhecido no Brasil.

2.2 Representatividade, hierarquia, poder e conflitos no Sítio de Pai Adão

Após o falecimento de José Romão, Zuleica Dantas afirma que o terreiro enfrentou um sério momento de tensão, em que a liderança da casa passou a ser disputada e exercida conjuntamente por Malaquias Felipe da Costa, conhecido como Tio Malaquias, e o filho biológico de José Romão (Ogunté Faran), Manoel do Nascimento Costa. De acordo com a autora:

> O revezamento de comando entre Malaquias e o seu sobrinho, Manoel N. Costa, se estabeleceu na medida em que ambos utilizavam "armas" diferentes para se legitimar, Malaquias alegava o princípio da senioridade, isto é, se achava com mais direito por ser mais velho que seu sobrinho. Já o argumento de Manoel N. Costa repousava sobre a sua condição de herdeiro legal da propriedade. Partindo desse pressuposto, considerava que deveria ser herdeiro dos santos e, por extensão, líder religioso do terreiro.[99]

Inconformado, Malaquias Felipe da Costa (Ojé Bií) teria fundado outra casa nas mesmas terras do Sítio de Pai Adão, distante cerca de 200 m da edificação do terreiro mais antigo. Lá deu origem ao *Ilé Iyemojá Ògúnté*, hoje situado onde é a Rua Abdon Lima, n.º 86, no bairro de Água Fria, Recife. Um terreiro de tradição nagô e culto à Jurema Sagrada, que passou a ser dirigido pelos seus respectivos filhos carnais e netos de Pai Adão, a Sra. Iyá Lucia (Mãe Lu) - Omitòógún e o Sr. Paulo Braz Felipe da Costa (Pai Paulo) – Ifátòógún, falecido em dezembro de 2016. Ressaltando-se que o culto à Jurema Sagrada se dá em função da continuidade da tradição da Jurema da iyalorixá e juremeira Dona Leonidas (Omiseún), mãe biológica de ambos e filha de índios. Estudiosos informam que tal disputa entre tio e sobrinho só teria sido resolvida em favor de Manuel Papai, devido a morte de Malaquias.[100]

Tia Vicência, liderança feminina do Terreiro de Pai Adão, o *Ilê Obá Ogunté*, vem a falecer em 1983, assumindo então, Iraci Rodrigues Vilela, conhecida como Beleza, filha de santo de D. Joaninha. Quando Mãe Bê, como ficou conhecida, afastou-

---

[99] PEREIRA, Zuleica Dantas. O Terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994, p. 106.

[100] OLIVEIRA, Jessica. S. L. ; SILVA, Nadijja C. D. ; CAMPOS, Z. D. P. . O Terreiro *Obá Ogunté* e *Ilê axé Oyá Menguê*: modernidade e tradição. In: IV Colóquio de História, 2010, Recife. IV Colóquio de História: abordagens interdisciplinares sobre história da sexualidade. Recife, 2010. v. 1. p. 671-683. In: http://www.unicap.br/coloquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/4Col-p.671.pdf Acesso em 22 abr. 2018, 10h34.

se da liderança por motivos de saúde, em 2001, assumiu Maria do Bonfim, Tia Mãezinha, única filha viva de Pai Adão. Quanto a sucessão de lideranças masculinas e femininas no Sítio, Zuleica Dantas Pereira deduz que:

> [...] a sucessão de pais-de-santo do terreiro se dá por meio de laços de parentesco profano (consanguíneo) com o Pai Adão. E a sucessão de mãe-de-santo acontece por laços de parentesco sagrado (ritual) com a Tia Inês, à exceção do caso [...] em que o cargo de mãe-de-santo é ocupado pela madrinha do terreiro [Mãezinha]
>
> No meu entender, essas duas qualidades diferenciadas de parentesco constituem, dentro desta comunidade de xangô recifense, um equilíbrio de forças: a família sagrada não se sobrepõe à família profana.
>
> A reconstituição de genealogias profanas com Pai Adão e a reconstituição de genealogias sagradas com a Tia Inês assumem o mesmo grau de importância. [101]

A meu ver, esse entendimento da conformação histórica da comunidade do terreiro *Ilê Obá Ogunté* e da sucessão de representantes foi importante para compreendermos um pouco de sua organização, pois nos permitiu vislumbrar, mesmo que superficialmente, questões delicadas na relação entre os membros do grupo e na relação com o bem em processo de tombamento.

Obviamente que tais questões não implicam em sua valoração, tampouco afetam o seu significado e importância como patrimônio cultural. Todavia, são pontos que devem ser levados em consideração nos estudos de delimitação do objeto do tombamento e especialmente na definição de critérios e normas de intervenção no caso de um tombamento.

Isto porque, a própria experiência do Iphan junto a indivíduos, grupos e comunidades, demonstra que o campo do patrimônio cultural é uma arena de disputas e representações diversas, por vezes conflitantes.

Interessante refletir também, que no âmbito teórico, o conceito de comunidade tal como o de patrimônio parte de uma construção discursiva que ressalta a solidariedade e o afeto entre os sujeitos que a integram, sendo comumente acionada na

[101] CAMPOS, Z. D. P.. Memórias etnográficas do Sítio do Pai Adão. In: Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, Recife, n.4, p. 09-34, 2005. In: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiwu5f2pKvaAhXJfpAKHRWZDiEQFggoMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.unicap.br%2FArte%2Fler.php%3Fart_cod%3D1568&usg=AOvVaw37-zEMt_butJDuGyzIy5lS>. Acesso em 22 abr. 2018.

reafirmação e resistência de identidades coletivas locais em contraposição a processos de modernização ou globalização que possam representar alguma ameaça ou risco.

Contudo, a própria definição de uma comunidade pode ser motivo de conflitos, uma vez que parte de uma seleção fundamentada em critérios de inclusão e exclusão conforme os interesses e perspectivas dos sujeitos que as declaram (POLIVANOV, 2014).[102]

Mas, antes de adentrarmos no campo das disputas, é importante apresentar as diferentes conceituações de comunidade no âmbito das ciências sociais.

As reflexões sobre a noção de *comunidade* intensificam-se no contexto de emergência da sociologia no século XIX, momento em que os intelectuais se debruçavam sobre as transformações sociais promovidas pela Revolução Industrial. Nesse período, buscava-se desenvolver modelos de interpretação que explicassem as mudanças nas relações sociais, havendo várias elaborações teóricas no sentido de compreender a manifesta e supostamente irreversível evolução da *comunidade* para a *sociedade*.

O sociólogo alemão, Ferdinand Tönnies (1855-1936), membro de uma comunidade rural em Schleswig-Holstein, tratava o dualismo *sociedade* x *comunidade* da seguinte forma:

> [...] as *comunidades*, marcadas pelo passado, têm uma *vontade orgânica* que se manifesta na afetividade, no hábito e na memória, através de uma totalidade afetiva, já a *sociedade* está voltada para o futuro, produto de uma *vontade refletida* do intelecto tendo em vista atingir um *fim* desejado. Enquanto os laços comunitários seriam laços de cultura, já os laços societários seriam laços de civilização. [103]

Enquanto para Tönnies a *comunidade* estava no âmbito da vida privada, informal e afetiva tradicional, a *sociedade* estaria no domínio da vida pública, formal e racional moderna. Havia, portanto, a ideia de que o desenvolvimento levaria à *sociedade*, embora isto significasse a perda de valores e hábitos positivos em função de paradigmas de civilização e modernidade.

---

[102] POLIVANOV, B. B.. Reapropriações do conceito de comunidade na contemporaneidade. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, v. 11, p. 110-120, 2014.

[103] DANELON, Ildomar Ambos. A comunidade no mundo hipermoderno: um jeito de devolver a Deus o que é de Deus. 2016. 109 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) –Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016, p. 54

Para Max Weber (1864-1920), intelectual alemão considerado também um dos fundadores da Sociologia, a noção de *comunidade* consiste em uma relação social cuja "ação social"[104] está pautada na solidariedade entre os sujeitos, solidariedade esta que parte de laços afetivos ou da tradição. A ação social na *comunidade* seria, portanto, fundamentalmente determinada por sentimentos subjetivos como valores afetivos, emotivos e tradicionais. Enquanto isso, na *sociedade*, a relação social resultaria de uma "reconciliação e de um equilíbrio de interesses motivados por juízos racionais".[105]

Tendo em vista as primeiras elucubrações teóricas referentes a sobreposição da *sociedade* em detrimento da *comunidade*, retomei o debate para destacar que recentemente voltamos a enfrentar novas contraposições envolvendo o último conceito e pretensas mudanças sociais vigentes, neste caso, de ordem globalizante. E, considerando que tratarei de uma política pública aplicada a um contexto de uma comunidade de terreiro, achei importante retomar tais elementos. Afinal, muito do que tais políticas preveem e do que as comunidades demandam em termos de ação estatal hoje resultam de parte dessas construções discursivas.

Com base nas teorias de Tönnies e Weber na virada do século XX, podemos tomar superficialmente o conceito de *comunidade* como algo que remonta a um lugar de afeto, solidariedade e valores morais.

Mas, ao contrário do que se imaginava a *comunidade* não foi substituída ao longo do tempo pela *sociedade*, aliás, não só sobreviveu como passou a compartilhar e comungar de muitas das suas perspectivas, especialmente em termos de pactuação de interesses comuns e adesão aos paradigmas de civilização vigentes.

Estudiosos como o historiador britânico Edward P. Thompson, o sociólogo inglês Mike Featherstone e o filósofo espanhol Manuel Castells defendem, por exemplo, que o local e global coexistem e se relacionam de diferentes maneiras garantindo permanências, mudanças e novas práticas, mas rompendo com a noção de que os valores comunitários ou locais tradicionais são sempre positivos e que as mudanças promovidas são sempre danosas.

Edward P. Thompson na obra *A formação da classe operária inglesa* (1987), ao explorar as características e formas de resistência da sociedade de artesãos e da classe

[104] A *Ação Social* é um conceito que Weber estabelece para as sociedades humanas e a essa ação só existe quando o indivíduo estabelece uma comunicação com os outros.

[105] WEBER, Max. *Conceitos Básicos de Sociologia*. 5.ª Ed. São Paulo: Centauro, 2002, p. 71.

operária no contexto da transição do século XVIII para o XIX, não só questiona a noção de uma *comunidade* homogênea, como atribui a sua heterogeneidade à coexistência de diferentes comunidades que mantinham diversas e antigas tradições combinadas à incorporação de novas práticas. [106]

Segundo seus estudos, embora tenha havido conflitos na transição de um modo de vida mais rural para o contexto das fábricas, o novo modo de vida não rompeu totalmente com o que havia anteriormente. Além disso, Thompson critica a romantização em torno da perda de determinadas tradições que não são necessariamente inocentes ou originais a ponto de determinar a vida em comunidade como algo bom em total contraposição a vida pós-industrialização. O campo de cultura para Thompson não se reduzia apenas a "significados, atitudes e valores" devendo ser entendido também como uma arena de disputas, "conjunto de diferentes recursos", onde devem ser observados os "confrontos e negociações", as relações de poder e de resistência e exploração.

Mike Featherstone (1997), por sua vez, questiona a integridade, homogeneidade e harmonia sugeridos pela noção de comunidade quando contraposta a processos de globalização, criticando as dicotomias global x local.[107]

Manuel Castells (1999), embora questione o conceito clássico de comunidade acredita que há uma retomada política desse discurso atrelado à noção de localidade que visa contrapor-se a processos de globalização nas décadas de 70 e 80, seja pela negação às mudanças e novas tendências ou pela necessidade de criação de um lugar "seguro" e novas redes de solidariedade para fazer frente às exclusões ocasionadas ou acirradas nesse contexto. De tal modo, a comunidade seria constituída em torno de valores e significados comuns, cujos signos representariam uma identidade forte o suficiente para resistir em termos locais e reivindicar direitos, criando quase que como uma "identidade defensiva". [108]

---

[106] THOMPSON, Edward. *A formação da classe operária inglesa*. A maldição de Adão. Volume II. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1987.

[107] FEATHERSTONE, Mike. *O Desmanche da cultura*. Globalização, pós-modernismo e identidade. São Paulo: Editora Studio Nobel, 1997.

[108] CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. A era da informação: Economia, sociedade e cultura. Volume 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

Para Bauman, entretanto, se *comunidade* normalmente suscita sensações boas, como as de prazer, aconchego, conforto e segurança diante dos perigos exteriores a ela, prescinde muito de liberdade e autonomia. Por esta razão, o autor busca destacar as diferenças entre a "comunidade dos nossos sonhos" e a "comunidade realmente existente" – onde obediência e fidelidade são primordiais. Ao discutir como os valores de liberdade e segurança contrapõe-se na tensa relação de *comunidade* – pois uma vez que a liberdade carece inevitavelmente de segurança, a segurança fatalmente limita a liberdade – revela nuances pouco abordadas, problematizando assim a efetividade e pertinência da comunidade.[109]

Todavia, considerando que os grupos excluídos não teriam como garantir segurança de outro modo que não seja pelas relações de *comunidade*, esta parece ser a única maneira de fazer frente e sobreviver aos processos de exclusão e violência impetrados pelos processos de globalização, justamente por estar assentada em experiências locais de solidariedade, assistência e cooperação mútuas.

Nesta perspectiva, o que se entende por comunidade nada mais é que uma construção discursiva utilizada para o desenvolvimento de um sentimento de pertença ou de exclusão de um grupo em um contexto de defesa, disputa ou resistência. Pressuposto importante para tomarmos como ponto de partida e compreender como as políticas públicas são idealizadas, planejadas e desenvolvidas para atender às comunidades com este perfil, especialmente para compreendermos o campo de disputas em que estão inseridas.

É importante, portanto, problematizar os conceitos de ***povos e comunidades tradicionais*** e o de ***comunidades de terreiro*** do Decreto 6.040/2007, ou o de ***povos e comunidades tradicionais de matriz africana***/PMAF do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015) e da Portaria Iphan n.º 194/2016, se desprender de noções que essencializam grupos. Como expus no início deste trabalho, considero mais pertinente, portanto, termos em vista a noção de **comunidades de terreiro** elaborada por Juana Elbein dos Santo (SANTOS; 1978),[110] por se referir a um grupo de indivíduos que vivenciam o terreiro, sua história, relações, saberes, práticas rituais e cultura tradicional,

[109] BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

[110] Antropóloga e coordenadora geral da Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil.

mas não se limitam ao espaço-físico ocupado por um templo da religião afro-brasileira, não residindo necessariamente nestes espaços; mas por considerar também as distintas relações e alianças estabelecidas entre os indivíduos que integram a comunidade e as próprias entidades cultuadas.

Tal perspectiva a meu ver amplia a compreensão da existência, organização e relações estabelecidas no âmbito das comunidades de terreiro, nos permitindo compreender várias das situações já discutidas e apresentadas anteriormente, especialmente no que se refere à gestão dos terreiros tombados. Conforme as perspectivas dos membros das comunidades de terreiros, percebemos por exemplo, que há moradores em alguns terreiros que não pertencem à religião, e que isso pode influenciar ou não nas dificuldades para com a administração do espaço e das moradias que se encontram dentro dos terreiros. Logo a comunidade de terreiro não corresponde a todos que habitam o seu interior.

Além disso, a noção de Juana Elbein associada a de Zigmunt Bauman talvez permita uma fuga à lógica essencialista que apenas sintetiza atributos comuns na consolidação de uma identidade cultural que desconsidera as relações de distinção social, de poder e de autoridade estabelecidas no interior de uma comunidade de terreiro. O reconhecimento de um terreiro como patrimônio cultural implica na necessidade de uma ampliação de perspectiva dos técnicos e executores da política pública para que se considerem as diferentes formas de organização social e modos de vida dos diferentes grupos que compõem a sociedade brasileira. Parafraseando Bauman novamente,

> [...] o direito de lutar pelo reconhecimento, não é o mesmo que assinar um cheque em branco e não implica numa aceitação a priori do modo de vida cujo reconhecimento foi ou está para ser pleiteado. O reconhecimento de tal direito é, isso sim, um convite para um diálogo no curso do qual os méritos e deméritos da diferença em questão possam ser discutidos e (esperemos) acordados [...][111]

No que se refere ao processo de tombamento do Sítio do Pai Adão, partimos de entendimentos de democracia, participação social e comunidade que não se aplicavam ao contexto nos termos do que propúnhamos. Contudo, à medida que buscamos um estreitamento de nossa relação enquanto técnicos do Iphan com os membros da

[111] BAUMAN, Zygmunt. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 74.

comunidade do Sítio de Pai Adão, e à medida que passamos a pesquisar e visitar outros terreiros tombados em âmbito federal, a forma de organização tradicional de um terreiro foi tornando-se mais clara. E, por conseguinte, ficou evidente também que teríamos de adotar outra postura quanto às questões de participação social nesse processo de tombamento do Sítio de Pai Adão.

2.3 A participação social no tombamento do terreiro

Quando iniciei a pesquisa, em novembro de 2015, o Sítio de Pai Adão já se encontrava em processo de tombamento desde 2009. Naquele momento a equipe da Superintendência do Iphan em Pernambuco desenvolvia o parecer de tombamento do bem em conjunto com técnicos do Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização-Depam/Iphan, havendo indicativos de que o tombamento sairia em breve. Eu iniciava o Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-Iphan como discente e havia escolhido esse processo para desenvolver estudo no âmbito da pós-graduação.

Finalizado o Parecer Técnico pela equipe que estava responsável pela instrução do mesmo no âmbito da Superintendência do Iphan em Pernambuco e do Departamento de Patrimônio Material-DEPAM do Iphan em Brasília, este seria encaminhado à Câmara de Patrimônio Material do Conselho Consultivo para decisão acerca do tombamento provisório, restando posteriormente, apenas a definição das normas de intervenção pela equipe técnica do Iphan-PE para finalização da instrução do processo e encaminhamentos para votação final sobre tombamento no âmbito do Conselho Consultivo.[112]

O processo de tombamento deste bem foi motivado por solicitação do babalorixá do Sítio de Pai Adão, Manoel do Nascimento Costa, que atende por "Manoel Papai", neto de Pai Adão e sacerdote religioso do terreiro.

Com vistas a obtenção de subsídios para instrução do processo, entre os anos de 2010 e 2012, foram realizados estudos e levantamentos arquitetônicos no âmbito do Inventário Nacional de Referências Culturais do Sítio Obá Ogunté, cujo instrumento seria utilizado para identificar atributos de natureza material e imaterial do terreiro. A pesquisa foi contratada pelo Iphan-PE e executada pela empresa Associação de Pesquisa e Intervenção Social-APIS, sediada na cidade do Recife.

[112] Conforme os trâmites da Portaria SPHAN/MinC nº 11, de 11 de setembro de 1986, que consolida as normas de procedimento para processos de tombamento.

A equipe de pesquisa contratada contava com 05 (cinco) profissionais, sendo respectivamente um coordenador e um pesquisador da área de Sociologia; um Historiador; uma Arquiteta e uma Fotógrafa. Portanto, uma equipe interdisciplinar, não tão comum em estudos para tombamento de um bem.

Ao Iphan-PE coube a orientação da pesquisa por meio dos técnicos Giorge Bessoni (Técnico em Ciências Sociais) e Romero de Oliveira (Técnico em História), orientações no levantamento arquitetônico, da parte de Fernanda Ghirotto, Arquiteta e aluna do curso de Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural do Iphan - PEP/MP, além da programação visual do estudo, que contou com a colaboração de Aurélio Velho, que atua como designer do Iphan-PE.

O INRC envolveu não apenas a identificação e o levantamento de informações mais detalhadas acerca das referências culturais relevantes do sítio junto à membros da comunidade do terreiro, mas também compreendeu o levantamento histórico da comunidade e do bem, assim como o simbolismo e importância do mesmo para a sociedade.

Levou-se em consideração ainda, a forma como a comunidade do terreiro se organiza e ocupa o espaço do sítio, tendo em vista sua conformação, suas edificações, elementos naturais e usos pelos indivíduos na relação com a tradição religiosa e cultural de matriz africana. Informações obtidas a partir de pesquisa bibliográfica e entrevista com membros do terreiro. Inclusive, foi durante o processo de inventário do sítio, que o antropólogo e técnico do Iphan-PE, em diálogo com coordenador da equipe de pesquisa, o antropólogo João Paulo França, constatou a necessidade e importância da realização de mobilização e participação da comunidade do terreiro nesse processo de tombamento.

No INRC foram inventariados bens conforme as categorias utilizadas pelo Iphan – celebrações, edificações, formas de expressão, lugares, saberes e modos de fazer – e realizado um levantamento arquitetônico constituído de plantas baixas, setorização e definição preliminar de uma poligonal de tombamento, com exposição do caráter histórico e simbólico de cada uma das partes setorizadas do Terreiro. Para tanto o trabalho baseou-se em pesquisa bibliográfica e em entrevistas com alguns membros da comunidade do terreiro. [113]

[113] Aqui, partimos do termo comunidade de terreiro, fazendo alusão a definição utilizada pelo Ministério do Desenvolvimento Social (MDS): Povos e Comunidades de terreiro são aquelas famílias que possuem vínculo com casa de tradição de matriz africana – chamada casa de terreiro. Este espaço congrega

A pesquisa reiterou importância histórica e geográfica do Sítio de Pai Adão entre os terreiros de Xangô do Recife e para a formação da cidade, e fez a identificação e a caracterização dos bens levantados na pesquisa de INRC, dentre os quais temos:

> **Celebrações:** Bori, Culto ao Iroco, Fala do Santo, Festa de Ibeji, Festa de Iemanjá, Festa Para Nossa Senhora, Festas dos Orixás, Iniciação, Ritual para os Eguns e Sacrifício.
>
> **Edificações:** Capela
>
> **Formas de Expressão:** Afoxé "Povo de Ogunté", Bandeira de São João, Bloco Carnavalesco "O Bagaço é Meu", Dança dos Orixás, Jogo de Búzios, Lapinha e Maracatu "Raízes de Pai Adão"
>
> **Lugar:** Açude de Apipucos, Balé, Cacimba, Cozinha, Cruz do Patrão, Iroco, Mata para Oferendas, Peji, Quarto de Exu, Quarto do Iaô e Salão de Festas
>
> **Saberes e Modos de Fazer:** Axegum, Babalorixá, Batá, Comida de Iemanjá, Comida de Santo, Ekedi, Filho(a) de Santo, Iabasé, Ialorixá, Ilú, Indumentárias dos Orixás, Madrinha de Santo, Mãe Pequena, Ogã, Olosaim e Padrinho de Santo

No que se refere à caracterização do Sítio de Pai Adão, foi realizada uma setorização com base em usos e caracterização dos espaços e edificações, no que temos a capela, terreiro, residências e unidades habitacionais/oficina. Neste sentido, em um sítio que abrange uma área de 4.190m². Há uma edificação principal, que congrega a capela; o terreiro propriamente dito – onde são realizados os ritos e reservados objetos de caráter eminentemente religiosos – e residências de moradores; além de outras unidades habitacionais e duas árvores sagradas de grande porte.

Conforme os estudos, as edificações, além de não obedecerem aos preceitos formais da arquitetura, não teriam uma "expressão arquitetônica afrodescendente" proporcional ao "legado religioso-cultural imaterial". O Sítio também perdera grande parte de sua cobertura vegetal, inclusive da que era utilizada nos próprios rituais, em função da construção de habitações, o que é lamentado por alguns membros do terreiro, tal como o Seu Walfrido, ogã mais antigo do Sítio:

---

comunidades que possuem características comuns, como a manutenção das tradições de matriz africana, o respeito aos ancestrais, os valores de generosidade e solidariedade, o conceito amplo de família e uma relação próxima com o meio ambiente. Dessa forma, essas comunidades possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, que constituem patrimônio cultural afro-brasileiro. In: http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-comunidades-tradicionais/comunidades-de-terreiro. Acesso em 17-03-2018, 18:01

> Aqui era um sítio, aqui tinha de tudo. Aqui tinha oiticoró, sapoti, sapota, fruta-pão, muito pé de fruta-pão, jaqueira, tinha tudo, tinha até jabuticaba. Ai depois foram fazendo casa ai pra dentro, ai não ficou mais sítio. (Citação de entrevista, INRC do *Ilê Obá Ogunté*/Sítio De Pai Adão, 2012, p. 7)

Dentre as complexidades metodológicas da pesquisa apontadas pela equipe no Relatório Analítico do Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC do *Ilê Obá Ogunté*/Sítio De Pai Adão (PE) foram mencionados o esforço no sentido de analisar um Sítio, o tempo destinado ao estabelecimento de uma relação de confiança junto aos membros do terreiro, assim como o entendimento do próprio léxico usual das casas tradicionais de religiões de matriz africana:

> Não foi uma pesquisa simples de ser executada, muito embora trabalhamos em consonância com os interesses do próprio Terreiro, haja vista que o tombamento é uma solicitação do Babalorixá do Sítio ao IPHAN, havendo a necessidade de uma maior aproximação da equipe com o campo de pesquisa. Isso se refere a vários direcionamentos. Um primeiro, que podemos citar, é a necessidade em criar uma relação de confiança entre o pesquisador e o pesquisado, o que exigiu tempo, e uma postura apropriada dos pesquisadores. Outro ponto é a dificuldade em compreender o vocabulário próprio do Terreiro, que, no decorrer da pesquisa, tornou-se mais claro.
>
> O tempo foi o mestre que guiou essa pesquisa, tempo de se conhecer, de criar "intimidade", de entender mais o outro, tanto os moradores do Sítio entenderem a equipe, quanto, a equipe entender o Sítio. Esse, acreditamos, foi o "momento" mais rico da pesquisa, o processo de aproximação, de apropriação, quase que diária, da realidade do outro, além do respeito e admiração adquiridos no decorrer do trabalho. *(Relatório Analítico do INRC do Ilê Obá Ogunté/Sítio De Pai Adão, 2012, p. 5.)*

Dentre os problemas constatados pela equipe na localidade, são mencionados no INRC, a questão da baixa renda dos moradores e o preconceito e estigmatização da comunidade em função do racismo e especificamente da religião de matriz africana. Por outro lado, foram indicadas como possibilidades de melhorias, o planejamento de políticas públicas que visem a redistribuição ou garantia de alguma renda aos sujeitos, sendo citada a doação de cestas básicas como um possível paliativo. E quanto ao reconhecimento, é destacado que para além do tombamento do terreiro em nível estadual,[114] ocorrido em 1984, ainda seriam necessárias ações direcionadas à educação, ao mercado de trabalho e ao fortalecimento da identidade negra e nagô. Temas de projetos idealizados pelo Babalorixá *Manoel Papai* para garantia de melhoria no nível socioeconômico da comunidade do terreiro e reforço da identidade negra e nagô no Sítio de Pai Adão.

[114] O Terreiro *Ilê Obá Ogunté*/ Sítio de Pai Adão foi tombado em âmbito estadual em 1984.

Em relação às recomendações demandadas para a localidade na ficha do INRC, constam ações que objetivem à continuidade e ampliação do Terreiro de Pai Adão. O que de certo modo, não se limitaria ao componente ritualístico do Sítio, devendo atingir também aos seus respectivos moradores, frequentadores e até mesmo a outros terreiros do Estado de Pernambuco. Destacando-se aí, ações de caráter mais pragmático planejadas pelo Babalorixá *Manoel Papai*, tais como:

- Fomentar ações em parceria com o Centro de Cultura Afro Pai Adão[115].
- Equipar e organizar em seu interior um espaço que posso guardar a memória do Sítio, construindo assim, um espaço de pesquisa;
- Projetos que visem à educação profissional;
- Projetos que visem à formação religiosa, proporcionando vivência com a língua ioruba;
- Criação de espaços dentro do Sítio voltados para educação. O projeto tem por finalidade atender até 10 comunidades de terreiros;
- Plantio de plantas sagradas (plantas utilizadas para os rituais no Sítio e de terreiros filiados) na área próxima ao Iroco;
- Pesquisa do entorno e regularização da situação fundiária;
- Maior aproximação e articulação do Centro de Cultura Afro Pai Adão, do Afoxé Povo de Ogunté[116] e do Maracatu Raízes de Pai Adão[117];

[115] O Centro Cultural Afro Pai Adão foi criado por Manoel Papai com o objetivo fortalecer a cultura Afro e as tradições do terreiro.

[116] "O afoxé 'Povo de Ogunté' foi criado em 10 de outubro de 2000, pelos descendentes de Pai Adão. Essa manifestação de afrodescendentes com raízes no povo Iorubá, vinculados ao culto nagô, é um cortejo que sai às ruas, sobretudo no carnaval. Atualmente, o afoxé conta aproximadamente com 112 membros, sendo a sua maioria descendentes e Filhos de Santo do Sítio de Pai Adão. Liderados por Diretor Cosmo (tataraneto de Pai Adão), o afoxé se apresenta, sobretudo, nos palcos carnavalescos em Pernambuco, na Noite dos Tambores Silenciosos, na "Terça Negra" e nas celebrações do próprio Sítio de Pai Adão, como por exemplo, na comemoração do aniversário do Ogã mais antigo do Terreiro, Seu Walfrido" (Afoxé "Povo de Ogunté", Anexo 3, Bens Culturais Inventariados, Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC do *Ilê Obá Ogunté* / Sítio De Pai Adão (PE), 2012).

[117] "O maracatu 'Raízes de Pai Adão' foi criado para homenagear Felipe Sabino da Costa, conhecido como Pai Adão. Foi fundado em 20 de janeiro de 1998, pelos descendentes de Pai Adão: netos, bisnetos e tataranetos. Na época da formação, havia uma das suas filhas vivas, Maria do Bonfim (Mãezinha), hoje, o responsável é Taiguara Felipe da Costa. Atualmente, o maracatu nação faz parte das associações de Maracatu de Pernambuco (AMANPE) e desfila com as demais agremiações carnavalescas da cidade. Embora seja uma agremiação relativamente jovem, é Bi-Campeã do Carnaval de Recife (2009/2010).

O Maracatu Nação Raízes de Pai Adão é de tradição Nagô e têm como foco religioso o culto aos ancestrais (pessoas que viveram aqui na terra e foram grandes líderes para o povo negro),por isso que no seu cortejo desfila com retratos e fotos dos seus ancestrais, dentre eles Pai Adão e seu filho Malaquias, que são considerados para os membros do maracatu - Eguns de grande importância na tradição religiosa nagô do Estado. Além desses, são homenageados também bisavô e avô sanguíneos da família do Maracatu. Vale ressaltar que essa manifestação popular não pertence ao Sítio de Pai Adão, propriamente dito, mas ao Terreiro Ilé Iemanjá Ogunté, que é uma dissidência do Sítio. Este Terreiro foi fundado nos anos 1970 pelo filho de Pai Adão, Malaquias". (Maracatu "Raízes de Pai Adão", Anexo 3, Bens Culturais Inventariados, Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC do *Ilê Obá Ogunté* / Sítio De Pai Adão (PE), 2012).

> - Por fim, a criação de um espaço de diálogo com os diferentes agentes governamentais. As ações devem ser sempre realizadas em parceria, muitas das políticas implantadas não funcionam devido à falta de diálogo com lideranças do Sítio, desse modo, não são contempladas as especificidades deste. (Ficha de Localidade, Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC do *Ilê Obá Ogunté* / Sítio De Pai Adão, Pernambuco, 2012)

Conforme o Relatório Analítico do INRC, a equipe de pesquisa, buscou um contato mais próximo com Manoel Papai, babalorixá do Sítio, "visando maior acesso ao Terreiro e aos seus membros, a realização das entrevistas e participação, como observadores, dos principais eventos" (INRC do *Ilê Obá Ogunté* / Sítio De Pai Adão, Pernambuco, 2012, p. 11). De tal modo, a equipe teve como principais informantes: Manoel Papai, Babalorixá da casa, Seu Walfrido, Ogã mais antigo do Terreiro, e Conceição, uma das Ekedis.

Apesar do número reduzido de informantes, de certo modo, o estudo está bem amplo, recortado e possibilita uma visão interessante do terreiro e de seus bens culturais. No entanto, não houve apresentação dos resultados da pesquisa aos membros do terreiro, principalmente no sentido de possibilitar uma avaliação do que foi produzido ou nos termos de uma mobilização de detentores, conforme o que preceitua qualquer pesquisa de INRC. Apenas o Babalorixá Manoel Papai recebeu uma cópia digital do INRC.

Contudo, enquanto técnicos preocupados com o envolvimento de uma quantidade maior de membros do terreiro, pensamos que seria possível após a realização desses estudos, uma aproximação maior dos mesmos para a validação ou melhor compreensão dos bens e atributos que poderiam ser valorados e patrimonializados pelo Iphan, assim como o desenvolvimento de um planejamento para a futura gestão compartilhada do bem, no caso de um tombamento ou registro.

Isto porquê, constatada a relevância do terreiro para a memória e identidade dos cultos afro-religiosos em âmbito local e nacional, a Superintendência do Iphan em Pernambuco, com o incentivo do Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de terreiros – GTIT/Iphan cogitava desenvolver um processo pioneiro de reconhecimento e preservação, que poderia contemplar tanto o tombamento como o registro do Sítio do Pai Adão. Ideia que já vinha sendo discutida pelo então Superintendente do Iphan em Pernambuco, Frederico Almeida, que almejava um reconhecimento inédito pelo Iphan, o tombamento e o registro de um terreiro, no caso o *Ilê Obá Ogunté*.

Nessa perspectiva, o objetivo era estabelecer uma forma de reconhecimento no âmbito do Iphan, que compreendesse tanto a conservação da materialidade como a salvaguarda de seus bens culturais de natureza imaterial. Contudo, como o Babalorixá da casa não apresentou grande entusiasmo com o Registro, permaneceu-se apenas com a instrução do tombamento. Provavelmente seu receio para com a tramitação de outro processo delongar ainda mais o tombamento já em curso foi o principal desmotivador.

No entanto, ainda preocupados com a interface material/espiritual/imaterial/simbólica do bem proposto para o tombamento, os técnicos da Superintendência do Iphan em Pernambuco que instruíam o processo se incumbiram de desenvolver normas de intervenção para o processo de tombamento que compreendesse tanto a preservação do patrimônio material quanto do patrimônio imaterial do terreiro.

Considerava-se o conceito de Patrimônio Cultural Brasileiro que está disposto no Artigo 216 da Constituição Federal de 1988:

> 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.[118]

Sendo que para além do conceito, pretendia-se seguir também o que está previsto no parágrafo primeiro deste mesmo artigo:

> **§ 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.[119]

[118] BRASIL. Constituição Federal (1988). Seção II, Artigo 216.

[119] Idem.

Neste sentido, quando me propus a desenvolver uma pesquisa no âmbito do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural acerca do tema, os técnicos que acompanhavam e instruíam o processo me apresentaram a proposta de desenvolver com eles e a **comunidade do terreiro** um Plano de Conservação e Salvaguarda do Sítio de Pai Adão. De modo que essa colaboração viabilizasse uma gestão compartilhada do bem, tendo em vista sua conservação e proteção.

Desde a etapa de realização do INRC do Sítio de Pai Adão, notou-se que somente alguns membros específicos eram designados pelo Babalorixá para fornecer informações relativas às referências culturais do terreiro. No Anexo 3 do INRC, referente às informações dos bens culturais levantados no Sítio, encontramos apenas os nomes de Manoel Carneiro do Nascimento, Maria da Conceição da Costa, Walfrido José da Silva, João Batista Cabral e Luiza Gomes da Costa, como informantes, sendo que somente as expressões do Afoxé Povo de Ogunté e o Maracatu Raízes de Pia Adão constam de informantes externos, no caso, Inaldo Costa Nascimento, João Monteiro, e Alexandre L'Omi. Daí nossa intenção de expandir mais esse círculo de pessoas envolvidas na identificação de bens para o processo de reconhecimento pelo Iphan.

Uma das questões que mais nos preocupava era o impacto da patrimonialização nas habitações dentro do sítio. Pretendíamos conversar com os moradores para esclarecer sobre o processo de tombamento e suas implicações, de modo que não restasse dúvidas e a ouvir o que os demais membros da comunidade tinham a dizer. Pretendíamos saber mais da importância e dos usos dos diferentes espaços do sítio pela própria comunidade. Nesse sentido, o INRC não parecia tão satisfatório, uma vez que refletia a fala de poucas pessoas da comunidade, e que boa parte dos indivíduos que seriam diretamente afetados não havia participado ou envolvido na pesquisa.

A princípio, o próprio INRC recomenda que seja estabelecido um diálogo junto à comunidade local para identificação de referências culturais e valores patrimoniais da perspectiva da mesma. Contudo, o próprio manual de aplicação do INRC também explicita que mesmo tendo sido produzido junto a membros de uma comunidade local, sempre refletirá versões ou representações de um determinado contexto, visto que o instrumento não espera homogeneidade de qualquer comunidade.

> Apreender referências culturais significativas para um determinado grupo social pressupõe não apenas um trabalho de pesquisa, documentação e análise, como também a consciência de que possivelmente se produzirão leituras, versões do contexto cultural em causa, diferenciadas e talvez até

> contraditórias – já que dificilmente se estará lidando com uma comunidade homogênea.
>
> Reconhecer essa diversidade não significa que não se possa avaliar, distinguir e hierarquizar o saber produzido. Haverá sempre referências que serão mais marcadas e/ ou significativas, seja pelo valor material, seja pelo valor simbólico envolvidos. Por outro lado, bens aparentemente insignificantes podem ser fundamentais para a construção da identidade social de uma comunidade, de uma cidade, de um grupo étnico, etc. Ou seja, é preciso definir um ponto-de-vista para organizar o que se quer identificar, e para isso é preciso definir um determinado recorte ou recortes – como, por exemplo, o trabalho, a religiosidade, a sociabilidade – o que, evidentemente, vai indicar uma determinada compreensão do campo que se quer mapear.[120]

No caso do INRC do Sítio de Pai Adão, da comunidade do terreiro foram entrevistados:

> 1) Manoel Papai, Babalorixá do Sítio
> 2) Luiza Gomes da Costa, Mãe Luiza, Ialorixá do Sítio
> 3) Maria da Conceição da Costa, conhecida como Ceça, Ekedi e uma das principais informantes do inventário
> 4) Júnior Ojé, um dos ogãs mais antigos da casa. Possui vasto conhecimento sobre os toques e sobre os instrumentos musicais utilizados nas festas.
> 5) Inaldo Costa Nascimento, conhecido como Cosmo, e então Diretor do Afoxé Povo de Ogunté.
> 6) João Batista Cabral, conhecido como Gamelê, um dos mais antigos filhos de santo da casa.
> 7) Walfrido José da Silva, ogã mais antigo do terreiro e supõe-se que o mais antigo ainda em atividade no Brasil
> 8) Maria Lúcia Felipe da Costa Nascimento, Mãe Lu, Sacerdotisa do Terreiro *Ilê Iemanjá Ogunté*
> 9) Paulo Braz Felipe da Costa, Filho de Malaquias Felipe da Costa e neto de Pai Adão. Babalorixá do Terreiro *Ilê Iemanjá Ogunté*.
> 10) Permilo Malaquias dos Santos Neto, conhecido como Malaquias, um dos ogãs mais antigos da casa e detentor de vasto conhecimento sobre os toques e sobre os instrumentos musicais utilizados nas festas.

Partindo de um universo de 60 pessoas residentes no terreiro, numericamente pode ser que tenhamos uma amostragem interessante de pessoas. Os pesquisadores do INRC também demonstraram ter compreendido o tempo e organização da comunidade, atentando para a necessidade de estabelecimento de uma relação de confiança com a mesma e para forma de organização da comunidade do terreiro, cujo poder de decisão e mobilização estava concentrado na pessoa do Babalorixá, que determinou pessoas de sua confiança consideradas aptas a falar sobre as referências culturais do terreiro.

[120] LONDRES, Cecília. Referências Culturais: Base Para Novas Políticas de Patrimônio. Julho, 2000. Texto adaptado de comunicação feita no seminário Preservação e Desenvolvimento, promovido pelo Centro de Referência Ambiental de Joaquim Igídio, realizado em Campinas em 11 e 18 de fevereiro de 1995. In: Manual de Aplicação do INRC, p. 19 E 20.

> [...] a pesquisa de campo tem como parte principal, o contato com os membros do Terreiro para entrevistas, visando à apreensão do campo para o preenchimento dos Anexos e das Fichas do INRC. Essas subsidiaram, posteriormente, a confecção do dossiê, considerando que tal documento não poderia ser realizado sem o contato prévio com o Babalorixá Manoel do Nascimento Costa, que chamaremos, a partir desse ponto, da forma como é mais conhecido e como se apresenta, "Manoel Papai". Há uma relação de hierarquia e de respeito muito forte à figura do Babalorixá. A partir do momento em que ele faz a apresentação da equipe aos moradores do Sítio e indica informantes privilegiados, obtemos legitimidade para prosseguir com a pesquisa.[121]

Após a observação dos pesquisadores do INRC, os técnicos da Superintendência do Iphan em Pernambuco buscaram assegurar a legitimidade e o sucesso do processo de tombamento mediante a participação da comunidade do terreiro. Contudo, ao longo desse mesmo processo de instrução, observou-se que essa comunidade tem uma forma tradicional de organização social cuja representatividade está centrada na pessoa do babalorixá, que é a pessoa que detém o poder de decisão na interface com as políticas públicas direcionadas ao terreiro. Coube ao Iphan, portanto, respeitar essa forma tradicional de organização social e proceder ao diálogo junto ao representante máximo da comunidade.

A partir dessa constatação, a relação entre Iphan e comunidade do Terreiro Obá Ogunté se deu exclusivamente por meio de diálogos e articulação junto ao Babalorixá da casa, que tinha a liberdade de convidar para reuniões, outros integrantes do terreiro e/ou familiares. Não temos necessariamente como avaliar de modo mais profundo as desigualdades que subsistem nos termos dessa relação, posto que as relações internas da comunidade do Sítio não ficaram claras em função desse diálogo limitado à pessoa do Babalorixá e de pessoas designadas por ele.

Desiree Tozi (2016), em estudo sobre a participação social e espaços de representação política dos povos de terreiro no âmbito da construção da agenda pública e do monitoramento do "I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e comunidades Tradicionais de Matriz Africana/PNPCTMAF", apresenta importantes considerações sobre a relação entre representação, representante e representatividade e participação social.

[121] BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. RELATÓRIO ANALÍTICO. Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC do Ilê Obá Ogunté/ Sítio De Pai Adão (PE). Recife: IPHAN/PE, 2012, p. 8

Desiree Tozi pontua que durante o período em que atuou como agente governamental no processo de gestão do "I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015)/ I PNPCTMAF",[122] constatou alguns conflitos entre as instituições públicas coordenadoras de políticas públicas, os "representantes-interlocutores de comunidades tradicionais" e as comunidades de terreiro.

> Esses conflitos, provocados em parte pelo desconhecimento dos universos culturais e sociais vividos tanto pelas comunidades quanto pelos agentes da gestão pública, bem como pelos efeitos estruturantes do racismo sobre os papéis sociais, desdobrando-se na criação de fóruns institucionais vazios de efetividade e no surgimento de lideranças "alienígenas", que na teoria, não poderiam "falar pelo coletivo", uma vez que não ocupam cargos dentro da tradição de matriz africana tradicional (muitas vezes não são iniciadas nos ritos da tradição), ou porque provém de outras instâncias de luta pela igualdade racial e desconhecem a diversidade de realidades vividas por essas comunidades.[123]

A autora discute os conflitos existentes entre os "modelos de representação tradicional", que correspondem à organização social de uma comunidade terreiro fundamentada na tradição de matriz africana, e os espaços de representação dessas comunidades em função de sua participação do desenvolvimento e execução das políticas públicas.

> As formas de gestão dos conselhos e outros espaços de participação social edificadas através da representação de organizações da sociedade civil, não abrangem a complexidade e a diversidade das lideranças tradicionais ou mesmo das representações dos povos tradicionais de terreiro surgidas a partir das *interfaces socioestatais*; é necessário refletir sobre as formas de requalificação do modelo de representação política do Estado, considerando o processo dialógico como as comunidades tradicionais se adaptam e se apropriam dos contextos onde passam a se inserir [...]
>
> Apesar dos conflitos constantes entre (e com) as lideranças tradicionais, é preciso reconhecer que os órgãos federais têm empreendido esforços

[122] Desirre Tozi participou desse processo de desenvolvimento do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015)/ I PNPCTMAF" como representante do Iphan, à época em que coordenava o Grupo de Trabalho para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros-GTIT, e posteriormente como Gerente de Projetos de políticas para povos e comunidades tradicionais de matriz africana e povos de terreiro, no âmbito da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR.

[123] TOZI, D. R.. *Representação Tradicional e Representatividade Socioestatal de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana ?* O I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015). Especialização em Gestão Pública. Escola Nacional de Administração Pública, ENAP, Brasil, p. 6.

> para garantir a participação social em todas as etapas da gestão pública. Ainda assim, questões como representatividade e legitimidade desses interlocutores não têm acompanhado o mesmo ritmo que o uso diverso das interfaces utilizadas. Mesmo que se identifique a tentativa de diversificar étnica e regionalmente a origem das representações com quem o Estado dialoga, existe ainda uma deficiência de qualificação desse diálogo, parte pela ausência de estudos relacionados às formas como se organizam e se estruturam essas comunidades para a interlocução com os poderes públicos; parte pela carência de estratégias compartilhadas de gestão de políticas com as comunidades tradicionais de terreiro, detentoras de uma capacidade histórica de sobrevivência e ressignificação de códigos entre universos culturais distintos.[124]

Também encontrei dificuldade para encontrar estudos que versem especificamente sobre essa organização social tradicional das comunidades de terreiro, especialmente quando se trata da discussão sobre representatividade e representação de comunidades de terreiros no âmbito da participação social desse segmento no desenvolvimento e gestão de políticas públicas. O artigo de Desiree Tozi nesse sentido, contribui bastante para proporcionar esse olhar atento aos conflitos advindos desse processo de democratização da política pública por meio de instâncias participativas, pois considera a necessidade de levar em consideração as especificidades de representação e organização social própria dos grupos aos quais estas políticas estão direcionadas.

Os estudos que versam sobre participação social em geral são bem recentes, ganhando volume no Brasil a partir de 1990, especificamente no período de reorganização do Estado democrático no país. Uma das questões mais vivamente destacadas de tais leituras incide sobre a relação Estado x sociedade, tendo em vista a falta de confiança nos governantes, a ineficiência burocrática e a necessidade de garantir a transparência no campo das políticas públicas por meio de mecanismos de controle democrático. De tal modo que a garantia da participação social dos cidadãos e das organizações da sociedade civil na elaboração de políticas públicas passou a ser um paradigma da gestão pública contemporânea (MILANI, 2008).

Segundo Carlos Milani (2008), cientista político que estuda processos de participação social nas políticas públicas, em artigo que trata do princípio da participação social na gestão de políticas públicas locais,

> A participação social, também conhecida como dos cidadãos, popular, democrática, comunitária, entre os muitos termos atualmente utilizados para

[124] Idem, p. 36.

> referir-se à prática de inclusão dos cidadãos e das OSCs [Organizações da Sociedade Civil] no processo decisório de algumas políticas públicas, foi erigida em princípio político-administrativo. Fomentar a participação dos diferentes atores sociais em sentido abrangente e criar uma rede que informe, elabore, implemente e avalie as decisões políticas tornou-se o paradigma de inúmeros projetos de desenvolvimento local (auto) qualificados de inovadores e de políticas públicas locais (auto) consideradas progressistas.

Neste sentido, o autor recomenda que

> [...] os instrumentos participativos devem ser questionados sob, pelo menos, duas óticas críticas principais: quem participa e que desigualdades subsistem na participação? Como se dá o processo de construção do interesse coletivo no âmbito dos dispositivos de participação?[125]

Quanto ao processo de construção do interesse coletivo no âmbito do diálogo estabelecido com o Babalorixá, constatamos ao longo do tempo não ser possível construir uma relação de diálogo ampliada que se estendesse para outros membros da comunidade do terreiro, dadas as diversas tentativas de realização de ações de educação patrimonial no sítio que não aconteceram por diferentes motivos e inclusive por nosso receio de ocasionar qualquer distorção na hierarquia religiosa ou conflito para com a representatividade política e sagrada do Terreiro Obá Ogunté.

Ao técnicos do Iphan-PE tentaram estabelecer um diálogo ampliado com a comunidade do Sítio de Pai Adão, especialmente a que reside e vivencia o espaço do terreiro definido na poligonal de tombamento que coincide com o lote/propriedade, onde existe além dos espaços religiosos, residências de membros da família religiosa e de santo de Manoel Papai e de pessoas que não pertencem nem à família e nem à religião, quintais, árvores sagradas e áreas livres.

Foram planejadas pelo menos três ações de educação patrimonial, dentre elas uma oficina de identificação de sentidos e usos dos espaços do Sítio de Pai Adão pela comunidade. Atividade que deveria subsidiar nossos estudos técnicos visando à valoração e futura construção de um plano de gestão participativo, que contemplaria a normas de intervenção e uso do bem.

Nossa preocupação era a de que além de não ter havido uma devolutiva da pesquisa do INRC realizado na comunidade, as reuniões que eram realizadas por nós para apresentar ou discutir o processo de tombamento no terreiro, sempre contavam

[125] MILANI, Carlos R. S. O princípio da participação social na gestão de políticas públicas locais: uma análise de experiências latino-americanas e europeias. *RAP* – Rio de Janeiro 42(3):551-79, Maio/Jun. 2008.

com um número muito pequeno e restrito de pessoas da confiança do Babalorixá, como seus irmãos biológicos, herdeiros da propriedade, e demais pessoas de sua confiança. A oficina, então, possibilitaria a apresentação e o esclarecimento da comunidade mais ampla a respeito do processo de tombamento pelo Iphan e suas possíveis implicações.

Depois de três tentativas malsucedidas de realizarmos diferentes modelos de oficinas amplas com a comunidade, optamos por desenvolver uma proposta de parâmetros com base no INRC e nos diálogos travados com o babalorixá da casa, de modo que pudéssemos atender à demanda de instrução do processo de tombamento conforme diretrizes legais e técnicas, mas respeitando os interesses e diretrizes do terreiro, nesse caso, representado por sua principal liderança religiosa e comunitária, o Babalorixá Manoel Papai.

Foi um momento crucial para o processo de tombamento a meu ver, pois foi quando nos forçamos, enquanto técnicos e gestores da política pública de patrimônio, a refletir sobre o que Desirre Tozi (2016) sugere em seu artigo, sobre as formas de "requalificação do modelo de representação política do Estado", [126] ou melhor, quando consideramos a possibilidade de aderir ao modelo de diálogo e interlocução política indiretamente proposta pelo maior interlocutor e representante do terreiro, o Babalorixá Manoel Papai.

A primeira questão que se colocou para a equipe do Iphan que instruía o processo de tombamento, a partir dessa opção de manter o diálogo somente com o Babalorixá com vistas à finalização da instrução do processo de tombamento era como isso afetaria ao processo de patrimonialização ou à própria gestão do patrimônio se tombado.

Se o Terreiro Obá Ogunté fosse reconhecido como patrimônio cultural brasileiro pelo Iphan, em algum momento o órgão teria de lidar com questões que afetam a comunidade com um todo, mas que legalmente ou formalmente atingem somente aos proprietários legais do terreno, sendo que dentre esses dialogamos apenas com um dos herdeiros da propriedade do terreno onde está situado o terreiro, que foi o Babalorixá Manoel Papai.

[126] TOZI, D. R.. *Representação Tradicional e Representatividade Socioestatal de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana ?* O I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015). Especialização em Gestão Pública. Escola Nacional de Administração Pública, ENAP, Brasil, p. 36.

No próximo capítulo, tratarei justamente desse processo de desenvolvimento de uma proposta de preservação e salvaguarda do patrimônio cultural da comunidade do Sítio de Pai Adão, indicando sobretudo as opções e propostas de participação social para uma gestão compartilhada do bem discutidas pelos técnicos do Iphan junto à liderança do terreiro.

3 CAPÍTULO – QUEM PODE MAIS QUE O DONO DA CASA? PARTICIPAÇÃO SOCIAL E GESTÃO COMPARTILHADA NO ÂMBITO DO TOMBAMENTO DO TERREIRO OBÁ OGUNTÉ

3.1 A instrução do processo de tombamento do Terreiro *Ilê Obá Ogunté*

A instrução do processo de tombamento do Sítio de Pai Adão foi feita concomitantemente às reuniões do GTIT/Iphan para o desenvolvimento das 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. Assim, muitas questões levantadas durante o processo de instrução desse tombamento partiram das reflexões suscitadas nesse grupo, assim como o acompanhamento de tal instrução deve ter refletido na elaboração da Portaria Iphan nº 194, de 18 de maio de 2016, que dispõe sobre tais diretrizes e princípios.

Segundo Giorge Bessoni, técnico e antropólogo do Iphan responsável pela instrução do processo de tombamento no âmbito do Iphan-PE, as discussões travadas no âmbito do GTIT já caminhavam no sentido de garantir a participação da comunidade do terreiro em todas as etapas do processo de tombamento. Tanto que a Portaria Iphan nº 194/2016 apresenta como um dos seus principais objetivos a ênfase no "papel da participação e mobilização social em todos os processos"[127] – no caso, a identificação, reconhecimento, conservação e apoio e fomento de bens culturais relacionados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

Assim, no *Termo de Referência de Diretrizes e Princípios para identificação, reconhecimento e preservação de bens culturais relacionados a Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*, Anexo I da Portaria Iphan nº 194/2016, consta a seguinte recomendação no item 4, "Da participação e mobilização social":

> [...] ao iniciar qualquer atividade envolvendo PMAF devem ser realizadas ações de mobilização social com a comunidade. No âmbito da gestão do patrimônio cultural, entende-se por mobilização social a articulação sistemática de representantes das comunidades envolvidas e de segmentos correlatos como estratégia de participação social na gestão de políticas

[127] BRASIL. Portaria Iphan nº 194, de 18 de maio de 2016. 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

> públicas, respeitando as especificidades de tradições quanto a sua organização, hierarquia e ocupação territorial [...]
>
> Ressaltamos que o diálogo deve ser continuado, não se detendo apenas aos momentos iniciais do processo, mas ao longo das etapas desenvolvidas de forma a garantir o protagonismo da comunidade. Com isso, todas as tomadas de decisão devem ser realizadas a partir do consenso estabelecido com essas comunidades, desde a opção pela atividade que melhor atenderá às demandas apresentadas, como também nas etapas de planejamento, execução, validação das informações e devolutiva dos produtos e avaliação dos resultados alcançados.

Conforme o processo se deu no Sítio de Pai Adão, em função dos sucessivos malogros no que diz respeito à realização das oficinas e reuniões que previam um diálogo mais amplo junto à comunidade, optamos no âmbito da Superintendência por continuar o diálogo junto ao Babalorixá, que entendemos ser a instância representativa legítima com quem devíamos tratar no sentido de estabelecer o que seria objeto do tombamento, os parâmetros construtivos para definição de normas de intervenção, formas de proteção e gestão do bem.

Creditamos a ele o papel de articular sua comunidade e informá-la sobre as definições e decisões tomadas em todas as etapas do processo de tombamento. Para nós, isso significava garantir a participação social e o respeito às especificidades de organização social local no contexto do processo que vivenciávamos.

Quanto às expectativas alimentadas pela equipe técnica do Iphan-PE de proporcionar um processo amplamente participativo da comunidade na instrução do tombamento e determinação do que seria tombado e como seria gerido, estas foram sendo redimensionadas no decorrer do processo. Embora estivéssemos preocupados em ampliar o debate para além da figura do babalorixá, não achamos conveniente forçar novas tentativas de expandir a conversa junto aos outros moradores, visto que ele já tinha se colocado como o principal representante e interlocutor. De tal modo, resolvemos respeitar a forma de o Babalorixá conduzir o processo junto à comunidade, tal como se deve respeitar a forma de organização social tradicional de qualquer terreiro ou comunidade que tem uma liderança que responde pelo grupo.

No âmbito das discussões travadas acerca das políticas de acautelamento do Iphan para templos de culto afro-brasileiros, em encontro realizado em Salvador, Bahia, no ano de 2012, Luís Nicolau Parés, antropólogo e pesquisador da história e a antropologia das religiões afro-brasileiras e africanas, demonstrou certa preocupação em

relação ao tombamento do Iphan reforçar ou legitimar certas relações de poder e hierarquia dentro dos terreiros e entre as próprias casas:

> A 'corrida para o tombamento' dos terreiros que tem ocorrido no nível federal, estadual e municipal, na última década, além a esperança de um benefício material (ainda bastante limitado, apesar de toda a retórica política), também almeja visibilidade e distinção social, elementos cruciais para garantir e assegurar a autoridade religiosa. O registro patrimonial imprime no terreiro uma 'marca registrada', comparável, guardadas as distâncias, à etiqueta de 'denominação de origem' de um bom vinho. A marca autêntica e legítima de um produto, incrementando, automaticamente, o seu valor no 'mercado simbólico da distinção'. Nesse sentido, o Iphan, ao tombar seis das distas casas 'matrizes', tem validado e reforçado uma hierarquia de prestígio entre os terreiros que, de modo geral, já vinha se construindo desde as primeiras décadas do século XX. Assim, a política de tombamento do Estado tem apenas reconhecido e sancionado uma realidade socio religiosa preexistente.[128]

É fato que após o tombamento da Casa Branca pelo Iphan, a demanda pelo reconhecimento patrimonial de terreiros aumentou. Apesar de todas as suas implicações e restrições impostas pelo Decreto Lei n.º 25/37, notava-se que as comunidades de terreiro nutriam expectativas em torno de possíveis benefícios materiais e simbólicos.

Foi possível observar isso também nos diálogos junto ao Babalorixá Manoel Papai, inclusive uma apropriação no sentido de reforçar sua autoridade e legitimar determinações internas na comunidade em termos de administração do terreiro. Apesar disso, optamos por não interferir nas relações internas da casa até que fôssemos acionados, sob o risco de ocasionar possíveis distorções na hierarquia religiosa da comunidade do terreiro.

Conforme visitávamos o terreiro e conversávamos com o Babalorixá íamos compreendendo a autoridade exercida por ele e as possibilidades de uso do próprio instrumento do tombamento por ele na gestão do terreiro e relação com a comunidade.

A exemplo da festa de São João de junho de 2017, cujo Babalorixá desejava impedir a comercialização de bebida alcoólica no terreiro e acabou justificar tal proibição em função do tombamento que estava em processo no Iphan, que supostamente proibia a desvirtuação de uma casa religiosa com a venda de bebida alcóolica.

---

[128] PARÉS, Luis Nicolau. Notas sobre a noção de propriedade nos processos de tombamento dos candomblés. In: ALMEIDA, Luiz Fernando; AMORIM, Carlos *A. Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiros*. Salvador: IPHAN, 2012, p. 83

Quando fomos questionados pelo próprio Babalorixá acerca do assunto, evidentemente não confirmamos tal motivação. Contudo, entendendo que ele é a autoridade máxima e liderança do terreiro não tivemos a intenção de comunicar a todos que a comercialização de bebidas não era pauta da instituição, sob pena inclusive de interferir na relação já estabelecida entre a comunidade e o seu respectivo dirigente.

Percebíamos que o tombamento tanto no nível estadual como o processo em nível federal era também apropriado pelo pai de santo no exercício de sua autoridade, conforme a conveniência de sua gestão, o que, entretanto, não tínhamos como avaliar consequência teria para a comunidade e para uma possível gestão do bem, caso fosse tombado em âmbito federal. O que também entendíamos que não era nosso objetivo nem competência, especialmente em função do risco de até prejudicar uma ordem social estabelecida no grupo.

Algumas questões podem partir do próprio desconhecimento do dirigente acerca das possíveis restrições impostas pelo instrumento do tombamento também. Certa vez, ao aguardar a chegada do Babalorixá no Sítio, uma pessoa da comunidade veio perguntar se o tombamento impedia o terreiro de ter uma caixa d'água, pois Manoel Papai se recusava a aceitar a instalação de uma no prédio principal do terreiro. Ao que respondi que não, que em função das necessidades da comunidade era possível realizar melhorias, bastava uma verificação de nossa equipe junto ao terreiro para determinar onde poderia ser melhor instalada.

Assim, nos diálogos que temos com o Babalorixá, sempre nos empenhamos em deixar claro que as modificações no terreiro, caso fosse tombado em âmbito federal, deveriam ser sempre discutidas com o Iphan, responsável por que avaliar as possibilidades e a viabilidade, mas sempre deixando claro que o tombamento não impediria necessariamente quaisquer modificações, mas exigiria sempre um comunicado oficial e/ou uma conversa prévia junto aos técnicos do órgão.

3.2 Sobre a proposta de gestão compartilhada do bem

Neste sentido, a obra de Vagner Silva, "O antropólogo e sua magia" contribuiu bastante para o entendimento do meu papel enquanto pesquisadora em relação ao terreiro.

> A suposição de que o antropólogo, durante a observação participante, pode se manter neutro ou, então 'pairar' como uma 'entidade' acima da vida dos seus observados e nela não interferir é, sem dúvida, uma visão pouco condizente com a realidade do trabalho de campo. O antropólogo que pesquisa as

> religiões afro-brasileiras dificilmente realizam sua observação participante sem causar ou ser envolvido nos conflitos e rivalidades que caracterizam a vida cotidiana dos terreiros. O antropólogo vai aprendendo, assim, qual o grau adequado de proximidade e distância que deve manter na convivência cotidiana com os grupos, e nem sempre os preceitos *malinowskianos* de buscar uma intimidade total com o observado pode ser uma boa estratégia.[129]

De certa forma, entendíamos que podíamos estar reforçando o poder ou autoridade do Babalorixá, reforçando relações de poder internas sem conhecer o contexto social a fundo, mas nosso papel institucional não permitia qualquer interferência nesse sentido. Daí que isto implicou num distanciamento em relação aos demais membros da comunidade, cuja relação com o Iphan seria mediada pelo Babalorixá.

Neste sentido, buscamos adotar procedimentos que não afetassem esse modo de proceder do representante da comunidade em questão, estabelecendo uma relação diplomática e de confiança junto ao babalorixá, considerando inclusive que, no caso de qualquer questão posterior ao tombamento, caso realmente fosse efetuado pelo Iphan, pudéssemos contar com ele na mediação junto à comunidade para a gestão do bem patrimonializado.

Entendemos, portanto, que o processo de tombamento não deveria afetar a relação entre o babalorixá e a comunidade, pois há relações históricas, familiares e sociais engendradas e modos específicos de seus membros procederem no caso de conflitos internos, logo, não seria o Iphan que iria criar situações desconcertantes ou se envolver em conflitos.

Pensamos, por outro lado, que muitas das possíveis demandas futuras de gestão do bem, caso o mesmo fosse tombado, poderiam ser resolvidas mediante o desenvolvimento de um processo de salvaguarda do bem.[130]

Neste sentido, consideramos que algumas das próprias ações sugeridas pelo Babalorixá, tanto no INRC como nos diálogos travados ao longo do processo, constituíam indicações interessantes de salvaguarda do patrimônio do terreiro. Neste

---

[129] SILVA, Vagner G. da. *O Antropólogo e sua magia:* Trabalho de Campo e texto etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras. 1ª ed. 2ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, p. 37-38.

[130] Salvaguarda que, no caso dos bens registrados, encontra-se normatizado pela Portaria Iphan 299, de 17 de julho de 2015: dispõe sobre os procedimentos para a execução de ações planos de salvaguarda para Bens Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan).

sentido, em Parecer a respeito das normas de intervenção e propostas de gestão desenvolvidos pela equipe da Superintendência que instruía o processo, discutimos com Manoel Papai e elencamos as seguintes recomendações de salvaguarda, apresentadas aqui nos termos do proposto do *Parecer de Estudo de normatização do Ilê Obá Ogunté/ Sítio de Pai Adão*:

> a) Considerando que o terreiro possui o Centro de Cultural Afro Pai Adão e que já existe um projeto voltado a realização de atividades voltadas sustentabilidade da comunidade, cremos que o projeto pode ser considerado como um projeto de ação de salvaguarda importante, tendo sido desenvolvido pelos próprios membros da comunidade e de seu respectivo Babalorixá. Restando a necessidade de financiamento da ação, cuja liderança da comunidade está empenhada em capitanear recursos.
> b) Quanto à transmissão de saberes importantes e em risco de perda, como a língua iorubá, o conhecimento das folhas e de determinadas toadas, há a necessidade de realização de pesquisas e realização de oficinas de transmissão de saberes na própria comunidade no sentido de garantir a salvaguarda destas referências culturais.
> c) Quanto à gestão do terreiro após um possível reconhecimento via tombamento pelo Iphan, sugerimos a criação de um Conselho ou Comitê Gestor de Preservação e Salvaguarda do Sítio de Pai Adão, com caráter de instância colegiada, consultiva e orientadora, composta de representantes do terreiro, Fundarpe, Iphan, e especialistas, estudiosos com notório saber, visando avaliação de futuras intervenções necessárias de caráter sério e proposição de soluções pactuadas de conservação, preservação e salvaguarda do patrimônio cultural do terreiro. Sendo que a instituição do Conselho ou Comitê Gestor não exime o Iphan e o proprietário de cumprirem as suas obrigações legais perante o bem. Caso o Conselho ou Comitê Gestor não tenha sido instituído ou não esteja operando, as decisões a ele atribuídas devem ser tomadas pelos proprietários do bem cultural e pelo Iphan.
> d) A utilização de um calendário de fiscalização técnica pelo Iphan conforme o calendário de festas do terreiro, para realização de fiscalizações prévias. [131]

O primeiro projeto, que trata de ações de sustentabilidade voltadas à comunidade do terreiro, foi construído por Manoel Papai e outros membros do terreiro, tratando de realização de oficinas de costura, gastronomia, confecção de instrumentos etc. Todas voltadas à manutenção de práticas cotidianas presentes na casa e voltadas à cadeia produtiva do terreiro, tendo em vista o fortalecimento e valorização de ofícios que também estão atrelados às práticas e referências culturais do candomblé praticado no Sítio de Pai Adão. O que a nós, enquanto Iphan, também pareceu uma ação interessante no sentido de salvaguardar o patrimônio do terreiro, para além da proteção material das edificações propostas para o tombamento. Uma possibilidade de fortalecer as práticas culturais que constituem o principal valor atribuído à casa, saberes e tradições culturais

[131] BRASIL Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional(IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro *Ilê Obá Ogunté*/Sítio de Pai Adão. Processo n° 1585-T-09.

que conferem sentido único ao Sítio de Pai Adão. Neste sentido, também foi indicado o Centro de Cultural Afro Pai Adão como a principal entidade articuladora de projetos no âmbito da salvaguarda do Sítio, visto que ter uma entidade reconhecida e juridicamente formalizada contribui para a futura captação de recursos para a própria execução das ações de salvaguarda.

Quanto às ações voltadas à língua iorubá, ao conhecimento das folhas e de determinadas toadas (loas), constatou-se a necessidade de ações mais incisivas, de modo a evitar que venha a se perder. Daí que novamente a salvaguarda incidiria sobre o coletivo, podendo agregar membros diversos da comunidade em uma pretensa gestão compartilhada ampliada, resguardada a devida organização social, relações internas e hierarquia presentes no terreiro.

Para além de tudo isso, foi sugerido ao Babalorixá do terreiro, uma proposta de gestão compartilhada aos moldes da salvaguarda desenvolvida para bens registrados pelo Iphan, especificamente no que se refere à criação de um Conselho ou Comitê Gestor. Assim, foi acordado junto a Manoel Papai, a constituição de um Conselho ou Comitê Gestor de Preservação e Salvaguarda do Sítio de Pai Adão, que obviamente não deveria interferir na autoridade do Babalorixá ou hierarquia existente no terreiro, mas que funcionasse como instância colegiada, consultiva e orientadora.

Quanto à composição dessa instância, acordamos com o mesmo que pudesse ser formada tanto por representantes do terreiro como por entidades ligadas à preservação do patrimônio, haja a vista que o terreiro é inclusive tombado e protegido tanto na esfera estadual por meio do tombamento,[132] quanto na Municipal, haja visto a proteção conferida ambiental conferida ao iroko supostamente plantado à época da fundação do terreiro.[133]

---

[132] Processo de Tombamento na Fundarpe: n.º 103/84. Decreto Estadual de Homologação: n.º 10.712, de 05 de novembro de 1985. Inscrição do tombamento no Conselho Estadual de Cultura: n.º 81, Livro do Tombo II, fl. 09.

[133] A Árvore também é "tombada pelo antigo IBDF (atual IBAMA) como Ficus sp. e pertencente a família botânica Moraceae. Foi outorgada à Prefeitura da Cidade do Recife através do Decreto Municipal nº 14.288/1988 como Ficus sp., nos termos do Art. 7º da Lei Federal nº 4.771/1965 (antigo Código Florestal) e da Lei Municipal nº 15.072/88. Diâmetro da Copa ( ): 28,00m Altura: 14,00m CAP: 11,00m DAP: 3,50m Critérios utilizados: Raridade, beleza e condição de porta-sementes. Tombamento nº08 Data: 16/06/1988 Localização: Estrada Velha de Água Fria nº 1644, Sítio do Pai Adão, Água Fria. Coordenadas (UTM): X = 291.122mE e Y = 9.112.827mN Descrição botânica: anexo 5" Informações obtidas no Cadastro de árvores tombadas do Recife (2012), ver: http://meioambiente.recife.pe.gov.br/sites/default/files/midia/wysiwyg/arquivos/3.%20Cadastro%20Digital.pdf

Assim, acordamos que poderiam compor esse Conselho ou Comitê Gestor, órgãos como a Fundarpe, o Iphan, além de estudiosos, especialistas, ou pessoas com notório saber, e que teriam como compromisso, realizar a avaliação de intervenções mais complexas no bem, além da proposição de soluções de conservação, preservação e salvaguarda do patrimônio cultural do terreiro.

Por outro lado, destacamos que a instituição do Conselho ou Comitê Gestor não eximiria o Iphan e o proprietário de cumprirem as suas obrigações legais perante o bem, conforme legislação pertinente, funcionando apenas como instância consultiva. Além disso, caso o Conselho ou Comitê Gestor não seja efetivamente instituído ou esteja em funcionamento, avaliação e determinações a respeito de qualquer intervenção relacionada ao objeto do tombamento e de sua salvaguarda deverão ser realizadas pelos respectivos proprietários do bem em conjunto com o Iphan.

Considerando a intenção de desenvolvermos uma gestão compartilhada do terreiro, tendo em vista tanto a organização social tradicional do Sítio de Pai Adão, foi a solução que conseguimos encontrar para garantir uma gestão compartilhada do bem no sentido amplo de envolvimento e mobilização da comunidade.

Em termos de política pública de patrimônio, cremos ter atendido também às orientações dadas na Portaria Iphan n.º 194, no quesito participação social adequada às específicas formas de organização social da comunidade do terreiro. Concluo ainda, que o processo participativo do tombamento do terreiro em questão foi garantido nos termos do que foi discutido e permitido junto à principal liderança da comunidade do Sítio de Pai Adão, o Babalorixá Manoel Papai.

Foi participativo no processo de identificação das referências culturais da comunidade, com a realização do INRC na produção de conhecimento e documentação, cujos subsídios foram essencialmente fornecidos por membros da comunidade – pessoas devidamente indicadas pelo Babalorixá; e participativo no processo de construção de parâmetros e normas de intervenção para o bem proposto para o tombamento, cujo diálogo desenvolvido ao longo de dois anos junto aos técnicos que instruíam o processo resultou não apenas em parâmetros construtivos, mas em recomendações de salvaguarda amplas e com boas perspectivas de mobilização e fortalecimento da comunidade do terreiro.

A questão é que a **participação social** que previámos no início da pesquisa do mestrado partia de um conceito de **comunidade** que homogeneíza o coletivo e desconsidera hierarquias e a própria forma de organização social do grupo.

O Ministério de Desenvolvimento Social (MDS), por exemplo, define **Povos e comunidades de terreiro** como:

> [...] aquelas famílias que possuem vínculo com casa de tradição de matriz africana – chamada casa de terreiro. Este espaço congrega comunidades que possuem características comuns, como a manutenção das tradições de matriz africana, o respeito aos ancestrais, os valores de generosidade e solidariedade, o conceito amplo de família e uma relação próxima com o meio ambiente. Dessa forma, essas comunidades possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, que constituem patrimônio cultural afro-brasileiro.[134]

O termo ***Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana/PMAF*** que foi adotado pelo Iphan na Portaria nº 194, de 18 de maio de 2016, se remete a

> [...] grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. [135]

Destaque-se que no início do processo de tombamento, eu compreendia por **comunidade do terreiro**, um grupo de pessoas com características e cosmovisão comuns, considerava suas relações de hierarquia e transmissão de saberes, mas não tinha ideia ainda de como se davam as relações internas. O que certamente repercutiu no modo como pretendíamos proceder em relação ao processo de identificação conjunta de valores e atributos do bem, inclusive na forma que idealizávamos que fosse realizada a gestão do mesmo após o tombamento.

Retornando a um dos princípios básicos que traçamos para o Plano de conservação e salvaguarda do terreiro, ressalto que a proposta era a de tentar envolver

---

[134] Ver: http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-comunidades-tradicionais/comunidades-de-terreiro. Acesso em 17-03-2018, 18:01

[135] Conceito presente no artigo terceiro do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Plano a partir do qual o Iphan também assume compromissos no sentido de viabilizar, no âmbito de suas políticas, um Termo de Referência de Diretrizes e Princípios para identificação, reconhecimento e preservação de bens culturais relacionados a Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, de modo a atender às demandas relacionadas a esses bens culturais imateriais e materiais no âmbito institucional.

ao máximo a **comunidade do terreiro** e inclusive os técnicos do Iphan que futuramente teriam de fazer a fiscalização do bem tombado, inclusive para resguardar a todos de equívocos ou dificuldades futuras na gestão de um bem que ainda é controverso entre muitos técnicos do órgão.

Pretendíamos que a elaboração do Plano de Conservação e Salvaguarda em conjunto com a **comunidade do terreiro** garantisse que o tombamento atendesse às necessidades e expectativas de seus membros em relação ao patrimônio material e imaterial sem fugir às competências do órgão ou ir além dos limites dos instrumentos de reconhecimento e preservação do Iphan. Havia uma preocupação com as expectativas positivas e/ou negativas geradas com a repercussão do processo ou das informações sobre o processo de tombamento.

Havia, sobretudo, a intenção de viabilizar um **processo participativo** que culminasse numa **gestão compartilhada** satisfatória do bem. Para tanto, era necessário uma maior aproximação e diálogo junto aos demais membros da comunidade, visando ao seu empoderamento acerca da política de patrimônio do Iphan, para que se tornassem capazes de identificar oportunidades, problemas, limites e obstáculos, e pudéssemos definir coletivamente e colaborativamente possibilidades, metas, estratégias e prioridades na preservação do bem. A gestão compartilhada tem como princípio, inclusive, a descentralização do gerenciamento do patrimônio cultural brasileiro da parte do Iphan, que, com base no que preceitua o artigo 216 da Constituição Federal, reitera e legitima o compromisso de toda a sociedade para com a preservação do patrimônio brasileiro.

A gestão compartilhada, possibilitaria assim, a garantia da participação social, legítima e efetiva dos cidadãos na gestão do patrimônio cultural, buscando estabelecer mecanismos de tomada de decisão conjuntas, além do desenvolver estratégias e meios próprios para lidar com a especificidade de bens, aperfeiçoar e acelerar a comunicação e trâmites burocráticos, com incentivo ao empoderamento dos cidadãos e comunidades e a garantia de autonomia em diversos contextos e situações relacionadas ao patrimônio.

A **gestão compartilhada** representava para nossa equipe a oportunidade de romper com a forma discricionária, sem diálogo e sem interlocução junto aos principais "detentores" ou usuários dos imóveis protegidos, romper com o modo mais comum de proceder aos tombamentos no âmbito do Iphan. O que acabou por corroborar com os objetivos da recente Portaria Iphan nº 194, de 18 de maio de 2016, no que se refere a

garantia de "uma melhor condução, clareza e compartilhamento de informações na instrução de processos de preservação e salvaguarda relacionados a Povos e Comunidades de Matriz Africana".[136]

Conforme o item 4 do Termo de Referência anexo à Portaria, ***Da participação e mobilização social***:

> As atividades relacionadas ao patrimônio cultural imaterial tem como pressuposto básico a intensa participação das comunidades, grupos e indivíduos detentores na gestão do patrimônio. No caso das atividades com PMAF, esse processo de diálogo com as comunidades deve ser estendido para todas as etapas dos processos do Iphan; identificação, reconhecimento, conservação, apoio e fomento, como forma de atender a demanda dessas comunidades quanto a uma compreensão mais acurada a respeito dos procedimentos e atividades que o Iphan realiza tanto no campo do patrimônio material como imaterial.
>
> Portanto, ao iniciar qualquer atividade envolvendo PMAF devem ser realizadas ações de mobilização social com a comunidade. No âmbito da gestão do patrimônio cultural, entende-se por mobilização social a articulação sistemática de representantes das comunidades envolvidas e de segmentos correlatos como estratégia de participação social na gestão de políticas públicas, respeitando as especificidades de tradições quanto a sua organização, hierarquia e ocupação territorial.

Estando em acordo quanto ao pressuposto diálogo, participação das comunidades e proposta de gestão, não atentamos para as especificidades de tradições quanto à hierarquia e formas tradicionais de organização social. O que não resultou especificamente em um choque com a comunidade, pelo fato de termos tido o cuidado de sempre respeitar as diretrizes e acordos feitos junto à sua liderança, no caso o Babalorixá Manoel Papai, mas ocasionou certo desconforto inicial entre os técnicos que instruíam o processo e alimentavam expectativas para com o estabelecimento de uma aproximação maior junto ao restante da comunidade do terreiro.

Assim, tendo em vista uma melhor compreensão do que constitui uma **comunidade terreiro** e a necessidade de realizar um diálogo mais simétrico no âmbito do desenvolvimento e execução da Política de Patrimônio no Sítio de Pai Adão, considerei importante retomar alguns conceitos já utilizados no meio acadêmico para superar as noções por vezes homogeneizadoras e essencialistas utilizadas no âmbito das Políticas Públicas direcionadas a esse segmento da sociedade.

[136] Portaria Iphan nº 194, de 18 de maio de 2016, p. 3

Segundo Nei Lopes,[137] **comunidade de terreiro** dá nome ao "espaço-físico ocupado por um templo da religião afro-brasileira e pelas residências, permanentes ou eventuais, dos sacerdotes e fiéis". [138] Segundo este autor, a expressão se difundiu a partir dos estudos desenvolvidos por Juana Elbein dos Santos, que destacou algumas características da relação e vivência desse tipo comunidade; dentre elas: o fato de serem "flutuantes", haja vista muitos de seus membros não habitarem os espaços do terreiro embora concentrem nele seus lugares sagrados; a existência de um sistema de alianças pautado no estabelecimento de laços de parentesco e hierarquia "à semelhança das linhagens e de formas da família estendida africana",[139] o que também liga cada membro da comunidade "aos ancestrais e divindades cultuadas no terreiro";[140] adotam ou recebem denominações que refletem não somente os regionalismos, mas também manifestações variáveis de estrutura mística, a partir dos quais se organizam e perpetuam um *ethos* específico, seja ele gêge-nagô, bantu-congo-angola etc; recordam e revivem o mito através do fenômeno da possessão, da "comunicação e identificação com as entidades sobrenaturais",[141] que invocadas, atualizam princípios e valores culturais; caracterizam-se também pela transmissão de saberes e de "um código complexo de símbolos, em que a interrelação entre as pessoas constitui o mecanismo mais importante"; [142] por fim, "seus membros recebem, absorvem e desenvolvem um poder místico e simbólico — que é o conteúdo mais precioso da comunidade — Axé — que é o princípio que torna possível o processo vital". [143]

---

[137] Compositor, cantor, escritor e estudioso das culturas africanas, no continente de origem e na Diáspora africana. Autor da *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*.

[138] LOPES, Nei. Comunidade-terreiro. In: Enciclopédia da Diáspora Africana. São Paulo: Selo Negro, 2004, p. 201

[139] SANTOS, J. E. .Transmissão do Axé: religião e ethos negro no Brasil. *In: Semana de estudos sobre a contribuição do negro na formação social brasileira,* Niterói, 1978. *Caderno,* p. 27-35, p. 31.

[140] BARRETO, Maria Amália Pereira. O conceito de "comunidade" em Juana Elbein dos Santos. Perspectivas, São Paulo, 7:41-48, 1984, p. 44.

[141] SANTOS, J . E . - Religion y cultura negra. *In:* FRAGINALS , M . M . , org.- *África en America Latina.* Madrid, Siglo X X I, apud BARRETO, Maria Amália Pereira. O conceito de "comunidade" em Juana Elbein dos Santos. Perspectivas, São Paulo, 7:41-48, 1984, P. 45.

[142] SANTOS, J . E , 1984, P. 46.

[143] SANTOS, J. E, 1978, p. 32

A descrição de Juana Elbein, de fato, traduz muito do que visualizei e li sobre comunidades de terreiro, por essa razão resolvi adotá-la como referência para discussão no desenrolar desse processo de tombamento junto à comunidade do terreiro *Ilê Obá Ogunté*/Sítio de Pai Adão, utilizando inclusive o termo **comunidade de terreiro** para me referir ao coletivo de que fazem parte todos os indivíduos que participam e vivenciam o terreiro, compartilhando de sua história, relações, saberes e práticas culturais.

Ao passo que trouxe a definição de Joana Elbein de **comunidade de terreiro** foi possível desconstruir as noções homogeneizadoras que fazem referência a esses grupos em específico. Neste processo, Zigmunt Bauman também foi importante na problematização do próprio conceito de comunidade e nas implicações políticas dessa essencialização de grupos sociais no âmbito das políticas de reconhecimento de direitos. Implicações que podem caminhar inclusive em direção a uma "homogeneização opressiva" em que os grupos são obrigados a atender aos requisitos de reconhecimento de sua diferenciação social.

Assim, embora haja uma ampliação das instâncias de participação social para o planejamento e gestão das políticas públicas voltadas às comunidades tradicionais ou comunidades de terreiro, se as especificidades de organização social tradicional dos grupos não forem respeitadas, ou aspectos da diversidade cultural dos segmentos a serem atendidos por essas políticas não sejam considerados, corre-se o risco de gerar novos conflitos e reproduzir preconceitos institucionais.

3.3 Considerações sobre participação social e democracia participativa

Boaventura de Souza Santos ofereceu, nesta perspectiva, uma contribuição fundamental ao entendimento de **democracia participativa**, a qual entende o modelo como o compartilhamento da "decisão e do controle sobre as formas de efetivação da decisão".[144] Ora, se compartilhar as formas de efetivação da decisão implica em aceitar a forma como o outro decide, na democracia participativa cabe o respeito a outras formas de tomada de decisão e de organização social.

Neste sentido, é que o autor desenvolve um conceito interessantíssimo, o de **demodiversidade**, que em termos teóricos e jurídicos, consiste na "coexistência

[144] SIMÃO, Vilma Margarete. *Democracia participativa x participação democrática*. Perspectivas (Posadas) , v. 4, p. 101-124, 2007, p. 8

pacífica ou conflitual de diferentes modelos e práticas democráticas".[145] De acordo com o autor, o conceito de demodiversidade foi desenvolvido semelhante ao conceito de biodiversidade, de modo que a discussão sobre diversidade também fosse acatada e desenvolvida no campo político.

> A democracia liberal (hoje centrada exclusivamente na DR[Democracia Representativa]) defende a diversidade e acha que ela deve ser tema do debate democrático, desde que sujeita a conceitos abstratos de igualdade e não extensiva à definição das regras de debate. Fora desses limites, a diversidade é, para a teoria liberal, a receita do caos. Com uma simplicidade desarmante, a Constituição da Bolívia reconhece três tipos de democracia: representativa, participativa e comunitária. Cada uma delas tem regras próprias de deliberação, e certamente a acomodação entre elas não será fácil. A demodiversidade é uma das vertentes da constitucionalização das diferentes culturas de deliberação que existem no país. Ao assumir esse papel, a Constituição transforma-se, ela própria, num campo de experimentação.[146]

Embora não tenhamos subsídios para dizer que a comunidade do Sítio de Pai Adão vivencia uma democracia, é interessante que os técnicos do Iphan também possam ter em vista outros modelos de exercício da prática democrática ou de política representativa, inclusive para que seja possível estabelecer outras formas de deliberação no âmbito da própria democracia vigente na República brasileira, especialmente quanto à política de patrimônio, ou qualquer política no âmbito do Ministério da Cultura, ou que incida sobre direitos culturais.

> [...] a participação social tornou-se, nos anos 1990, um dos princípios organizativos, aclamado por agências nacionais e internacionais, dos processos de formulação de políticas públicas e de deliberação democrática em escala local. [...] No entanto, os instrumentos participativos devem ser questionados sob, pelo menos, duas óticas críticas principais: quem participa e que desigualdades subsistem na participação? Como se dá o processo de construção do interesse coletivo no âmbito dos dispositivos de participação? [147]

[145] ALMEIDA, T. M. G.; Inácio, Adriele Andreia ; Mezarobba, Gilson . A Democracia Participativa Para Boaventura de Sousa Santos e a Negação do Marxismo. In: Seminário Nacional Estado e Políticas Sociais - Seminário de Direitos Humanos, 2014, Toledo. Capitalismo Contemporâneo na América Latina: Políticas Sociais Universais?. v. I. p. 9 --965. P. 9

[146] SANTOS, Boaventura de Sousa. A difícil democracia: reinventar as esquerdas. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 129

[147] MILANI, Carlos R. S. O princípio da participação social na gestão de políticas públicas locais: uma análise de experiências latino-americanas e europeias. *RAP* – Rio de Janeiro 42(3):551-79, Maio/Jun. 2008, p. 552.

A partir do entendimento de que o Iphan deve adotar uma postura que envolva as comunidades de terreiro em qualquer processo, seja de identificação, reconhecimento, educação patrimonial ou difusão, conforme recomendação da Portaria n.º 194/2016, tivemos de estabelecer um *modus operandis* que de certa forma contemplasse tanto procedimentos burocráticos conforme a legislação pertinente ao processo e ao nosso sistema democrático atual, quanto o respeito à forma de organização tradicional da comunidade do terreiro em questão. Que atendesse ainda às expectativas dos técnicos quanto à realização de um processo participativo e que não ferisse as normas de convivência e relações locais internas da comunidade de terreiro, além das suas respectivas expectativas em termos de reconhecimento oficial como patrimônio cultural brasileiro.

A despeito das desigualdades que possam subsistir desse processo de construção do tombamento do Sítio de Pai Adão, esta dissertação também busca refletir e demonstrar como se deu a "construção do interesse coletivo" no âmbito dos mecanismos ou estratégias de participação possíveis no contexto dado, administrando expectativas de ambos os lados, instrumentos legais e de pesquisa institucionais, e inclusive a proximidade e distanciamento apropriados na relação com a comunidade do terreiro e o próprio Babalorixá.

3.4 Tornando o familiar exótico e o exótico familiar

Refletindo sobre meu papel enquanto pesquisadora e técnica que instruía o processo de tombamento do terreiro, e ainda sobre a dificuldade de separar o desempenho de ambos os papéis e conciliar expectativas com um distanciamento acadêmico e institucional, tomei como referência Roberto DaMatta e Gilberto Velho para dirimir algumas questões que me incomodaram durante o processo todo de instrução desse tombamento. [148]

Só muito tempo depois ficou claro que a observação participante durante todo esse tempo se deu não apenas pelo contato e vivência intensa junto à comunidade de terreiro – o que não foi o caso –, mas sim no pretenso processo de tombamento participativo, nesse contexto de identificação e reconhecimento do terreiro como patrimônio, nessa relação Iphan-PE e Babalorixá. Esse foi o meu campo, e minha maior

[148] VELHO, Gilberto. "Observando o familiar". In: ____. *Individualismo e cultura*: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

dificuldade, foi problematizar esse lugar de fala, de vivência, de relação entre Iphan e comunidade de terreiro, sem contar meu papel duplo no Iphan, de estudante e servidora.

Eu vivenciava o famoso desafio de transformar o "familiar em exótico e o exótico em familiar".[149] Eu deveria problematizar os procedimentos do tombamento de terreiros pelo Iphan, fazer um esforço de aproximação da comunidade do terreiro e distanciamento em relação ao Iphan para obter uma compreensão mais aprofundada sobre o contexto em que estávamos envolvidos, precisava problematizar a experiência do processo de tombamento, os sentimentos, comportamentos e formas de proceder institucionalmente e pessoalmente.

Por outro lado, era necessário tornar o exótico também familiar, compreender o modo de proceder e funcionar da comunidade do terreiro, buscando adotar uma perspectiva que me aproximasse da mesma, era preciso eu me colocar no lugar do outro, evitar exotizações, preconceitos e estranhamentos que me impedissem que vê-los à luz de seu próprio contexto.

O mais surpreendente é que quanto mais eu investigava sobre a comunidade do terreiro mais eu percebia semelhanças em relação ao funcionamento do órgão onde eu trabalho, o que também me estimulava a fazer a problematização e crítica sistemática do meu próprio contexto de trabalho. Digo isso especialmente no que diz respeito à estrutura de funcionamento tanto da comunidade do terreiro como da do próprio Iphan, especificamente em termos de hierarquia e centralização das decisões.

Foi significativo perceber que relações de poder, hierarquia e centralização de decisões e até mesmo conflitos internos constituem rotinas tão radicadas dentro de um órgão público que naturalizamos tais relações, mas quando são percebidas dentro de uma comunidade tradicional ou qualquer outro coletivo, os grupos nos parecem desorganizados, desmobilizados, compassivos e/ou conflitivos.

Também percebi em determinados momentos como o meu lugar de técnica e pesquisadora me colocava num lugar privilegiado num sistema hierárquico social e institucional e como isso também se refletia em julgamentos por vezes preconceituosos, especialmente em termos de como a comunidade do terreiro deveria agir em relação ao tombamento ou à relação com o Iphan.

[149] DA MATTA, Roberto. O Ofício do Etnólogo, ou como Ter Anthropological Blues. In: NUNES, Edson (org.). *Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Um exemplo drástico era o fato de eu insistir várias vezes para realizarmos reuniões ampliadas e entrevistas com diversas pessoas do terreiro, quando Babalorixá se colocava como a principal pessoa detentora de conhecimento, liderança e interlocutor da comunidade ante ao Iphan. Eu queria realizar um processo participativo, mas queria impor os meus padrões e perspectivas de participação social, eu desejava realizar um processo de diálogo amplo, mas não dialogava no sentido de ouvir sobre as possibilidades de tomada de decisão e diálogo na comunidade de terreiro em questão. Era como se eu estivesse querendo impor o tempo todo as minhas noções de participação social, de representatividade e de diálogo.

Ao contrário de uma simples pesquisa etnográfica, o processo desencadeado deveria atender aos interesses da comunidade do terreiro, à um reconhecimento cultural, patrimonial e político oficial no âmbito do governo federal. Cabia a mim, portanto, estranhar essa noção de participação social, de representatividade e de diálogo que eu mesma propunha, e me abrir para ouvir o que a comunidade de terreiro tinha a mostrar, na pessoa do Babalorixá, o que seu interlocutor também tinha como pretensão de realizar.

> "Esses constrangimentos da ação impostos ao antropólogo na escolha de seus interlocutores e no tipo de interlocução estabelecida atuam tanto na realização do trabalho de campo como na avaliação dos resultados a que se chega sob essas condições. Situações particulares de contato com determinadas pessoas marcam a construção das representações sobre o grupo feitas pelo etnógrafo." [150]

Nesse sentido, as análises apresentadas aqui derivam dos constrangimentos da minha inserção no campo e do meu lugar de fala. Apesar de eu não ter feito um trabalho de campo denso no terreiro, me dispondo a vivenciar mais intrinsecamente o cotidiano do mesmo, creio que o estudo desse processo de tombamento, em termos de algo que me é mais familiar, não deixa de trazer mais contribuições do que se fosse uma análise densa sobre o terreiro, pois permite rever e enriquecer no âmbito institucional a discussão sobre processos participativos na execução da política de patrimônio, e fundamentalmente em processos de reconhecimento de patrimônio material. Pode-se dizer que traz contribuições também no sentido de refletir sobre processos de

[150] SILVA, Vagner G. da. *O Antropólogo e sua magia*: Trabalho de Campo e texto etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras. 1ª ed. 2ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, p.40.

identificação e reconhecimento de patrimônio de terreiros, atentando, é claro, para a diversidade de contextos sociais de comunidades de terreiro.

O que segue neste estudo, de toda forma, é apenas a minha interpretação acerca desse contexto específico de tombamento. Não podemos cometer o erro de reduzir todas as comunidades de terreiro à um contexto de uma casa em específico, e nem de acreditar que o Iphan seguirá os mesmos procedimentos, este estudo não é um guia ou manual. A Superintendência do Iphan em Pernambuco tem uma forma de proceder, os técnicos envolvidos na instrução desse processo também tiveram um modo de proceder e o terreiro um outro modo de agir e de se organizar. Neste sentido, apresentei aqui apenas as reflexões suscitadas durante o processo de construção desse tombamento do Sítio de Pai Adão, conforme as circunstâncias, meu lugar de fala, minhas experiências, perspectivas teóricas e subjetividade.

De todo modo, posso dizer que contei também com a vantagem de estudar um contexto familiar, no caso o do processo de tombamento do Sítio de Pai Adão no âmbito do Iphan, e que isto me fez perceber a complexidade do trabalho realizado por mim e pelos colegas no âmbito de processos de identificação e reconhecimento do patrimônio que configuram a execução de uma política pública que impõem diretrizes legais nem sempre adequadas ou facilmente adaptáveis aos contextos de seus respectivos detentores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como objetivo apresentar uma ampla reflexão sobre o processo de democratização da política pública federal de patrimônio a partir da análise de processos de tombamento de terreiros pelo Iphan e sobretudo a de um processo de reconhecimento em específico, que é o terreiro *Ilê Obá Ogunté*, mais conhecido como Sítio de Pai Adão.

A partir de um entendimento de participação social e de democracia participativa, busquei investigar sobre o processo de engajamento e atuação das comunidades de terreiro nos processos de patrimonialização e de gestão desses bens no âmbito de sua preservação enquanto patrimônio cultural brasileiro. Acreditava que a participação social era a solução para todas as possíveis dificuldades enfrentadas no âmbito da execução de uma política pública, e que percebendo as falhas e lacunas dos outros processos de patrimonialização, poderíamos desenvolver um processo de patrimonialização muito bem-sucedido com o Sítio de Pai Adão.

Minha intenção era de promover um processo de instrução de tombamento mais amplo e participativo possível para que pudéssemos desenvolver e atuar colaborativamente na gestão do bem. Contudo, à medida que fui conhecendo mais sobre as comunidades de terreiro, e especialmente sobreo Terreiro *Ilê Obá Ogunté*, fui ponderando diversas questões que perpassavam essa pretensão de um processo participativo ampliado para a gestão de um patrimônio cultural.

Questões que passam pelo entendimento de que no âmbito das políticas públicas, dependemos de vários condicionantes para o sucesso de nossas ações, dentre eles, destaco a vontade política de ambas as partes envolvidas, Estado e sociedade, e dentre essas partes, os indivíduos que as representam.

No caso do tombamento aplicado aos terreiros e da gestão desse bem após o reconhecimento como patrimônio, tive oportunidade de poder refletir e vivenciar na prática cotidiana do exercício da minha função enquanto técnica do Iphan-PE e como aluna de um Mestrado Profissionalizante na área da preservação do patrimônio desta mesma instituição, que é necessário relativizar muito dos conceitos e noções, e por vezes, legislações, quando tratamos de comunidades de terreiro.

O que se dá não somente em função de uma diversidade cultural existente entre as comunidades de terreiro, mas pela necessidade que temos de conhecer melhor cada

comunidade com a qual atuamos. Cada terreiro configura-se um universo de bens simbólicos, uma trajetória histórica, uma organização social e uma tradição. E conhecendo melhor esses coletivos é possível dimensionar nossa atuação e respeitar suas formas tradicionais de organização social e de deliberação ante ao que realmente consideram importante e viável em termos de política pública direcionada a esse segmento.

Por outro lado, é necessário relativizar nosso lugar de fala e postura técnica, acadêmica e pessoal também no âmbito do exercício de gestor e executor da política pública. Considerar que vivenciamos um universo muitas das vezes desconhecido por nós mesmos, seja pelo fato de naturalizarmos determinados procedimentos entendidos como simplesmente burocráticos e reificarmos noções em termos normativos, seja por perdermos a dimensão do quanto a nossa própria burocracia e ciência estão distantes da prática e vivência cotidiana de grupos e comunidades que durante muito tempo estiveram à margem das próprias políticas públicas.

Ainda estamos tão distantes de determinados segmentos sociais, que mesmo as mais interessantes teorias e propostas de democratização das políticas públicas, de participação social e de gestão compartilhada parecem equivocadas. Neste sentido, o que ficou para mim desta pesquisa, é a necessidade do exercício contínuo de avaliação de nossos procedimentos, de uma maior aproximação de comunidades que nos são mais distantes, a exemplo das comunidades de terreiro, a importância de garantir o respeito às formas tradicionais de organização social dos grupos e a garantia de diálogo junto a seus representantes.

Para mim, esta dissertação foi importante por representar um importante desafio no sentido de instruir um processo de tombamento de um terreiro ao mesmo tempo em que refletia sobre o mesmo e sobre a minha atuação enquanto técnica, pesquisadora e aluna de pós-graduação. Apesar de ser impossível esses papéis não se confundirem, creio que fui bastante clara quanto aos meus objetivos e sincera quanto às minhas preocupações e limitações.

Espero ter sido bastante cuidadosa com a abordagem em relação aos terreiros em geral, pois o que ficou demonstrado é que são agentes por excelência na preservação do patrimônio cultural de suas casas. Não fossem as ameaças externas e os problemas com pessoas que definitivamente não tem sensibilidade ou respeito pela tradição mantida por essas comunidades, muitas dessas casas talvez nem tivessem recorrido ao

reconhecimento oficial e proteção do Iphan. Contudo, a intolerância e o desrespeito, na maior parte das vezes fruto do preconceito engendrado em nossa sociedade, ainda requer a atenção e proteção mais eficaz do Estado.

Quanto ao Sítio de Pai Adão, embora não sofra com nenhuma ameaça evidente, seu Babalorixá vê na possibilidade do reconhecimento como patrimônio cultural brasileiro uma importante oportunidade no sentido de garantir a devida valorização de sua história e tradição, assim como um meio de promover ações de sustentabilidade de suas práticas culturais. Considero legítimas e importantes tais pretensões e faço votos de que o tombamento seja auferido pelo Iphan. Creio que não só a comunidade do terreiro como toda a sociedade brasileira tem muito a ganhar com esse reconhecimento.

Espero que este trabalho possa contribuir para com a discussão sobre a preservação dos terreiros como patrimônio cultural pelo Iphan, na instrução de outros processos de reconhecimento e especialmente para a reflexão sobre a democratização da política pública de patrimônio cultural por meio de iniciativas que considerem a diversidade cultural e integrem mecanismos de participação social e gestão compartilhada de bens culturais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Luiz Fernando; AMORIM, Carlos A. *Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiros.* Salvador: IPHAN, 2012.

ALMEIDA, T. M. G.; INÁCIO, Adriele Andreia; MEZAROBBA, Gilson. A Democracia Participativa Para Boaventura de Sousa Santos e a Negação do Marxismo. In: Seminário Nacional Estado e Políticas Sociais - Seminário de Direitos Humanos: Capitalismo Contemporâneo na América Latina: Políticas Sociais Universais? 2014, Toledo. *Anais* ... Toledo: Unioste, 2014. V. I.

BARRETO, Maria Amália Pereira. O conceito de "comunidade" em Juana Elbein dos Santos. *Perspectivas*, São Paulo, 7:41-48, 1984.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil:* contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Ed Pioneira, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade:* a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BRASIL. *Constituição Federal (1988).* Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão n.º 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais n.º 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo n.º 186/2008. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Decreto-Lei n.º 25, de 30 de novembro de 1937. In: IPHAN. *Coletânea de Leis sobre preservação do Patrimônio.* Rio de Janeiro: IPHAN, 2006.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social. *Comunidades de Terreiro.* Disponível em: <http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-comunidades-tradicionais/comunidades-de-terreiro>. Acesso em 17 de mar. 2018.

_____. Ministério do Meio Ambiente. *Povos e Comunidades Tradicionais*. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/desenvolvimento-rural/terras-ind%C3%ADgenas,-povos-e-comunidades-tradicionais>. Acesso em 25 mar.2018.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria Iphan n.º 299, de 17 de julho de 2015. Dispõe sobre os procedimentos para a execução de ações planos de salvaguarda para Bens Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan).

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria Iphan n.º 200, de 18 de maio de 2016. Dispõe sobre a regulamentação do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial-PNPI.

Erro! Vínculo não válido. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria Iphan nº 194, de 18 de maio de 2016. 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.

Erro! Vínculo não válido. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria SPHAN/MinC nº 11, de 11 de setembro de 1986, que consolida as normas de procedimento para processos de tombamento.

_____. SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL/Presidência da República. Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. 1ª edição. Brasília, SEPPIR, janeiro de 2013. Disponível em: file:///C:/Users/JULIANA/AppData/Local/Temp/plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf. Acesso em 17 fev. 2016.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. RELATÓRIO ANALÍTICO. Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC do *Ilê Obá Ogunté*/ Sítio De Pai Adão (PE). Recife: IPHAN/PE, 2012.

CAMPOS, Z. D. P.. Memórias etnográficas do Sítio do Pai Adão. In: *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*, Recife, n.4, p. 09-34, 2005. In: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiwu5f2pKvaAhXJfpAKHRWZDiEQFggoMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.unicap.br%2FArte%2Fler.php%3Fart_cod%3D1568&usg=AOvVaw37-zEMt_butJDuGyzIy5lS>. Acesso em 22 abr. 2018.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade.* A era da informação: Economia, sociedade e cultura. Volume 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CD *Sítio de Pai Adão,* Ritmos africanos no Xangô do Recife. Toada para Ossain. Recife: A Barca Maracá Estúdio/Estúdio Fábrica/Fundarpe, 2005.

COSTA, Valéria Gomes. *É do dendê!* História e memórias urbanas da nação Xambá no Recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009.

DA MATTA, Roberto. O Ofício do Etnólogo, ou como Ter Anthropological Blues. In: NUNES, Edson (org.). *Aventura Sociológica.* Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DANELON, Ildomar Ambos. *A comunidade no mundo hipermoderno: um jeito de devolver a Deus o que é de Deus.* 2016. 109 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

FEATHERSTONE, Mike. *O Desmanche da cultura*. Globalização, pós-modernismo e identidade. São Paulo: Editora Studio Nobel, 1997.

FERNANDES, A. G. *Xangôs do Nordeste:* investigações sobre os cultos negrofetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FERRETTI, Sérgio, *Repensando o Sincretismo*. 2ª Ed. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013

FREYRE, Gilberto. *Assombrações do Recife velho.* Rio de Janeiro: Record, 1987.

GUILLEN, Isabel C. M.; LIMA, I. M. F. ; KOSLINSKI, A. B. Z. ; OLIVEIRA, J. M. . Dossiê Inventário Nacional de Referência Cultura dos Maracatus Nação. Recife: IPHAN, 2013.

LEITE, Juliana F.C. A cultura afro-descendente no Recife no pós-abolição: catimbó e suas representações. IV Colóquio de História. Abordagens interdisciplinares sobre história e sexualidade UNICAP. Nov.2010. Disponível em: http://www.unicap.br/coloquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/4Col-p.170.pdf. Acesso em 11 abr. 2018.

LIMA, Alessandra Rodrigues. *Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro:* narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial. 2012. 157 f. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - Iphan, Rio de Janeiro, 2012.

LONDRES, Cecília. Referências Culturais: Base Para Novas Políticas de Patrimônio. Julho, 2000. Texto adaptado de comunicação feita no seminário Preservação e Desenvolvimento, promovido pelo Centro de Referência Ambiental de Joaquim Igídio, realizado em Campinas em 11 e 18 de fevereiro de 1995. In: *Manual de Aplicação do INRC*, IPHAN, p. 19-20.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana.* São Paulo: Selo Negro, 2014.

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. *Fundamentos de metodologia científica*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MILANI, Carlos R. S. O princípio da participação social na gestão de políticas públicas locais: uma análise de experiências latino-americanas e europeias. *RAP* – Rio de Janeiro 42(3):551-79, Maio/Jun. 2008.

OLIVEIRA, Jessica. S. L. ; SILVA, Nadijja C. D. ; CAMPOS, Z. D. P. . O Terreiro *Obá Ogunté* e *Ilê axé Oyá Menguê*: modernidade e tradição. In: *IV Colóquio de História:* abordagens interdisciplinares sobre história da sexualidade. Recife, 2010. v. 1. p. 671-683. Disponível em: <http://www.unicap.br/coloquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/4Col-p.671.pdf>. Acesso em 22 abr. 2018.

PARÉS, Luis Nicolau. Notas sobre a noção de propriedade nos processos de tombamento dos candomblés. In: ALMEIDA, Luiz Fernando; AMORIM, Carlos A. *Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiros.* Salvador: IPHAN, 2012.

PEREIRA, Zuleica Dantas. *O Terreiro Obá Ogunté:* parentesco, sucessão e poder. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.

_____. Memórias etnográficas do Sítio de Pai Adão. In: *Revista de Teologia de Ciências da Religião.* Ano IV, n. 4, set/2005.

PERNAMBUCO. Decreto Estadual n.º 10.712, de 05 de novembro de 1985. Homologação do tombamento do Sítio de Pai Adão.

POLIVANOV, B. B.. Reapropriações do conceito de comunidade na contemporaneidade. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, v. 11, p. 110-120, 2014.

RECIFE. SECRETARIA DO MEIO AMBIENTE. Cadastro de árvores tombadas do Recife (2012). Disponível em: <http://meioambiente.recife.pe.gov.br/sites/default/files/midia/wysiwyg/arquivos/3.%20Cadastro%20Digital.pdf>. Acesso em: 02 de mai. 2018

SALVADOR. Lei Municipal nº Lei nº 3590 de 30 de novembro de 1984. Cria, delimita e institucionaliza, como Área Sujeita a Regime específico na Subcategoria Área de Proteção Cultural e Paisagística, a área do Candomblé lê Iyá Omin Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois) e dá outras providências). Disponível em: < https://www.jusbrasil.com.br/legislacao/busca?q=PLANILHA+ELUCIDATIVA>. Acesso em 15 ago. 2016.

_____. Lei nº 3591, de 30 de novembro de 1984. Cria, delimita e institucionaliza como área sujeita a regime específico na subcategoria área de proteção cultural e paisagística as áreas do candomblé *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho), do Candomblé Ipatitió Gallo (Terreiro São Jerônimo), do

Candomblé Zoôgodô Bogun Malê Rundô e dá outras providências. Disponível em: < https://www.jusbrasil.com.br/legislacao/busca?q=PLANILHA+ELUCIDATIVA>. Acesso em 15 ago. 2016.

_____. Lei Municipal nº 3.515/85, de 22 de julho de 1985. Cria, delimita e institucionaliza como Área Sujeita a Regime Específico na Subcategoria Área de proteção Cultural e Paisagística a Área do Candomblé do Axé Opó Afonjá e dá outras providências. Disponível em: < https://www.jusbrasil.com.br/legislacao/busca?q=PLANILHA+ELUCIDATIVA>. Acesso em 15 ago. 2016.

SANSONE, Lívio e FURTADO, Cláudio Alves (org). *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: EDUFBA, 2014, p. 380-381

SANTOS, Boaventura de Sousa. A difícil democracia: reinventar as esquerdas. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____; MENDES, José Manuel (Org.). *Demodiversidade*: Imaginar Novas Possibilidades Democráticas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SANTOS, J . E . - Religion y cultura negra. *In:* FRAGINALS , M . M . , org.- *África en America Latina.* Madrid, Siglo X X I, apud BARRETO, Maria Amália Pereira. O conceito de "comunidade" em Juana Elbein dos Santos. Perspectivas, São Paulo, 1984, 7: 41-48.

_____.Transmissão do Axé: religião e ethos negro no Brasil. In: Semana de estudos sobre a contribuição do negro na formação social brasileira, Niterói, 1978. *Caderno,* p. 27-35.

SANTOS, Mário Ribeiro dos. Trombones, tambores, repiques e ganzás: a festa das agremiações carnavalescas nas ruas do Recife (1930-1945). 2010. 270 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2010.

_____. Festeiros e Devotos: perseguição e repressão na batalha da construção do corpo submisso. In:

<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=118>. Acesso em: 02 nov. 2010.

SANTOS, Walkyria C. da Silva. *Políticas Públicas de Reafricanização:* Tombamento dos Terreiros de Candomblé do Estado da Bahia. 2015. 236 f. Dissertação (Mestrado em Gestão de Políticas Públicas e Segurança Social) - Centro de Ciências Agrárias, Ambientais e Biológicas, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cruz das Almas, 2015.

SILVA, Vagner G. da. *O Antropólogo e sua magia:* Trabalho de Campo e texto etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras. 1ª ed. 2ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

SIMÃO, Vilma Margarete. Democracia participativa x participação democrática. *Perspectivas* (Posadas) , v. 4, p. 101-124, 2007.

THOMPSON, Edward. *A formação da classe operária inglesa.* A maldição de Adão. Volume II. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1987.

TOZI, D. R.. *Representação Tradicional e Representatividade Socioestatal de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana?* O I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013--2015). Especialização em Gestão Pública. Escola Nacional de Administração Pública, ENAP, Brasil.

VELHO, Gilberto. "Observando o familiar". In: ____. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

WEBER, Max. *Conceitos Básicos de Sociologia*. 5.ª Ed. São Paulo: Centauro, 2002.

FONTES DOCUMENTAIS

Árvore de terreiro de candomblé cai, atinge casas e mata um, G1, de 02 dez. 2016. Disponível em: http://g1.globo.com/bahia/noticia/2016/12/arvore-centenaria-de-terreiro-cai-atinge-casas-e-mata-uma-pessoa.html. Acesso em 05 mai. 2018.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Processo de Tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da Casa Branca). Processo ° 1.067-T-82, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 1982.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Processo n° 1432-T-98, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 1998.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro da Casa das Minas. Processo n° 1464-T-00, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 2000.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro do *Ilê Axé Iyá Omim Iyamassê* – Gantois. Processo n° 1471-T-00, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 2000.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional(IPHAN). Processo de Tombamento do *Manso Banduquenqué* – Bate Folha. Processo n° 1486-T-01, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 2001.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional(IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro do *Alaketo, Ilê Marioá Láji* . Processo n° 1481-T-01, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 2001.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional(IPHAN). Processo de Tombamento da Casa de *Oxumaré - Ylê Oxumaré Araká Ogodô*. Processo n° 1498-T-02, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 2002.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional(IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro de Candomblé *Jeje-Mahi Zogbodo Male Bogun*

Seja Unde – "Roça do Ventura". Processo n° 1627-T-11, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 2011.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional(IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro *Omo Ilê Agbôula*, de culto a *Egungun*. Processo n° 1505-T-02, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 2002.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional(IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro *Ilê Obá Ogunté*/Sítio de Pai Adão. Processo n° 1585-T-09.

Morreu o Pai Adão, o velho 'babalorixá' de Água Fria. Diário de Pernambuco, Recife, 28 mar.1936.

O Afro-Brasileiro. In: Jornal Diário de Pernambuco, 11 nov. 1934.

PERNAMBUCO. Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco. Processo de Tombamento do *Ilê Obá Ogunté*/ Sítio de Pai Adão. Processo n.º 103/84.

FONTES ORAIS

a) Membros de terreiros tombados pelo Iphan

Representante e filho do Terreiro *Manso Banduquenqué* – Bate Folha. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 26 abr. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Representante e filha de santo do *Ilê Axé Iyá Omim Iyamassê* – Terreiro do Gantois. Participou 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), realizado no período de julho a dezembro de 2015. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 27 abr. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Representante do Terreiro de Candomblé *Jeje-Mahi Zogbodo Male Bogun Seja Unde* – "Roça do Ventura" Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 24 abr. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Representante e *ogã* do Terreiro *Manso Banduquenqué* – Bate Folha. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 26 abr. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Representante *1* do Terreiro do *Alaketo, Ilê Marioá Láji*. Participou 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), realizado no período de julho a dezembro de 2015. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 25 abr. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Representante 2 do Terreiro do *Alaketo, Ilê Marioá Láji*. Participou 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), realizado no período de julho a dezembro de 2015. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 25 abr. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Representante do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* – Terreiro da Casa Branca. Participou 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), realizado no período de julho a dezembro de 2015. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 26 abr. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Representante da Sociedade Cruz Santa do *Axé Opô Afonjá*, do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 27 abr. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Representante 1, filho de santo do terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá*. Participou 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), realizado no período de julho a dezembro de 2015. Foi uma das pessoas que elaborou o Plano de Salvaguarda e Gestão Social do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 27 abr. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Representante 2, filha de santo do terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá*. Participou 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), realizado no período de julho a dezembro de 2015. Foi uma das pessoas que elaborou o Plano de Salvaguarda e Gestão Social do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 27 abr. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Representante do Terreiro Casa de Oxumaré - *Ylê Oxumaré Araká Ogodô*. participou 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), realizado no período de julho a dezembro de 2015. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 02 mai. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

b) **Membros do Terreiro Obá Ogunté/Sítio de Pai Adão**

Manoel do Nascimento Costa (Manoel Papai). *Babalorixá* do Terreiro *Obá Ogunté*, neto de Pai Adão. Entrevistas concedidas a Juliana da Mata Cunha em 19 abr. 2016; 26 abr. 2016; e 22 jul. 2016. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Walfrido José da Silva. *Ogã* mais antigo do Terreiro *Obá Ogunté*, atualmente com 103 anos de idade, sobrinho de Pai Adão. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 25 jul. 2016. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Taiguara Felipe Costa. *Ogã* e Presidente do Maracatu Raízes do Pai Adão, sobrinho de Manoel Papai, bisneto de Pai Adão. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 18 jul. 2016. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

c) Técnicos do Iphan

Técnica da área central do Iphan 1. Integrou o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT). Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 13 abr. 2016. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Técnica da área central do Iphan 2. Integrou o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT). Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 16 fev. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Giorge Patrick Bessoni e Silva. Antropólogo, Técnico em Ciências Sociais da Superintendência do Iphan em Pernambuco. Acompanhou a instrução do processo de

Tombamento do Terreiro *Obá Ogunté* desde o início em 2009. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Técnica de Superintendência do Iphan 1. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 20 e 21 fev. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Marcia Sant'Anna Sant'Anna. Arquiteta e urbanista graduada pela Universidade de Brasília, Mestre e Doutora em conservação e restauro pela Universidade Federal da Bahia. Trabalhou por 25 anos junto a organismos governamentais de Preservação do patrimônio cultural, tendo exercido, entre outros, os seguintes cargos: diretora Interina do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (1988-1989); Diretora do Departamento de Proteção (1998-1999) e Diretora do Departamento do Patrimônio Imaterial (2004-2011) do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico acional –Iphan. Atualmente é professora da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia, Vice coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, coordenadora do projeto de pesquisa Arquitetura Popular: espaços e saberes e Professora do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio do Iphan. Integrou a equipe do Projeto de Mapeamento dos Sítios e Monumentos Negros da Bahia - MAMNBA (convênio com a Prefeitura Municipal de Salvador e a Fundação Nacional Pró-Memória), no período de 1983-1985, e elaborou pareceres técnicos de tombamento de vários terreiros protegidos pelo Iphan. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 02 mai. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Técnica de Superintendência do Iphan 2. Entrevista concedida a Juliana da Mata Cunha, PE, 27 abr. 2017. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.

Philipe Sidartha Razeira. Arquiteto e urbanista, Técnico em arquitetura da Superintendência do Iphan em Pernambuco. Acompanhou a instrução do processo de Tombamento do Terreiro *Obá Ogunté* desde 2013. Gravação. Acervo pessoal de Juliana da Mata Cunha.